الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

تأليف
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

١ - ٩

بسم الله الرحمن الرحیم

الحکمه المتعالیه فی‌الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج.۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج.۲، چ.۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج.۲، چ.۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص۴ح۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا- صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د – ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملاـ صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص؟۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج۹، ص۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷/۱۳۱۰ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فلسفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج۱، ص۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملاـ صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی درعین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملاـ صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۴۷-۴۰).

?. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملاـ علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳?۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱?۲۰ق). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

الجزء الأول

مقدمه المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله فاعل كل محسوس و معقول و غايه كل مطلوب و مسئول و الصلاه على صفوه عباده و هداه الخلق إلى مبدئه و معاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث إلى كافه الثقلين اللهم فصل عليه و على الأرواح الطاهره من أهل بيته و أولاده و الأشباح(۱) الزاهره من أوليائه و أحفاده.

و بعد فيقول الفقير إلى رحمه ربه الغنى محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازى- إن السعاده ربما يظن بها أنها الفوز بالدرجات الحسيه و الوصول إلى الرئاسات الخياليه- و ما أبين لمن تحقق الأمور و تفطن بالمعارف أن السعادات العاجليه و اللذات الحسيه الفوريه ليس شى ء منها سعاده حقيقيه و لا ينالها بهجه عقليه لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكينات الإلهيه

عن حواليه و امتنعت المعارف الربوبيه عن الحلول فيه و تعذر عليه إخلاص النيه الإلهيه الصادره عن حاق الجوهر النطقى من غير معـاوقه همه دنياويه أو مصادمه طلبه عاجليه التى يرجى بها نيل السـعاده الحقيقيه و تعاطيها و الاتصال بالفيض العلوى الـذى يزال به الكمه(۲) عن حـدقه نفسه الموجود فيها بسـبب انحصارها فى عالم الغربه و وجودها فى دار الجسـد- و احتباسـها عن ملاحظه جمال الأبـد و معاينه الجلال السـرمد و لا شك أن أقصـى غايه يتأتى لأحـد الموجودات الوصول إليها هو الكمال المختص به و الملائم المنسوب إليه و كلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقه فيه و إن كان كمالا بالإضافه إلى ما

۱- الشبح الشخص

۲- كمه يكمه كمها عمى أو صار أعشى كمه بصره اعترته ظلمه تطمس عليه

فی رتبه الوجود تـالیه و مـا من دابه فمـا دونهـا إلاـ و من شأنها البلوغ إلی أقصـی ما لها فی ذاتها ما لم یعقها عائق و لنوع الإنسان کمـال خـاص لجوهر ذاته و حـاق حقیقته- لاـ یفوقهـا فیه فـائق و لاـ یسـبق به علیهـا سـابق و هو الاتصـال بالمعقولات و مجاوره البـاری- و التجرد عن المادیـات و إن کـانت له مشـارکه بحسب کـل قوه توجـد فیه لمـا یسـاویه من تلـک الجهه أو یلیه فلسـائر الأجسـام فی حصوله فی الحیز و الفضـاء و للنبات فی الاغتـذاء و النماء و للعجم من الحیوان فی حیاته بأنفاسه و حرکته بإرادته و إحساسه- و تلک الخاصیه إنما تحصل بالعلوم و المعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف.

ثم لمـا کـانت العلوم متشـعبه و فنون الإدراکـات متکثره و الإحاطه بجملتها متعـذره أو متعسـره و لـذلک تشـعبت فیه الهمم کما تفننت فی الصـنائع قـدم أهـل العـالم- فافترقت العلماء زمرا و تقطعوا أمرهم بینهم زبرا بین معقول و منقول و فروع و أصول فهمه نحو نحو و صرف و أحکام(١) و همه نحو فقه و رجال و کلام.

فالواجب علی العاقل أن یتوجه بشراشره إلی الاشتغال بالأهم و الحزم له أن یکب طول عمره علی ما الاختصاص لتکمیل ذاته فیه أتم بعـد مـا حصـل له من سائر العلوم و المعارف بقـدر الحاجه إلیها فی المعاش و المعاد و الخلاص عما یعوقه عن الوصول إلی منزل الرشـاد و یوم المیعـاد و ذلـک هو ما یختص من العلوم بتکمیل إحـدی قوتیه اللتین هما جهه ذاته و وجهه إلی الحق و جهه إضـافته و وجهه إلی الخلق و تلـک هی النظریه التی بحسب حاق جوهر ذاته من دون شـرکه الإضافه إلی الجسم و انفعالاته و ما من علم غیر الحکمه الإلـهیه و المعـارف الربـانیه إلاـ و الاحتیـاج إلیه بمـدخلیه الجسم و قواه- و مزاوله البـدن و هواه و لیس من العلوم مـا یتکفـل بتکمیل جوهر الـذات الإنسـیه- و إزاله مثالبها و مساویها حین انقطاعها عن الـدنیا و ما فیها و الرجوع إلی حاق حقیقتها- و الإقبال بالکلیه إلی باریها و منشئها و موجدها و معطیها إلا العلوم العقلیه المحضه

١- المراد به علم النجوم

و هی العلم بالله و صفاته و ملائکته و کتبه و رسله و کیفیه صدور الأشیاء منه علی الوجه الأکمل و النظام الأفضل و کیفیه عنایته و علمه بها و تدبیره إیاها بلا خلل و قصور و آفه و فتور و علم النفس و طریقها إلی الآخره و اتصالها بالملإ الأعلی و افتراقها عن وثاقها(١) و بعدها عن الهیولی إذ بها یتم لها الانطلاق عن مضایق الإمکان و النجاه عن طوارق الحدثان(٢) و الانغماس فی بحار الملکوت و الانتظام فی سلک سکان الجبروت- فیتخلص عن أسر الشهوات و التقلب فی خبط العشوات و الانفعال عن آثار الحرکات- و قبول تحکم دورات السماوات.

و أما ما وراءها فإن کان وسیله إلیها فهو نافع لأجلها و إن لم یکن وسیله إلیها- کالنحو و اللغه و الشعر و أنواع العلوم فهی حرف و صناعات کباقی الحرف و الملکات.

و أما الحاجه إلی العمل و العباده القلبیه و البدنیه فلطهاره النفس و زکائها- بالأوضاع الشرعیه و الریاضات البدنیه لئلا تتمکن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن- و نزوعها(٣) إلی شهواته و شوقها إلی مقتضیاته هیئه انقهاریه للبدن و هواه فترسخ لها ملکه انقیادیه لمشتهاه و تمنعها إذا مات البدن عن لذاتها الخاصه بها من مجاوره المقربین- و مشاهده الأمور الجمیله و أنوار القدسیین و لا یکون معها البدن فیلهیها کما کان قبل البدن ینسیها فصدر من الرحمه الإلهیه و الشریعه الرحمانیه الأمر بتطویع القوی الإماره للنفس المطمئنه بالشرائع الدینیه و السیاسات الإلهیه ریاضه للجسد و هواه- و مجاهده للنفس الآدمیه مع أعداه من قواه لینخرط معها فی سلک التوجه إلی جناب الحق من عالم الزور و معدن الغرور و لا یعاوقها بل یشایعها فی مطالبها و یرافقها فی مآربها.

١- الوثاق بالفتح و الکسر ما یشد به من قید و حبل و نحوهما

٢- الطارقه مؤنث الطارق و هو الآتی لیلا و أیضا الطارقه الداهیه و الجمع طوارق- حدثان الدهر نوائبه

٣- نزع إلی أهله اشتاق

ثم إنی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان منذ أول الحداثه و الریعان(۱) فی الفلسفه الإلهیه بمقدار ما أوتیت من المقدور و بلغ إلیه قسطی من السعی الموفور- و اقتفیت آثار الحکماء السابقین و الفضلاء اللاحقین مقتبسا من نتائج خواطرهم و أنظارهم مستفیدا من أبکار ضمائرهم و أسرارهم و حصلت ما وجدته فی کتب الیونانیین و الرؤساء المعلمین تحصیلا یختار اللباب من کل باب و یجتاز عن التطویل و الإطناب مجتنبا فی ذلک طول الأمل مع قصر العمل معرضا من إسهاب الجدل مع(۲) اقتراب الساعه و الأجل طلبا للجاه الوهمی و تشوقا إلی الترؤس الخیالی من غیر أن یظفر من الحکمه بطائل أو یرجع البحث إلی حاصل کما یری من أکثر أبناء الزمان من مزاولی کتب العلم و العرفان من حیث کونهم منکبین(۳) أولا بتمام الجد علی مصنفات العلماء منصبین بکمال الجهد إلی مؤلفات الفضلاء ثم عن قلیل یشبعون عن کل فن بسرعه و یقنعون عن کل دن(۴) بجرعه لعدم وجدانهم فیها ما حداهم(۵) إلیها شهواتهم شهوات العنین- و دواعیهم دواعی الجنین(۶) و لهذا لم ینالوا من العلم نصیبا کثیرا و لا الشقی الغوی منهم یصیر سعیدا بصیرا بل تری من المشتغلین ما یرجی(۷) طول عمره فی البحث و التکرار آناء اللیل و أطراف النهار ثم یرجع بخفی حنین(۸) و یصیر مطرحا للعار و الشین و هم المذکورون فی قوله تعالی قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا الَّذِینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ هُمْ

۱- الریعان من کل شی ء أوله و أفضله کریعان الشباب

۲- الإسهاب الإطاله فی الکلام و الإکثار فیه

۳- انکب علی شی ء لزمه و فی نسخه مکبین

۴- أی الحب و هو إناء الماء

۵- أی حثهم

۶- کذا فی بعض النسخ و فی حاشیه النسخه المخطوطه هکذا الجبین فعیل من الجبن بخطه، ره

۷- أرجی الأمر أخره

۸- مثل معروف یضرب فی الرجوع بالخیبه

يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً أعاذنا الله من هـذه الورطه المـدهشه و الظلمه الموحشه و إنى لقـد صادفت أصدافا علميه فى بحر الحكمه الزاخره مدعمه بدعائم البراهين الباهره مشحونه بدرر من نكات فاخره مكنونه فيها لآلى ء دقائق زاهره- و كنت برهه من الزمان أجيل رأيى أردد قداحى(۱) و أؤامر نفسى و أنازع سرى حدبا(۲) على أهـل الطلب و من له فى تحقيق الحق أرب(۳) فى أن أشق تلك الأصداف السـمينه و أسـتخرج منها دررها الثمينه و أروق بمصفاه(۴) الفكر صـفاها من كدرها و أنخل(۵) بمنخل الطبيعه لبابها عن قشورها و أصـنف كتابا جامعا لشـتات ما وجدته فى كتب الأقدمين مشتملا على خلاصه أقوال المشائين و نقاوه أذواق أهل الإشـراق من الحكماء الرواقيين مع زوائـد لم توجـد فى كتب أهل الفن من حكماء الإعصار و فرائـد لم يجد بها طبع أحـد من علماء الأدوار و لم يسـمح بمثله دورات السـماوات و لم يشاهد شـبهه فى عالم الحركات و لكن العوائق كانت تمنع من المراد و عوادى(۶) الأيام تضـرب دون بلوغ الغرض بالأسـداد فأقعـدنى الأيام عن القيام و حجبنى الـدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معادات الدهر بتربيه الجهله و الأرذال و شعشـعه نيران الجهاله و الضـلال و رثاثه الحال(۷) و ركاكه الرجال- و قد ابتلينا بجماعه غاربى الفهم(۸) تعمش عيونهم عن أنوار الحكمه و أسـرارها تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفه و آثارها يرون التعمق فى الأمور

۱- القدح السهم و الجمع قداح،

۲- أى عطوفه،

۳- أى الاحتياج،

۴- روق الشراب صفاه المصفاه ما يصفى به و الجمع مصاف،

۵- المنخل ما ينخل به و هو أحد ما جاء من الأدوات على مفعل بالضم و المنخل بفتح الخاء لغه فيه،

۶- أى الأيام العاديه،

۷- فلان رث الهيئه و فى هيئته رثاثه أى بذاذه و حال فلان بذه أى سيئه،

۸- فى بعض النسخ عازبى الفهم،

الربانیه و التـدبر فی الآیات السـبحانیه بـدعه و مخالفه أوضاع جماهیر الخلق من الهمج الرعاع ضـلاله و خدعه کأنهم الحنابله من کتب الحـدیث المتشابه عنـدهم الواجب و الممکن و القدیم و الحدیث لم یتعد نظرهم عن طور الأجسام و مسامیرها- و لم یرتق فکرهم عن هـذه الهیاکـل المظلمه و دیاجیرهـا فحرموا لمعـاداتهم العلم و العرفـان و رفضـهم بالکلیه طریق الحکمه و الإیقان عن العلوم المقـدسه الإلـهیه و الأسـرار الشـریفه الربانیه التی رمزت الأنبیاء و الأولیاء علیها و أشارت الحکماء و العرفاء إلیها- فأصـبح الجهـل بـاهر الرایـات ظـاهر الآیـات فأعـدموا العلم و فضـله و استرذلوا العرفـان و أهله و انصـرفوا عن الحکمه زاهـدین و منعوها معانـدین ینفرون الطبـاع عن الحکمـاء و یطرحون العلماء العرفاء و الأصـفیاء و کل من کان فی بحر الجهل و الحمق أولـج و عن ضیاء المعقول و المنقول أسرج کان إلی أوج القبول و الإقبال أوصل و عند أرباب الزمان أعلم و أفضل-

کم عالم لم یلج بالقرع باب منی و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا

و کیف و رؤساؤهم قوم أعزل من صـلاح الفضل و السـداد عاریه مناکبهم عن لباس العقل و الرشاد صـدورهم عن حلی الآداب أعطال و وجوههم عن سـمات الخیر أغفال فلما رأیت الحال علی هـذا المنوال من خلو الـدیار عمن یعرف قدر الأسـرار- و علوم الأحرار و أنه قد اندرس العلم و أسـراره و انطمس الحق و أنواره و ضاعت السـیر العادله و شاعت الآراء الباطله و لقد أصبح عین ماء الحیوان غائره و ظلت تجاره أهلها بائره و آبت وجوههم بعـد نضارتها باسـره(۱) و آلت حال صـفقتهم خائبه خاسره- ضربت عن أبناء الزمان صفحا(۲) و طویت عنهم کشحا(۳) فألجأنی خمود الفطنه و جمود الطبیعه لمعاداه الزمان و عدم مساعده الدوران إلی أن انزویت فی بعض نـواحی الـدیار و اسـتترت بـالخمول و الانکسـار منقطع الآمـال منکسـر البـال متوفرا علی فرض أؤدیه و تفریط فی جنب الله أسعی فی تلافیه

۱- بسر الرجل وجهه أی کلح یقال عَبَسَ وَ بَسَرَ،

۲- ضرب عنه صفحا أی أعرض عنه،

۳- یقال طوی کشحه عن فلان أو طوی کحشا عنه أی أعرض عنه و قاطعه،

لا علی درس ألقیه أو تألیف أتصرف فیه إذ التصرف فی العلوم و الصناعات و إفاده المباحث و دفع المعضلات و تبیین المقاصد و رفع المشکلات مما یحتاج إلی تصفیه الفکر و تهذیب الخیال عما یوجب الملال و الاختلال و استقامه الأوضاع و الأحوال مع فراغ البال و من أین یحصل للإنسان مع هذه المکاره التی یسمع و یری من أهل الزمان و یشاهد مما یکتب علیه الناس فی هذا الأوان من قله الإنصاف و کثره الاعتساف- و خفض الأعالی و الأفاضل و رفع الأدانی و الأراذل و ظهور الجاهل الشریر و العامی النکیر علی صوره العالم النحریر و هیئه الحبر الخبیر إلی غیر ذلک من القبائح و المفاسد الفاشیه اللازمه و المتعدیه مجال المخاطبه فی المقال و تقریر الجواب عن السؤال- فضلا عن حل المعضلات و تبیین المشکلات کما نظمه بعض إخوانی فی الفرس.

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش راقفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را

فکنت أولا- کما قال سیدی و مولای و معتمدی أول الأئمه و الأوصیاء و أبو الأئمه الشهداء الأولیاء قسیم الجنه و النار آخذا بالتقیه و مداراه مع الأشرار مخلا عن مورد الخلافه قلیل الأنصار مطلق الدنیا مؤثر الآخره علی الأولی مولی کل من کان له رسول الله مولی و أخوه و ابن عمه و مساهمه فی طمه(۱) و رمه طفقت أرتئی بین أن أصول بید جذاء أو أصبر علی طخیه عمیاء یهرم فیها الکبیر و یشیب فیها الصغیر و یکدح فیها مؤمن حتی یلقی ربه فصرت ثانیا(۲) عنان الاقتداء بسیرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته- فرأیت أن الصبر علی هاتی أحجی فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجی فأمسکت عنانی عن الاشتغال بالناس و مخالطتهم و آیست عن مرافقتهم و مؤانستهم و سهلت علی معاداه الدوران و معانده أبناء الزمان و خلصت عن إنکارهم و إقرارهم و تساوی عندی

۱- یقال جاء بالطم و الرم أی بالمال الکثیر،

۲- ثنی الشی ء عطفه،

إعزازهم و إضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الأسباب و تضرعت تضرعا جبليا إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار و الإنزواء و الخمول و الاعتزال زمانا مديدا و أمدا بعيدا اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالا نوريا- و التهب قلبی لكثره الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها أنوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الأضواء الأحديه و تداركتها الألطاف الإلهيه فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى ألآن و انكشفت لی رموز لم تكن منكشفه هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود و العيان من الأسرار الإلهيه و الحقائق الربانيه و الودائع اللاهوتيه و الخبايا الصمدانيه فاستروح العقل(۱) من أنوار الحق بكره و عشيا و قرب بها منه و خلص إليه نجيا فركا بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج و زوی(۲) بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر مواج أوديه الفهوم سالت من فيضه بقدرها و جداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبرزت الأوادی على سواحل الأسماع جواهر ثاقبه و دررا و أنبتت الجداول على الشواطی زواهر ناضره و ثمرا و حيث كان من دأب الرحمه الإلهيه و شريعه العنايه الربانيه أن لا يهمل أمرا ضروريا يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد و لا يبخل بشی ء نافع فی مصالح العباد فاقتضت رحمته أن لا يختفی فی البطون و الأستار هذه المعانی المنكشفه لی من مفيض عالم الأسرار و لا يبقى فی الكتمان و الاحتجاب الأنوار الفائضه على من نور الأنوار فألهمنی الله الإفاضه مما شربنا جرعه للعطاش الطالبين و الإلاحه(۳) مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين ليحيا من شرب منه جرعه و يتنور قلب من وجد منه لعمه فبلغ الكتاب أجله و أراد الله تقديمه و قد كان أجله فأظهره فی الوقت الذی قدره و أبرزه على من له يسره فرأيت إخراجه من القوه إلى الفعل و التكميل و إبرازه من الخفاء إلى الوجود و التحصيل فأعملت فيه فكری و جمعت على ضم شوارده أمری و سألت الله تعالى أن يشد أزری و يحط بكرمه وزری و يشرح لإتمامه صدری فنهضت عزيمتی

۱- أی وجد الراحه و استراح،

۲- ركا الأرض حفرها و الحوض سواه ثج الماء سال زوى الشی ء جمعه،

۳- ألاح بدا و ظهر و بسيفه و بثوبه و لوح به لمع به،

بعد ما كانت قاعده و هبت(۱) همتی غب ما كانت راكده و اهتز الخامد من نشاطی و تموج الجامد من انبساطی و قلت لنفسی هذا أوان الاهتمام و الشروع و ذكر أصول يستنبط منها الفروع و تحليه الأسماع بجواهر المعانی الفائقه و إبراز الحق فی صورته المعجبه الرائقه فصنفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال و أبرزت حكمه ربانيه للطالبين لأسرار حضره ذی الجمال و الجلال كاد أن يتجلی الحق فيه بالنور الموجب للظهور و قرب أن ينكشف بها كل مرموز و مستور و قد أطلعنی الله فيه علی المعانی المتساطعه أنوارها فی معارف ذاته و صفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه- و ترجاعهم حاسرين(۲) و ألهمنی بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعاليه أسرارها فی استكشاف مبدئه و معاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه و تردادهم خاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا- عوج فيه و لا ارتياب و لا لجلجه(۳) و لا- اضطراب يعتريه حافظا للأوضاع رامزا مشبعا فی مقام الرمز و الإشباع قريبا من الأفهام فی نهايه علوه رفيعا عاليا فی المقام مع غايه دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهيه- فی الحكمه البحثيه و تدرعت فيه الحقائق الكشفيه بالبيانات التعليميه و تسربلت الأسرار الربانيه بالعبارات المأنوسه للطباع و استعملت المعانی الغامضه فی الألفاظ القريبه من الأسماع فالبراهين تتبختر(۴) اتضاحا و شبه الجاهلين للحق تتضاءل(۵) افتضاحا- انظر بعين عقلك إلی معانيه هل تنظر فيه من قصور ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ إلی ألفاظه- هَلْ تَری فيه مِنْ فُطُورٍ و قد أشرت فی رموزه إلی كنوز من الحقائق لا يهتدی إلی معناها إلا من عنی(۶) نفسه بالمجاهدات العقليه حتی يعرف المطالب و نبهت فی فصوله إلی أصول لا يطلع علی مغزاها(۷) إلا من أتعب بدنه فی الرياضات الدينيه لكيلا

۱- هبت الريح ثارت و هاجت،

۲- حسر كضرب أعيا،

۳- اللجلجه و التلجلج التردد فی الكلام،

۴- تبختر مشی مشيه حسنه،

۵- أی تصغر و تضعف،

۶- عنی نفسه آذاها و كلفها ما يشق عليها،

۷- مغزی الكلام مقصده،

یـذوق المشـرب و قد صـنفته لإخوانی فی الدین و رفقائی فی طریق الکشف و الیقین لأنه لا ینتفع بها کثیر الانتفاع إلا من أحاط بأکثر کلام العقلاء و وقف علی مضمون مصنفات الحکماء غیر محتجب بمعلومه و لا منکرا لما وراء مفهومه فإن الحق لا ینحصر بحسب فهم کل ذی فهم و لا یتقدر بقدر کل عقل و وهم فإن وجدته أیها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السـلیم فلا تنکره وَ فَوْقَ کُـلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ فـافقهن أن من احتجب بمعلـومه و أنکر مـا وراء مفهـومه فهو موقوف علی حـد علمه و عرفـانه محجوب عن خبایا أسرار ربه و دیانه.

و إنی أیضـا لا أزعم أنی قـد بلغت الغایه فیما أوردته کلا فإن وجوه الفهم لا تنحصـر فیما فهمت و لا تحصـی و معارف الحق لا تتقید بما رسمت و لا تحوی(۱) لأن الحق أوسع من أن یحیط به عقل و حـد و أعظم من أن یحصـره عقد دون عقد فإن أحللت بالعنایه الربانیه مشـکلها و فتحت بالهـدایه الإلهیه معضـلها فاشـکر ربک علی قـدر ما هـداک من الحکم و أحمـده علی ما أسـبغ علیک من النعم و اقتد بقول سـید الکونین و مرآه العالمین علیه و علی آله من الصلوات أنماها و من التسلیمات أزکاها- لا تؤتوا الحکمه غیر أهلها فتضـلوها و لا تمنعوا أهلها فتظلموها فعلیک بتقدیسـها عن الجلود المیته و إیاک و استیداعها إلا للأنفس الحیه کما قرره و أوصی به الحکماء الکبار أولی الأیدی و الأبصار.

و اعلم أنی ربما تجاوزت عن الاقتصار علی ما هو الحق عنـدی و اعتمد علیه اعتقادی إلی ذکر طرائق القوم و ما یتوجه إلیها و ما یرد علیهـا ثم نبهت علیه فی أثنـاء النقد(۲) و التزییف(۳) و الهدم و الترصـیف(۴) و الـذب عنها بقـدر الوسع و الإمکان و ذلک لتشحیذ الخواطر بها(۵) و تقویه الأذهان من حیث اشتمالها علی

۱- حوی الشی ء جمعه،

۲- نقد الکلام أظهر ما به من العیوب أو المحاسن،

۳- زیف الدراهم زافها و زافت الدراهم علیه صارت مردوده علیه لغش فیها،

۴- رصف الحجاره ضم بعضها إلی بعض،

۵- شحذ السکین و نحوه أحده،

تصورات غریبه لطیفه و تصرفات ملیحه شریفه تعد نفوس الطالبین للحق ملکه لاستخراج المسائل المعضله و تفید أذهان المشتغلین بالبحث اطلاعا علی المباحث المشکله و الحق أن أکثر المباحث المثبته فی الدفاتر المکتوبه فی بطون الأوراق إنما الفائده فیه مجرد الانتباه- و الإحاطه بأفکار أولی الداریه و الأنظار لحصول الشوق إلی الوصول لا- الاکتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فإن مجرد ذلک مما لا یحصل به اطمینان القلب- و سکون النفس و راحه البال و طیب المذاق بل هی مما یعد الطالب لسلوک سبیل المعرفه و الوصول إلی الأسرار إن کان مقتدیا بطریقه الأبرار متصفا بصفات الأخیار- و لیعلم أن معرفه الله تعالی و علم المعاد و علم طریق الآخره لیس المراد بها الاعتقاد الذی تلقاه العامی أو الفقیه وراثه و تلقفا(۱) فإن المشغوف بالتقلید و المجمود علی الصوره لم ینفتح له طریق الحقائق کما ینفتح للکرام الإلهیین و لا- یتمثل له ما ینکشف للعارفین المستصغرین لعالم الصوره و اللذات المحسوسه من معرفه خلاق الخلائق و حقیقه الحقائق و لا- ما هو طریق تحریر الکلام و المجادله فی تحسین المرام کما هو عاده المتکلم و لیس أیضا هو مجرد البحث البحت کما هو دأب أهل النظر و غایه أصحاب المباحثه و الفکر فإن جمیعها ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ یَدَهُ لَمْ یَکَدْ یَراها وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ بل ذلک نوع یقین هو ثمره نور یقذف فی قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس و الطهاره و خلوصه بالمجاهده عن الجهل و الأخلاق الذمیمه و حب الرئاسه و الإخلاد إلی الأرض و الرکون إلی زخارف الأجساد و إنی لأستغفر الله کثیرا مما ضیعت شطرا من عمری- فی تتبع آراء المتفلسفه و المجادلین من أهل الکلام و تدقیقاتهم و تعلم جربزتهم فی القول و تفننهم فی البحث حتی تبین لی آخر الأمر بنور الإیمان و تأیید الله المنان أن قیاسهم عقیم و صراطهم غیر مستقیم فألقینا زمام أمرنا إلیه و إلی رسوله النذیر المنذر فکل ما بلغنا منه آمنا به و صدقناه و لم نحتل أن نخیل له وجها

۱- تلقف الشی ء تناوله بسرعه،

عقليا و مسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه و انتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركه متابعته و أنجح.

فابدأ يا حبيبى قبل قراءه هذا الكتاب بتزكيه نفسك عن هواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها و استحكم أولا أساس المعرفه و الحكمه- ثم ارق ذراها و إلا كنت ممن أتى اللَّهُ بُنْيانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ إذ أتاها و لا تشتغل بترهات عوام الصوفيه من الجهله و لا تركن إلى أقاويل المتفلسفه جمله فإنها فتنه مضله و للأقدام عن جاده الصواب مزله و هم الذين إذا جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرِحُوا بِما عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ وقانا الله و إياك شر هاتين الطائفتين و لا جمع بيننا و بينهم طرفه عين

الأسفار الأربعه و اعلم(١) أن للسلاک من العرفاء و الأولياء أسفارا أربعه- أحدها السفر من الخلق إلى الحق.

و ثانيها السفر بالحق فى الحق.

و السفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق.

و الرابع يقابل الثانى من وجه لأنه بالحق فى الخلق.

فرتبت كتابى هذا طبق حركاتهم فى الأنوار و الآثار على أربعه أسفار و سميته بالحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه فها أنا أفيض فى المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود

١- اعلم أن السفر هو الحركه عن الموطن أو الموقف متوجها إلى المقصد بطى المراحل و قطع المنازل و هو صورى مستغن عن البيان و معنوى و هو على ما اعتبره أهل الشهود أربعه- الأول السفر من الخلق إلى الحق برفع الحجب الظلمانيه و النوريه التى بين السالک و بين حقيقته التى هى معه أزلا و أبدا و إن شئت قلت بالترقى من مقام النفس فى مقام القلب و من مقام القلب فى مقام الروح و من مقام الروح إلى المقصد الأقصى و البهجه الكبرى و هو الجنه المزلفه للمتقين فى قوله تعالى وَ أُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ* أى المتقين عن أدناس مقام النفس و هى الحجب الظلمانيه و أنوار مقام القلب و أضواء مقام الروح و هى الحجب النورانيه فإن المقامات الكليه للإنسان هذه الثلاثه و ما قيل إن بين العبد و بين الرب ألف حجاب يرجع إلى تلک الثلاثه الكليه فإذا وصل السالک إلى المقصود برفع تلک الحجب المذكوره يشاهد جمال الحق و يفنى ذاته فيه و ربما يقال لذا مقام الفناء فى الذات- و فيه السر و الخفى و الأخفى لكنها من السفر الثانى و سنبينه آنفا. و قد يعتبر فى مقام الروح العقل نظرا إلى تفصيل شهود المعقولات فتصير المقامات سبعه مقام النفس مقام القلب مقام العقل مقام الروح مقام السر مقام الخفى مقام الأخفى- و تلک المقامات تسمى بذلک الاسم باعتبار كون تلک الحاله للسالک ملكه فإن لم تكن ملكه لا تسمى مقاما و هى مراتب الولاء و بلاد العشق و المحبه الذى أشار إليها العارف القيومى المولى الرومى- \S هفت شهر عشق را عطار گشت\Z ما هنوز اندر خم يک كوچه ايم\Z فإذا أفنى السالک ذاته فيه تعالى ينتهى سفره الأول و يصير وجوده وجودا حقانيا- و يعرض له المحو و يصدر عنه الشطح فيحكم بكفره و يقام عليه حده فإن تداركته العنايه الإلهيه يزول محوه و يشمله الصحو يقر بذنبه و عبوديته بعد ما ظهر بالربوبيه قال أبو يزيد البسطامى إلهى إن قلت يوما سبحان ما أعظم شأنى فأنا اليوم كافر مجسوى فانقطع زنارى و أقول أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمدا رسول الله و لعل الكلام قد خرج عما كان و لو لا الإطناب يمل و الاستماع يكل لأشبعت الكلام فى هذا السفر لكن هناک يكفى ما قررناه لک. ثم عند انتهاء السفر الأول يأخذ السالک فى السفر الثانى و هو السفر من الحق إلى الحق بالحق و إنما يكون بالحق لأنه صار وليا وجوده وجودا حقانيا فيأخذ فى السلوک من موقف الذات إلى الكمالات واحدا بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الأسماء كلها إلا ما استأثره عنده فيصير ولايته تاما و يعنى أيضا ذاته و أفعاله و صفاته هى ذات الحق و صفاته و أفعاله فبه يسمع و به يبصر و به يمشى و به يبطش و السر فناء ذاته و الخفاء فناء صفاته و أفعاله و الاختفاء فناء فنائيته و إن شئت قلت السر هو الفناء فى الذات و هو منتهى السفر الأول و مبدأ السفر الثانى و الخفاء هو الفناء فى الألوهيه و الإخفاء هو الفناء عن الفناءين فيتم دائره الولايه و ينتهى السفر الثانى و ينقطع فناؤه و يأخذ فى

السفر الثالث و هو السفر من الحق إلى الخلق بالحق و يسلك من هذا الموقف فى مراتب الأفعال و يزول محوه و يحصل له الصحو التام و يبقى ببقاء الله و يسافر فى عوالم الجبروت و الملكوت و الناسوت و يشاهد هذه العوالم كلها بأعيانها و لوازمها و يحصل له حظ من النبوه فينبى ء عن المعارف من ذاته تعالى و صفاته و أفعاله و ليس له نبوه التشريع فإنه لا يخبر إلا عن الله تعالى و صفاته و أفعاله و لا يسمى نبيا و يأخذ الأحكام و الشرائع من النبى المطلق و يتبعه و حينئذ ينتهى السفر الثالث و يأخذ فى السفر الرابع- و هو من الخلق إلى الحق بالحق فيشاهد الخلائق و آثارها و لوازمها فيعلم مضارها و منافعها فى العاجل و الآجل يعنى فى الدنيا و الآخره و يعلم رجوعها إلى الله و كيفيه رجوعها و ما يسوقها و يقودها و يخزيها و ما يمنعها و يعوقها و يدعوها فيكون نبيا بنبوه التشريع و يسمى بالنبى فإنه ينبى ء عن بقائها و مضارها و منافعها و عما به سعادتها و عما به شقاوتها و يكون فى كل ذلك بالحق لأن وجوده حقانى و لا يشغله الالتفات إليها من التوجه إلى الحق. هذه هى الأسفار الأربعه فقد ظهر أن السفر الأول و الثالث متقابلان لتعاكسهما فى المبدإ و المنتهى و كون الثالث بالحق دون الأول و الثانى و الرابع متقابلان بوجه- لاختلافهما فى المبدإ و المنتهى و اشتراكهما فى كونهما بالحق. و الفلاسفه الشامخون و الحكماء الراسخون ينظرون فى الآفاق و الأنفس فيرون آياته تعالى فيها ظاهره و راياته عنها باهره فيستدلون بآثار قدرته على وجوب وجوده و ذاته و يستشهدون بأنوار حكمته على تقدس أسمائه و صفاته فإن وجود السماوات و الأرض- و إمكانهما و حركاتهما دلائل إنيته و إتقانهما و انتظامهما شواهد معرفته و ربوبيته و إلى هذه الطريقه أشير فى الكتاب المبين بقوله تعالى عز اسمه سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ و عند ذلك تبين لهم أنه الحق بحيث يرون كل وجود و كمال وجودا مستهلكا فى وجوده و كمالات وجوده بل يرون كل وجود و كمال لمعه من لمعات نوره و جلوه من جلوات ظهوره و هذا هو السفر الأول من الأسفار الأربعه العقليه بإزاء ما لأهل السلوك من أهل الله و هو من الخلق إلى الحق. ثم ينظرون إلى الوجود و يتأملون فى نفس حقيقته فيتبين لهم أنه الواجب بذاته و لذاته و يستدلون بوجوبه الذاتى على بساطته و وحدانيته و علمه و قدرته و حياته و إرادته و سمعه و بصره و كلامه و سائر أوصاف كماله و نعوت جماله و جلاله و على أن كلها عين ذاته فيظهر أحديته و بأحديته صمديته و بصمديته كل الأشياء بنحو أتم و أعلى و هذا هو السفر الثانى من الأسفار الأربعه العقليه بإزاء ما لأهل السلوك و هو من الحق إلى الحق بالحق. ثم ينظرون فى وجوده و عنايته و أحديته فيكشف لهم وحدانيه فعله و كيفيه صدور الكثره عنه تعالى و ترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقول و النفوس و يتأملون فى عوالم الجبروت و الملكوت أعلاها و أسفلها إلى أن ينتهى إلى عالم الملك و الناسوت أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ و هذا هو السفر الثالث من الأسفار الأربعه العقليه بإزاء ما للسالكين و هو من الحق إلى الخلق بالحق. ثم ينظرون فى خلق السماوات و الأرض و يعلمون رجوعها إلى الله و يعرفون مضارها و منافعها و ما به سعادتها و شقاوتها فى الدنيا و الآخره فيعلمون معاشها و معادها- فينهون عن المفاسد و يأمرون بالمصالح و ينظرون فى أمر الآخره و يعلمون ما فيها من الجنه و النار و الثواب و العقاب و الصراط و الحساب و الميزان و تطاير الكتب و تجسم الأعمال- و بالجمله كل ما جاء به الأنبياء و أخبر به الرسل صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين. و هذا هو السفر الرابع من الأربعه العقليه بإزاء ما لأهل الله و هو من الخلق إلى الخلق بالحق. و الكتاب بما فيه من الأمور العامه و الجواهر و الأعراض كفيل السفر الأول و بما فيه من إثبات ذاته تعالى بذاته و إثبات صفاته كفيل السفر الثانى و بما فيه من إثبات الجواهر القدسيه و النفوس المجرده كفيل السفر الثالث و بما فيه من أحوال النفس و ما لها فى يوم القيامه كفيل السفر الرابع فقوله قدس سره و اعلم أن للسلاك إلخ إشاره إلى الأسفار المذكوره أولا و قوله فرتبت كتابى هذا إلى قوله فى الأسفار العقليه إشاره إلى الأسفار المذكوره أخيرا التى يتكفلها الكتاب طبق أسفار السالكين و الأولياء فإن القوه النظريه و العلميه متكافئتان فى الأنوار و الآثار و بالأولى يحصل علم اليقين و بالثانيه يحصل عين اليقين و حق اليقين هذا مما استفدت من ملاحظه كلمات القوم و تتبع مباحث الكتاب و الله أعلم بالصواب-

هذا التحقيق للأسفار الأربعه و تطبيقها على مطالب الكتاب للحكيم الإلهى محمد رضا الأصفهانى القمشه قدس سره العزيز، اعلم أن الإنسان ما دام لم يشرع فى سلوكه العلمى و النظرى يشاهد الكثره دائما و يغفل عن مشاهده الوحده و كل شى ء يشاهده يشاهد بصفه الكثره و الكثره فى نظره و شهوده مانعه عن شهود الوحده و الوحده محتجبه عنده بالكثره فإذا شرع فى سلوكه العلمى من الآثار إلى المؤثر و من الموجودات إلى الصانع تضمحل الكثرات عنده شيئا فشيئا إلى الوحده الصرفه الحقه الحقيقيه بحيث لا يشاهد الكثره أصلا و يغفل عن مشاهده الكثرات و النظر إلى أعيان الموجودات بالمره و حينئذ تصير الكثره محتجبه بالوحده و لا يشاهد إلا الوحده و يستغرق فى مشاهدتها عن مشاهدتها و منزله هذا المنزل فى السلوك الحالى منزله السفر الأول للسالك العارف الذى أشار إليه فى الكتاب و هو السفر من الخلق إلى الحق أى من الكثره إلى الوحده و إذا وصل إلى عالم الوحده و احتجب عن مشاهده الكثره فحينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمى من ذات الحق و وحدته على أوصافه و أسمائه و أفعاله مرتبه بعد مرتبه و يعرف خواص وجوبه و وجوده مرتبه و منتظمه و هذه المرتبه بمنزله السفر الثانى للسالك فى السلوك الحالى الذى هو فى الحق بالحق أما فى الحق فظاهر لكون هذا السفر فى صفات الحق و أسمائه و خواصه و أما كونه بالحق لأن السالك حينئذ متحقق بحقيقه الحق و غافل عن مشاهده إنيته- و إنيه جميع الكثرات و الأعيان فإن فى ذاته و صفاته و أسمائه و باق ببقائه لا بإبقائه فافهم إن كنت من أهل الأسرار و فى هذه المرتبه ربما انشرح صدر السالك عن الضيق و التزاحم- و حلت عقود العجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره و لا يحجبه مشاهده الوحده عن مشاهده الكثره و لا يشغله بالعكس و يصير جامعا لكلتا النشأتين و برزخا بين المقامين و ذلك لسعه دائره وجوده و انشراح صدره فحينئذ يصير قابلا لكونه معلما للناقصين و مرشدا لضعفاء العقول و النفوس و منزله هذه المرتبه من السلوك الحالى و العلمى منزله السفر من الحق إلى الخلق بالحق و هو مرتبه النبوه و الرساله و فوق هذه المرتبه مرتبه أخرى أعلى و أكمل و أدق و أتقن و هى الاستدلال على وجود الحق و وجود غيره بالحق بحيث لا يكون الوسط فى البرهان على وجوده و وجود غيره و يسمى هذا الاستدلال و البرهان باللم و طريقه الصديقين و لكن هذه المرتبه ليست موقوفه عليها للتعليم و الإرشاد و النبوه و الرساله بل هذه المرتبه كمال الإنسان بالقياس إلى نفسه فقط و لا مدخليه لها للتعليم و إن كانت هذه المرتبه لا تنفك عن المرتبه الثانيه أيضا و هو السفر فى الحق بالحق لأن التحقيق بحقيقه الحق مستلزمه لهذا و لكن ليست هذه المرتبه موقوفه عليها للرساله و التعليم بل الموقوف عليها فيهما هو المرتبه الأولى و الثانيه و هذه المرتبه منزلتها منزله السفر الرابع و هو بالحق فى الخلق. و كيفيه انطباق الأسفار الأربعه المذكوره فى الكتاب مع هذه المراتب الأربع هكذا إن الأمور العامه و الجواهر و الأعراض المبعوث فيها عن أحوال الموجودات- و الأعيان و الماهيات ظاهره بأنها هو السفر الأول أى من الخلق إلى الحق و الإلهى المبعوث فيه من إثبات الحق و صفاته و أسمائه و أفعاله هو السفر الثانى الذى فى الحق بالحق و لكن هذا السفر الثانى متضمن بالسفر الرابع أيضا الذى هو بالحق فى الخلق- كما لا يخفى على من تتبع البحث الإلهى لما ذكر فيه طريقه الصديقين فى إثبات واجب الوجود و الاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته و السفر الثالث و هو سفر النفس و هو العلم بأحوال النفس من مبدإ تكونها إلى غايه رجوعها إلى الحق من حد النقص إلى غايه الكمال و من حد الضعف إلى القوه و هو السفر الثالث و هو من الحق إلى الخلق بالحق فافهم جميع ما ذكرناه. انتهى ما أفاده العلامه ميرزا محمد حسن النورى بن الحكيم الإلهى المولى على النورى قدس الله أسرارهما فى تحقيق الأسفار الأربعه السلوكيه و كيفيه انطباقها على التى رتب المصنف كتابه عليها. قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرزاق الكاشى قده السفر هو توجه القلب إلى الحق تعالى و الأسفار أربعه الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين و هو نهايه مقام القلب و مبدأ التجليات الأسمائيه الثانى هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته و التحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى و نهايه الحضره الواحديه- الثالث هو الترقى إلى عين الجمع و الحضره الأحديه و هو مقام قاب

قوسين ما بقيت الاثنينيه فإذا ارتفع فهو مقام أو أدنى و هو نهايه الولايه الرابع السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع انتهى. و المرتبه الأحديه عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الأسماء و الصفات و النسب و التعينات و المرتبه الواحديه اعتبار الذات مع الأسماء و الصفات الملزومه للأعيان الثابته و القلب على ما قال هذا القائل الكامل جوهر نورانى مجرد يتوسط بين الروح و النفس و هو الذى يتحقق به الإنسانيه و يسميه الحكيم النفس الناطقه و الروح باطنه و النفس الحيوانيه مركبه و ظاهره المتوسط بينه و بين الجسد كما مثله فى القرآن المجيد بالزجاجه و الكوكب الدرى و الروح بالمصباح فى قوله تعالى مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ و الشجره هى النفس و المشكوه هو البدن فالنفس عند العرفاء هو البخار اللطيف المتولد فى القلب القابل لقوه الحياه و الحس و الحركه- و هذا يسمى عند الأطباء بالروح و الروح عندهم اللطيفه الإنسانيه المجرده المتوسط بينهما المدرك للكليات و الجزئيات و لا يفرق الحكماء بين القلب و الروح الثانى- و يسمونها النفس الناطقه فهذا أربع من اللطائف السبع الدائره على ألسنه العرفاء- من الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخفى و قد أشار هذا المحقق العارف إلى الثلاث الأخيره بالمقامات الثلاثه و هى مقام قاب قوسين و مقام أو أدنى- و مقام البقاء بعد الفناء و إن سمينا السفر الثالث الذى أشار بقوله هو الترقى إلى عين الجمع- بالسفر من الحق إلى الحق كان حسنا و فى القرآن المجيد أيضا جاءت مراتب الإنسان سبعا و هى المشكاه و الشجره المباركه و الزجاجه و المصباح و الكوكب الدرى و النار و نور على نوره و عند الحكماء أيضا سبع العقل الهيولانى و العقل بالملكه و العقل بالعقل و العقل المستفاد و المحو و المحق و لا يخفى مخالفه ما ذكره المصنف قدس سره لما ذكره هذا العارف لأنه لم يذكر بعد السفر من الحق إلى الخلق سفرا آخر و لعل ما ذكره المصنف اصطلاح آخر و لا مشاحه فيه ثم إن المصنف لما قال للعرفاء و الأولياء فاعلم أنه كانت المنازل لهما متفاوته بالعموم و الخصوص فإن المنازل للعرفاء السالكين هى مثل النفس و القلب و الروح إلى آخر اللطائف السبع و للأولياء هى منازل السفر فى الله- و هو الاتصاف بصفاته صفه بعد صفه بنحو التخلق لا التعلق فقط كالعلم بمعنى الملكه بالحقائق و القدره بمعنى التصرف فى الكون و التكلم بالحق عن الحق و السمع و البصر ما لا يسمع و لا يبصر غيره و بالجمله يدرك ما لا يدرك غيره من الأصوات و المبصرات و الروائح و نحوها الهورقليائيه فإن المنازل اللائقه بالأولياء هذه و كذا يترقون من الواحديه إلى الفناء فى الأحديه و يسافرون من الحق إلى الخلق،

س ره

الجزء الأول من الأمور العامه أو العلم الإلهی بالمعنی الأعم

السفر الأول و هو الذی من الخلق إلی الحق فی النظر إلی طبیعه الوجود و عوارضه الذاتیه

اشاره

و فیه مسالک

المسلک الأول فی المعارف التی یحتاج إلیها الإنسان فی جمیع العلوم

اشاره

و فیه مقدمه و سته مراحل

المقدمه فی تعریف الفلسفه و تقسیمها الأولی و غایتها و شرفها

اعلم أن الفلسفه استکمال النفس الإنسانیه بمعرفه حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذا بالظن و التقلید بقدر الوسع الإنسانی و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقلیا علی حسب الطاقه البشریه- لیحصل التشبه بالباری تعالی و لما جاء الإنسان کالمعجون من خلطین صوره معنویه أمریه(۱) و ماده حسیه خلقیه و کانت لنفسه أیضا جهتا تعلق و تجرد لا جرم افتنت الحکمه بحسب عماره النشأتین بإصلاح القوتین إلی فنین نظریه تجردیه و عملیه تعلقیه- أما النظریه فغایتها انتقاش النفس بصوره الوجود علی نظامه بکماله و تمامه- و صیرورتها عالما عقلیا مشابها للعالم العینی لا فی الماده بل فی صورته(۲) و رقشه

۱- أی منسوبه إلی عالم الأمر و هو عالم العقول و عالم الأرواح و هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالی أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ و قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی و إنما سمیت به لأنها وجدت بأمر الحق تعالی بلا واسطه ماده و مده إذ یکفیها مجرد الإمکان الذاتی فی قبول فیض الوجود بلا حاجه إلی الاستعدادی و أیضا لما کانت مندکه الإنیات لم یکن هناک مؤتمر بل کانت مجرد أوامر الله جل سلطانه، س ره

۲- و معلوم عند أولی النهی أن شیئیه الشی ء إنما هی بصورته لا بمادته و هذا العالم العقلی سیصیر عالما عینیا عرضه السماوات و الأرض یَوْمَ نَطْوِی السَّماءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ وَ السَّماواتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ، س ره

و هیئته و نقشه و هذا الفن من الحکمه هو المطلوب لسید الرسل المسئول فی دعائه ص إلی ربه حیث قال

: رب أرنا الأشیاء کما هی

و للخلیل ع أیضا حین سأل رَبِّ هَبْ لِی حُکْماً و الحکم هو التصدیق بوجود الأشیاء المستلزم لتصورها أیضا و أما العملیه فثمرتها مباشره عمل الخیر(۱) لتحصیل الهیئه الاستعلائیه للنفس علی البدن و الهیئه الانقیادیه الانقهاریه للبدن من النفس و إلی هذا الفن أشار بقوله ع

: تخلقوا بأخلاق الله

و استدعی الخلیل ع فی قوله وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ و إلی فنی الحکمه کلیهما أشهر فی الصحیفه الإلهیه لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیم و هی صورته التی هی طراز(۲) عالم الأمر ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِینَ و هی مادته التی هی من الأجسام المظلمه الکثیفه إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا إشاره إلی غایه الحکمه النظریه وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ إشاره إلی تمام الحکمه العملیه و للإشعار بأن المعتبر من کمال القوه العملیه ما به نظام المعاش و نجاه المعاد و من النظریه العلم بأحوال المبدإ و المعاد و التدبر فیما بینهما من حق النظر و الاعتبار قال أمیر المؤمنین ع

: رحم الله امرأ أعد لنفسه و

۱- من تهذیب الظاهر و الباطن و التخلی من الرذائل و التحلی بالفضائل و الفناء و إن شئت قلت- التجلیه بالجیم و التخلیه بالخاء المعجمه و التحلیه بالمهمله و أما التجلیه فهو أن یجلی الظاهر- باستعمال ما ورد فی النوامیس الإلهیه و أما التخلیه فهو أن یتخلی عن رذائل الأخلاق کالبخل و الحسد و الکبر و غیرها و یترک الشرور اللقلقیه و القبقبیه و الذبذبیه المشار إلیها فی الحدیث النبوی- حیث قال ص: من وقی شر لقلقه و قبقبه و ذبذبه فقد وقی الشر کله و اللقلق هو اللسان و القبقب البطن و الذبذب القضیب و أما التحلیه فهو أن یتخلع بخلع الأسماء و الصفات و یتخلق بأخلاق الله کما فی الحدیث النبوی تخلقوا بأخلاق الله و أما الفناء فله مراتب المحو و الطمس و المحق فالمحو فناء أفعال العبد فی فعل الحق تعالی و الطمس فناء صفاته فی صفته- و المحق فناء وجوده فی وجوده، س ره

۲- الطراز النمط یقال هذا علی طراز ذلک أی علی نمطه،

استعد لرمسه و علم(١) من أين و فى أين و إلى أين

و إلى ذينك الفنين رمزت الفلاسفه الإلهيون حيث قالوا تأسيا بالأنبياء ع الفلسفه هى التشبه بالإله

كما وقع فى الحديث النبوى ص: تخلقوا بأخلاق الله

يعنى فى الإحاطه بالمعلومات و التجرد عن الجسمانيات.

ثم لا يخفى شرف الحكمه من جهات عديده منها أنها صارت سببا لوجود الأشياء على الوجه الأكمل بل سببا لنفس الوجود إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه- لا يمكن إيجاده و إيلاده و الوجود خير محض و لا شرف إلا فى الخير الوجودى و هذا المعنى مرموز فى قوله تعالى وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَهَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً و بهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما فى مواضع شتى من كتابه المجيد الذى هو تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ و وصف أنبياءه و أولياءه بالحكمه و سماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَما آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَ حِكْمَهٍ و قال خصوصا فى شأن لقمان وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَهَ كل ذلك فى سياق الإحسان و معرض الامتنان و لا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمه المذكوره حدها التى لا يستطاع ردها و من الظاهر المكشوف أن ليس فى الوجود أشرف من ذات المعبود- و رسله الهداه إلى أوضح سبله و كلا من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمه فقد انجلى وجه شرفها و مجدها فيجب إذن انتهاج معالم غورها و نجدها فلنأت على إهداء تحف منها و إيتاء طرف فيها و لنقبل على تمهيد أصولها و قوانينها و تلخيص حججها و براهينها بقدر ما يتأتى لنا و جمع متفرقات شتى وارده علينا من المبدإ الأعلى فإن مفاتيح الفضل بيد الله يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ*

١- الأين الأول إشاره إلى المبدإ: كان الله و لم يكن معه شى ء و الثالث إلى المنتهى إِنَّ إِلى رَبِّكَ الرُّجْعى كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ الأول قوس النزول و الهبوط- اهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً و الثالث قوس العروج و الصعود يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ و أيضا الأول إشاره إلى أفول النور استتر بشعاع نوره عن نواظر خلقه- إن لله سبعين ألف حجاب من نور و سبعين ألف حجاب من ظلمه و إلى ليله القدر تَنَزَّلُ الْمَلائِكَهُ وَ الرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ و الثالث إشاره إلى طلوع النور اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و إلى يوم القيامه- تَعْرُجُ الْمَلائِكَهُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَهٍ و أما الثانى فهو يوم الوسط و يوم السير فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُروا* و يوم التدبر فى آيات الله جل سلطانه و بهر برهانه سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَ، س ره

المرحله الأولى فى الوجود و أقسامه الأوليه

اشاره

و فيها مناهج

الأول فى أحوال نفس الوجود

اشاره

و فيه فصول

فصل (۱) فى موضوعيته للعلم الإلهى و أوليه ارتسامه فى النفس

اشاره

اعلم أن الإنسان قد ينعت بأنه واحد أو كثير و بأنه كلى أو جزئى و بأنه بالفعل أو بالقوه و قد ينعت بأنه مساو لشى ء أو أصغر منه أو أكبر و قد ينعت بأنه متحرک أو ساكن و بأنه حار أو بارد أو غير ذلک ثم إنه لا يمكن أن يوصف الشى ء بما يجرى مجرى أوسط هذه الأوصاف إلا من جهه أنه ذو كم و لا يمكن أن يوصف بما يجرى مجرى آخرها إلا من جهه أنه ذو ماده قابله للتغيرات لكنه(۱) لا يحتاج فى أن يكون واحدا أو كثيرا إلى أن يصير رياضيا

۱- إن قيل لا يمكن الاتصاف بالكثره ما لم يصر رياضيا لأن القله و الكثره من خواص العدد و اتصاف الزمان بهما باعتبار عروض الكم المنفصل له بحسب تجزيته بالأيام و الساعات مثلا فالاتصاف بالكثره كالاتصاف بالمساوات و اللامساوات- قلنا الاتصاف بالكثره بعد أن يصير الشى ء معروضا للعدد و ليس العدد مطلقا موضوعا للرياضى بل له اعتباران كما سيأتى فى آخر هذا الفصل و لهذا قال رياضيا على أن الكثره لا وجود لها سوى الوجود الضعيف الذى للعدد لأن الوجود كما سيصرح به المصنف قدس سره مرارا مساوق للوحده بل عينها، س ره

أو طبيعيا بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحده أو كثره و ما ذكر معهما فإذن كما أن للأشياء التعليميه أوصافا و خواص يبحث عنها فى الرياضيات من الهيئه و الهندسه و الحساب و الموسيقى و للأشياء الطبيعيه أعراضا ذاتيه يبحث عنها فى الطبيعيات(۱) بأقسامها كذلك للموجود(۲) بما هو موجود عوارض ذاتيه يبحث عنها فى العلوم الإلهيه- فموضوع العلم الإلهى هو الموجود المطلق و مسائله إما(۳) بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذى هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول و إما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود و إما بحث عن

۱- و هى ثمانيه إذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعى بما هو واقع فى التغير فأما مطلقا و هو المسمى بسماع الطبيعى و سمع الكيان أى الطبع من الكائن و بالجمله المراد به أول ما يسمع فى الطبيعيات و يعنون مباديها فى الزمان و المكان و النهايه و الحركه و السكون و غير ذلك و أما مقيدا بأنه بسيط أما مطلقا و هو المسمى بعلم السماء و العالم و يعرف فيه أحوال الأجسام البسيطه و الحكمه فى صنعها و نضدها و غير ذلك أو من حيث يقع فيه الانقلاب و الاستحاله و هو علم الكون و الفساد و يعرف فيه كيفيه التوليد و التوالد و كيفيه اللطف الإلهى فى انتفاع الأجسام الأرضيه- من أشعه السماوات فى نشوها و حياتها و استبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركات السماويه و أما مقيدا بأنه يتركب إما بغير مزاج تام و هو علم الآثار العلويه و يبحث فيه عن كائنات الجو من السحب و الأمطار و الثلوج و الرعد و البرق و قوس و قزح و الهاله و غير ذلك أو مع مزاج تام بلا نمو و إدراك و هو علم المعادن أو مع نمو بلا إدراك و هو علم النبات أو معه بلا تعقل و هو علم الحيوان أو معه و هو علم النفس و لكل من الإلهى و الرياضى و الطبيعى فروع مذكوره فى الكتب، س ره

۲- و المصنف ربما يعبر بالوجود و ربما يعبر بالموجود كلاهما بمعنى واحد لأن الموجود الحقيقى هو الوجود، ه ره

۳- هذا الذى ذكره من أقسام البحث تبعا لما ذكره من قبل مبتن على قسمه غير دائره بين النفى و الإثبات لا أنه يشير إلى لم البحث و سببه القريب و الأوضح فى المقام أن يقال إنا بعد ما نتخلص من غائله السفسطه بإثبات مطلق الواقعيه و الموجود الذى كان السوفسطى يشك فيه أو ينفيه لا نرتاب فى أن هناك موجودات كثيره نذعن بها و كذلك لا نشك أنا ربما أخطأنا فأخذنا ما ليس بموجود موجودا أو أخذنا ما هو موجود غير موجود فمست الحاجه الأوليه إلى تميز الموجود عن غيره حتى نبنى عليه نظرنا و علمنا و إنما يتيسر ذلك بالضروره بالبحث عن أحكام الموجود العام سواء كانت أحكامه العامه- أو الخاصه بنوع من أنواعه كقولنا الوجود بما هو وجود أصيل دون الماهيه و الوجود بما هو وجود حقيقه مشككه و قولنا الموجود قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا- و الممكن قد يكون جوهرا و قد يكون عرضا و هكذا و لما كان غير الموجود منفيا عن الواقعيه مرفوعا عن الأعيان باطلا فى ذاته كانت أقسام الموجود و كذلك أحكامها جميعا من سنخ الموجود المطلق و لازم ذلك أن يرجع محمولات المسائل التى هى أعراض ذاتيه لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات و يرجع الأبحاث بالحقيقه إلى تقسيمات الموجود المطلق و خواص أقسامه الوجوديه و لازم ذلك أن تكون الفلسفه باحثه عن الأقسام الأوليه للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الأقسام الثانويه- كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها و يتبين به أيضا أن سائر العلوم محتاجه إليها من جهه إثبات وجودها و لو لم تكن بديهيه، ط مد

موضوعات سائر العلوم الجزئيه فموضوعات سائر العلوم الباقيه كالأعراض الـذاتيه لموضوع هـذا العلم و سـيتضح لک من طريقتنا فی تحقيق مباحث الوجود التی هی حقيقه دار الأسـرار الإلـهيه أن الماهيـات من الأعراض الأوليه الـذاتيه لحقيقه الوجود كما أن الوحده و الكثره و غيرهما من المفهومات العامه من العوارض الذاتيه لمفهوم الموجود بما هو موجود فاسـتقام كون الموضوعات لسـائر العلوم أعراضـا فی الفلسـفه الأولی و بـالجمله هـذا العلم لفرط علوه و شـموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و أقسـامه الأوليه فيجب أن يكون الموجود المطلق بينـا بنفسه مسـتقيما عن التعريف و الإثبـات و إلا لم يكن موضوعا للعلم العام و أيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم و كلا القسمين باطل فی الموجود.

أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس و الفصل و الوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له.

و أما الثانی(۱) فلأنه تعريف بالأعرف و لا أعرف من الوجود

۱- إن قيـل مفهوم الوجود و الشـی ء عرض عـام بالقياس إلی الحقائق الموجوده- فلم لا يجوز تعريف حقيقه الوجود بالرسم قلنا المراد هو الرسم المنطقی أعنی التعريف بالعرضـی الـذی من سـنخ الماهيات و ظاهر أنه ليس للوجود رسم بهـذا المعنی و أيضـا الحقيقه لاـ تحصـل فی الـذهن إلاـ بالعنوان فيلزم تعريف الشـی ء بنفسه و مفهوم الشـی ء يساويه فی المعرفه و الجهاله و المعرف أعرف، س ره

فمن رام بیـان الوجود بأشـیاء علی أنها هی أظهر منه فقـد أخطأ خطأ فاحشا و لما لم یکن للوجود حـد فلا برهان علیه(۱) لأن(۲) الحـد و البرهان متشارکان فی حدودهما علی ما تبین فی القسـطاس و کما أن من التصدیق ما لا یمکن إدراکه ما لم یدرک قبله أشیاء أخر مثل أن نریـد أن نعلم أن العقل موجود نحتاج أولا إلی أن نحصل تصـدیقات أخری و لا محاله ینتهی إلی تصدیق لا یتقدمه تصدیق آخر

۱- و لعلک تقول إن انتفاء الحـد یسـتلزم انتفاء عله القوام و لا یلزم منه انتفاء عله الوجود و انتفاء البرهان علی الشـی ء مبنی علی انتفاء العلل الأربع- فاعلم أنا قد نقلنا عن المصنف آنفا أن ما سوی الواجب تعالی زوج ترکیبی له ماده و صوره فانتفاء عله القوام و لو کانت مثل الماده و الصوره العقلیتین یسـتلزم انتفاء عله الوجود فقوله قدس سـره فی کتابه المبدإ و المعاد و إذ لا حد له و لا عله له فلا برهان علیه- تأکیـد لدفع الشـبهه و الاکتفاء بنفی الحد جید أیضا فلا تناقض و النقض بحقیقه وجود الممکن إذ لا حد لحقیقه الوجود مع وجود البرهـان علیه لأـنه مجعول بالـذات مردود- لأـنه إن أریـد بوجود الممکن وجوده بما هو وجود فکما لا حـد له لا برهان علیه و إن أریـد بما هو مقید فکما أن علیه برهانا کذلک له حد فافهم. ثم لعلک تعود و تقول إن ما لا حد له لا برهان لم علیه فلم لا یجوز أن تکون برهان إن علیه و أیضا و قد یبرهن بشـی ء علی شی ء و لیس أحدهما عله للآخر و لا معلول له- کقولنـا کـل إنسـان ضاحـک و کل ضاحک کاتب فإن الضـحک و الکتابه لیس شـی ء منهما عله للآخر بل هما معلول عله ثـالثه. قلت البرهان عنـد الإلهیین فی اصـطلاح منحصـر فی اللم ۲۶ قـال الشـیخ فی إلهیات الشـفاء لا حـد له و برهان علیه بل هو البرهان علی کل شـی ء بل إنما علیه الدلائل الواضحه انتهی و من ثم قالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و إن أطلق الإلهی بما هو منطقی البرهان علی الإنی أیضا ۲۶ و قال فی النجاه البرهان المطلق هو برهان اللم انتهی و فیما هما معلولا عله ثالثه جواب آخر و هو أنه فی الحقیقه یسـتدل بأحـد المعلولین علی العله و بهـا یسـتدل علی المعلول الآخر الـذی هو المطلوب فکأنه قیل فی المثال المـذکور الإنسان ضاحک و کل ضاحک ذو نفس ناطقه و کل ذی نفس ناطقه من خواصه الکتابه بالقوه فیئول إلی اللم، س ره

۲- و المراد بالحدود فی الحد أجزاؤه و بالحدود فی البراهین الحدود الوسطی و الجمعیه باعتبار المواد، ه ره

بـل يكون واجبـا بنفسه أوليا بينا عنـد العقل بـذاته كالقول بأن الشـى ء شـى ء(١) و أن الشـــى ء ليس بنقيضـه و أن النقيضـين لا يجتمعـان و لاـ يرتفعـان فى الواقع و عن الواقع- فكـذلك القول فى بـاب التصور فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقـدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لا بـد من الانتهاء إلى تصور يقف و لا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب و الإمكان و الوجود فإن هـذه و نظائرها معان صـحيحه مركوزه فى الـذهن مرتسـمه فى العقل ارتساما أوليا فطريا فمتى قصد إظهار هذه المعانى بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن و إخطارا بالبال و تعيينا لها بالإشاره من سائر المرتكزات فى العقل- لإفادتها بأشياء هى أشهر منها.

و أما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أى الموجود بما هو موجود فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقه لأن إثبات الشى ء لنفسه غير ممكن لـو أريـد به حقيقه الإثبـات و خصوصـا إذا كـان ذلـك الشـى ء نفس الثبوت فـإن الثـابت أو الموجود أو غيرهمـا من المرادفـات نفس مفهوم الثبوت و الوجود كما أن المضاف(٢) بـالحقيقه هو نفس الإضـافه لا غيرها إلا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شى ء آخر أو وجود حقيقته و ذاته و هو بما هو هو أى المطلق لا يأبى شيئا من القسمين و ليس يستوجب ببرهان و لاـ تبيين بضـروره أن الكون فى الواقع دائمـا هو كون شـى ء فقـط أو كون نفسه البته بل البرهان و الحس أوجبا القسـمين جميعا الثـانى كـالوجود الـذى لاـ سـبب له و الأـول كـالوجود الـذى يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشـى ء هو موجوديه نفسه و الوجود العارض هو موجوديه غيره

١- لأن ثبوت الشـى ء لنفسه ضرورى لكن لا بد من التغاير الاعتبارى كما فى الحد و المحدود لئلا يلزم حمل الشى ء على نفسه، س ره

٢- و المضـاف حقيقى و هو نفس الإضـافه و مشـهورى و هو مـا يعرضه الإضـافه و كـذا الكلى فالموجود الحقيقى هو الوجود و المشهورى هو الماهيه المعروضه، ه ره

غشاوه وهميه و إزاحه عقليه

لما تيقنت أن الفلسفه الأولى باحثه عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأوليه أى التى يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيا أو طبيعيا(۱) و بالجمله أمرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمه بها مستوفاه أم لا و ربما كانت القسمه مستوفاه و الأقسام(۲) لا تكون أوليه فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمه الموجود إلى الأسود و اللاأسود بالسلب المطلق فتأمل فى ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم(۳) فى تفسير الأمور العامه التى يبحث عنها فى إحدى الفلسفتين الإلهيتين- بل تحيروا فى موضوعات العلوم كما سيظهر لك فإنهم فسروا الأمور العامه تاره

۱- أى لا يحتاج فى عروضه له إلى شى ء يزيد على نفسه من حيثيه تقييديه- و هذا هو المراد أيضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول و لازم ذلك أن لا يتخلل بين الموضوع و محموله واسطه و إن كان مساويا للموضوع و أن يكون المحمول مساويا للموضوع إذ لو كان أخص لم يكف فى عروضه مجرد وضع الموضوع حتى يتقيد بشى ء يخصصه و هو ظاهر و لو كان أعم كان القيد المخصص للموضوع لغوا غير مؤثر فى عروض المحمول و هو ظاهر و من هنا يظهر أن القسمه يجب أن تكون مستوفاه و إلا لكان أخص من الموضوع فلا يكون ذاتيا له كما عرفت- و من هنا يظهر أيضا جهات الخلل فى كلامه، ط

۲- قد ظهر مما قدمنا أن لازم كون العرض ذاتيا أن تكون القسمه مستوفاه و لا ينعكس إلا جزئيا لا أنه كلما كانت القسمه مستوفاه كان العرض ذاتيا، ط

۳- قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الأمور العامه بما يساوى الموجود المطلق إما وحده و إما مع ما يقابله فى القسمه المستوفاه و المراد بالمقابله هو نتيجه الترديد الذى فى التقسيم و بذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده رحمه الله فتبصر، ط

بما لاـ يختص بقسم من أقسام الموجود التى هى الواجب و الجوهر و العرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر و العرض فإن الجسم التعليمى يعرض الماده و السطح يعرض الجسم التعليمى و يعرضه الخط و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الأعراض و تاره بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى و الوحده الحقيقيه و العليه المطلقه و أمثالها مما يختص بالواجب و تاره بما يشمل الموجودات- إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الأحوال المختصه زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى- و اعترض عليه بعض أجله المتأخرين بأنه إن أريد بالمقابله ما ينحصر فى التضاد و التضايف و السلب و الإيجاب و العدم و الملكه فالإمكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب و اللاإمكان أو ضروره الطرفين أو سلب ضروره الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمى و إن أريد بها مطلق المباينه و المنافاه فالأحوال المختصه بكل واحد من الثلاثه مع الأحوال المختصه بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فإنها من المقاصد العلميه.

ثم ارتكبوا فى رفع الإشكال تمحلات شديده.

و منها أن الأمور العامه هى المشتقات و ما فى حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمى و تلك الأحوال إما أمور متكثره و إما غير متعلقه بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكه.

و منها أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحده و الكثره و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصه إلى غير ذلك من التكلفات و التعسفات البارده- و أنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمه الإلهيه ما يبحث فيها عن العوارض

الـذاتيه للموجود المطلق بمـا هو موجود مطلق أى العوارض الـتى لاـ يتوقف عروضـها للموجود على أن يصـير تعليميـا أو طـبيعيا لاسـتغنيت عن هذه التكلفات و أشباهها إذ بملاحظه هذه الحيثيه فى الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكليه ليخرج البحث عن الـذوات لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم ينـدفع عنه النقوض و يتم التعريف سالما عن الخلل و الفساد و مثل هـذا التحير و الاضـطراب وقع لهم فى موضوعـات سائر العلوم بيان ذلك أن موضوع(۱) كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضـه الذاتيه- و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشـى ء لذاته أو لأمر يساويه- فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قـد يبحث فى العلوم عن الأـحوال التى يختص ببعض أنواع الموضوع بل ما من علم إلا و يبحث فيه عن الأحوال المختصه ببعض أنواع موضوعه- فاضطروا تاره إلى إسناد المسامحه إلى رؤساء العلم فى أقوالهم بأن المراد من العرض

۱- الاقتصـار فى العلوم على البحث من الأـعراض الـذاتيه لاـ يبتنى على مجرد الاصـطلاح و المواضـعه بـل هو مما يوجبه البحث البرهـانى فى العلوم البرهـانيه على مـا بين فى كتـاب البرهـان من المنطق. توضـيحه أن البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب أن يتألف من مقـدمات يقينيه و اليقين هو العلم بـأن كـذا كـذا و أنه لاـ يمكن أن لا يكون كـذا و المقـدمه اليقينيه يجب أن تكون ضروريه أى فى الصـدق و إن كـانت ممكنه بحسب الجهه و إلاـ لم يمتنع الطرف المخـالف فلم يحصل يقين و هـذا خلف و أن تكون دائمه أى فى الصـدق بحسب الأزمـان- و إلا كـذب فى بعض الأزمان فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هـذا خلف- و أن تكون كليه أى فى الصـدق بحسب الأـحوال و إلا كـذب فى بعضـها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هـذا خلف و أن تكون ذاتيه المحمول للموضوع أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه إذ لـو رفـع مـع وضـع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصـل يقين و هـذا خلف و هـذا الموجب لكون المحمول الـذاتى مسـاويا لموضوعه إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف فى عروضه مجرد وضع الموضوع و لو كان أعم كالماشـى بالنسـبه إلى الإنسـان كـان القيـد فى الموضوع كنـاطق لغوا لا أثر له فى العروض و حيث كان المحمول الـذاتى بما هو محمول- موجودا لموضوعه بالضـروره فـالموضوع من علل وجوده فيجب أن يؤخـذ فى حـده التام على ما بين فى صـناعه البرهان فالعرض الـذاتى يجب أن يؤخـذ موضـوعه فى حـده و هـو الضابـط فى تمييزه فـإذا فرض للمحمـول محمول و لمحموله محمول وجب أن يؤخذ الموضوع الأـول فى حـدها حتى ينتهى إلى آخر محمول مفروض و كـان الجميع ذاتيـا للموضوع الأـول كمـا أن كلاـ منها ذاتى لموضوع قضـيته كالإنسـان و المتعجب و الضاحـك و بادى الأسـنان مثلا و كـذا لو كان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع وجب أن يؤخـذ الموضوع الأـول فى حـد الجميع كـالسواد و موضوعه الكيف المبصـر و موضوع الكيف المحسوس و موضوعه الكيف و موضوعه المـاهيه و موضوعه الموجود مثلاـ و لو كـان بعض المحمولاـت أخص من موضوعه كـان هو و مـا يقابله فى التقسـيم محمولا ذاتيا واحدا للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتى لحصه خاصه من الأعم المذكـور- لأن المأخوذ فى حد كل منهما هو الحصه الخاصه به و فى حـد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسـيم الموجود إلى واجب و ممكن و المجموع من قضايـا يؤخـذ فى حـدود موضوعاتهـا و محمولاتهـا موضـوع واحـد هـو الـذى نسـميه علمـا و ينتهى من الجـانبين إلى قضـيه موضوعها الموضوع الأول و قضـيه لا يؤخـذ فى حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث فى العلم الإلهى ينتهى إلى الجسـم من جهه أنه موجود و يبتـدى فى العلم الطبيعى من جهه أن له مـاهيه الجسم الطبيعى لا من جهه أنه موجود و كـذلك الكلام فى الـدائره من جهه أنها موجوده و من جهه أنها شـكل هندسـى موضوع لأحكام هندسـيه و قد تبين بما مر أمور. أحدها حد العلم و

هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ فى حدود موضوعات مسائله و محمولاتها. و ثانيها أن العلم لا بد فيه من موضوع و هو الموضوع فى جميع قضاياه. و ثالثها أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه. و رابعها أن العرض الذاتى ما يعرف الشى ء لذاته فقط و يتميز بأخذه فى حده كأخذ الإنسان فى حد المتعجب و أخذ الإنسان المتعجب فى حد الضاحك لكن يجب أن يتنبه- أن القضيه ربما انعكست أو استعملت منعكسه و لذلك كان اللازم أن يقال إن المحمول الذاتى ما يؤخذ فى حده الموضوع أو يؤخذ هو فى حده الموضوع فالأول كما فى قولنا- الموجود ينقسم إلى واحد و كثير و الثانى كما فى قولنا الواجب موجود. و خامسها أن المحمول الذاتى لا يعرض موضوعه بواسطه أصلا سواء كانت مساويه أو أعم أو أخص و المراد بالواسطه ما يؤخذ فى حد المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذى الواسطه كعروض السواد للغراب مثلا بواسطه رياشه. و سادسها أن المحمول الذاتى يجب أن يكون مساويا لموضوعه لا أعم منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخص و لا أخص منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ حصه من الموضوع لا نفسه. و سابعها أن محمول المسأله كما أنه ذاتى لموضوعها ذاتى لموضوع العلم أيضا. و ثامنها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتيه- و التأمل الوافى فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجرى فى العلوم البرهانيه من حيث جريان البرهان فيها و أما العلوم الاعتباريه التى موضوعاتها أمور اعتباريه غير حقيقيه- فلا دليل على جريان شى ء من هذه الأحكام فيها أصلا، ط

الـذاتی الموضوع فی کلامهم(۱) هو أعم من أن یکون عرضـا ذاتیـا له أو لنوعه- أو عرضـا عامـا لنوعه بشـرط عـدم تجـاوزه فی العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضا ذاتیا

۱- أی فی قولهم موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه و الحق فی معنی العرض الذاتی أن یقال هو ما یکون عارضا للشـی ء و وصـفا له بـالحقیقه بلاـ شـائبه مجاز و کـذب أی یکون من قبیل ما یقال له عنـد أهل العربیه الوصف بحال الشـی ء لا الوصف بحال متعلق الشـی ء و بعباره أخری الغرض الذاتی ما لا یکون له واسـطه فی العروض- لکن بعض أنحائها التی کحرکه السـفینه الواسـطه لحرکه جالسـها لا جمیع أنحائها فإن لها أنحاء سنذکرها فی بحث أصاله الوجود و السبب فی أن أحوال الفصل هی أحـوال الجنس أن الجنس إذا أخـذ لاـ بشـرط کـان متحـدا مع الفصـل فکـانت أحوال أحـدهما هی أحوال الآـخر بـالحقیقه فعوارض العقول بالحقیقه عوارض الموجود بما هو موجود- باعتبار أخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع فی التغیر لأن مناط الغیریه لموضوع هذا العلم المادیه و الحرکه کما أشـرنا إلیه سابقا و إن کان البحث عن الجسم بما هو موجود و بما هو مرکب من الهیولی و الصوره و نحو ذلک من الإلهی و و لعـدم الاطلاع علی ما ذکر استصـعب الأمر علی کثیر من المتأخرین ۳۲ حـتی قـال الفاضـل الخوانسـاری رحمـه الله فی حاشـیه الشـفاء إن ذکر أحـوال مـا هـو أخص مـن موضـوع العلـوم فیهـا لمجرد الاسـتحسان- لکون ذلـک الأخص نوعا منه أو صـنفا مثلا. و اعلم أنه کان تفسـیر العرض الـذاتی بالخارج المحمول الـذی یلحق الشی ء لذاته- أو لأمر یساویه من القدماء فیمکن توجیهه بأن لیس مرادهـم من قولهم لذاته العلیه و الاقتضاء حتی یقال کلما وجد المقتضـی فلا بـد أن یوجد المقتضـی و یستشـکل بأحوال الأخص بل المراد نفی الواسـطه فی العروض و أن یکون حال نفسه لا حـال متعلقه- فـالمراد بالأـمر المسـاوی له مفهوم یسـاویه معه فی الحیثیه و کـانت الاثنینیه بمجرد المفهوم- کمفهومی الوحـده و الوجود فإذا عرض عـدم القسـمه مثلا للوجود لأجل الوحـده کان عرضا ذاتیا و کـذا إذا عرض منع الصـدق علی کثیرین للوجود لأجـل التشـخص حتی لو کـان التسـاوی بینهمـا تساویـا بحسب التحقق بـل بحسب الصـدق و لکن کـان لهمـا حیثیتان تقییـدیتان انضـمامیتان کان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوی عرضا غریبا کاللاحق لأمر أخص و إنما فسروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الأعم من المحمول بالضمیمه لئلا یخرج مثل الوحده و الشیئیه و الإمکان و غیرها من العوارض العقلیه، س ره

لنوع من العرض الذاتى لأصل الموضوع أو عرضا عاما له بالشرط المذكور(١) و تاره إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسأله كما فرقوا بين موضوعيهما بأن محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم و لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو و أخصيه الشى ء من شى ء لا ينافى عروضه لذلك الشى ء من حيث هو هو و ذلك كالفصول المنوعه للأجناس فإن الفصل(٢) المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها- و العوارض الذاتيه أو الغريبه للأنواع قد تكون أعراضا أوليه ذاتيه للجنس و قد لا تكون كذلك و إن كانت مما يقع به القسمه المستوفاه الأوليه فاستيعاب القسمه الأوليه قد يكون بغير أعراض أوليه و قد يتحقق أعراض أوليه و لا تقع بها القسمه المستوعبه نعم كل ما يلحق الشى ء لأمر أخص و كان ذلك الشى ء مفتقرا فى لحوقه له إلى أن يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ و غيره كما أن ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميا أو طبيعيا

١- فنذكر لك أمثله الأقسام من العلم الطبيعى فالعرض الذاتى لأصل موضوعه لكل جسم شكل طبيعى و لنوعه كالعنصر ينقلب إلى الآخر و العرض العام لنوعه كالعنصر متحرك و العرض الذاتى لنوع من أعراضه الذاتيه كالأضواء الكوكبيه مهيجه للنباتات- و العرض العام لنوع من العرض الذاتى كالأضواء الكوكبيه سيما الشمسيه مسخنه للعالم العنصرى و معلوم عدم التجاوز فى العموم عن أصل موضوع العلم فى الموضعين، س ره

٢- القضيه المؤلفه من الجنس و فصله موجبه جزئيه و هى قولنا بعض الحيوان ناطق و هذا نعم الشاهد على أن معروض الفصل هو الحصه من الجنس لا الجنس بما هو جنس و أما عروض أعراض النوع ذاتيه و غريبه للجنس فهو ممنوع و سند المنع ما قدمناه فى معنى العرض الذاتى، ط مد

ليس البحث عنه من العلم الإلهى فى شى ء و ما أظهر لك أن تتفطن بأن لحوق الفصول لطبيعه الجنس كالاستقامه و الانحناء للخط مثلا ليس أن يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها فهى مع كونها أخص من طبيعه الجنس أعراض أوليه له و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب(١) عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام الشيخ و غيره من الراسخين فى الحكمه- حيث صرحوا بأن اللاحق لشى ء لأمر أخص إذا كان ذلك الشى ء محتاجا فى لحوقه له إلى أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامه و الانحناء المنوعين للخط و لست أدرى أى تناقض فى ذلك سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشى ء لا يكون عرضا أوليا له- حكموا بأن مثل الاستقامه و الاستداره لا يكون عرضا أوليا للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم المردد بينهما.

و مما يجب أن يعلم أن بعض الأمور التى ليست ماهياتها مفتقره فى الوجودين العينى و الذهنى إلى الماده لكنها مما قد يعرض لها أن يصير رياضيا كالكم أو طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها فى العلم الكلى بل يفرد لها علم على حده كالحساب للعدد- أو يبحث عنها فى علم أسفل كالبحث عن الكيفيات فى الطبيعيات و ذلك بأحد وجهين- الأول أنه يعتبر كونها عارضه للمواد بوجه من الوجوه و يبحث عنها بهذا الاعتبار فى علم مفرد فإن العدد يعتبر تاره من حيث هو و بهذا الاعتبار يكون من جمله الأمور المجرده عن الماده و يبحث عنه فى باب الوحده و الكثره من الأمور العامه

١- لا يذهب على أولى النهى أن العرض الذى يعرض لأمر أخص كالموضوعات المعلوم الجزئيه بالنظر إلى موضوع الإلهى يكون بوجه فى بعض الصور عرضا ذاتيا للأعم و بوجه عرضا غريبا له و السر فيه أن العام له ذات فى مرتبه من الواقع و ذات فى الواقع و بين المرتبتين بون بين و العارض لأمر أخص إذا كان الأعم عين الأخص فى الواقع- لا فى مرتبه من الواقع كان عرضا غريبا بالقياس إلى ذات الأعم فى المرتبه دون الواقع- و بهذا ينحسم ماده الإشكال و الملاك فى العرض الأولى هو نفى الواسطه فى العروض- و لكن فى جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته فى المرتبه و قد يلاحظ ذاته فى الواقع- و يختلف الحكم كل الاختلاف و مع ذلك لا اختلاف و لا اضطراب عند أولى الألباب، ن ره

و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالماده لا فى الوهم بل فى الخارج و يبحث عنه بهذا الاعتبار فى التعاليم فإنهم يبحثون عن الجمع و التفريق و الضرب و القسمه و التجذير و التكعيب و غيرها مما يلحق العدد و هو فى أوهام الناس أو فى موجودات متحركه منقسمه متفرقه مجتمعه.

و الثانى أن يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض أنواعها التى لا توجد إلا باستعداد الماده و حركاتها و استحالاتها فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئيه لا على أن يكون من المسائل هاهنا

فصل (٢) فى أن مفهوم الوجود مشترک محمول على ما تحته حمل التشكيک لا حمل التواطؤ

أما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبه و المشابهه ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم فإذا لم يكن الموجودات متشاركه فى المفهوم بل كانت متباينه من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبه و ليست هذه لأجل كونها متحده فى الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفه من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصلا لم تكن المناسبه بين الموجودات و المعدومات المتحده فى الاسم أكثر من التى بين الموجودات الغير المتحده فى الاسم بل و لا مثلها كما حكم به صريح العقل و هذه الحجه راجحه فى حق المنصف على كثير من الحجج و البراهين المذكوره فى هذا الباب و إن لم يكن مقنعه للمجادل و العجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لأن الوجود فى كل شى ء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شى ء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترک فيه بل هاهنا مفهومات لا نهايه لها و لا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترک

فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك.

و أيضا الرابطه فى القضايا و الأحكام ضرب من الوجود و هى فى جميع الأحكام- مع اختلافها فى الموضوعات و المحمولات معنى واحد و من الشواهد أن رجلا- لو ذكر شعرا و جعل قافيه جميع أبياته لفظ الوجود لاضطر كل أحد إلى العلم بأن القافيه مكرره بخلاف ما لو جعل قافيه جميع الأبيات لفظ العين مثلا- فإنه لم يحكم عليه بأنها مكرره فيه و لو لا أن العلم الضرورى حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فى الكل لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا فى الصوره الأخرى.

و أما كونه محمولا- على ما تحته بالتشكيك أعنى بالأولويه و الأوليه و الأقدميه و الأشديه فلأن الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجى ء دون بعض و فى بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و فى بعضها أتم و أقوى فالوجود الذى لا سبب له أولى بالموجوديه من غيره و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع و كذا وجود كل واحد من العقول الفعاله على وجود تاليه و وجود الجوهر متقدم على وجود العرض.

و أيضا فإن الوجود المفارقى أقوى من الوجود المادى و خصوصا وجود نفس الماده القابله فإنها فى غايه الضعف حتى كأنها تشبه العدم و المتقدم و المتأخر و كذا الأقوى و الأضعف كالمقومين للوجودات و إن لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع فى كل مرتبه من المراتب لا- يتصور وقوعه فى مرتبه أخرى لا- سابقه و لا لاحقه- و لا وقوع وجود آخر فى مرتبته لا سابق و لا لاحق و المشاءون إذا قالوا إن العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى و كل من الهيولى و الصوره متقدم بالطبع أو بالعليه على الجسم فليس مرادهم من هذا أن ماهيه شى ء من تلك الأمور متقدمه على ماهيه الآخر- و حمل الجوهر على الجسم و جزأيه بتقدم و تأخر بل المقصود أن وجود ذلك متقدم على وجود هذا.

و بيان ذلك أن التقدم و التأخر فى معنى ما يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم و ما به التقدم شيئا واحدا

كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإن القبليات و البعديات فيها بنفس هوياتها المتجدده المقتضيه لذاتها لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم فى مستأنف الكتاب إن شاء الله.

و الآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطه معنى آخر فيفترق فى ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الإنسان الذى هو الأب على الإنسان الذى هو الابن- لا في معنى الإنسانيه المقول عليهما بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود أو الزمان- فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان و ما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوه و البنوه فكما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لا فى الجسميه بل فى الوجود كذلك إذا قيل إن العله متقدمه على المعلول فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده- و كذلك تقدم الاثنين على الأربعه و أمثالها فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر- فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوه و الضعف فى الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر و فى الأشياء و الماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها و سيأتى لك زياده إيضاح فى هذا الباب عند مباحث التشكيك فى هذا الكتاب و قد استوضح هاهنا(۱) أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا

فصل (۳) فى أن الوجود العام البديهى اعتبار عقلى غير مقوم لأفراده

بيان ذلك أن كل ما يرتسم بكنهه فى الأذهان من الحقائق الخارجيه يجب أن يكون ماهيته محفوظه مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه فى الأعيان- و كل ما كانت حقيقته أنه فى الأعيان فيمتنع أن يكون فى الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقه عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته فى ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود فى النفس و يعرض له الكليه و العموم فهو ليس حقيقه الوجود بل وجها

۱- البيان السابق إنما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المتصوره لمفهومه فالتشكيك حقيقه فى حقيقه الوجود لا فى مفهومه إلا بالعرض و هو المراد بقوله- إن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت، ط

من وجوه و حیثیه من حیثیاته و عنوانا من عناوینه فلیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبه إلی الوجودات عموم معنی الجنس بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی- کالشیئیه للأشیاء الخاصه من الماهیات المتحصله المتخالفه المعانی.

و أیضا لو کانت جنسا لأفراده لکان انفصال الوجود الواجبی عن غیره بفصل- فیترکب ذاته و أنه محال کما سیجی ء.

و أما ما قیل من أن کل ما یحمل علی أشیاء بالتفاوت فهو عرضی لها و الوجود قد سبق أنه یحمل علی أفراده کذلک فیکون عرضیا لها فغیر تام عند جماعه من شیعه الأقدمین کما سینکشف لک إن شاء الله

فصل (۴) فی أن للوجود حقیقه عینیه

اشاره

(۱) لما کانت حقیقه کل شی ء هی خصوصیه وجوده التی یثبت له فالوجود أولی

۱- اعلم وفقنا الله و إیاک أنه لا- خلاف یعتد به بین المشائین و أهل الإشراق و غیرهم من المحققین فی وجود الکلی الطبیعی المعبر عنه بالماهیه فی ألسنه الحکماء و بالعین الثابت فی لسان العرفاء و بغیر ذلک لست أعنی بالکلی الطبیعی الماهیه لا بشرط التی وجودها فی الذهن و هی اعتبار عقلی بل الماهیه التی هی المقسم للماهیه المطلقه و المخلوطه و المجرده و هذا أعنی المقسم أشد إبهاما من المطلقه التی هی أقسامها ثم کیف لا- تکون موجوده و من أقسامها المخلوطه و هذا القدر من المئونه یکفی لإثبات هذا المطلب و لا حاجه إلی أخذ حدیث الجزئیه کما فی الدلیل الذی ذکره القوم تبعا للشیخ الرئیس لأن الماهیه لا بشرط لیست جزءا للماهیه بشرط شی ء إنما الجزء هو الماهیه بشرط لا إلا أن یکون منظور الشیخ من اللابشرط ما هو المتحقق فی ضمن بشرط لا فیصح الجزئیه و یکون استدلالا بوجود الماهیه بشرط لا أعنی الماده علی وجود الماهیه لا بشرط- کما أن ما ذکرناه استدلال بوجود المخلوطه علیه و لا حاجه إلی ما ذکره المحقق اللاهیجی- من أن المراد الجزء العقلی و إنما الخلاف فی أنها بعد جعل الجاعل موجوده بالأصاله- و الوجود واسطه فی الثبوت أو موجوده بالعرض و الوجود واسطه فی العروض و الواسطه فی العروض علی أنحاء. أحدها ما هو من قبیل حرکه السفینه و جالسها حیث إن جالسها غیر متصف بالحرکه حقیقه. و ثانیها ما هو من قبیل أسودیه الجسم و السواد حیث إنهما موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا و إن کان السواد متحدا معه إذا أخذناه لا- بشرط و ذو الواسطه هنا متصف بذلک العارض حقیقه. و ثالثها ما هو من قبیل الجنس و الفصل حیث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلا- و مراد القائل بأصاله الوجود بکون الوجود واسطه فی العروض لیس من قبیل الأول إذ قد عرفت أن الکلی الطبیعی بالمعنی المذکور موجود بلا شائبه مجاز فی الاستناد نعم لا نبالی بإطلاق المجاز علی وجه یعرفه الراسخون فی العلم و لا من قبیل الثانی لأن الجسم و إن کان أسود بالحقیقه و من هذه الجهه یناسب ما نحن فیه إلا أن له وجودا بدون السواد و لیس للماهیه وجود فی مرتبه و تقرر بدون عارضها و إنما هو من قبیل الثالث لکن بینه و بین ما نحن فیه فرق فإن وجود النوع ینسب إلی الجنس و إلی الفصل و إلیهما معا أعنی النوع و ما نحن فیه من قبیل الظل و ذی الظل إذا عرفت ذلک فنقول لا نزاع

بين القـائلين بأصـاله الوجود- و بين القـائلين بأصـاله المـاهيه فى اعتبـار الحيثيه التعليليه و كـذا التقييـديه فى حمـل الموجود على الماهيه إذ الماهيه بحسب نفسـها لا تأبى عن الوجود و العدم فإذا كانت الحيثيه التقييديه مجرد مفهوم الوجود أو الإضافه المقوليه إلى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شـهوده- لم يستحق حمل الموجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود لأن هـذا المفهوم يساوى الماهيات فى عدم الإباء عن الوجود و العدم فإنه وجود بالحمل الأولى بل مفهوم واجب الوجود بمـا هو مفهوم حكمه كـذا و أمـا الإضـافه الإشـراقيه فهى عين نور الوجود- كمـا أن الإيجـاد الحقيقى لا المصـدرى عين الوجود الحقيقى و بنوره اتحاد عددهما الذى هو روح حروفهما و بما قررناه ظهر أن توهم المصادره فى كلام المصـنف سخيف جـدا. وجه آخر للسـخافه أن مراده قـدس سـره أن الحقيقه هى المـاهيه بشـرط الوجود و مـا لـم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقه فكيف لا تكون له حقيقه و هو يصير الماهيه حقيقه، س ره

من ذلـك الشـی ء بل من كل شـی ء بأن یكون ذا حقیقه كما أن البیاض أولی بكونه أبیض مما لیس ببیاض و یعرض له البیاض فـالوجود بـذاته موجود و سـائر الأشـیاء غیر الوجود لیست بـذواتها موجوده بل بالوجودات العارضه لها و بالحقیقه أن الوجود هو الموجود كمـا أن المضـاف هو الإضافه لا ما یعرض لها من الجوهر و الكم و الكیف و غیرها كالأب و المساوی و المشابه و غیر ذلك قال بهمنیار فی التحصیل- و بالجمله فالوجود حقیقته أنه فی الأعیان لا غیر و كیف لا یكون فی الأعیان ما هذه حقیقته.

بحث و مخلص

و أما ما تمسك به شیخ الإشراق فی نفی تحقق الوجود من أن الوجود

لو كان(۱) حاصلا فی الأعیان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود و كل موجود له وجود فلوجوده وجود إلی غیر النهایه.

فلقائل أن یقول فی دفعه أن الوجود لیس بموجود فإنه لا یوصف الشی ء بنفسه- كما لا یقال فی العرف أن البیاض أبیض فغایه الأمر أن الوجود لیس بذی وجود كما أن البیاض لیس بذی بیاض و كونه معدوما بهذا المعنی لا یوجب اتصاف الشی ء بنقیضه عند صدقه علیه لأن نقیض الوجود هو العدم و اللاوجود لا المعدوم و اللاموجود.

أو یقول الوجود موجود و كونه وجودا هو بعینه كونه موجودا و هو موجودیه الشی ء فی الأعیان لا- أن له وجودا آخر بل هو الموجود من حیث هو موجود و الذی یكون لغیره منه و هو أن یوصف بأنه موجود یكون له فی ذاته و هو نفس ذاته كما أن التقدم و التأخر لما كانا فیما بین الأشیاء الزمانیه بالزمان كانا فیما بین أجزائه بالذات من غیر افتقار إلی زمان آخر.

فإن قیل فیكون كل وجود واجبا إذ لا معنی للواجب سوی ما یكون تحققه بنفسه.

قلنا معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضی ذاته من غیر احتیاج إلی فاعل و قابل- و معنی(۲) تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما فی الواجب أو بفاعل- لم یفتقر تحققه إلی وجود آخر یقوم به بخلاف غیر الوجود فإنه إنما یتحقق بعد تأثیر

۱- یعنی بأن یكون الأعیان ظرفا لوجود الوجود لا- بأن یكون الأعیان ظرفا لنفسه لأن هذا الوجه الأخیر لیس بمحل كلام هاهنا فافهم و نحن نستدل بكون الأعیان ظرفا لنفس الوجود علی كونه ظرفا لوجوده لأن نفس الوجود إذا كان وجودا لغیر الوجود باعتبار حصوله له فحصوله لنفسه أولی و أحق فی كونه حصول شی ء لشی ء لضروره امتناع انفكاك الشی ء عن نفسه، ن ره

۲- فمعنی الوجود عند البرهان ما ثبت له الوجود سواء كان من باب ثبوت الشی ء لنفسه الذی یرجع إلی عدم انفكاكه عن نفسه أو من قبیل ثبوته لغیره فهذا المعنی للموجود و نظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل و البرهان المتوقع فیه طلب حقائق الأشیاء علی ما هی علیه فی نفس الأمر سواء كان ما اقتضاه البرهان مطابقا للغه أم لا- و لا مشاحه فی الاصطلاح فافهم، ن ره

الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود و الحاصل أن الوجود أمر عینی بذاته سواء صح إطلاق لفظ المشتق علیه بحسب اللغه أم لا لکن الحکماء إذا قالوا کذا موجود- لم یریدوا بمجرد ذلک أن یکون الوجود زائدا علیه بل قد یکون و قد لا یکون کالوجود الواجبی المجرد عن الماهیه فکون الموجود ذا ماهیه أو غیر ذی ماهیه إنما یعلم ببیان و برهان غیر نفس کونه موجودا فمفهوم الموجود مشترک عندهم بین القسمین.

و بذلک یندفع ما قیل أیضا من أنه إذا أخذ کون الوجود موجودا أنه عباره عن نفس الوجود فلم یکن حمله علی الوجود و غیره بمعنی واحد إذ مفهومه فی الأشیاء أنه شی ء له الوجود و فی نفس الوجود أنه هو الوجود و نحن لا نطلق علی الجمیع إلا بمعنی واحد و إذ ذاک فلا- بد من أخذ کون الوجود موجودا کما فی سائر الأشیاء و هو أنه شی ء له الوجود و یلزم منه أن یکون للوجود وجود إلی غیر النهایه و عاد الکلام جذعا لأنا نقول هذا الاختلاف بین الأشیاء و بین الوجود لیس فی مفهوم الموجود- بل المفهوم واحد عندهم فی الجمیع سواء طابق إطلاقهم عرف اللغویین أم لا و کون الموجود مشتملا علی أمر غیر الوجود أو لم یکن بل یکون محض الوجود إنما ینشأ من خصوصیات ما صدق علیها لا من نفس مفهوم الوجود و نظیر ذلک ما قاله الشیخ فی إلهیات الشفاء إن واجب الوجود قد یعقل نفس واجب الوجود کالواحد قد یعقل نفس الواحد و قد یعقل من ذلک أن ماهیته مثلا هی إنسان أو جوهر آخر من الجواهر و ذلک الإنسان هو الذی هو واجب الوجود کما أنه یعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد(۱) قال ففرق إذن بین ماهیه یعرض لها الواحد أو الموجود- و بین الواحد و الموجود من حیث هو واحد و موجود و قال أیضا فی التعلیقات إذا سئل هل الوجود موجود أو لیس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنی أن الوجود حقیقته أنه موجودفإن الوجود هو الموجودیه و یؤید ذلک ما یوجد فی الحواشی الشریفیه و هو أن مفهوم الشی ء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلا و إلا لکان العرض العام داخلا فی الفصل و لو اعتبر فی المشتق ما صدق علیه الشی ء انقلبت ماده الإمکان الخاص

۱- العباره المنقوله هنا عن الشفاء کان فیها بعض التشویش و نحن نقلناها عن المرجع نفسه،

ضروریه(۱) فإن الشی ء الذی له الضحک هو الإنسان و ثبوت الشی ء لنفسه ضروری- فذکر الشی ء فی تفسیر المشتقات(۲) بیان لما رجع إلیه الضمیر الذی یذکر فیه و کذا ما ذهب إلیه بعض أجله المتأخرین من اتحاد العرض و العرضی(۳) و إن لم یکن متثبتا فیه

۱- و أیضا لزم حینئذ دخول النوع فی الفصل و هذا أسد و أحکم مما جعله السید ره تالیا إذ یمکن القدح فی کونه من باب ثبوت الشی ء لنفسه و إن کان لا یضر ذلک بدعوی انقلاب الممکنه إلی الضروریه لأن ماده القضیه حینئذ أیضا هی الضروره و تلخیص کلامه أن المحمول حینئذ إما أن یکون نفس المقید و هو الإنسان و القید خارج و التقیید داخل علی نحو التقیید أی مأخوذا بما هو معنی حرفی فالملحوظ بالذات هو الإنسان المحمول فتکون القضیه ضروریه و إما أن یکون هو الإنسان و القید داخل- فنقول القید هنا و إن کان ملحوظا أیضا إلا أنه ملحوظ بالعرض و محط حصول الفائده هو الإنسان فإنه المحمول حینئذ کما أنک إذا قلت زید فی الدار فکونه فی الدار مقصود بالذات و إذا قلت زید قائم فی الدار صار قولک فی الدار مقصودا بالعرض فتأمل- و نقول أیضا إن قولنا الإنسان إنسان له الضحک قضیتان إحداهما الإنسان إنسان و هی ضروریه و الأخری له الضحک و هی ممکنه و هذا کما أن عقد الوضع فی القضایا- ینحل إلی قضیه مطلقه عامه عند الشیخ و ممکنه عند الفارابی و قد تقرر أیضا أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار کما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف. دلیل آخر علی عدم دخول الذات فی المشتق هو أنا نعلم بالبداهه أن لیس فی توصیف الثوب بالأبیض تکرار الموصوف أصلا لا بطریق العموم و لا بطریق الخصوص و الحال أنه لو اعتبر الشی ء فیه لیلزم التکرار، س ره

۲- یعنی أن المشتق من حیث حقیقه معناه طبیعه نعتیه بسیطه لا- ترکیب فیه أصلا- و لکونه طبیعه نعتیه یحتاج إلی الرابط و هو الضمیر، ن ره

۳- و قد ذکر لتوضیح ما اختاره وجهین أحدهما أنه إذا رأی شیئا أبیض فالمرئی بالذات هو البیاض علی ما قالوا و نعلم بالضروره أنا قبل ملاحظه أن البیاض عرض و العرض لا یوجد قائما بنفسه نحکم بأنه بیاض و أبیض و لو لا الاتحاد بالذات بین البیاض و الأبیض لما حکم العقل بذلک فی هذه المرتبه- و لم یجوز قبل ملاحظه المقدمات کونه أبیض لکن الأمر بخلاف ذلک. و ثانیهما أن المعلم الأول و مترجمی کلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات و مثلوا لها بها فلو لا الاتحاد بالذات لم یصح ذلک التعبیر و التمثیل إلا بالتکلف بأن یقال ذکر المشتقات لتضمنها مبادیها، س ره

و کـذا مـا أدى إليه نظر الشـيخ الإلـهى فى آخر التلويحات من أن(١) النفس و مـا فوقهـا من المفارقات إنيات صـرفه و وجودات محضه و لست أدرى كيف يسمع له مع ذلك نفى كون الوجود أمرا واقعيا عينيا و هل هذا إلا تناقض فى الكلام.

ثم نقول لو لم يكن للوجود أفراد حقيقيه وراء الحصـص لمـا اتصـف(٢) بلوازم الماهيات المتخالفه الـذوات أو متخالفه المراتب لكنه متصف بها فإن الوجود الواجبى مسـتغن عن العله لذاته و وجود الممكن مفتقر إليها لذاته إذ لا شك أن الحاجه و الغنى من لوازم المـاهيه أو من لوازم مراتب المـاهيه المتفـاوته كمالاـ و نقصانـا و حينئـذ لا بـد أن يكون فى كل من الموجودات أمرا وراء الحصه من مفهوم الوجود و إلا(٣) لمـا كـانت الوجودات متخالفه الماهيه كما عليه المشاءون أو متخالفه المراتب كما رآه طائفه أخرى إذ الكلى مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

و أما قول القائل لو كانت للوجود أفراد فى الماهيات سوى الحصـص لكان ثبوت فرد الوجود للماهيه فرعا على ثبوتها ضروره أن ثبوت الشـى ء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصيه ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشؤه اتصاف الماهيه بالوجود سواء كانت له أفراد عينيه أو لم يكن له إلا الحصص.

و تحقيق ذلـك أن الوجود نفس ثبوت المـاهيه لا ثبوت شـى ء للماهيه حتى يكون فرع ثبوت الماهيه و الجمهور(۴) حيث غفلوا عن هذه الدقيقه تراهم تاره

١- إنما كانت النفس إنيه صـرفه لكون ما فوقها و غايه اسـتكمالها كـذلك فتفطن- و أيضا لا حد تقف عنده و أيضا كل مفهوم كالجوهر المجرد و نحوه هو هو و ليس إنا، س ره

٢- المراد بالماهيه هنا ما به الشى ء هو هو بقرينه ما بعده ففى العباره وضع المظهر موضع المضمر، س ره

٣- لا يقال هـذا مصادره على المطلوب لأنا نقول هنا مقدمه أخرى مطويه و هى أنه فلم يكن اللوازم متخالفه و هذا هو المحذور، س ره

۴- التخصـيص بما عـدا الهليات البسـيطه قول الإمام الرازى و تبديل الفرعيه بالاسـتلزام قول المحقق الدوانى و إنكار الاتصاف و الفرد للوجود و لو ذهنـا حتى يقوم بالمـاهيه قول السـيد المـدقق و هو نظير قول المصـنف باتحـاد مفهوم الإنسـان مثلا مع وجوده الخاص الحقيقى إذ ليس نفسه ما يحاذيه فالسيد عكس الأمر إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه و معنى الاتحاد مع المفهوم كون الشى ء بذاته بلا حيثيه تقيديه مطلقا محكيا عنه و منتزعا منه لذلك المفهوم، س ره

يخصصون القاعده الكليه القائله بالفرعيه بالاستثناء و تاره ينتقلون عنها إلى الاستلزام- و تاره ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا و لا عينا بل يقولون إن الماهيه لها اتحاد بمفهوم الموجود و هو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسيه بهست و مرادفاته و ليس له مبدأ أصلا لا فى الذهن و لا فى الخارج إلى غير ذلك من التعسفات

فصل (۵) فى أن تخصص الوجود بما ذا

فصل (۵) فى أن تخصص الوجود بما ذا(۱) و ليعلم أن تخصص كل وجود إما بنفس حقيقته(۲) أو بمرتبه من التقدم

۱- إنما عدل عن التشخص إليه كما عبر فى الشواهد الربوبيه أيضا بالامتياز لإشاره لطيفه هى أن الوجود عنده واحد متطور بالأطوار متشئن بالشئون ذو مراتب و تفصيل المقام أن فى السلسله الطوليه تشخص الوجودات بالتقدم و التأخر الذاتيين و نحوهما فحيثيه التقديم مثلاـ مقومه لها لكن لاـ كتقويم الجزء للكل و أما مفهوم التقدم فليس مقوما لأنه من مقوله الإضافه فلا يتقوم به الوجود نعم هذا المفهوم لازم غير متأخر فى الوجود فى السلسله العرضيه بالعوارض كما قال فى الشواهد أو بعوارض ماديه إن وقع فى المواد لكن ليعلم أن كون الأعراض مشخصه بأى معنى يصح فنقول هى إذا أخذت لا بشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات و كان الموضوع نوعا و إذا أخذت بشرط لا كانت أعراضا غير محموله و كان الموضوع هو المحل المستغنى فالفرق بين العرض و العرضى بالاعتبار فالأسود مثلا حقيقى و مشهورى فالحقيقى هو السواد و كذا الجسم إذا أخذ لا بشرط و المشهورى هو الجسم بشرط لا. إذا عرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصه باعتبار الأول إذ حينئذ تتحد مع الموضوع فى الوجود و تشخص الشى ء نحو وجوده بخلاف الاعتبار الثانى فإنها حينئذ غير محموله- فلم تتحد معه فى الوجود بل وجوداتها لموضوعاتها لا وجودات موضوعاتها فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف يكون مشخصه مع أن الشى ء ما لم يتشخص لم يوجد- نعم هى ما به التميز مطلقا و لا بأس بإطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها- ثم على الاعتبار الأول هى لوازم غير متأخره فى الوجود و أما على الثانى فكونها لوازم- مع مفارقتها عن الموضوع مشكل فلذا جعلوا كما ما و كيفا ما و أينا ما و نحو ذلك لوازم- و لم يدروا أن المبهم لا وجود له و لا تشخص إلا أن يجعلوها مع عرض ما كعرض المزاج الشخصى أمارات التشخص و يريدوا بالإبهام السعه الوجوديه كصوره ما هى شريكه العله للهيولى و لا إشكال على رأى من جوز الحركه الجوهريه فى كون المعينات لوازم- لأن الموضوع أيضا فى التغير حينئذ و من هاهنا يتحدس اللبيب لجواز الحركه فى الجوهر إذ قد علمت أن الفرق بين العرض و العرضى بالاعتبار و بعض الأـعراض عدم القرار معتبر فى مفهومها كأن يفعل و متى و البعض الآخر فى وجودها كالمعقولات الأربع و تبدل العرضيات عين تبدل المعروضات لأنهما متحدتان فى الوجود، س ره

۲- المراد بنفس الحقيقه هى الحقيقه المأخوذه لا التى هى أعلى مراتب التشكيك- فإن الوجود عنده ره مشكك ذو مراتب و من المعلوم أن الحقيقه المأخوذه لا بشرط تجامع جميع المراتب و توضيح ذلك أن المراتب إذا فرضت متراقيه من ضعيفه إلى شديده و من شديده إلى أشد كانت كل مرتبه سافله محدوده بالنسبه إلى ما هى أعلى منها لفقدها بعض ما للعاليه من الكمال من غير عكس فكانت العاليه مطلقه بالنسبه إليها مشتمله على جميع ما لها من الكمال و كانت السافله محدوده بالنسبه إلى العاليه و كذا العاليه محدوده بالنسبه إلى ما هى أعلى منها و هكذا تنتهى من جهه الفوق إلى مرتبه مطلقه غير محدوده أصلا و إن شئت قلت إنها ليس لها من الحد إلا أنها لا حد لها و هى نفس الحقيقه الصرفه غير أنها مأخوذه بشرط لا فإنها إحدى المراتب و لو

كانت مأخوذه لا بشرط جامعت سائر المراتب و لم تكن مرتبه مقابله لسائر المراتب، ط

و التأخر و الشده و الضعف أو بنفس موضوعه(۱) أما تخصص الوجود بنفس حقیقته التامه الواجبیه و بمراتبه فی التقدم و التأخر و الشده و الضعف و الغنی و الفقر- فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتیه باعتبار نفس حقیقته البسیطه التی(۲)

۱- التردید علی سبیل منع الخلو کما لا یخفی أو بناء علی أن العقول لا ماهیه لها و کذا التردید الأول و لذا جعل القسمه ثانیا ثنائیه فإن ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک فی المراتب الطولیه من الوجود فالتخصص فیها تخصص الحقیقه، س ره

۲- حاصله أن حقیقه الوجود منع کونه حقیقه واحده و سنخا فاردا تکون متخالفه المراتب و الماهیات من دون أن یکون اختلافها بفصول ذاتیه کاختلاف الماهیات الکلیه و الکلیات الطبیعیه المختلفه المتخالفه بالفصول الذاتیه المنطقیه فتکون ما به الاختلاف فی تلک المراتب و الماهیات عین ما به الاتحاد و من هنا ینکشف سر ما قاله قبله العارفین أمیر المؤمنین ع: توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله فارتفاع بینونه العزله هو سر کون حقیقه الوجود حقیقه فارده فافهم إن کنت أهلا لذلک فإن فیه غایه مبتغاک، ن ره

لا جنس لها و لا فصل و أما تخصصه(۱) بموضوعه أعنى الماهيات المتصفه به فى اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه فى نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفه الذوات و إن كان الوجود و الماهيه فى كل ذى ماهيه متحدين فى العين و هذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.

قال الشيخ فى المباحثات إن الوجود فى ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد و الضعف و إنما تختلف ماهيات الأشياء التى تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع- لأجل ماهيته لا لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته و أما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبه من النعوت الكليه قال فى التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشى ء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتى له و قال فى موضع آخر منها الوجود إما أن يكون محتاجا إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومه له و إما أن يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له و لا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجا و إلا قوم بغيره و بدل حقيقتهما انتهى أقول إن العاقل اللبيب بقوه الحدس يفهم من كلامه ما نحن

۱- إن قلت كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيات و لا تقرر للماهيات قبل الوجودات حتى يكون امتيازها منشأ لامتياز الوجودات بل الوجودات أيضا لا تقرر لها على ما هو مذهبكم من أصاله الوجود. قلنا أولا لا يشترط فى كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات و لا أصالتها بل كفى حصول الماهيات المتكثره مقارنا لحصول الوجود و هذا متحقق لكون الماهيه متحققه بالعرض بتحقق الوجود و مجعوله بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا و اعتبر بحصول الأضواء المتلونه بألوان الزجاجات القابله لضوء النير إذا حدثت الزجاجات مقارنه لحصول الأضواء. و ثانيا نقول للماهيات سبق بالتجوهر. و ثالثا نقول للماهيات أكوان سابقه فيجوز أن يكون امتيازها فى نشأه سابقه منشأ لامتياز الوجودات فى نشأه لاحقه و بالأخره ينتهى إلى الأعيان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات فى المرتبه الواحديه اللامجعوله تلك الماهيات و امتيازها بلا مجعوليه الملزوم فينقطع السؤال عن سبب الامتياز، س ره

بصدد إقامه البرهان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكانيه و الإنيات الارتباطيه التعلقيه اعتبارات و شئون للوجود الواجبى و أشعه و ظلال للنور القيومى- لا استقلال لها بحسب الهويه و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصله و إنيات مستقله لأن التابعيه و التعلق بالغير و الفقر و الحاجه عين حقائقها لا أن لها حقائق على حيالها- عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجه إليه بل هى فى ذواتها محض الفاقه و التعلق- فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقه واحده فالحقيقه واحده و ليس غيرها إلا شئونها و فنونها و حيثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها-

كل ما فى الكون وهم أو خيال أو عكوس فى المرايا أو ضلال

. و أقمنا نحن بفضل الله و تأييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالى الشريف- و المحجوب الغالى اللطيف و سنورده فى موضعه كما وعدناه إن شاء الله العزيز و عملنا فيه رساله على حده سميناها بطرح الكونين هذا و قيل تخصص الوجود فى الممكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه- لا أن الإضافه لحقته من خارج فإن الوجود ذا الموضوع عرض و كل عرض فإنه متقوم بوجوده فى موضوعه فوجود كل ماهيه متقوم بإضافته إلى تلك الماهيه لا كما يكون الشى ء فى المكان فإن كونه فى نفسه غير كونه فى المكان و هو ليس بسديد- فإن كون العرض فى نفسه و إن كان نفس كونه فى موضوعه بناء على ما تقرر من أن وجود الأعراض فى أنفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها فإنه ليس هو كون شى ء غير الموضوع- يكون كونه فى نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شى ء آخر له كما أن النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شى ء للجسم ففرق إذن بين كون الشى ء فى المكان و كون الشى ء فى الموضوع و هو المفهوم من كلام القائل المذكور.

ثم فرق آخر أيضا بين كون الشى ء فى الموضوع و بين نفس كون الموضوع- نص على هذا الشيخ الرئيس فى التعليقات حيث قال وجود الأعراض فى أنفسها هو

وجودها فی موضوعاتها سوی أن العرض الذی هو الوجود لما کان مخالفا لها لحاجتها إلی الوجود حتی تکون موجوده و استغناء الوجود عن الوجود حتی یکون موجودا- لم یصح أن یقال إن وجوده فی موضوعه هو وجوده فی نفسه بمعنی أن للوجود وجودا کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی أن وجوده فی موضوعه نفس وجود موضوعه و غیره من الأعراض وجوده فی موضوعه وجود ذلک الغیر و علی هذا یجب أن یحمل أیضا لا- علی ما فهمه قوم من الحمل علی اعتباریه الوجود و کونه أمرا انتزاعیا مصدریا ما ذکره فی موضوع آخر من التعلیقات و هو قوله فالوجود الذی للجسم هو موجودیه الجسم- لا کحال البیاض و الجسم فی کونه أبیض لأن الأبیض لا یکفی فیه البیاض و الجسم و قال تلمیذه فی کتاب التحصیل نحن إذا قلنا کذا موجود فلسنا نعنی به الوجود العام بل یجب أن یتخصص کل موجود بوجود خاص و الوجود إما أن یتخصص بفصول فیکون الوجود أی المطلق علی هذا الوجه جنسا أو یکون الوجود العام من لوازم معان خاصه بها یصیر الشی ء موجودا.

و قال فیه أیضا کل موجود ذی ماهیه فله ماهیه فیها صفه بها صارت موجوده- و تلک الصفه حقیقتها أنها وجبت.

أقول و لا- یغرنک قوله فیما بعد إذا قلنا وجود کذا فإنما نعنی به موجودیته- و لو کان الوجود ما به یصیر الشی ء فی الأعیان لکان یحتاج إلی وجود آخر فیتسلسل- فإذن الوجود نفس صیروره الشی ء فی الأعیان انتهی فإن مراده من الموجودیه لیس المعنی العام الانتزاعی المصدری اللازم للوجودات الخاصه بل المراد منها صرف الوجود الذی موجودیته بنفسه و موجودیه الماهیه به لا- بأمر آخر غیر حقیقه الوجود به تصیر موجوده فعبر عنه بنفس صیروره الشی ء فی الأعیان و عن ذلک الأمر الآخر المفروض بما به یصیر الشی ء فی الأعیان لیتلاءم أجزاء کلامه سابقا و لاحقا و ما أکثر ما زلت أقدام المتأخرین حیث حملوا هذه العبارات و أمثالها الموروثه من الشیخ الرئیس و أترابه و أتباعه علی اعتباریه الوجود و أن لا فرد له فی الماهیات سوی

الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها و إنى قد كنت شديد الذب عنهم فى اعتباريه الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هدانى ربى و انكشف لى انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك و هو أن الوجودات هى الحقائق المتأصله الواقعه فى العين و أن الماهيات المعبر عنها فى عرف طائفه من أهل الكشف و اليقين بالأعيان الثابته ما شمت رائحه الوجود أبدا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتيه إن شاء الله و ستعلم أيضا أن مراتب الوجودات الإمكانيه التى هى حقائق الممكنات ليست إلا أشعه و أضواء للنور الحقيقى و الوجود الواجبى جل مجده و ليست هى أمور مستقله بحيالها و هويات مترئسه بذواتها بل إنما هى شئونات لذات واحده و تطورات لحقيقه فارده كل ذلك بالبرهان القطعى و هذه حكايه عما سيرد لك بسطه و تحقيقه إن شاء الله تعالى.

و بالجمله فقد تبين لك الآن أن مفهوم الوجود العام و إن كان أمرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن أفراده و ملزوماته أمور عينيه كما أن الشى ء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصه فنسبه مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبه مفهوم الشى ء إلى أفراده لكن الوجودات معان مجهوله الأسامى سواء اختلف بالذات أو بالمراتب الكماليه و النقصيه شرح أسمائها أنها وجود كذا و وجود كذا و الوجود الذى لا سبب له ثم يلزم(۱) الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى و الماهيات معان معلومه الأسامى و الخواص

۱- مفهوم الوجود العام البديهى من الاعتبارات الذهنيه التى لا تحقق لها فى خارجه- لا كالإنسان الموجود فى الخارج بوجود خارجى و فى الذهن بوجود ذهنى مثلا إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهيه دائره بين الوجودين و كانت حقيقه الوجود جائز الحصول فى الذهن و قد تقدم امتناعه و أما أن هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقه الوجود و هى لا تحل الذهن و الذهن لا ينتقل إلى الخارج فسنوضحه إن شاء الله فى بعض المباحث الآتيه و هذا الذى ذكرناه هو معنى قوله ره ثم يلزم الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى فالذهن ظرف للازم لا لمجموع الملزوم و اللازم، ط مد

فصل (۶) فی أن الوجودات هویات بسیطه و أن حقیقه الوجود لیست معنی جنسیا و لا نوعیا و لا کلیا مطلقا

اعلم أن الحقائق الوجودیه لا یتقوم من جنس و فصل.

و بیان ذلک بعد ما تقرر فی علم المیزان أن افتقار الجنس إلی الفصل لیس فی تقومه من حیث هو هو بل فی أن یوجد و یحصل بالفعل فإن الفصل کالعله المفیده للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصیلیه العقلیه هو أنه کان لحقیقه الوجود جنس و فصل لکان جنسه إما حقیقه الوجود أو ماهیه أخری معروضه للوجود(۱) فعلی الأول یلزم أن یکون الفصل مفیدا لمعنی ذات الجنس فکان الفصل المقسم مقوما هذا خلف- و علی الثانی یکون حقیقه الوجود إما الفصل أو شیئا آخر و علی کلا التقدیرین یلزم

۱- أو حقیقه الوجود المرکبه من الجنس و الفصل إذ المفروض له أن حقیقه الوجود- ما هو مرکب من الجنس و الفصل و إنما لم یتعرض له لوضوح بطلانه لاستلزامه التسلسل- و لا یجوز جعل حقیقه الوجود أعم من الأول و الثالث إذ لا یلزم انقلاب المقسم إلی المقوم علی الثالث کما لا یخفی و المراد بقوله شیئا آخر هو النوع و الحاصل أنه علی الأول لما تقرر أن الفصل باعتبار ملاحظته بشرط لا عله لتحصل الجنس إذا أخذ بشرط لا و هما حینئذ ماده و صوره و الصوره شریکه العله للماده لا کما قال السید الشریف من أن الفصل عله لبعض صفات الجنس کالانطباق علی ماهیه و صفه التعین لأن الجنس أیضا عله لبعض صفات الفصل کصفه التقویم لزم کون الفصل عله لذات الجنس إذ المفروض أن حقیقه الوجود و التحصل عین ذات الجنس و الفصل أیضا مفید التحصیل و علی الثانی یلزم أن یکون ما فیه الاتحاد و ما فیه الاختلاف واحدا فإن الطبائع المحموله کالجنس و الفصل و النوع مختلفه بحسب شیئیه المفهوم و متحده بحسب الوجود کما هو مقتضی الحمل و هاهنا شیئیه الفصل و النوع بحسب المفهوم عین حقیقه الوجود فلم یکن الفصل فصلا و النوع نوعا و لا الجنس جنسا و لم یکن الوجود مرکبا منهما هذا خلف- فکما ظهر من هذا الدلیل المطلب الأول من المطلبین المذکورین فی العنوان من أن الوجودات هویات بسیطه کذلک ظهر المطلب الثانی من أن حقیقه الوجود لیست معنی جنسیا من الشق الأول و هو أن یکون جنسه حقیقه الوجود و کذا قوله قدس سره و أیضا یلزم إلخ یثبت کلا المطلبین، س ره

خرق(۱) الفرض كما لا يخفى لأن الطبائع المحموله متحده بحسب الوجود مختلفه بحسب المعنى و المفهوم و هاهنا ليس الأمر كذلك.

و أيضا يلزم تركيب الوجود الذى لا سبب له أصلا و هو محال.

و أما ما قيل فى نفى كون الوجود جنسا من أنه لو كان جنسا لكان فصله إما وجودا و إما غير وجود فإن كان وجودا يلزم أن يكون الفصل مكان النوع إذ يحمل عليه(۲) الجنس و إن كان غير وجود لزم كون(۳) الوجود غير وجود فهو سخيف فإن فصول الجواهر البسيطه مثل جواهر و هى مع ذلك ليست بأنواع مندرجه تحت الجوهر بالذات(۴) بل إنما هى فصول فقط و كذا فصل الحيوان مثلا- يحمل عليه الحيوان- و ليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعا له(۵) و سيجى ء كيفيه ذلك من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

و إذا تقرر نفى كون الوجود جنسا من نفى المخصصات الفصليه عنه فبمثل

۱- و هو لزوم كون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف، ن ره

۲- هذا تطويل للمسافه و لا- حاجه إليه فإنه إذا فرض الوجود جنسا فالنوع أيضا إما أن يكون وجودا بأن يكون الوجود جنسا لأنحاء الوجودات فمعلوم أن الكل حينئذ وجود فلا حاجه إلى إثبات كون الفصل أو النوع وجودا بسبب حمل الجنس و إما أن يكون ماهيه من الماهيات فالمحتاج إلى إثبات كونه وجودا هو النوع حتى يكون الفصل نوعا و حينئذ فليتشبث بحمل الجنس الذى هو الوجود و لكن كلام المصنف ينادى- بأن مراد القائل حمل الجنس على الفصل و لعل مراد القائل ما ذكرناه بإرجاع الضمير المجرور إلى النوع و لو قال لكان الجنس مكان الفصل لكان أقوم و المحذور أشد- إذ الجنس حيثيه ذاته الإبهام بخلاف الفصل و النوع لأن حيثيه ذاتهما التعين بل شيئه الشى ء بالصوره و النوع بالفصل لكن هذا مرجعه إلى الوجه الأول الذى ذكره المصنف و الشيخ فى إلهيات الشفاء كما لا يخفى، س ره

۳- إذ الفصل يحمل على الجنس كما يقال بعض الحيوان ناطق فليصدق بعض الوجود غير وجود و حاصل كلامه فى وجه السخافه النقض و أما الحل فهو أن الجنس بالقياس إلى الفصل عرض عام كما أن الفصل بالقياس إلى الجنس عرض خاص فنختار أن فصل الوجود يصدق عليه أنه وجود و لا يلزم أن يكون فصله نوعا له لأن الصدق عرضى له، س ره

۴- بل بالعرض كاندراج الملزومات تحت لوازمها التى لا يدخل فى ماهيتها، ه ره

۵- فى المرحله الرابعه فى فصل كيفيه أخذ الجنس من الماده و الفصل من الصوره، ه ره

البیان(۱) المذکور یتبین انتفاء نوعیته.

و بـالجمله عمومه و کلیته بانتفـاء مـا یقع به اختلاف غیر فصـلی عنه کالمخصـصات الخارجیه من المصـنفات و غیرها فإن تلک الأمور إنما هی أسباب فی کون الشی ء موجودا بالفعل لا فی تقویم معنی الـذات و تقریر ماهیتها و کما أن النوع لا یحتاج إلی الفصل فی کونه متصـفا بالمعنی الجنسـی(۲) بل فی کونه محصـلا بالفعل فکـذلک الشـخص لا یحتاج إلی المشـخص فی کونه متصـفا بـالمعنی الـذی هو النوع بـل یحتـاج إلیه فی کونه موجودا و هـذا إنمـا یتصور فی غیر حقیقه الوجود فلو کـان مـا حقیقته الوجود- یتشخص بما یزید علی ذاته لکان المشخص داخلا فی ماهیه النوع فثبت أن ما هو حقیقته الوجود لیس معنی جنسیا و لا نوعیا و لا کلیا من الکلیات و کل کلی(۳) و إن کان

۱- إذ النسبه بین الشخص و الطبیعه النوعیه کنسبه الفصل إلی الجنس، ه ره

۲- أی النوع بمـا هو جنس و إنمـا لم یعتبر بـالجنس من أول الأـمر إشـاره إلی أن المحتاج إلی الفصل إنما هو حصه من الجنس فإن نسبه الکلی الطبیعی إلی الخصوصیات- نسبه الآباء إلی الأولاد لا نسبه أب واحد إلیهم، س ره

۳- لعلـک تتوهم أنه قـدس سره إن کـان نظره إلی أن کـل کلی بالنسـبه إلی حیثیـات بـإزاء نفسه فی الأـفراد مقول علی الکـثره المتفقه الحقیقه ینبغی أن یقـال فهـو راجـع إلی النـوع فقـط و إن کـان نظره إلی مـا هو المشـهور من أن العرض العـام راجع إلی الجنس و الخاصه إلی الفصل فینبغی أن یضـیف الفصل أیضا قلت یمکن أن یکون نظره إلی الثانی- و عدم إضافه الفصل لکونه بعض المـاهیه و الماهیه التامه هی النوع ففی ذکره غنیه- و الجنس أیضا و إن کان بعض الماهیه ناقصا لکن عمومه یناسب ذکره لإرجـاع العرض العـام- و الأـولی أن یقـال إنه کان نظره إلی الأول فجعل الثلاثه الباقیه المـذکوره فی الفرد الخفی- کلها راجعه إلی النوع لتحصـلها و تمامیتها و الفصل و إن کان بعض الماهیه إلا أن نوعیه النوع به و شـیئیه الشـی بالصوره التی هی مأخذه ۵۲ کما قال الشـیخ صوره الشـی ء حقیقته التی هو بها هو فالثلاثه بالنسبه إلی حیثیات أفرادها مقوله علی الکثره المتفقه الحقیقه و أما الجنس فلکونه إبهاما صـرفا و بعضا من الماهیه ناقصا محضا فلا حیثیات بإزائه و أما متفقه الحقیقه فإنه فی الواقع الأمر المردد بین الخصوصـیات الفصـلیه و المبهم الـدائر بین التعینـات النوعیه فحیثیه ذاته عین الاختلاـف و تعینه نفس الإبهـام و مـا یشـار إلیه فی العقل بنحو التمامیه و التعین إنما هو الماده العقلیه المأخوذه بشـرط لا لا الجنس فلا أفراد متفقه له و لا سـیما الأجناس العالیه و لا سیما عوالی الأجناس للأعراض التی هی بسائط خارجیه فلهذا الدقیقه لم یرجعه المصنف إلی النوع، س ره

من الثلاثه الباقيه فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى فظهر أن الوجودات هويات عينيه و متشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسيه و النوعيه و الكليه و الجزئيه بمعنى كونها مندرجه تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصه بأمر زائد على ذاتها بل إنما هى متميزه بذاتها لا بأمر فصلى أو عرضى و إذ لا جنس لها و لا فصل لها فلا حد لها و إذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما فى الحدود كما مرت الإشاره إليه فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهده الحضوريه أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفه ضعيفه

فصل (۷) فى أن حقيقه الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

اشاره

إنى لأظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بأن الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هى من كثره عينيه خارجيه أو ذهنيه فعليه أو عقليه تحليليه أ لست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه و من غيره وجدت الذات فى سنخها و جوهرها مفتاقه إليهما و إن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها فى أنها هى هى متعلقه القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقا فإذا فرض لحقيقه الوجود من حيث هى هى مباد جوهريه قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقه الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدإ قبل نفسه و إما أن يكون أو واحد منها أمرا غير الوجود فهل المفروض حقيقه الوجود إلا الذى هو ما وراء ذلك الأمر الذى هو غير الوجود فالذى فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أو خارج عنها.

و أيضا يلزم أن يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود و هو فطرى الاستحاله قطعى الفساد.

و أيضا كان حصول حقيقيه الوجود لتلك المقومات أيضا أقدم من حصولها لما يتقوم بها أى الوجود فيلزم حصول الشى ء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه و هو ممتنع

فإذن حقیقه الوجود یستحیل أن یجتمع ذاته من أجزاء متباینه فی الوجود کالماده و الصوره أو ینحل(۱) إلى أشیاء متحده الحقیقه و الوجود.

و بالجمله یمتنع أن یتصور تحلیل حقیقته إلى شی ء و شی ء بوجه من الوجوه- کیف و صرف الحقیقه لا- یتکرر و لا- یتثنى بحسبها أصلا لا عینا و لا ذهنا و لا مطلقا- و إذ قد علمت استحاله قبلیه غیر الوجود على الوجود بالوجود لاح لک أن الوجود من حیث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه و وجود ذاته فلا یتعلق بشی ء أصلا بحسب ذاته بل بحسب تعیناته العارضه و تطوراته اللاحقه له(۲) فالوجود من حیث هو وجود لا فاعل له ینشأ منه و لا ماده یستحیل هی إلیه و لا موضوع یوجد هو فیه و لا صوره یتلبس هو بها و لا- غایه یکون هو لها بل هو فاعل الفواعل و صوره الصور و غایه الغایات إذ هو الغایه الأخیره و الخیر المحض الذی ینتهی إلیه جمله الحقائق و کافه الماهیات فیتعاظم الوجود عن أن یتعلق بسبب أصلا إذ قد انکشف أنه لا سبب له أصلا لا سبب به و لا سبب منه و لا سبب عنه و لا سبب فیه و لا سبب له و ستطلع على تفاصیل هذه المعانی إن شاء الله تعالى.

إشکالات و تفصیات

اشاره

أنه قد بقی بعد عده شبهات فی کون الوجود ذا حقائق عینیه-

منها ما ذکره صاحب التلویحات

بقوله إن کان الوجود فی الأعیان صفه للماهیه فهی قابله إما أن تکون موجوده بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا

۱- کالجنس و الفصل المتخلفین باعتبار الإبهام و التحصل أو کالعدم و الوجود کما فی العقول التامه الکلیه و انحلال شی ء إلى شی ء و شی ء من باب ما ذکر یوجب الاحتیاج فتدبر، ن ره

۲- لحوق شی ء غیر مستقل کلحوق الظل بذی الظل و العکس بالعاکس لا کلحوق شی ء لشی ء حتى یتحصل و یتصور ثان للوجود بما هو وجود فإن الوجود لیس بواحد بالعدد حتى یتصور له ثان و صرف الوجود کلما یتصور ثانیا له و یفرض فهو عینه و نفسه فهو نور و الأشیاء أضواؤه و هو أصل و ما سواء فروعه، ن ره

قابليه و لا صفتيه أو قبله فهى قبل الوجود موجوده أو معه فالماهيه موجوده مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر و أقسام التالى باطله كلها فالمقدم كذلك.

و الجواب عنه باختيار أن الماهيه مع الوجود فى الأعيان و ما به المعيه نفس الوجود الذى هى به موجوده بدون الاحتياج إلى وجود آخر كما أن المعيه الزمانيه الحاصله بين الحركه و الزمان الذى حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهايه.

ثم إن اتصاف الماهيه بالوجود أمر عقلى ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمه به حتى يكون للماهيه وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما فى الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما و لا تأخر و لا معيه أيضا بالمعنى المذكور و اتصافها به فى العقل.

و تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من أنه إذا صدر عن المبدإ وجود كان لذلك الوجود هويه مغايره للأول(۱) و مفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هويه فإذن هاهنا أمران معقولان.

أحدهما الأمر الصادر عن الأول و هو المسمى بالوجود.

و الثانى(۲) هو الهويه اللازمه لذلك الوجود و هو المسمى بالماهيه فهى من حيث الوجود تابعه لذلك الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن

۱- إنما عبر بهذا دون أن يقول و مفهوم الوجود غير مفهوم تلك الهويه مع أنه الظاهر لدقيقه هى أن الوجود عين الصدور و الربط و أن كونه متعلقا بالغير مقوم له كما مر و سيمر مرار إن شاء الله، س ره

۲- و اللازم مجعول بعين مجعوليه الملزوم لا بجعل مستأنف و هكذا فى اللامجعوليه- فهذا الكلام المنقول من هذا المحقق صريح فى أصاله الوجود جعلا و تحققا و قد جرى الحق على لسان بعض المتصلبين فى أصاله الماهيه و هو المحقق اللاهيجى فى المسأله السابعه و العشرين من الشوارق حيث قال المراد بكون المجعول هو الماهيه نفى توهم أن يكون الماهيات ثابتات فى العدم بلا جعل و وجود ثم يصدر من الجاعل الوجود أو الاتصاف فإذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقه فى الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقن أن لا ماهيه قبل الجعل، س ره

ماهيه أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفه لها انتهى فقد علم مما ذكره و مما ذكرناه أن الماهيه متحده مع الوجود فى الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل فى أن يكون حقيقه صادره عن المبدإ و الماهيه متحده محموله عليه لكن فى مرتبه هويه ذاته لا كالعرض اللاحق و يتقدم الآخر بحسب الذهن و هى الماهيه لأنها الأصل فى الأحكام الذهنيه و هذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهيه و سيجى ء أن هاهنا تقدما غير الخمسه المشهوره و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقه كتقدم(۱) ماهيه الجنس على ماهيه النوع بلا اعتبار الوجود.

و بالجمله مغايره الماهيه للوجود و اتصافها به أمر عقلى إنما يكون فى الذهن لا فى الخارج و إن كانت فى الذهن أيضا غير منفكه عن الوجود إذ الكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهيه وحدها من غير ملاحظه شى ء من الوجودين الخارجى و الذهنى معها و يصفها به.

فإن قلت هذه الملاحظه أيضا نحو من أنحاء وجود الماهيه فالماهيه كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعده الفرعيه فى الاتصاف.

قلنا هذه الملاحظه لها اعتباران(۲).

۱- حتى لو كان ثبوت الماهيات منفكه عن الوجودات كافه جائزا لتقدمت ماهيه الجنس على ماهيه النوع تقدما بالتجوهر و بالماهيه، س ره

۲- حاصله أن اعتبار الماهيه معراه عن كافه الوجودات و مجرده عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب المفهوم ثبوتا لصفه الوجود بل سلبا لكل وجود و لكل صفه عنها فلا يستدعى هذا التجريد بما هو تجريد عن الوجودات و سائر العوارض ثبوتا للماهيه أصلا إلا بعد ملاحظه أن هذا التجرد نحو خلط و هذه ملاحظه أخرى فعند تلك الملاحظه و أنها نحو من الوجود و إن لزم الاستدعاء لثبوت الماهيه لكن لم يلزم من ذلك محذور و لا تسلسل لأنه ينقطع بانقطاع ملاحظه العقل بل نقول نفس هذا التجرد خلط بالتجرد لا بالتلبس حتى يحتاج إلى تجريد آخر و نفس هذا السلب فرد ثبوت السلب لا ثبوت أمر آخر حتى يحوج إلى تقدم ثبوت آخر للموضوع و هذا كما يقال إن الهيولى الأولى قوه وجود الصوره و سائر الأشياء للجسم فيغاير فعليه الصوره و غيرها فيتركب الجسم من القوه و الفعل أعنى الهيولى و الصوره فإذا قيل إن تلك القوه أيضا أمر ثابت لها بالفعل فلزم تركب الهيولى أيضا من قوه و فعل و هكذا يجرى الكلام فى قوه القوه و فعليتها إلى غير النهايه يجاب بأن فعليه القوه لا يحتاج إلى قوه أخرى لأن فعليه القوه عين القوه لا أمر زائد عليها كتقدم أجزاء الزمان و تأخرها حيث لا يحتاج إلى زمان آخر و نظائرها فالحاصل أن التخليه بالحمل الأولى تخليه لا تخليط إلا بالحمل الشائع- فبالاعتبار الأول لا اتصاف أصلا حتى يقول السائل الماهيه كيف تتصف إلخ فقوله قدس سره- فالماهيه بأحد الاعتبارين موصوفه من باب إرخاء العنان و مقصوده من هذا أن الاتصاف- لما استدعى أن يكون للموصوف مرتبه من التقرر خلوا عن الصفه كان بالاعتبار الأول هكذا و لما استدعى وجود الموصوف تأتى بالاعتبار الثانى، س ره

أحـدهما اعتبـار كونهـا تخليه المـاهيه فى ذاتهـا عن جميع أنحـاء الوجود- و ثانيهما اعتبار كونها نحوا من أنحاء الوجود فالماهيه بأحـد الاعتبارين موصوفه بالوجود و بالآخر مخلوطه غير موصوفه به على أن لنا منـدوحه عن هـذا التجشم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهيه(۱) لا ثبوت شى ء للماهيه فلا

۱- فما يقال من أن كل قضـيه لا بد لها من أمور ثلاثه ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته لموضوع فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضـيه و اعتبارات الأطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصـداق القضـيه فإنه إذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضـيه ذو أجزاء ثلاثه لكن ليس كلامنا فيه إنما الكلام فيما يـدخل فى مصـداق هذا الكلام و بحسـبه لا تحقق إلا لذات الموضوع و من هذا القبيل زيد موجود و له قدس سـره مندوحه من وجه آخر حكم فى بعض رسائله بأنه أتقن و أحكم و هو أنه لما كان الوجود موجودا بـذاته و الماهيه موجوده به فقولنا الإنسان موجود معناه أن الوجود مصـداق لمفهوم الإنسانيه فى الخارج و مطـابق لصـدقه فبـالحقيقه مفهوم الإنسـان ثابت لهـذا الوجود و ثبوته له متفرع عليه بوجه لأن الوجود هو الأصل فى الخارج- و المـاهيه تابعه له اتباع الظل للشـخص هـذا إذا كان المنظور إليه هو حقيقه نحو من الوجود الخاص و أما إذا كان المنظور إليه هو مفهوم الوجود العـام فهو كسائر العوارض الـذهنيه التى ثبوتها للمعروضات متفرع على وجودها أو تعينها عنـد العقل لكن ليس ما يوجد به الماهيه و يطرد العدم عنها هو هذا المفهوم العام الذى كسائر المفاهيم الذهنيه خارجه عن حقيقه كل شى ء، س ره

مجال للفرعيه هاهنا و كان إطلاق(۱) لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين الماهيه و الوجود من باب التوسع أو الاشتراك فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط- الذى بين الموضوع و سائر الأعراض و الأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لا اتحادها به.

و منها أن الوجود لو كان فى الأعيان لكان قائما بالماهيه

فقيامه إما بالماهيه الموجوده فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهيه المعدومه فيلزم اجتماع النقيضين- أو بالماهيه المجرده عن الوجود و العدم فيلزم ارتفاع النقيضين.

و أجيب عنه بأنه إن أريد بالموجوده و المعدومه ما يكون بحسب نفس الأمر- فنختار أن الوجود قائم بالماهيه الموجوده و لكن بنفس ذلك الوجود لا- بوجود سابق عليه كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره و إن أريد بهما ما يكون مأخوذا فى مرتبه الماهيه من حيث هى هى على أن يكون شى ء منهما معتبرا فى حد نفسها بكونه نفسها أو جزءها فنختار أنه قائم بالماهيه من حيث هى بلا اعتبار شى ء من الوجود و العدم فى حد نفسها و هذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه فلا يخلو الماهيه فى الواقع عن أحدهما كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض و اللابياض فى حد ذاته و وجوده و هو فى الواقع لا يخلو عن أحدهما و الفرق بين الموضعين بأن الجسم بهذه الحيثيه له وجود سابق على وجود البياض و مقابله فيمكن اتصافه فى الخارج بشى ء منهما بخلاف الماهيه بالقياس إلى الوجود فإنها فى الخارج عين الوجود فلا- اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به فى ظرف ما يقتضى لا أقل المغايره بينهما و إن لم يقتض الفرعيه و كذا فى العقل للخلط بينهما فيه كما فى الخارج إلا فى نحو ملاحظه عقليه مشتمله على مراعاه جانبى الخلط و التعريه فيصفها العقل به على الوجه الذى مر ذكره- و قد علمت أنا فى متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود فى الأعيان

۱- أى كاد أن يكون هذا للبون البعيد الذى بينه و بين المراتب الأخر و إلا فالألفاظ موضوعه بإزاء المعانى العامه اللابشرطيه و إن كان بين المراتب المندرجه فيها غايه الخلاف، س ره

قیامه بالماهیه أو عروضه لها إذ هما شی ء واحد فی نفس الأمر بلا امتیاز بینهما- فإن الماهیه متحده مع الوجود الخارجی فی الخارج و مع الوجود الذهنی فی الذهن- لکن العقل حیث یعقل الماهیه مع عدم الالتفات إلی شی ء من أنحاء الوجود یحکم بالمغایره بینهما بحسب العقل بمعنی أن(۱) المفهوم من أحدهما غیر المفهوم من الآخر کما یحکم بالمغایره بین الجنس و الفصل فی البسائط مع اتحادهما فی الواقع جعلا و وجودا و قریب مما ذکرناه ببعض الوجوه ما ذهب إلیه بعض أهل التدقیق من أنه لا یجوز عروض الوجود المصدری(۲) أو مفهوم الموجود للماهیه فی نفس الأمر لأن عروض شی ء لآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض فیکون للماهیه وجود قبل وجودها.

و أیضا مفهوم الموجود متحد مع الماهیات و المتحدان یمتنع عروض أحدهما للآخر حیث اتحدا و لا عروض للوجود بالمعنی المصدری لها بحسب الاعتبار الذهنی أیضا لأن العقل و إن وجد الماهیه خالیه عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضمیمه لکنه لا یجدها بعد هذه المرتبه موصوفه به لأنه یجدها حینئذ موجوده و لا یلزم من ذلک قیام

۱- بعباره أخری بعد التعمل الشدید فی تخلیه الماهیه عن مطلق الوجود لیست الماهیه بالحمل الأولی الذاتی وجودا و إن کانت بالشائع الصناعی وجودا، ه ره

۲- و فی بعض النسخ أو مفهوم الوجود و المال واحد و مراده بالوجود بالمعنی المصدری الوجود بشرط لا و بالوجود بمعنی الموجود الذی یأتی بعید ذلک بأسطر- الوجود لا بشرط فالفرق بینهما کالفرق بین العرض و العرضی فالأول غیر محمول کالبیاض بشرط لا بخلاف الثانی حیث لا فرق بینه و بین الموجود إلا فی الاشتقاق و عدمه- کما لا فرق بین البیاض لا بشرط و الأبیض إلا فی الحمل فتأمل- ثم إن کلا من الثلاثه إما أن یکون عارضا فی نفس الأمر أو بحسب الاعتبار الذهنی- و التعمل و التحلیل أو ما شئت فسمه لا جائز أن یکون الوجود بشرط لا عارضا فی نفس الأمر و هو ظاهر و لا بحسب الاعتبار الذهنی لأنه و إن لیس فی مرتبه الماهیه من حیث هی إلا أنها لیست بعد هذه المرتبه متصفه بالوجود بالمعنی المصدری لکونه مأخوذا بشرط لا بل بالموجود أو بالوجود بمعناه و لیس السید السند رحمه الله قائلا بقیام المبدإ فی صدق المشتق حتی یکون العروض من هذه الجهه و أما الآخران فیجوز عروضهما بحسب الاعتبار الذهنی لا بحسب نفس الأمر، س ره

الوجود بها فإن من صدق المشتق لا يلزم قيام مبدإ الاشتقاق و أما الوجود بمعنى الموجود- فهو يعرض للماهيه بحسب الاعتبار الذهنى بحث يجد العقل الماهيه إذا أخذت بذاتها بلا ضميمه عاريه عنه و يجده فى المرتبه الثانيه عارضا لها و لهذا يحكم بأنه عرض لها و لا يجوز عروضه لها فى نفس الأمر لأنهما فى نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلا ضروره أن السواد و الوجود فى نفس الأمر واحد ذاتا و وجودا- فلا يتصور هناك نسبه بينهما بالعروض و غيره و أما فى الاعتبار الذهنى فهما شيئان- لأن العقل قد يفصل هذا الشى ء الواحد إلى ماهيه متقدمه و وجود متأخر فيتصور بينهما النسبه بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره و لا يخفى على المتفطن أن بين كلامه و بين ما حققناه نحوا من الموافقه و إن كان بينهما نحو من المخالفه أيضا- فإن الوجود عنده إما أمر مصدرى و إما مفهوم محمول عام بديهى و كلاهما اعتباريان و عندنا أمر حقيقى عينى بذاته وجود و موجود بلا اعتبار أمر آخر و أما اتحاد الوجود مع الماهيه فهو(۱) مما فيه جهه الموافقه.

ثم إن فى كلامه وجوها من النظر أورد عليه بعضا منها معاصر العلامه الدوانى و يرد على المورد أيضا أشياء كثيره لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب.

و منها ما فى حكمه الإشراق و التلويحات من أنه ليس فى الوجود ما عين ماهيته الوجود فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك فى أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد و كذا الكلام فى وجوده و يتسلسل إلى غير النهايه و هذا محال و لا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى.

۱- هيهات أين التراب و رب الأرباب و الماء و السراب و الظلمه و النور- فالمصنف قدس سره يقول تفنى الماهيه فى الوجود و يقول الماهيه هى الإنيه تحققا و السيد يقول يفنى الوجود فى الماهيه و يقول إنيته الماهيه نعم كلاهما يأبى الاثنينيه فى الواقع- و ليت شعرى ما المصحح لحمل مفهوم الوجود إذ لا يقول السيد ره بقيام المبدإ و لا عروضه- خارجا و عقلا و لا بالانتساب فلم يكن فرق بين القضيه الصادقه و الكاذبه و هو و إن قال بأن موجوديه الأشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتى لكن الكلام فى مصحح هذا الاتحاد و أنه لا بد أن يتحقق قبل ذلك فافهم، س ره

و جوابه بما أسلفناه من أن حقيقه الوجود و كنهه لا- يحصل فى الذهن و ما حصل منها فيه أمر انتزاعى عقلى و هو وجه من وجوهه و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهده الحضوريه و بعد مشاهده حقيقته و الاكتناه بماهيته التى هى عين الإنيه لا يبقى مجال لذلك الشك.

و الأولى أن يورد هذا الوجه معارضه إلزاميه للمشائين كما فعله فى حكمه الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايره الوجود للماهيه بأنا قد نعقل الماهيه و نشك فى وجودها و المشكوك ليس نفس المعلوم و لا داخلا فيه فهما متغايران(۱) فى الأعيان فالوجود زائد على الماهيه و الشيخ ألزمهم بعين هذه الحجه لأن الوجود أيضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه و لم نعلم أنه موجود فى الأعيان أم لا- فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهايه لكن ما(۲) أوردناه عليه يجرى مثله فى أصل الحجه فانهدم الأساسان.

و منها ما ذكره أيضا فى حكمه الإشراق-

و هو أنه إذا كان الوجود للماهيه- وصفا زائدا عليها فى الأعيان فله نسبه إليها و للنسبه وجود و لوجود النسبه نسبه إلى النسبه و هكذا فيتسلسل إلى غير النهايه.

۱- هذا مناف لما يأتى بعد ورقه أنه لا نزاع لأحد فى أن التمايز بينهما بحسب الإدراك لا بحسب العين فتأمل، س ره

۲- بأن يقال الشك فى الشى ء بأن يتصور على سبيل الترديد و الوجود الخارجى لا يتصور و ما يتصور فهو أمر انتزاعى فغايه الأمر أنه يثبت المغايره فى الذهن لا- فى العين فانهدم أساس الشيخ ره لزياده الوجود على الوجود فى العين و أساس المشائين لزيادته على الماهيه فى العين فلا- ينافى تأسيسه بهذا الأساس للزياده فى العقل فى مبحث زياده وجود الممكن على ماهيته و يمكن أن يحمل الأساسان على استدلال الشيخ ره على زياده الوجود على الوجود و على نقضه حجه المشائين بأن يكون معنى العباره أن ما أوردناه عليه فى تصحيح مطلبنا من أصاله الوجود يجرى مثله فى تصحيح أصل حجه المشائين فى زياده الوجود على الماهيه فى التعقل المعتبره عندنا و عند القوم كما ترى فى مسفوراتهم و الدليل على هذا المعنى قوله قدس سره فى حاشيه حكمه الإشراق- عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ره هذا الوجه سواء أورد نقضا لحجه المشائين- على كون الوجود زائدا على الماهيه أو أورد استدلالا على أن ليس فى الوجود ما عين حقيقته الوجود يندفع و هذا كما ترى صريح فى المعنى الثانى، س ره

و جوابه أن وجود النسب إنما هو فى العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقليه على أن الحق عندنا كما مر أنه ليس بين الماهيه و الوجود مغايره فى الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهيه و وجود و يلاحظ بينهما اتصافا و نسبه على الوجه المسفور سابقا.

و منها أيضا قوله إن الوجود إذا كان حاصلا فى الأعيان و ليس بجوهر فتعين أن يكون هيئه فى الشى ء

و إذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفيه عند المشائين لأنه هيئه قاره لا يحتاج فى تصورها إلى اعتبار تجز و إضافه إلى أمر خارج- كما ذكروا فى حد الكيفيه و قد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها فيتقدم الموجود على الوجود و ذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود.

ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفيه(۱) و العرضيه أعم منه من الوجه.

و أيضا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل و معنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر فى تحققه إليه و لا شك أن المحل موجود بالوجود فدار القيام و هو محال و الجواب أنهم حيث أخذوا فى عنوانات حقائق الأجناس من المقولات- كونها ماهيات كليه حق وجودها العينى كذا و كذا مثلا قالوا الجوهر ماهيه- حق وجودها فى الأعيان أن لا يكون فى موضوع و كذا الكم مثلا ماهيه إذا وجدت فى الخارج كانت بذاتها قابله للمساواه و اللامساواه و على هذا القياس الكيف

۱- ماده افتراق الوجود عنهما وجود الواجب تعالى و ماده افتراقهما عنه الكيفيات الأربع إن قلت كلما تحققت الكيفيات تحقق الوجود إذ لا تقرر للماهيه بدون الوجود و لو اعتبر نفس شيئيه ماهياتها فهى بالحمل الأولى كيفيه لا بالحمل الشائع إذ ليست الكيفيه فردا لنفسها و اللازم أن يتحقق للكيفيه فرد لا يكون فردا للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أو بحسب الصدق مع أن المعتبر فى ماده الافتراق كما قال المحقق اللاهيجى ره الأفراد المتخالفه بالحقيقه لا بمجرد الاعتبار- قلت كون ماهيه الكيفيه فردا بالوجود إنما هو عندكم لأن التشخص و الفرديه عندكم هو الوجود و أما عند الشيخ فهو بنفس الماهيه الصنيه بعد الجعل و إن لم يكن صحيحا فى نفس الأمر فالوجودات إن كانت أصيله تصير كالأعراض اللاحقه للموضوعات بعد تماميتها فى حدود هوياتها و معلوم أن فرد الموضوع مغاير لفرد العرض فوجودات الكيفيات بزعمه تصير مثل كيفيات شخصيه قامت بكيفيات شخصيه أخرى قيام العرض بالعرض، س ره

و سائر المقولات(۱) فسقط کون الوجود فی ذاته جوهرا أو کیفا أو غیرهما لعدم کونه کلیا بل الوجودات کما سبق هویات عینیه متشخصه بنفسها غیر مندرجه تحت مفهوم کلی ذاتی کالجنس أو النوع أو الحد و لیس عرضا بمعنی کونه قائما بالماهیه الموجوده به و إن کان(۲) عرضیا متحدا بها نحوا من الاتحاد و علی تقدیر کونه عرضا لا یلزم کونه کیفیه لعدم کلیته و عمومه و ما هو من الأعراض العامه و المفهومات الشامله للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعی العقلی المصدری- الذی اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود و لمخالفته أیضا سائر الأعراض- فی أن وجودها فی نفسها عین وجودها للموضوع و وجود الوجود عین وجود الماهیه- لا وجود شی ء آخر لها ظهر عدم افتقاره فی تحققه إلی الموضوع فلا یلزم الدور الذی ذکره علی أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهریه ذلک الجوهر لا- بجوهریه أخری و کذا وجود العرض عرض بعرضیه ذلک العرض لا بعرضیه أخری- لما مر أن الوجود لا عروض له للماهیه فی نفس الأمر بل فی الاعتبار الذهنی بحسب تحلیل العقل

توضیح و تنبیه

قد تبین و تحقق من تضاعیف ما ذکرناه من القول فی الوجود أنه کما أن النور قد یطلق و یراد منه المعنی المصدری أی نورانیه شی ء من الأشیاء و لا وجود له فی الأعیان بل وجوده إنما هو فی الأذهان و قد یطلق و یراد منه الظاهر بذاته المظهر

۱- هذا برهانی لا إلزامی کما یظهر بالتأمل، س ره

۲- أی و إن کان الوجود العینی خارجا عنهما مغایرا لهما خروج الشاخص عن الظل و مغایره الفی ء للفائی و متحدا بها اتحاد اللامتحصل مع المتحصل و أما العرضیه بمعنی الخارج المحمول فهی وظیفه مفهومه العام کما قال و ما هو من الأعراض إلخ، س ره

لغیره من الذوات النوریه کالواجب تعالی و العقول و النفوس و الأنوار العرضیه المعقوله أو المحسوسه کنور الکواکب و السرج و له وجود فی الأعیان لا- فی الأذهان کما سیظهر لک وجه ذلک إن شاء الله تعالی و إطلاق النور علیها بالتشکیک الاتفاقی و المعنی الأول مفهوم کلی عرضی لما تحته من الأفراد بخلاف المعنی الثانی فإنه عین الحقائق النوریه- مع تفاوتها بالتمام و النقص و القوه و الضعف فلا یوصف(۱) بالکلیه و لا بالجزئیه- بمعنی المعروضیه للتشخص الزائد علیه بل النور هو صریح الفعلیه و التمیز و الوضوح و الظهور و عدم ظهوره و سطوعه إما من جهه ضعف الإدراک عقلیا کان أو حسیا أو لاختلاطه بالظلمه الناشئه من مراتب(۲) تنزلاته بحسب اصطکاکات وقعت بین مراتب القصور الإمکانی و شوائب الفتور الهیولانی لأن کل مرتبه من مراتب نقصان النور- و ضعفه و قصوره عن درجه الکمال الأتم النوری الذی لا حد له فی العظمه و الجلال و الزینه و الجمال وقع(۳) بإزائها مرتبه من مراتب الظلمات و الأعدام المسماه بالماهیات الإمکانیه کما سیقع لک زیاده اطلاع علیه فیما سیقرع سمعک کذلک الوجود قد یطلق و یراد منه المعنی الانتزاعی العقلی من المعقولات الثانیه و المفهومات

۱- کون حقیقه النور عین الشخصیه لا- کلیه و لا- جزئیه إنما هو من جهه تحلیل معناها إلی ما یعم الواجب و المجرد و النور الحسی و أما النور المحسوس الذی یناله البصر فلا شک أنه من ذوات الماهیات یتصف بالکلیه و الجزئیه کغیره، ط مد

۲- إیاک و أن تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال فإن الإفاضه من الشی ء لیست عباره عن تخلیه مقامه و تجافیه عن مراتبه بل معناها إلقاء الظل و العکس- و بالجمله کون الشی ء منبعثا من الشی ء بحیث لم ینقص من کماله شی ء و إذا فرض عائدا إلیه لا یزید علی کماله شی ء فللفیاض الحقیقی شأن لیس للشئون فیه شأن و لیس للشئون شأن إلا و له معها شأن و مثال مراتب التنزلات بحسب الاصطکاکات فی المحسوس انعکاس الضوء من الشمس إلی القمر ثم منه علی المرآه ثم منها علی الماء ثم منه علی الجدار، س ره

۳- قد شبه النور و الظلمه المعنویین بمخروطین متعاکسین فقاعده مخروط النور عند عالم العقل و رأسه عند عالم الماده و مخروط الظلمه رأسه فی عالم العقل و قاعدته عالم الماده، س ره

المصـدريه التی لا تحقق لها فی نفس الأمر و یسـمی بالوجود(۱) الإثباتی و قـد یطلق و یراد منه الأمر الحقیقی الـذی یمنع طریان العدم و اللاشـیئیه عن ذاته بذاته و عن الماهیه بانضـمامه إلیها و لا شـبهه فی أنه بملاحظه انضـمام الوجود الانتزاعی الذی هو من المعـدومات إلی الماهیه لا یمنع المعـدومیه بل إنما یمنع باعتبار ملزومه و ما ینتزع هو عنه بـذاته و هو الوجود الحقیقی سواء کان وجودا صمدیا واجبیا أو وجودا ممکنیا تعلقیا ارتباطیا و الوجودات الإمکانیه هویاتها عین التعلقات و الارتباطات بالوجود الواجبی لاـ أن معانیهـا مغـایره للارتباط بالحق تعالی کالماهیات الإمکانیه- حیث إن لکل منها حقیقه و ماهیه و قـد عرضـها التعلق بالحق تعالی بسبب الوجودات الحقیقیه التی لیست هی إلا شئونات ذاته تعالی و تجلیات صفاته العلیا و لمعات نوره و جماله و إشراقات ضوئه و جلاله کما سیرد لک برهانه إن شاء الله العزیز و الآن نحن بصدد(۲) أن الوجود فی کل شی ء أمر حقیقی سوی الوجود الاـنتزاعی الـذی هو الموجودیه- سواء کانت(۳) موجودیه الوجود أو موجودیه المـاهیه فـإن نسـبه الوجود الاـنتزاعی إلی الوجود الحقیقی کنسـبه الإنسانیه إلی الإنسان و الأبیضـیه إلی البیاض و نسـبته إلی الماهیه کنسـبه الإنسانیه إلی الضاحک و الأبیضیه إلی الثلـج و مبـدأ الأثر و أثر المبـدإ لیس إلا الوجودات الحقیقیه التی هی هویات عینیه موجوده بـذواتها لا الوجودات الانتزاعیه التی هی أمور عقلیه معدومه فی الخارج باتفاق العقلاء و لا الماهیات المرسله

۱- لکونه المثبت فی الهلیـات البسـیطه إذ المعتبر فی جـانب المحمول هو المفهوم- و أمـا معنونه فهو المثبت له لکـل الأعیـان و الماهیات السرابیه أو لکون المعلوم للعقل من معنونه ربط الأمور به و التصدیق به و أما أنه ما هو فلا یعلم إلا هو، س ره

۲- أی لمـا کـان هـل البسـیطه قبـل هـل المرکبه فنحن بصـدد أصـالته فی التحقق لاـ التوحـد فإنه فرع التحقق و کون الوجودات تعلقیات و فقراء بـذواتها مسأله التوحیـد الخاصـی فإن التعبیر اللائق بالشـریعه عن التوحیـد أن الوجودات فقراء محضه و حاجات صرفه إلی الغنی التام و فوق التمام أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ و الموحـدون لا یعنون بتوحیدهم إلا هذا فتبا لتوحید کان مؤداه سواه و تعسا لتفرید لم یکن هذا مغزاه، س ره

۳- یعنی أن الموجودیه نسبه و هذه النسـبه للوجود الحقیقی إلی نفسه کنسـبه الشـی ء إلی نفسه و لوجود الماهیه کنسـبه الشی ء إلی غیرها، ن ره

المبهمه الذوات التى ما شمت بذواتها و فى حدود أنفسها رائحه الوجود كما سنحقق فى مبحث الجعل من أن المجعول أى أثر الجاعل و ما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهيه و كذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلا مرتبه من الوجود لا ـ ماهيه من الماهيات فالغرض أن الموجود فى الخارج ليس مجرد الماهيات- من دون الوجودات العينيه كما توهمه أكثر المتأخرين كيف و المعنى الذى حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات و منعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمرا عدميا- و منتزعا عقليا و الأمر العدمى الذهنى الانتزاعى لا يصح أن يمنع الانعدام و يتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع و التقدم يعلم أن له حقيقه متحققه فى نفس الأمر- و هذه الحقيقه هى التى يسمى بالوجودات الحقيقى و قد علمت أنها عين الحقيقه و التحقق لا أنها شى ء متحقق كما أشرنا إليه فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعى العقلى دون الحقيقه العينيه.

و قد اندفع(۱) بما ذكرناه قول بعض المحققين من أن الحكم بتقدم الوجود على فعليه الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقى إلا الانتزاعى.

لأنا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات و تقررها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقى العينى لا الانتزاعى العقلى و مما يدل على أن الوجود موجود فى الأعيان ما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء بقوله و الذى يجب وجوده بغيره دائما إن كان فهو غير بسيط الحقيقه لأن الذى له باعتبار ذاته غير الذى له باعتبار غيره و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- فلذلك لا شى ء غير الواجب عرى عن ملابسه ما بالقوه و الإمكان باعتبار نفسه و هو الفرد و غيره زوج تركيبى انتهى.

فقد علم من كلامه أن المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهيه و معنى الوجود

۱- يظهر من الشوارق للمحقق اللاهيجى ره أن هذا قول المحقق الدوانى- و أن السيد المدقق يقول بسبق الوجود على الماهيه بالأحقيه إلا أن يكون المراد ببعض المدققين هنا المحقق الدوانى و لا يحضرنى كتبهما حتى أنظر، س ره

الإثبـاتی المنتزع و لیس المراد من قوله و هو حاصـل الهویه منهمـا جمیعـا فی الوجود- أن للمـاهیه موجودیه و للوجود موجودیه أخری بـل الموجود هو الوجود بـالحقیقه- و المـاهیه متحـده معه ضـربا من الاتحـاد و لاـ نزاع لأحـد فی أن التمایز بین الوجود و الماهیه إنما هو فی الإدراک لا بحسب العین.

و بعد إثبات هذه المقدمه نقول إن جهه(۱) الاتحاد فی کل متحدین هو الوجود سواء کان الاتحاد أی الهوهو بالذات کاتحاد(۲) الإنسـان بـالوجود أو اتحـاده بـالحیوان أو بـالعرض کاتحـاد الإنسـان بالأـبیض فإن جهه الاتحاد بین الإنسان و الوجود- هو نفس الوجود المنسوب إلیه بالـذات و جهه الاتحـاد بینه و بین الحیوان هو الوجود المنسوب إلیهمـا جمیعـا بالـذات و جهه الاتحـاد بین الإنسان و الأبیض هو الوجود المنسوب إلی الإنسان بالذات و إلی الأبیض(۳) بالعرض فحینئذ لا شبهه فی أن المتحدین لا یمکن أن یکونا موجودین جمیعا بحسب الحقیقه و إلا لم یحصل الاتحاد بینهما بل الوجود الواحد منسوب إلیهما نحوا من الانتساب فلا محاله(۴) أحدهما أو کلاهما انتزاعی و جهه الاتحاد أمر حقیقی فالاتحاد(۵) بین الماهیات و الوجود

۱- لاـ یخفی أن هـذا لاـ یتم فی الحمـل الأـولی فـإن مفاده الاتحاد فی المفهوم فالکلیه ممنوع لکنا نقول اسـتدل قـدس سره فی المشاعر علی أصاله الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع و انحصـر الحمل فی الأولی الـذاتی و هنا ترقی فنظر بنظر أدق فأشار إلی أنه لولاهـا لما تحقق حمل أصـلا لأن جهه الاتحاد فی الأولی أیضا هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطیه و إن لم یتحقق بنحو الظرفیه کما فی الوجود المحمولی فما فی المشاعر من باب إرخاء العنان و التنزل، س ره

۲- جعله من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضـی لشـیئیه ماهیه الإنسان- باعتبار اتحاده مع شـیئیه وجوده و ذاته الوجودی، س ره

۳- یظهر منه أن وجـود الأـبیض الحقیقی و هو البیـاض هو الوجود المضـاف إلی الإنسـان و لیس کـذلک و إلاـ لزم کون وجود واحـد جوهرا و عرضـا و الجواب أن وجود البیـاض إذا أخـذ لاـ بشـرط کان مرتبه من وجود الموضوع مضافا إلیه بالـذات و إلی مفهوم البیاض أو مفهوم الأبیض بالعرض، س ره

۴- أحدهما أو کلاهما انتزاعی الأول فی الأول و الثانی فی الباقی، س ره

۵- تـأدیه أخری للمطلب بطریق الانفصـال الشـرطی بـأن اتحـاد الاـثنین المتحصـلین لمـا کـان باطلاـ بخلاـف الاعتباری و العینی فالاتحـاد إلـخ و إلاـ فبعـد إثبـات کون جهه الاتحـاد أمرا حقیقیـا و کون أحـد طرفی فی الهوهو أو کلیهمـا انتزاعیا لم یبق مجال للتردید، س ره

إما بأن يكون الوجود انتزاعيا و اعتباريا و الماهيات أمور حقيقيه كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقه أهل الكشف و الشهود و إما بأن تكون الماهيات أمورا انتزاعيه اعتباريه و الوجود حقيقى عينى كما هو المذهب المنصور.

و بالجمله الوجود العينى و إن كان حقيقه واحده و نوعا و بسيطا لا جنس له و لا فصل له و لا يعرض له الكليه و العموم و الجزئيه و الخصوص بل التعدد و التميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج إلا أنه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها- فإن الوجود الحقيقى العينى معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث إنه منشأ لانتزاع الموجوديه هو الموجود و من حيث إنه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع و به يحصل موجوديه الماهيات هو الوجود فكل(۱) من مفهومى الوجود أى الحقيقى و الانتزاعى(۲) مشترك بين الماهيات إلا أن الانتزاعى يعرض له الكليه و العموم لكونه أمرا عقليا من المفهومات الشامله كالشيئيه و المعلوميه و الإمكان العام و أشباهها بخلاف الحقيقى- لأنه محض التحقق العينى و صرف التشخص و التعين من دون حاجه إلى مخصص و معين بل بانضمامه إلى كل ماهيه يحصل لها الامتياز و التحصل و يخرج من الخفاء و الإبهام و الكمون فالوجود(۳) الحقيقى ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور و مظهر

۱- إطلاق المفهوم على الحقيقى باعتبار حصول وجهه فى الذهن و وجه الشى ء هو الشى ء بوجه فوصف ذا الوجه بصفه الوجه كما وصف بصفته فى الكلى الطبيعى مع أن الكليه فى موطن الذهن و لا سيما أن المفهوم كالشى ء من الأمور العامه أو باعتبار أن المفهوم يساوق المعنى و المعنى كثيرا ما يطلق على الحقيقه- و لا سيما فى عرف أهل الذوق كما قيل \S الكل عباره و أنت المعنى\Z يا من هو للقلوب مغناطيس\Z . ثم إن كان كون الوجود الحقيقى مشتركا فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام لعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و قد ذكرنا فى اشتراك الوجود ما يتعلق بالمقام فتذكر و معنى الاشتراك الحقيقى بالنسبه إلى الماهيات أنه مشترك فيه لظهور أحكامها و آثارها الإمكانيه و بالنسبه إلى مراتب نفسه أنه بما أن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه و بما هو بالعكس فهو مشترك فافهم و استقم، س ره

۲- الظاهر أنه وقع فى هذه العباره غلط من النساخ و أظن أن العباره الصحيحه هكذا فكل من الوجود الحقيقى و المفهوم الانتزاعى إلخ و لا حاجه إلى ما تكلف له الحكيم السبزوارى فى توجيهها،

۳- فيه إشاره إلى كون حضره الوجود مرآه و مظهرا لأعيان الأشياء و أحوالها- و قوله و لو لا ظهوره فى ذوات الأكوان و إظهاره لنفسه بالذات إلخ إشاره إلى كون الأشياء و أعيانها مرايا و مظاهر لذات حضره الوجود و صفاتها و أسمائها و هو سر عظيم عند أهله، ن ره

لغيره و به يظهر الماهيات و له و معه و فيه و منه و لو لا ظهوره فى ذوات الأكوان- و إظهاره لنفسه بالذات و لها بالعرض لما كانت ظاهره موجوده بوجه من الوجوه بل كانت باقيه فى حجاب العدم و ظلمه الاختفاء إذ قد علم أنها بحسب ذاتها و حدود أنفسها معراه عن الوجود و الظهور فالوجود و الظهور يطرأ عليها من غيرها فهى فى حدود أنفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق أزلا و أبدا لا فى وقت من الأوقات و مرتبه من المراتب كما قيل فى الفارسى-

سيه رويى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

. ترجمه

لقوله ع: الفقر سواد الوجه فى الدارين

فظهور الوجود بذاته فى كل مرتبه من الأكوان و تنزله إلى كل شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبه من مراتب الممكنات و عين من الأعيان الثابته و كلما كان مراتب النزول أكثر و عن منبع الوجود أبعد كان ظهور الأعدام و الظلمات بصفه الوجود و نعت الظهور و احتجاب الوجود بأعيان المظاهر و اختفائه بصور المجالى و انصباغه بصبغ الأكوان أكثر فكل برزه من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبه الكمال و تواضعا عن غايه الرفعه و العظمه و شده النوريه و قوه الوجود و كل مرتبه من المراتب يكون التنزل و الخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفه أشد و الحال بعكس ما ذكر على المدارك القويه كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش و غيرها و لهذا يكون إدراك الأجسام التى هى فى غايه نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النوريه التى هى فى غايه قوه الوجود و شده النوريه لا أشد منها فى الوجود و النوريه إلا باريها و مبدعها و هو نور الأنوار و وجود الوجودات حيث إن قوه وجوده و شده ظهوره غير متناهيه قوه و مده و عده و لشده وجوده و ظهوره لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ و لا تحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس و الأوهام و تنبو منه العقول و الأفهام فالمدارك الضعيفه تدرك الوجودات النازله المصحوبه بالأعدام و الملكات المختفيه المحجوبه بالأكوان- المنصبغه بصبغ الماهيات المتخالفه و المعانى المتضاده و هى فى حقيقتها متحده المعنى- و إنما التفاوت فيها بحسب القوه و الضعف و الكمال و النقص و العلو و الدنو الحاصله

لها بحسب أصل الحقيقه البسيطه باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك و لو لم يكن المدارك ضعيفه قاصره عن إدراك الأشياء على ما هى عليها لكان ينبغى أن يكون ما وجوده أكمل و أقوى ظهوره على القوه المدركه و حضوره لديها أتم و أجلى و لما كان واجب الوجود من فضيله الوجود فى أعلى الأنحاء و فى سطوع النور فى قصبا المراتب يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا و حيث نجد الأمر على خلاف ذلك علمنا أن ذلك ليس من جهته إذ هو فى غايه العظمه و الإحاطه و السطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء و لكن لضعف عقولنا و انغماسها فى الماده و ملابستها الأعدام و الظلمات تعتاص عن إدراكه و لا نتمكن أن نعقله على ما هو عليه فى الوجود فإن إفراط كماله يبهرها لضعفها و بعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فإنه لعظمته و سعه رحمته و شده نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء كما أشار إليه بقوله تعالى- وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و بقوله تعالى وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِيبٌ فثبت أن بطونه من جهه ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك أصح إدراكا و عن الملابس الحسيه و الغواشى الماديه أبعد درجه كان ظهور أنوار الحق الأول عليه و تجليات جماله و جلاله له أشد و أكثر و مع ذلك لا يعرفه حق المعرفه و لا يدركه حق الإدراك لتناهى القوى و المدارك و عدم تناهيه فى الوجود و النوريه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و مما يجب أن يحقق أنه و إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال و النقص و التقدم و التأخر و الظهور و الخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبه من المراتب أوصاف معينه و نعوت خاصه إمكانيه هى المسماه بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان الثابته عند أرباب الكشف من الصوفيه و العرفاء فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التى هى مثال الله فى عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات و فى أنفسها لا- لون لها و لا تفاوت فيها إلا بشده اللمعان و نقصها فمن توقف مع الزجاجات و ألوانها و احتجب بها عن النور الحقيقى و مراتبه الحقيقيه التنزليه

اختفى النـور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيـات أمـور حقيقيه متأصـله فى الوجود- و الوجودات أمور انـتزاعيه ذهنيه و من شـاهد ألوان النور و عرف أنهـا من الزجاجات و لا لون للنور فى نفسه ظهر له النور و عرف أن مراتبه هى التى ظهرت فى صوره الأعيان على صـبغ اسـتعداداتها كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات الـتى هى لمعـات النور الحقيقى الواجـبى و ظهورات للوجود الحق الإلهى ظهرت فى صوره الأعيان و انصـبغت بصبغ الماهيات الإمكانيه و احتجبت بالصور الخلقيه عن الهويه الإلهيه الواجبيه و مما يجب أن يعلم أن إثباتنـا لمراتب الوجودات المتكثره و مواضـعتنا فى مراتب البحث و التعليم على تعـددها و تكثرهـا لا- ينـافى ما نحن بصـدده من ذى قبـل إن شـاء الله من إثبـات وحـده الوجود و الموجود ذاتـا و حقيقه كمـا هو مـذهب الأوليـاء و العرفاء من عظمـاء أهـل الكشف و اليقين و سـنقيم البرهـان القطعى على أن الوجودات و إن تكثرت و تمـايزت إلا- أنهـا من مراتب تعينات الحق الأول و ظهورات نوره و شـئونات ذاته لا أنها أمور مستقله و ذوات منفصله و ليكن عندك حكايه هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه و انتظره مفتشا.

و ذهب جماعه(۱) أن الوجود الحقيقى شخص واحد هو ذات البارى تعالى

۱- القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثره الوجود و الموجود جميعا مع التكلم بكلمه التوحيد لسانا و اعتقادا بها إجمالا و أكثر الناس فى هـذا المقام و إما أن يقول بوحده الوجود و الموجود جميعا و هو مذهب بعض الصوفيه و إما أن يقول بوحده الوجود و كثره الموجود و هو المنسوب إلى أذواق المتـألهين و عكسه باطل و إما أن يقول بوحـده الوجود و الموجود جميعا فى عين كثرتهما و هو مذهب المصنف قدس سره و العرفاء الشامخين و الأول توحيد عامى و الثالث توحيد خاصى و الثانى توحيد خاص الخاص و الرابع توحيـد أخص الخـواص فللتوحيـد أربـع مراتب على و فى مراتبه الأـربع فى تقسيـم آخر الـتى هى توحيـد الآثـار و توحيد الأفعال و توحيـد الصـفات و توحيد الذات. ثم الفرق بين طريقته قدس سـره و الطريقه المنسوبه إلى ذوق المتألهين أن المصـنف قـدس سـره يقول بتكثر الوجود و الموجود معا و مع ذلك يثبت الوحده فى عين الكثره كما إذا كان إنسان مقابلا لمرائى متعدده فالإنسان متعدد و كذا الإنسانيه لكنهما فى عين الكثره واحد بملاحظه العكسيه و عدم الأصـيليه إذ عكس الشى ء بما هو عكس الشـى ء ليس شـيئا على حياله إنما هو آله للحاظ الشـى ء و لو جعل ملحوظا بالـذات لم يكن عكسا حاكيا عن الشـى ء بل حاجبا فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له و آلات للحاظه فكما يحصل الارتباط طولا كـذلك يحصل عرضا و إن كانت فى غايه التباعـد كعكس يحصل منه فى الجليديه فى غايه الصـغر أو فى الماء الآجن فى نهايه الكدر و كالذى يحصـل منه فى مرآه يحـاكيه على مـا هو عليه فظهور العـاكس كخيـط ينظم لئالى ء العكوس المتفننه و يربطها و يجمع شـتاتها و يتصالح الأضداد برباطها بخلاف ما إذا كنت محتجبا عن العاكس و وقع نظرك أولا على العكوس المتخالفه بما هى متخالفه فالوجودات إذا لاحظتهـا بما هى مضافه إلى الحق سبحانه بالإضافه الإشـراقيه أعنى بعنوان أنها إشـراقات نوره لم تكن خاليه فى ظهورها عن ظهوره و إذا لاحظتهـا أمورا مسـتقله بـذواتها كنت جاهلا- بحقائقها إذ الفقر ذاتى لها- فالوجود عنـده حقيقه واحـده ذات مراتب متفاوته بالشـده و الضـعف و نحوهما و هذا التفاوت لا ينافى الوحده لأن ما به التفاوت عين ما به الاتفاق بل يؤكد الوحده حيث إن دائره إثباته و وجـدانه كلما كان أوسع و أغزر و كان سـلوبه و فقدانه أقل و أعوز و لذا سـمى هذه الكثره كثره نورانيه و كثره الماهيات كثره ظلمانيه فلوجودات الخاصه الإمكانيه حقائق و لكنها أضواء شـمس الحقيقه و روابط محضه لا أنها أشياء لها الربط

و سيصرح عن قريب و فى أواسط الكتاب أيضا فى رد ما قاله بعض الأجله فى رسالته الزوراء- أن وجود الأشياء وجود رابط لا وجود رابطى فالبصير الناقد ينبغى أن يكون ذا العينين لا يهمل شيئا من طرفى الظاهر و الباطن و أما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقى لا كثره فيه بوجه أصلا و الموجود متعدد و هو الماهيه و موجوديه الكل بالانتساب إلى الوجود الحقيقى- لا بالوجودات الخاصه الإمكانيه بالإمكان بمعنى الفقر فالمشتق عندهم أعم مما قام به مبدأ الاشتقاق و مما نسب إليه و من نفس المبدإ قالوا حقائق الأشياء لا تقتنص من العرف و اللغه فلا ضير فى أن يكون الموجود فى الماهيات بمعنى ما نسب إلى الوجود على أن اللغه أيضا تساعده كاللابن و التامر و الحداد و نحوها و الماهيات عندهم أمور حقيقيه إذ لو كانت انتزاعيه لانتزعت من وجود الواجب تعالى إذ لا- وجود غيره عندهم و زيف المصنف قدس سره طريقتهم بوجوه. الأول أن الوجود الواحد الحقيقى كيف يكون لنفسه و لغيره أى جوهرا و عرضا- و كيف يكون مقدما و مؤخرا مع وحده الماهيه كالإنسان إذ لا تفاوت فيها و لا تشكيك. و الثانى أن النسبه ليست إضافه إشراقيه و إلا- كانت وجودا وراء المنسوب إليه- و هم لا يقولون به فهى نسبه مقوليه فرع وجود الطرفين إذ ليست الماهيه عين التعلق- لأن المشكوك فيه غير ما هو غير مشكوك فيه و لا يرد مثل ذلك على طريقته قدس سره إذ لا يمكن تصور الوجود و إنما تعرض لاحتمال كون النسبه اتحاديه مع أنه لا يناسب طريقتهم حيث إن الماهيه عندهم أصيله كما قلناه و النسبه الاتحاديه إنما يتصور بين متحصل و لا متحصل لا بين متحصلين كما سيأتى فى مبحث عينيه الوجود الواجبى للماهيه استظهارا. و الثالث أن الوجود ما هو إلا- مناط الموجوديه فتلك النسبه وجودات متكثره- فكيف يكون هذه الطريقه توحيدا خاصيا و قولا بوحده الوجود مع أنه توحيد عامى- كطريقه القائلين بكثره الوجود و الموجود بخلاف طريقته قدس سره فهم لما قالوا بأصاله الماهيه و هى مغايره للوجود بحسب شيئيه ذاتها فقد قالوا بالثانى فى الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفى جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين و هو قدس سره جعل المنسوب كالمنسوب إليه وجودا فلم يكن فى الدار غير الوجود ديار. ثم لا يخفى أن بين الإيراد الأول و الثالث منافاه إذ مبنى الأول على أن الوجود الواجبى وجود الأشياء و بناء الثالث على أن وجوداتها أمور اعتباريه و يمكن دفع التنافى بأن يقال عباراتهم فى تقريب هذا المذهب مختلفه فربما يقولون مناط موجوديه الأشياء الانتسابات و ربما يقولون وجود زيد آله زيد فأحد الإيرادين على أحد القولين- و الآخر على الآخر فتأمل، س ره

و الماهيات أمور حقيقيه موجوديتها عباره عن انتسابها إلى الوجود الواجبى و ارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصى عندهم و الموجود كلى له أفراد متعدده و هى الموجودات- و نسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين.

أقول فيه نظر من وجوه- الأول أن كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيات من الجواهر و الأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهيه مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود و لا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود فى الجميع واحدا وحده حقيقيه منسوبه إلى الكل فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم و التأخر ليس فى الوجود الحقيقى بل فى نسبتها و ارتباطها إليه بأن يكون نسبه بعضها إلى الوجود الحقيقى أقدم من بعض آخر- نقول النسبه من حيث إنها نسبه أمر عقلى لا تحصل و لا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شى ء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتا أحديه و المنسوب ماهيه و الماهيه بحسب ذاتها لا تقتضى شيئا من التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و لا- أولويه أيضا لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها و فعليتها فى أنفسها و بحسب ماهيتها فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهيه واحده بالتقدم فى النسبه إلى الواجب و التأخر فيه.

و الثانی أن نسبتها إلی الباری إن کانت اتحادیه یلزم کون الواجب تعالی ذا ماهیات غیر الوجود بل ذا ماهیات متعدده متخالفه و سیجی ء أن لا ـ ماهیه له تعالی سوی الإنیه و إن کانت النسبه بینها و بین الواجب تعالی تعلقیه و تعلق الشی ء بالشی ء فرع وجودهما و تحققهما فیلزم أن یکون لکل ماهیه من الماهیات وجود خاص متقدم علی انتسابها و تعلقها إذ لا شبهه فی أن حقائقها لیست عباره عن التعلق بغیرها فإنا کثیرا ما نتصور الماهیات و نشک فی ارتباطها إلی الحق الأول و تعلقها به تعالی بخلاف الوجودات- إذ یمکن أن یقال إن هویاتها لا یغایر تعلقها و ارتباطها إذ لا یمکن الاکتفاء بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهه العلم بحقیقه سببه و جاعله کما بین فی علم البرهان و سنبین فی هذا الکتاب إن شاء الله تعالی.

الثالث أن وجودات الأشیاء علی هذه الطریقه أیضا متکثره کالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقیقیه و الوجودات بعضها حقیقی کوجود الواجب و بعضها انتزاعی کوجودات الممکنات فلا ـ فرق بین هذا المذهب و المذهب المشهور الذی علیه الجمهور من المتأخرین القائلین بأن وجود الممکنات انتزاعی و وجود الواجب عینی لأنه تعالی بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممکنات إلا ـ أن الأمر الانتزاعی المسمی بوجود الممکنات یعبر عنه فی هذه الطریقه بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غیر ذلک- فالقول بأن الوجود علی هذه الطریقه واحد حقیقی شخصی و الموجود کلی متعدد- دون الطریقه الأخری لا وجه له ظاهرا بل نقول لا ـ فرق بین هذین المذهبین فی أن موجودیه الأشیاء و وجودها معنی عقلی و مفهوم کلی شامل لجمیع الموجودات سواء کان ما به الوجود نفس الذات أو شیئا آخر ارتباطیا کان أو لا فإن أطلق الوجود علی معنی آخر و هو الحق القائم بذاته لکان ذلک بالاشتراک و سیأتیک تفصیل المذاهب فی موجودیه الأشیاء

فصل (۸) فی مساوقه الوجود للشیئیه

فصل (۸) فی مساوقه(۱) الوجود للشیئیه إن جماعه من الناس ذهبوا إلی أن الوجود صفه یتجدد علی الذات التی هی ذات فی حالتی الوجود و العدم و هذا فی غایه السخافه و الوهن فإن حیثیه الماهیه و إن کانت غیر حیثیه الوجود- إلا أن الماهیه ما لم توجد لا یمکن الإشاره إلیها بکونها هذه الماهیه إذ المعدوم لا یخبر عنه إلا بحسب اللفظ فالماهیه ما لم توجد لا تکون شیئا من الأشیاء حتی نفس ذاتها لأن کونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها إذ مرتبه الوجود متقدمه علی مرتبه الماهیه فی الواقع و إن کانت متأخره عنها فی الذهن لأن ظرف اتصاف الماهیه بالوجود هو الذهن کما

۱- إن کان المراد بالشی ء الشی ء وجوده و هو الماهیه کما مر فی کلامه السابق- أن أقسام الشی ء معلومه الأسامی و أقسام الوجود مجهوله الأسامی فالمساوقه فی ضمن المساواه فی التحقق بمعنی أنه فی أی نشأه تحققت الماهیه تحقق الوجود الخاص- و یدور أحدهما مع الآخر حیثما دار و إلا فالمساوقه بمعنی الاتحاد فی الحیثیه ثم تحقیق تلک المساوقه أنه قد مر أن للوجود حقیقه و أن تلک الحقیقه أمر واحد متفاوت بالشده و الضعف و الوجوب و الإمکان و نحوها و أن الأعلی من مراتبه الذی هو فوق التمام- و لا نقص له بوجه من الوجوه هو الوجود الواجبی الذی لا ماهیه له و أن ما سواه یلزمه حد و نقص فإن حد الإنسان أعنی حیوان ناطق فقط حکایه عن نقص مرتبه وجوده و کذا حد الحیوان أعنی جسم ینمو و یتحرک بالإراده و الحس فقط حکایه عن نقص وجوده و لا شک أن نقص الوجود تبع له و لا تحقق له بدونه و من ذلک ظهر ما هو الحق فی نزاع آخر بینهم أن مرتبه تحقق الوجود مقدمه علی مرتبه تقرر الماهیه أو بالعکس- ثم إن من دلائلهم علی شیئیه المعدوم أن ثبوت الشی ء لنفسه ضروری و سلب الشی ء عن نفسه محال. و الجواب أن ثبوت الشی ء لنفسه ضروری بالضروره الذاتیه لا بالضروره الأزلیه و سلب الشی ء عن نفسه فی حال العدم جائز إذ لیس حینئذ شی ء بل معدوم بحت- فهذا المذهب فی غایه السخافه اللهم إلا أن یکون مرادهم تصحیح إثبات العلم الأزلی إذ المنفی لا شی ء محض لا انکشاف و لا تمیز فی الأزل به و لا وجود عینی و لا ذهنی للأشیاء هناک و إلا لزم الکثره فی ذاته تعالی و لزم قدم الأشیاء فیکون لها تقرر و ثبوت و هذا أیضا باطل إذ لا یجب أن یکون لها ثبوت منفکه عن کافه الوجودات بل ثبوتها تابعه لوجود ذاته تعالی کما هو مذهب الصوفیه، س ره

علمت و الموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفه فى ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فإنه نفيس و قالوا أيضا إن الصفات ليست موجوده و لا معدومه و لا مجهوله و لا معلومه بل المعلوم هو الذات بالصفه و الصفه لا تعلم و سلموا أن المحال منفى- و أنه لا واسطه بين النفى و الإثبات.

و ربما أثبتوا واسطه بين الموجود و المعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم- و هو المعدوم الممكن و على نفس الوجود و على أمر ليس بموجود و لا معدوم عندهم مما سموه حالا و كان هذه الطائفه من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه فى التخاطب و إما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنيه فإن عنوا بالمعدوم المعدوم فى خارج العقل جاز أن يكون الشى ء ثابتا فى العقل معدوما فى الخارج و إن عنوا غير ذلك كان باطلا و لا خبر عنه و لا به- و مما يوجب(۱) افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان الممكن معدوما فى الخارج- فوجوده هل هو(۲) ثابت أو منفى فإنه باعترافهم لا يخرج الشى ء من النفى و الإثبات- فإن قالوا وجود المعدوم الممكن منفى و كل منفى عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا و هو محال و إن قالوا إن الوجود ثابت له و كل صفه ثابته للشى ء يجوز أن يوصف بها الشى ء فالمعدوم يصح أن يوصف فى حاله العدم بالوجود فيكون موجودا و معدوما معا و هو محال فإن منعوا اتصاف الشى ء بالصفه الثابته له فالماهيه المعدومه يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شى ء فإن الشيئيه ثابته لها و إن التزم أحد

۱- هذا و كذا ما ذكره الشيخ الإشراقى أخيرا مبنى على ما هو المشهور منهم أن أكثرهم قائلون بتقرر الماهيات فى العدم و ثبوت الحال جميعا ۷۶ كما قال الكاتبى إنهم جعلوا الجوهريه من الأحوال مع أنها حاصله للذات فى حالتى الوجود و العدم ۷۶ و كما قال المحقق الطوسى إنهم عللوا اختلاف الذوات المعدومه بالأحوال فيكون الحال عندهم صفه للشى ء ليست موجوده و ليست معدومه و إلا فعلى التعريف المشهور للحال أنها صفه للموجود ليست موجوده و لا معدومه يكون الحال كالصفات الانتزاعيه للموجودات فى حال وجودها و يكون الوجود حالا للموجود فى حال الوجود و ثابتا له حينئذ لا للماهيه فى حال العدم و إلا لم يكن صفه للموجود، س ره

۲- الترديد للتسجيل على الخصم و إلا فهو ثابت عندهم لكونه صفه و ليست موجوده و إلا تسلسل و لا معدومه و إلا اتصف الشى ء بنقيضه، س ره

على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشى ء بأمر ثابت له فليس بشى ء و قد قال بأنه شى ء و كذا الإمكان(١).

ثم إنهم كما اضطروا فى كون الذوات مشتركه فى أنها ذوات إلى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفه فى أنها صفات إلى فرض قسم ثالث يفترق بها و يتمادى الأمر إلى غير النهايه و يتبين أنه إذا لم يعلم الشى ء لم يعلم به الشى ء- و تبين عليهم أن الصفه مخبر عنها كما أن الذات مخبر عنها.

و من هذا القبيل جماعه أيضا تحاشوا أن يقولوا إن البارى موجود أو معدوم لكون(٢) اللفظ على صيغه المفعول يقدسونه عن ذلك و ما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم و المعارف- كيف و جل الألفاظ المطلقه فى وصفه تعالى بل كلها إنما المراد منها فى حق البارى تعالى معان هى تكون أعلى و أشرف مما وضعت الأسامى بإزائها فكما أن المراد من السمع و البصر السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعى عليه تعالى ليس معناهما الوضعى- لتقدسه عن الجسميه و الآله فكذا العلم و القدره و الوجود و الإراده معانيها فى حقه تعالى أعلى و أشرف مما يفهمه الجمهور و ليس لنا بد من وصفه و إطلاق لفظه من هذه الألفاظ المشتركه المعانى مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيده عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظه هذه فى صفاته الحقيقيه و أما السلوب و الاعتبارات فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعه بإزائها المستعمله فيه تعالى معانيها الوضعيه العرفيه.

و أما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى- مشاركا للموجودات فى الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لا يصح حينئذ أن

١- أى كالشيئيه فنقول هو ثابت لكونه صفه فإن منعوا اتصاف الشى ء بالثابت- فلا يمكن أن يقال له ممكن فإن التزم ذلك فليس بممكن و قد قال إنه ممكن بعين ما ذكره، س ره

٢- و هو تعالى فعال مطلقا أو لكون وجوده عين ذاته و الموجود معناه ذات له الوجود و الأول منقوض بالمعبود و المحمود و نحوهما و الثانى بكل الأسماء الحسنى- مع أنه قد ورد فى الشرع إطلاق الموجود مثل أناجيك يا موجود فى كل مكان لعلك تسمع ندائى، س ره

يقال إنه حقيقه أو ذات أو شى ء من الأشياء و إلا لزم اشتراكه مع غيره فى مفهوم الحقيقه و الذات و الشى ء فإذا لم تكن شيئا يكون لا ـ شيئا لاستحاله الخروج عن السلب و الإيجاب و كذا الهويه و الثبات و التقوم و أمثالها فينسد باب معرفته و وصفه بصفات جماله و نعوت كماله.

و العجب أن أشباه هؤلاء ـ القوم ممن يعدون عند الناس من أهل النظر و هذا هو العذر فى إيرادنا شيئا من هوساتهم فى هذا الكتاب إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات و ردها و ذكر صاحب الإشراق فى كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئيه المعدوم و إثبات الواسطه و من العجب أن الوجود عندهم يفيده الفاعل و هو ليس بموجود و لا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنه كان يعود الكلام إليه- و لا يفيد إثباته فإنه كان ثابتا فى نفسه بإمكانه فما أفاد الفاعل للماهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال و هؤلاء ـ قوم نبغوا فى مله الإسلام و مالوا إلى الأمور العقليه- و ما كانت لهم أفكار سليمه و لا حصل لهم ما حصل للصوفيه من الأمور الذوقيه و وقع بأيديهم مما نقله جماعه فى عهد بنى أميه من كتب قوم أساميهم تشبه أسامى الفلاسفه فظن القوم أن كل اسم يونانى فهو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوا و ذهبوا إليها و فرعوها رغبه فى الفلسفه و انتشرت فى الأرض و هم فرحون بها و تبعهم جماعه من المتأخرين و خالفوهم فى بعض الأشياء إلا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامى يونانيه لجماعه صنفوا كتبا يتوهم أن فيها فلسفه و ما كان فيها شى ء منها- فقبلها متقدموهم و تبعهم فيها المتأخرون و ما خرجت الفلسفه إلا بعد انتشار أقاويل عامه يونان و خطبائهم و قبول الناس لها

فصل (۹) فى الوجود الرابطى

إطلاق الوجود(۱) الرابطى فى صناعاتهم يكون على معنيين

۱- عبارته ره فى هذا الفصل لا يخلو عن اندماج و سيأتى فصل آخر فى معناه- تتبين فيه حقيقه أمر الوجود الرابط و الرابطى و نورد هناك ما يتضح به حقيقه الحال- و ما يتفرع عليهما من الأصول العالميه فانتظر، ط ره

أحدهما ما يقابل الوجود المحمولى و هو وجود الشـى ء فى نفسه المستعمل(۱) فى مباحث المواد الثلاث و هو ما يقع رابطه فى الحمليات الإيجابيه وراء النسبه الحكميه الاتحاديه التى هى تكون فى جمله العقود و قد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمولى بالنوع أم لا ثم تحققه فى الهليات البسيطه أم لا و الحق هو الأول فى الأول و الثانى فى الثانى- و الاتفاق(۲)(۳) النوعى فى طبيعه الوجود مطلقا عندنا لا ينافى التخالف النوعى فى معانيها(۴) الذاتيه و مفهوماتها الانتزاعيه كما سيتضح لك مزيد إيضاح على أن الحق(۵)(۶) أن الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ.

۱- صفه ما يقابل فالوجوب و مقابلاه كيفيات لهذا الوجود و تلخيص المقام أن الوجود رابط و محمولى و الرابط هو ثبوت الشى ء للشـى ء و هو مفـاد كـان الناقصه- كقولنا البياض موجود فى الجسم أو الجسم كائن أبيض أو بحـذف الرابطه و تكون القضـيه ثنائيه ففى جميعها وجود رابط غير مسـتقل بالمهفوميه و هو الوجود لا فى نفسه فهو معنى حرفى لا يخبر عنه و قولنا هـذا من قبيل قولنا من للابتـداء و فى لا يخبر عنه إذ لو أخبر عن هـذا الوجود لزم الانقلاب. ثم إنه رابطه فى الحمليات الإيجابيه و أما السوالب ففيهـا سـلب الربـط كما سـيتحقق أن الكيفيات فى السوالب أيضا كيفيات للنسب الإيجابيه و الجهات متحـده- و هو مغاير للنسـبه الحكميه فإنهـا فى كل العقود بخلاف هـذا الوجود فإنه فى الموجبات- غير الهليات البسـيطه و يسـميه المصـنف قـدس سره تبعا لأسـتاده فى الأـفق المبين بالوجود الرابط صونا من الغلط فقـد جعل المحقق اللاهيجى فى بعض كتبه وجود الأعراض رابطيا مفاد كـان النـاقصه فخلـط بين الرابطين فلاـ تغفل و المحمولى هو وجود الشـى ء فى نفسه و مفاد كان التامه فإما أن يكون وجوده فى نفسه لنفسه كوجـود العقـل أو الجسم- و إمـا لاـ لنفسه كوجود الأـعراض و يسـمى الثـانى الرابطى و الأـول الوجود فى نفسه. ثم الوجود فى نفسه لنفسه إما أن يكون بنفسه كوجود الواجب و إما أن يكون بغيره- كغيره من الجواهر لغير الحاله، س ره

۲- أى الاتفاق بحسب السنخ إذ لا نوع للوجود و ليس كليا، س ره

۳- إشاره إلى أنهما واحد بحسب السنخ و الحقيقه مختلف باعتبار أن الوجود المحمولى- خارج عن المقولات رأسا بالذات و ما يقابله هو إحـدى المقولات العشـره أعنى مقوله الإضافه و هى من المعقولات الثانيه و المعقولات الثانيه لها نحو تحقق ضـعيف و بحسبه تكون من سنخ حقيقه الوجود المحمولى تأمل فإنه لطيف دقيق، ن ره

۴- أى الماهيات المنتزعه عن مراتب تنزلاتها بالذات، ه ره

۵- فإن الوجود الرابط حين كونه رابطيا لم يكن بهذا الاعتبار وجودا و لا شـيئا من الأشياء فإن أطلق عليه الوجود و حاله هذه فهو من اشتراك اللفـظ فقـط و هو الحق ثم إن التفت إليه العقـل و قصـده بـالحكم عليه أو به انقلب وجودا محموليـا- كمـا هو شـأن المعـانى الحرفيه حين كونهـا روابـط و أدوات ليس شـيئا من الأشـياء المحصـله التـامه و إذا صـارت منظورا إليها معقوله بالقصـد محكوما عليها أو بها انقلبت اسـميه اسـتقلاليه انقلاب الناقص إلى التام و القوه إلى الفعل ففرق بين كون الشى ء شيئا أو قوه على شى ء إذ القوه بما هى قوه ليست شـيئا من الأشـياء أصـلا إلا باعتبار آخر غير كونها قوه كما سيجى ء تحقيق ذلك من المصنف بعد عده ورقات عند بيان كون المواد من المعانى العقليه، ه ره

۶- إذ لـو كـان الاتفـاق فى معنى آخر لحمل عليه فيلزم الانقلاب لعـل مراده أنه لمـا كـان بينهمـا غـايه التباعـد كـاد أن يكـون كالمشترك اللفظى كما مر نظيره فى اتصاف الماهيه بالوجود و إلا كان خلاف التحقيق الـذى عنده و أشار إليه هاهنا أيضا بقوله فى معانيها الذاتيه و أوضحناه غير مره كيف و هو قدس سره قد حقق فى هذا السفر أن الانتزاعيات و الإضافات و إعدام الملكات

لها حظوظ من الوجود و قال بهـذا يدفع عار عظيم عن الحكماء فى بحثهم عن المعقولات الثانيه و الأعراض النسبيه مع أن شأنهم البحث عن الأعيان الموجوده فهو يقول وجود الروابط و الإضافات بنحو النسبيه و إن لم يوجد بنحو الظرفيه و النفسيه و الاستقلال كيف و لو لم تكن موجوده بهـذا النحو لم يكن فرق بين القضايـا الصـادقه و الكـاذبه كمـا لاـ يخفى بل لو لم يكن هـذا الوجود الرابطى إلا فى الـذهن لكفى إذ الوجود سـنخ واحـد و إن كان ذهنيا و خارجيا- أو فى غايه الشـده و نهايه الضـعف و الأولى أن يقال كلامه فى تخالف المفهومين بما هما مفهومان و بما هما كالماهيتين لذينك الوجودين الرابط و المعلول لا أن الوجودين لا جهه اتفـاق بينهمـا إذ مـا به الامتيـاز فى الوجود عين مـا به الاتفاق فهو وجود آخر بنحو النسبيه يلحق الوجود الناعتى للبياض بعد تماميته فإنك أولا تتصدى لإثبات عينيه البياض مثلا و أنه من الطبائع الموجوده فى العين فتعقد عقدا هليا بسيطا ثم بعد ما فرغت من ذلك- تتصـدى لأن له وجودا رابطا للعاج مثلا يلحق البياض بالنحو المـذكور أو يلحق وجود جسم العاج و هذا الإلحاق تاره بالمحمول و تاره بالموضوع إنما هو بالاعتبار، س ره

و الثانى ما هو أحد اعتبارى وجود الشى ء الذى هو من المعانى الناعتيه و ليس معناه إلا تحقق الشى ء فى نفسه و لكن على أن يكون فى شى ء(۱) آخر أو له أو عنده لا ـ بأن يكون لذاته كما فى الوجود القيوم بذاته فقط فى فلسفتنا و جمله المفارقات الإبداعيه فى الفلسفه المشهوره فإن وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعله الفاعليه التامه عندنا و عندهم لكنا نقول بأن لا جهه أخرى للمعلول غير كونه مرتبطا إلى جاعله التام يكون بتلك الجهه موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان و يختلف

۱- كوجود السواد فى الجسم أو له كوجود المعلول للعله أو عنده كوجود المعلوم عند النفس كذا فى الأفق المبين و الغرض من هذا التقسيم الثلاثى الإشاره إلى موارد استعمال الوجود الرابطى و أنه غير مختص بالأعراض فإنه يستعمل فى وجود الصور الحاله فى المواد و فى وجود المعلول للعله و فى وجود العقل الفعال للنفس- و فى وجود الحق المتعال للعالم حيث يتكلم فى الغايات فعندنا أن العنديه مثل وجود العقل الفعال للنفس لا مثل وجود المدركات الجزئيه للنفس لأن إدراك الجزئيات لما كان بالإنشاء فهو من قبيل وجود المعلول للعله و كون وجود الجواهر رابطيا بل رابطا بالنسبه إلى وجود القيوم تعالى كما قال قدس سره لا ينافى كونه نفسيا بالنسبه إلى ما دونها و فيما بين أنفسها و الحق أن رابطيه كل الوجودات بالنسبه إلى وجود القيوم بذاته إضافه إشراقيه ليست كرابطيه النسب المقوليه و النسبه بين الرابطين كالنسبه بين الوجود الحقيقى و الانتزاعى، س ره

النسبتان و هم لا يقولون به إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعى و عندهم إما نفس الماهيات كما فى طريقه الرواقيين أو اتصافها بوجوداتها كما فى قاعده المشائين فإذن هذا الوجود الرابطى ليس طباعه أن تباين تحقق الشى ء فى نفسه بالذات بل إنه أحد(١) اعتباراته التى عليها إن كانت و أما الوجود الرابطى الذى هو إحدى الرابطتين فى الهليه المركبه فنفس مفهومه يباين وجود الشى ء فى نفسه و فى قولنا البياض موجود فى الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض فى نفسه و إن كان فى الجسم و هو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطه و الآخر أنه هو بعينه فى الجسم و هذا مفهوم آخر غير تحقق البياض فى نفسه و إن كان هو بعينه تحقق البياض فى نفسه ملحوظا بهذه الحيثيه و إنما يصح أن يكون محمولا فى الهل المركبه و مفاده أنه حقيقه ناعتيه ليس وجودها فى نفسها لنفسها بل للجسم.

ثم وجود الشى ء الناعتى بعد أن يؤخذ على هذه الجهه يلحظ على نحوين تاره ينسب إلى ذلك الشى ء فيكون من أحواله و تاره إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض- فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت و على قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود فى نفسه أيضا بالاشتراك العرفى على معنيين أحدهما بإزاء الوجود الرابطى بالمعنى الأول و يعم ما لذاته و هو الوجود فى نفسه و لنفسه و ما لغيره كوجود الأعراض و الصور و هو

١- و هى تحقق الشى ء فى نفسه من غير أن يكون نعتا كوجود الجوهر و تحققه على أن يكون نعتا كوجود العرض بملاحظه النعتيه و النفسيه أو هى أقسامه الثلاثه أعنى فى نفسه فقط و فى نفسه و لنفسه ثم فى نفسه و لنفسه و بنفسه كما مر، س ره

الوجود فی نفسه لا ـ لنفسه و الآخر بإزاء الرابطی بالمعنی الأخیر و هو ما یختص بوجود الشی ء لنفسه و لا ـ یکون للنواعت و الأوصاف.

و الحاصل أن الوجود الرابطی بالمعنی الأول مفهوم تعلقی لا یمکن تعقلها علی الاستقلال و هو من المعانی الحرفیه و یستحیل أن یسلخ عنه ذلک الشأن و یؤخذ معنی اسمیا بتوجیه الالتفات إلیه فیصیر الوجود المحمولی نعم ربما یصح(۱) أن یؤخذ نسبیا غیر رابطی و بالمعنی الثانی مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشی ء فی نفسه- و إنما لحقته الإضافه إلی الغیر بحسب الواقع خارجا عن ماهیه موضوعه فله صلوح أن یؤخذ بما هو هو فیکون معنی اسمیا بخلاف الإضافات المحضه و النسب الصرفه و هذه(۲) الأقسام متأتیه فی العدم علی وزان ما قیل فی الوجود و کثیرا ما یقع الغلط من اشتراک اللفظ فلو اصطلح علی الوجود الرابط لأول الرابطین و الرابطی للأخیر- و بإزائهما الوجود المحمول لأول المعنیین و الوجود فی نفسه للأخیر و کذا فی باب(۳) العدم یقع الصیانه عن الغلط

۱- کما فی المرکب التقییدی، س ره

۲- هذا بحسب القسمه البدویه و إلا فسیجی ء منه ره أن العدم لا یتحقق فیه الرابط، ط ره

۳- لکن العدم الرابط هاهنا عدم الربط فهو من باب إطلاق الحملیه و الشرطیه و نحوهما فی السوالب، س ره

المنهج الثانی فی أصول الکیفیات و عناصر العقود و خواص کل منها و فیه فصول

اشاره

المنهج الثانی فی أصول(۱) الکیفیات و عناصر العقود و خواص کل منها و فیه فصول

فصل (۱) فی تعریف الوجوب و الإمکان و الامتناع و الحق و الباطل

فصل (۱) فی تعریف الوجوب و الإمکان و الامتناع و الحق و الباطل(۲) إن من المعانی التی ترتسم النفس بها ارتساما أولیا هو معنی الضروره(۳) و اللاضروره و لذلک لما تصدی بعض الناس أن یعرفها تعریفا حقیقیا لا لفظیا تنبیهیا عرفها بما یتضمن دورا فعرف الممتنع بأنه لیس بممکن ثم عرف الممکن بما لیس بممتنع و هذا دور ظاهر و عرفوا أیضا الواجب بأنه الذی یلزم من فرض عدمه محال و الممکن بأنه الذی لا یلزم من فرض وجوده و عدمه محال و هذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من أن هذا یوجب الدور من جهه تعریفهم الممتنع بما لیس بممکن فإن المراد(۴) منه الممکن العامی و ما عرف بأنه الذی لا یلزم من فرض وجوده و عدمه محال هو الممکن الخاصی فلا یلزم الدور من هذا الوجه بل من أجل(۵) أن من عرف الممتنع بما یجب أن لا یکون عرف الواجب بما ذکرناه فیکون تعریفه دوریا فهذه الأشیاء یجب أن تؤخذ من الأمور البینه فإن الإنسان لا یتصور بعد مفهوم الوجود و الشیئیه العامتین مفهوما أقدم من الضروری و اللاضروری فإذا نسب الضروره إلی الوجود یکون وجوبا و إذا نسبها إلی العدم یکون

۱- القوم و إن کثروها بالانقسام إلی الضروره الذاتیه و الأزلیه و الوقتیه و المنتشره و غیرها من الجهات إلا أن أصولها ثلاثه ثم إنها کیفیات للوجود الرابط- أعنی ثبوت الشی ء للشی ء و لهذا أردف مبحثه بمبحثها، س ره

۲- هو الإمکان و الامتناع، س ره

۳- أی ضروره الوجود أو العدم فیشمل الوجوب و الامتناع، س ره

۴- و قد یجاب بأن الممکن الخاص عباره عن إمکانین عامین و ظاهر أن الإمکان العام إذا کان معلوما لم یحتج الإمکان الخاص إلی تعریف علی حده بل یکفی فیه أن یقال إنه إمکانان عامان فاحتیاجه إلی التعریف لأجل عدم معلومیه الإمکان العام فتعریفه بالمحال تعریف للإمکان العام فإذا فرض تعریف المحال بالإمکان العام کان دورا فتأمل، س ره

۵- وجه الفساد فی تعریف الممکن أن المحال المأخوذ فی تعریفه مجهول- لأن تعریفه دوری لتوقفه علی معرفه الوجوب المتوقفه علی معرفه المحال، س ره

امتناعا و إذا نسب اللاضروره إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص- على أن التعريفات المذكوره مشتمله على خلل آخر و هو أن مفهوم الواجب ليس(۱) ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال و ليس لأجل محال آخر يلزم بل قد(۲) لا يلزم محال آخر أو لا يكون ما يلزم أظهر و لا أبين من نفس فرض عدمه و كذا الكلام فى الممتنع فإن المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشى ء بنفسه و على هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفهومات الشامله المبحوث عنها فى العلم الكلى كما نبهناك عليه سابقا و إن اشتهيت أن تعرف شيئا من هذه المعانى الثلاثه- فلتأخذ الوجوب بينا بنفسه كيف و هو تأكد الوجود و الوجود أجلى من العدم لأن الوجود يعرف بذاته و العدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين و الامتناع بإثبات الوجوب على السلب.

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشى ء إلى هذه المعانى الثلاثه نظروا إلى حال المهيات الكليه بالقياس إلى الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظه الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا أن لا مفهوم كليا إلا و له الاتصاف بأحد منها فحكموا أولا بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضى الوجود أو يقتضى العدم أو لا يقتضى شيئا منهما فحصل الأقسام الثلاثه الواجب لذاته و الممكن لذاته و الممتنع لذاته و أما احتمال كون الشى ء مقتضيا للوجود و العدم جميعا فيرتفع بأدنى الالتفات و هذا هو المراد من كون الحصر فى الثلاثه عقليا ثم لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال كون الماهيه مقتضيه لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلى و إن خرج من التقسيم

۱- و إلا صدق التعريف على المعلول الأول فإنه أيضا ما يلزم من عدمه محال- هو عدم الواجب تعالى و لكن نظره قدس سره إلى عدم حمله على المعرف خاصه من غير تعرض لعدم مانعيته من دخول الغير، س ره

۲- كالدور فقد قال المحقق الخفرى إنه إذا فرض عدم الواجب تعالى يكون طبيعه موجود ما موقوفه على طبيعه إيجاد ما و بالعكس فيلزم الدور و اعترض المصنف عليه بأن الدور بين الطبيعتين لا ضير فيه و هل هو إلا كشبهه البيضه و الدجاجه فلا يلزم محال من عدمه و إن لزم لا يكون ما يلزم أظهر و أبين من نفس عدمه لأن إثبات محاليه هذا اللازم كالتسلسل دونه خرط القتاد بخلاف محاليه عدم الواجب تعالى فإنه محال بنفسه فكما أن كل وجود لا بد أن ينتهى إلى وجود الواجب بالذات كذلك كل ممتنع لا بد أن ينتهى إلى ممتنع بالذات هو عدمه تعالى، س ره

فی أول الأمر فوضعوا أولا معنی الواجب علی ذلک الوجه فإذا شرعوا فی شرح خواصه- انکشف معنی آخر لواجب الوجود کما سنذکر علی وجه التصدیر و هذه عادتهم فی بعض المواضع لسهوله التعلیم کما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلیه و النفسیه و الطبائع الجسمیه و نسبه العلیه و الإفاضه و الآثار إلیها أولا ثقه بما بینوا فی مقامه أن لا مؤثر فی الوجود إلا الواجب و إنما ینسب العلیه و التأثیر إلی ما سواه من المبادی العقلیه و النفسیه و الطبیعیه من أجل أنها شرائط و معدات لفیض الواحد الحق و تکثرات لجهات جوده و رحمته و نحن أیضا سالکوا هذا المنهج فی أکثر مقاصدنا الخاصه- حیث سلکنا أولا مسلک القوم فی أوائل الأبحاث و أواسطها ثم نفترق عنهم فی الغایات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده فی أول الأمر بل یحصل لهم الاستیناس به- و یقع فی أسماعهم کلامنا موقع القبول إشفاقا بهم فکما أنهم غیروا معنی الواجب عما فهمه المتعلمون من التعریف الخارج من التقسیم فکذلک نحن غیرنا معنی الممکن فی بعض ما سوی الواجب عما فهم الجمهور کما ستقف(۱) علیه.

فالتقسیم الأقرب(۲) إلی التحقیق ما یوجد فی کتبهم أن کل موجود إذا لاحظه العقل من حیث هو موجود و جرد النظر إلیه عما عداه فلا یخلو إما أن یکون بحیث ینتزع- من نفس ذاته بذاته الموجودیه بالمعنی العام الشامل للموجودات و یحکم بها علیه أم

۱- من أن إمکان الوجودات الإمکانیه هو افتقارها الذاتی الذی هو کونها- أمورا تعلقیه حیثیات ذواتها فی أنفسها و هی عین التعلقات و الارتباطات لا أنها أشیاء لها التعلق و الارتباط و الضروره هی تأکد الوجود و الامتناع هو تأکد العدم و الإمکان هو سلب التأکدین فهو أمر بین الأمرین لیس بتأکد الوجود و لا العدم و هو أی الإمکان بهذا الاعتبار یقبل الشده و الضعف بحسب القرب و البعد من الطرفین و عنهما، ن ره

۲- یرد علیه أولاـ أن هذا التقسیم یفید انقسام الموجود إلی واجب الوجود بالذات- و غیره من الممکنات وجودا أو ماهیه فلا یبقی محل لتقسیم الواجب ثانیا إلی الواجب بالذات و بالغیر و بالقیاس إلی الغیر و هو ظاهر. و ثانیا أن المراد بالموجود فی المقسم لاـ بد أن یکون هو الأعم من الوجود الموجود بنفس ذاته و الماهیه الموجوده بالوجود و لا بد أن یکون المراد بانتزاع الوجود حینئذ الحکم بالاستقلال بالموجودیه بنفسه أو بغیره و إلا فالانتزاع بمعنی وجدانه- موجودا ثابت فی جمیع الأقسام و لا أقل فی الوجود الواجبی و الوجود الإمکانی فإن الوجود عینهما جمیعا بناء علی التشکیک و الواجب حینئذ فی تقریر التقسیم أن یقال إن کل موجود مستقل بالوجود عند العقل إما أن یستقل به بذاته أو بغیره و الأول هو الواجب و الثانی هو الممکن و یخرج من التقسیم حینئذ الوجود الرابط لعدم استقلاله بالوجود عنده ره و لو مع انضمام متعلقه من الطرفین هذا و أخذ الموجود فی المقسم علی نحو یشمل الرابط و طرفیه جمیعا إشکال آخر علی التقسیم و یمکن دفع هذا الإشکال عن التقسیم بتقریر آخر و هو أن یقال إن کل ما یصفه العقل بأنه موجود بنحو ما إما أن یکون متعلق الوجود بغیره أو لا الأول الممکن و الثانی الواجب. و ثالثا أن التقسیم علی هذا النحو یعود بالحقیقه إلی تقسیم الموجود إلی المستقل و الرابط من غیر أن یحلل به معنی الإمکان و الوجوب من جهه کونهما مادتین للقضایا المؤلفه، ط

لا يكون كذلك بل يفتقر فى هذا الانتزاع إلى ملاحظه أمر وراء نفس الذات و الحقيقه كانتسابه إلى شـى ء ما أو انضـمام شى ء مـا إليه أو غير ذلـك فالأـول هـو مفهـوم الـواجب لـذاته- الحـق الأـول و نـور الأـنوار على لسـان الإشـراق الوحـده الحقيقيه عند الفيثاغورثيين- و حقيقه الحقائق عنـد الصوفيه و الثانى لا يكون ممتنعا لـذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود- فلنسـمه ممكنا سواء كـان مـاهيه أو إنيه إلا أن موجوديه الماهيات بانضـمام الوجود إليها و انصـباغها به و موجوديه الوجودات بصـدورها عن الجاعل التـام كوقوع الأـضواء و الأظلاـل على الهياكـل و القوابـل بـل بتطوره بالأطوار الوجوديه المنسوبه إلى الماهيات بنحو الانصـباغ و الاتصاف و الاسـتكمال و إلى القيوم الجاعل على نحو القيام و النزول و التشـعشع و الالتماع و التجلى و الفيض و الرشـح إلى غير ذلك مما يليق بتقـدسه و غناه عما سواه فمصـداق حمل مفهوم الموجود العام و مبـدإ انتزاع هذا المعنى الكلى فى الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظه جهه أخرى و اعتبار أمر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضـماميه أو الانتزاعيه التعليليه أو التقيديه و فى الممكن بواسـطه حيـثيه أخرى انضـماميه اتحـاديه- إذا أريـد به المـاهيه أو ارتبـاطيه تعلقيه إذا أريـد به نحـو من الوجود و إذ سينكشف لـک بنحو البرهـان أن موجوديه الممكن ليست إلا باتحاده مع حقيقه الوجود كما أشـير إليه و أن مناط إمكان وجوده ليس إلاـ كون ذلـک الوجود متعلقا بالغير مفتقرا إليه و مناط الواجبيه ليس إلا الوجود الغنى عما سواه فإمكان الماهيات الخارجه عن مفهومهـا الوجود عبـاره عن لاـ ضـروره وجودها و عـدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هى هى و إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطه و متعلقه و بحقائقها روابط و تعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقيه و ذواتها ذوات لمعانيه- لا اسـتقلال لها ذاتا و وجودا بخلاف الماهيات الكليه فإنها و إن لم يكن لها ثبوت قبل

الوجود إلاـ أنها أعيان متصوره بكنهها ما دام وجوداتها و لو فی العقل فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشاره العقليه إليها بأنها ليست موجوده و لا معدومه فی وقت من الأوقات بل هی باقيه علی احتجابها الذاتی و بطونها الأصلی أزلا و أبدا و ليست حقائقها حقائق تعلقيه فيمكن الإشاره إليها و الحكم عليها بأنها هی هی و أنها ليست إلا هی و أنها لا موجوده و لا معدومه و لا متقدمه و لا متأخره و لا مصدر و لا صادر و لا متعلق و لا جاعل و لا مجعول و بالجمله ليست محكوما عليها بحسب ذواتها و لو فی وقت وجودها المنسوب إليها مجازا عند العرفاء(۱) بنعت من النعوت إلاـ بأنها هی هی لا غير بخلاف الوجودات فإن حقائقها تعلقيه لا يمكن للعقل الإشاره إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل- بأنها هی هی إذ ليست لها هويات انفصاليه استقلاليه و مع هذا فإنها عينيات صرفه بلا إبهام و وجودات محصنه بلا ماهيات و أنوار ساذجه بلا ظلمه و هذا مما يحتاج تصورها إلی ذهن لطيف ذكی فی غايه الذكاء و الدقه و اللطافه و لهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل لأن إدراكها يحتاج إلی فطره مستأنفه و قريحه ثانيه فكما أن الماهيات(۲) الغير البسيطه التی لها حد لا يمكن تصورها بحدودها و الاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتيه فكذلك لا يمكن اكتناه شی ء من أنحاء الوجودات الفاقره الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجوديه و مقوماته الفاعليه و من تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون فی كتاب البرهان أن الحد و البرهان متشاركان فی الحدود و أن الحد(۳) الأوسط فی البرهان بعينه هو

۱- متعلق بقوله محكوما عليها، ه ره

۲- يعنی أن الماهيات الكليه المركبه كالإنسان و الفرس مع كونها أعيانا متصوره بكنهها إذا قطع النظر عن مفهومها لم تبق مع أن هنا شيئا و شيئا فكيف فی الوجودات مع قطع النظر عن مقومها الوجوبی و الحال أن هنا شيئا و ربط شی ء و الربط لا حكم له فی نفسه، س ره

۳- أی العلل المأخوذه فيه لأن الوسط كما قال الشيخ ما يقرن بقولنا لأنه و هو بعينه و شخصه هو الحد المتأخر أی حقيقه الشی ء لأن الفصل هو الصوره و شيئيه الشی ء بصورته- ۸۷ كما قال الشيخ صوره الشی ء ماهيته التی هو بها هو و هذه العبارات الثلاث متقاربه و قد مر البيان المنطقی و الإلهی فتذكر و أما البيان المناسب لمذاق الإلهيين كقول المعلم أن الجواب عما هو و لم هو فی كثير من الأشياء واحد فهو أن عله الوجود المقيد المحدود كوجود زيد هو الفيض المقدس فإن ظهوره منطو فی ظهوره كانطواء أنوار الكواكب تحت نور الشمس بوجه و حقيقته أيضا هو لأنه تمامه و شيئيه الشی ء إنما هی بتمامه لا بنقصه- و لهذا قال فی أوائل كتابه المبدأ و المعاد أما عند المعتبرين من المشائين فيشبه أن يكون حيثيه فاعليه الفاعل لوجود شی ء داخله فی مصداق الحكم علی ذلك الشی ء بالوجود- و قال فی بحث مراتب العقل النظری منه أو لعلك تقول إذا كان كل هيولی أولی قوه محضه و إمكانا صرفا و إبهاما محضه فما الفارق بين الهيوليات فإنهم ذهبوا إلی أن لكل واحده من صور الأفلاك الكليه هيولی خاصه سوی هيولی العناصر ثم أجاب بأن الفرق بين الهيوليات إنما كان بعللها فإن تحصلاتها بالعلل القريبه منها كالعقول الفعاله بانضمام الصور الحاله و شركتها إياه فی إفاده المواد ۸۸ ثم قال بعد كلام و لك أن تقول بحسب التحليل من النظر أن تحصل الشی ء بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج و لكن يجب أن يتفطن بأن فاعل الشی ء بمنزله ذات الشی ء بل أقرب منها إلی ذاته فالتحصل بالفاعل- ليس تحصلا بأمر خارج عن قوام الشی ء انتهی. و الحاصل أنه كما أن تحصلات الصور بعينها تحصلات الهيوليات و اختلافها عين اختلافها و إذا قيل ما الهيولی فی نفس الأمر صح أن يقال هی النار و الهواء و غيرها من

الصور كما يقال الهيولى مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله و مع الماء ماء و مع الهواء هواء و هكذا و الصوره شريكه لعله الهيولى كذلك فى كثير من الأشياء- التى هى الوجودات الخاصه بالنسبه إلى الفيض المقدس و على اصطلاح بعض العرفاء حيث يطلق الماده على الفيض و الوجود المنبسط كما يجى ء فى بحث العله و المعلول من هذا الكتاب كان فيما نحن فيه تحصل الصوره بالماده بعكس الهيولى و الصوره على اصطلاح الحكماء و يجوز أن يراد بكثير من الأشياء المفارقات النوريه حيث إنها ليست لها إلا علم الوجود لتجردها عن الماده و الصوره فقوامها بعله الوجود فليس لها ما هو إلا هى- و لا فرق بين أن يحمل لم هو فيها على اللميه الفاعليه أو اللميه الغائيه لأنهما فيها واحد، س ره

الحد المتأخر الذی هو الفصل(١) فی الحد و ما ذکره المعلم الأول فی أثولوجیا أن الجواب عما هو و لم هو فی کثیر من الأشیاء واحد یجد إشاره لطیفه غامضه بل واضحه إلی صحه ما قلناه.

و بالجمله تجرید الممکن عن مقوماته بحسب الماهیه أو الوجود لیس إلا من تعملات النفس و تصرفاتها.

و قد تبین مما ذکر من معنی الإمکان و الوجوب أن ما حظه فی نفس ذاته الإمکان و الافتقار لا یصح أن یقتضی وجود ذاته لا تاما و لا ناقصا و لا ترجیح وجوده أو عدمه سواء بلغا حد الوجوب أو لا فإذن تجویز کون ذات الممکن مقتضیا لرجحان الوجود و أولویته رجحانا متقدما علی وجوده و أولویه باعثه لتحققه إنما نشأ من الغفله عن کون

١- و الفصل هو الصوره و صوره الشی ء ماهیته التی هو بها ما هو علی ما قاله الشیخ فصار ما هو و لم هو واحدا، ه ره

الممكن فی نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا و ليس له امتياز و لا تأثير و لا اقتضاء أصلا.

و أيضا لو اقتضى ذات ممكن ما أولويه وجوده و رجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لأنه لما لم يكن قبل وجوده تميز و لا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما أولويه وجوده و تخصصه بمرتبه من مراتب الوجود و لا يقتضى ممكن آخر أولويه وجوده و تخصصه بتلك المرتبه مع عدم تميز شى ء منهما عن الآخر لبطلانهما فی تلك المرتبه يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح و التخصيص بلا مخصص- و أشير إلى معنى الإمكان الذاتی الشامل لجميع الممكنات فی قوله تعالى كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ إذ الهلاك عباره عن لا استحقاقيه الوجود فاستثنى وجهه و هو جهه الوجوب الذی هو فعليه الوجود و بهذه النغمه الروحانيه قيل اهتزت نفس النبی اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد-

ألا كل شی ء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محاله زائل

. و طربت طربا قدسيا لا حسيا و قال اللهم إلا أن العيش عيش الآخره.

و أما الحق(١) فقد يعنى به الوجود فی الأعيان مطلقا فحقيه كل شی ء نحو وجوده العينی- و قد يعنى به الوجود الدائم و قد يعنى به الواجب لذاته و قد يفهم عنه حال القول و العقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع فی الأعيان فيقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق(٢) فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر و حق باعتبار نسبه الأمر إليه و قد أخطأ(٣) من توهم أن الحقيه عباره عن نسبه الأمر فی نفسه إلى القول أو العقد و الصدق نسبتهما إلى الأمر فی نفسه- فإن التفرقه بينهما بهذا الوجه فيها تعسف و أحق الأقاويل ما كان صدقه دائما

١- أی المذكور فی أول الفصل فله أربعه معان المرادف للوجود المطلق بل مطلق الوجود و الوجود الدائم كوجود العقل و الحق تعالى شأنه و مطابقيه القول بالفتح للواقع و كذا مطابقيه العقد الذی فی القضايا المعقوله له، س ره

٢- و مرجعه إلى أن الحق هو الوجود العينی و إنما يتصف به القول بدعوى- أن مضمونه هو الوجود العينی و أما الصدق فهو مطابقه القول للخارج على أی حال، ط

٣- فجعل زيد قائم إذا كان قائما فی الواقع صادقا و الواقع حقا و هذا تعسف لأنه يكون من قبيل وصف الشی ء بحال متعلقه إذا قلنا هذا القول حق، س ره

و أحق من ذلك ما كان صدقه أوليا و أول الأقاويل الحقه الأوليه التى إنكاره مبنى كل سفسطه هو القول بأنه لا واسطه بين الإيجاب و السلب فإنه إليه ينتهى جميع الأقوال عند التحليل و إنكاره إنكار لجميع المقدمات و النتائج و هذه(۱) الخاصه من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه فى كل موجود و نقاوه(۲) ما ذكره الشيخ فى الشفا- لسبيل مقابيح السوفسطائيه أن يسأل عنهم إنكم هل تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل أو تشكون فإن حكموا بعلمهم بشى ء من هذه الأمور فقد اعترفوا بحقيه اعتقاد ما- سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيه فى قولهم بإنكار القول الحق أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه فسقط إنكارهم الحق مطلقا و إن قالوا إنا شككنا فيقال لهم هل تعلمون أنكم شككتم أو أنكم أنكرتم و هل تعلمون من الأقاويل شيئا معينا- فإن اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون و أنهم يعلمون شيئا معينا من الأشياء فقد اعترفوا بعلم ما و حق ما و إن قالوا إنا لا نفهم شيئا أبدا و لا نفهم أنا لا نفهم و نشك فى جميع الأشياء حتى فى وجودنا و عدمنا و نشك فى شكنا أيضا و ننكر الأشياء جميعا حتى إنكارنا لها أيضا و لعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم و لا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم إلا أن يكلفوا بدخول النار- إذا النار و اللانار واحد و يضربوا فإن الألم و اللاألم واحد ذنابه قسمه المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب و الممكن و الممتنع

۱- أى الأحقيه فى التصورات إنما هى للموجود بما هى موجود فإنه أبده البديهيات و أغناها عن التعريف فالتصديق أيضا أوليتها باعتباره، س ره

۲- إنما تعرض قبل الخوض فى المسائل لهذا إذ ما لم يبطل مذهبهم لا يفيد البرهان شيئا ثم إنه و إن نقاه إلا أن فيه بعد شيئا لأنه إذا كان معنى قوله أو تشكون أنكم تعلمون شككم بجعل كلمه إن مخففه من المثقله فلا يلائمه قوله فيما بعد و إن قالوا إنا شككنا و أيضا يلزم التكرار مع قوله فيقال لهم هل تعلمون أنكم شككتم و إن كان قوله أو تشكون مقابلا لقوله هل تعلمون فلا يلائمه الأمور بصيغه الجمع و أيضا لا يلائمه قوله أو الشك فيه كما لا يخفى لكن لا غبار عليه بأن يجعل قوله و إن قالوا إنا شككنا إلخ متفرعا على القائل المطوى لقوله هل تعلمون إن جعلنا أو تشكون مفعولا و كلمه إن مخففه من المثقله أو متفرعا على قوله أو تشكون لجعله مقابلا لتعلمون و شكا آخر مقدرا لتعلمون إذ الإنكار بعد الشك غالبا فيدل عليه لفظ الإنكار و لا تكرار على أى التقديرين لأن شككتم و أنكرتم من باب جعل المتعدى نازلا منزله اللازم و فى الأول لم يكن كذلك، س ره

قسمه حقيقيه أو فى مرتبتها لأن احتمال ضروره طرفى الوجود و العدم أو الإيجاب و السلب ساقط عن الاعتبار مع صحه القريحه و هى جاريه فى جميع المفهومات بالقياس إلى أى محمول كان فكل مفهوم إما أن يكون واجب الحيوانيه أو ممتنعها أو ممكنها- لكن حيثما يطلق الواجب و قسيماه فى العلم الكلى يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود فهذه بعينها هى المستعمله فى فن الميزان لكن مقيده بنسبه محمول خاص هو الوجود.

و أما ما توهمه بعض من أن هذه مغايره لتلك بحسب المعنى و إلا لكانت لوازم الماهيات واجبه لذواتها فمندفع(١)(٢) بأن اللازم منه هو أن يكون الأربعه واجبه الزوجيه لا واجبه(٣) الوجود فاختلاف(۴) المعنى بحسب اختلاف المحمول- لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذى هو الماده و الجهه و بعض(۵) أجله أصحاب البحوث حيث لم يتفقه أن لازم الماهيه كثبوت الزوجيه للأربعه إنما ينسب بالذات

١- و الأولى أن يقال أنكم أن أردتم بقولكم واجبه لذوات الماهيات سلمنا الملازمه و منعنا بطلان التالى و إن أردتم به واجبه لذوات اللازم منعنا الملازمه، س ره

٢- الدافع بهذا هو السيد الشريف فى حاشيه الشرح القديم، ه ره

٣- أى لا أن الأربعه واجبه الوجود و الظاهر أن يقال لا أن الزوجيه واجبه الوجود لكن لما استلزم وجوب الزوجيه لذاتها وجوب الأربعه كذلك لكونها نعتا- لا يتحقق بدون المنعوت و كيفا مختصا بالكم و لا سيما أنها لازمه لماهيه الأربعه قال ما قال، س ره

۴- ٩١ قال فى الشوارق يعنى أن كون المتبادر فى هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته- إنما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه فى محمول خاص هو الوجود لا- لأجل التفاوت فى المعنى انتهى يعنى أن صاحب المواقف يريد أن الوجوب هنا يغاير من جهه وضع اللفظ للوجوب- الذى هناك فيكون مشتركا لفظيا، ه ره

۵- هو المحقق الدوانى و حاصل ما أجاب عما ذكره المتوهم و هو صاحب المواقف أنه إنما يلزم كون الزوجيه واجبه لملزومها بذاتها إن كان ملزومها واجبا و ليس فليس- و هذا بناء على زعم هذا المحقق من أن لازم الماهيه لازم كلا الوجودين و هذا غلط لأن هذا ضم القسمين و الوحده معتبره فى الأقسام و حاصل رده قدس سره أن لازم الماهيه لازم لنفسها بلا مدخليه وجودها حتى لو جاز ثبوت المعدومات لكان لازما لها فالظرفيه فى قولنا الأربعه زوج ما دامت موجوده ظرفيه بحته فلا يتوقف لزومها لا على وجود الأربعه و لا على جاعل الأربعه توقفا ذاتيا، س ره

إلى نفس الماهيه و لا يتوقف ذلك الثبوت الرابطى على جاعل الماهيه إلا بالعرض فى الطبائع الإمكانيه الغير المتحققه إلا بالجعل و لا على وجودها إلا بالعرض أيضا- من جهه أنها حاله الاقتضاء مخلوطه بالوجود لا بالذات حتى يكون العله المقتضيه- مركبه عند العقل من الماهيات و حيثيه الوجود لها على أن يكون القضيه المعقوده لذلك الحكم وصفيه ظن أن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبه الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجدها و ظن أن(۱) الضروره فى قولنا الأربعه زوج ما دامت موجوده بالضروره ضروره وصفيه مقيده بقيد الوجود و لم يتميز الضروره الذاتيه عن الضروره بشرط الوصف و لا الضروره الذاتيه الأزليه كما فى قولنا الله قادر و حكيم بالضروره عن الضروره الذاتيه الصادقه حاله الوجود أى مع الوجود لا بالوجود كما فى هذه الضروره أ ليس بين الضروره بالشى ء زمانيه أو غيرها- و بين الضروره ما دام الشى ء كذلك و بين الضروره الأزليه السرمديه الذاتيه فرق محصل فاتخذه سبيلا مستبينا إلى تحصيل الضروره الذاتيه مع الوصف لا بالوصف- و هذه الضروره التى هى مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهيه المتقدمه و لوازمها المتأخره و الفارق هو التقدم و التأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات و الماهيه لا بحسب الطبع و العليه المشهوريه

فصل (۲) فى أن واجب الوجود لا يكون بالذات و بالغير جميعا و فى عدم العلاقه اللزوميه بين واجبين لو فرضنا

۱- يعنى هاهنا أمور ثلاثه الضروره الأزليه و الضروره الذاتيه فى حال الوصف على سبيل الظرفيه البحته و الضروره بشرط الوصف و هى المشروطه و الوصفيه فاختلط و لم يميز بين الذاتيه و المشروطه حيث جعل ضروره لوازم الماهيات مشروطه بوجودها و جاعل وجودها- مع أن قيد الوجود محمول على الظرفيه البحته و لا بين الضروره الأزليه و الذاتيه فى حال الوجود حيث قال إن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إلخ- إذ لو ميز لم يقل بذلك فإن اللازم واجب للملزوم نظرا إلى ذات الملزوم و لا يلزم أن يكون ذلك الملزوم ضروريا أزليا نعم لا بد أن يكون عقد القضيه ضروريا ذاتيا فحسب، س ره

(۱) کـل ما لا عله له فی ذاته لا یجب بعله لأنک قـد علمت أن مناط کون الشـی ء واجبا بالـذات هو کونه إذا نظر إلیه من حیث ذاته بذاته مطابقا للحکم علیه بأنه موجود و محکیا عنه بذلک من غیر حیثیه أخری انضمامیه أو انتزاعیه تقییدیه(۲) أو تعلیلیه فإن مصـداق الحکم علی الأشـیاء قـد یکون نفس ذات الموضوع من غیر اعتبار آخر مطلقا و هو الضـروری الأزلی الدائم و قد یکون نفس الموضوع من دون شـرط و عله لکن مـا دام اتصـاف ذات الموضوع بـالثبوت- فالحیثیه المـذکوره تؤخـذ علی نحو الظرفیه البحته لا ـ علی تعلیـل الحکم أو تقییـده به- کقولنا الإنسان حیوان و الإنسان إنسان و یقال له الضـروری الـذاتی و قـد یکون ذات الموضوع باعتبار حیثیه تعلیلیه خارجه عن مصداق الحکم و قد یکون مع حیثیه أخری غیر الذات تقییدیه سواء کانت سلبیه کزید أعمی أو إضافیه کالسماء فوقنا أو اعتباریه(۳) کزید ممکن أو انضمامیه کزید أبیض فصدق الموجودیه علی

۱- الحق أن المطلبین بـدیهیان و مـا ذکره منبه علیهمـا و من فروعهمـا مسألـه بسـاطه الواجب تعـالی حیث یقـال لو کان له أجزاء واجبـات لم یؤد الترکیب إلی الوحـده إذ بین الواجبات إمکان بالقیاس و لا علاقه حینئـذ فکان کل واجبا علی حـده بسـیطا هـذا خلف و من فروعهما عدم جریان التسـلسل فی الواجبات کما سـیأتی فی دلیل الشیخ الإشراقی علی أن ماهیه الواجب إنیته من أنه لو کان له ماهیه کان لها أفراد غیر متناهیه واجبه الوجود فلم یمکن أن یقال یلزم التسلسل لتکافؤها، س ره

۲- إذا قیـد شـی ء بالحیثیه فـذلک علی ثلاثه أنواع أحدها أن یکون الغرض من التقیید بیان الإطلاق عن جمیع ما عداه و یسـمی هـذا حیثیه إطلاقیه مثل ما یقال الماهیه من حیث هی حکمها کـذا أی مع قطع النظر عن جمیع ما عـداها حکم نفسـها کـذا و فی الموقف التـاسع من الإلهیـات الـذی فی فیضه و إبـداعه تعـالی جعـل المصـنف الحیثیه الإطلاـقیه قسـمین- و أدرجهـا فی الحیثیه التقییـدیه نظرا إلی ظـاهر التقییـد فی التعبیر و غیره ثلث القسـمه و الثـانی أن یکون الغرض من التقییـد بیـان عله الحکم للمقیـد و یسـمی حینئـذ تعلیلیه کأن یقال الإنسان من حیث إنه متعجب ضاحک و الثالث أن یکون الغرض من التقیید أخذ المقید مع القید مجموعین فیسـمی حینئذ تقییدیه کأن یقال الجسم من حیث إنه سطح أبیض- فإذا قیل الأسود من حیث السواد قابض لنور البصر فالحیثیه تقییدیه و إذا قیل من حیث صنعه الصباغ قابض له فالحیثیه تعلیلیه، س ره

۳- هذا من قبیل ذکر العام بعد الخاص فالمراد به ما عد الخاص إذ الثلاثه اعتباریه و الانتزاعیه فی مقابل الانضمامیه و تمثیله بزید ممکن بنـاء علی کون الإمکـان- بمعنی تسـاوی الطرفین أو جواز الطرفین و إلا ـ فالإمکـان بمعنی سـلب الضـروره ینـاسب الحیثیه السـلبیه و نظره عنـد قـوله مـن غیر حیـثیه أخری انضـمامیه أو انـتزاعیه إلی مجرد نفی الحیثیـات و إلا ـ فالأـولی تقـدیم التعلیلیـه و التقییـدیه علی الانضـمامیه و الاـنتزاعیه- کمـا فعـل عنـد التفصـیل بـأن یقال من غیر حیثیه أخری تعلیلیه أو تقییـدیه انضـمامیه أو انتزاعیه سلبیه أو ثبوتیه إضافیه أو غیر إضافیه، س ره

الواجب الوجود من قبيل الضروره الأزليه إذ معنى كون الشى ء واجبا لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أى معنى كان و أيه حيثيه كانت غير نفس الـذات يصـدق عليه مفهوم الوجود و الموجوديه فحينئذ نقول إذا فرض كون تلك الذات مسـتنده فى موجوديتهـا إلى عله موجبه خـارجه عنهـا لاـ يخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضـى لوجودها أو فرض ارتفاعه عنهـا أو قطع النظر عن ملاـحظه تـأثيره فيهـا يبقى كونه مطابقا لصـدق الموجود و محكيا عنها بالموجوديه أم لا يكون- فإن كان الأول فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها لتساوى فرض وجوده و عـدمه- و اعتباره و لا اعتباره و قـد فرض كونه مؤثرا هـذا خلف و إن كـان الثـانى فلم يكن مـا فرض واجبا بالـذات واجبا بالـذات فكلا الشـقين من التالى مسـتحيل و بطلان التالى بقسـميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

و من هاهنا تبين أنه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقه لزوميه مع واجب وجود آخر لو فرضـنا إذ العلاقه العقليه إنما يتحقق بين أمـور يكـون بعضـها عله موجبه لبعض آخر أو بين أمور تكون معلوله لعله واحـده موجبه بلاـ واسـطه أو بوسـط فإنـا نعلم أن الأمور التى ليست بينها علاقه العليه و المعلوليه و الافتقار و الارتباط بغير وسط أو بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الآخر- فإذن لو فرضـنا بين الواجبين المفروضـين تلازما ذاتيا و تكافؤا عقليا يلزم معلوليه أحـدهما أو كلاهما فيلزم إمكان شـى ء من الواجب و هو ينافى الوجوب الذاتى هذا خلف.

طريق آخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع(۱)(۲) وجودين معا فى ذات واحده و الملازمه تظهر بأدنى تأمل و كذا بطلان اللازم فالذات الواجبيه بما هى واجبيه لا يعرض لها الوجوب بالقياس إلى ما لا يحتاج إليه سواء كان واجبا أو ممكنا(۳) كما لا يعرض لها الوجوب بالغير و لا يأبى(۴) طباع مفهوم الواجبيه عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى الغير و للغير إمكان بالقياس إليه إلا إذا لوحظت بينهما علاقه العليه و المعلوليه و ارتباط الإيجابى و الوجوبى و شى ء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معيه ذاتيه و لا علاقه لزوميه بل مجرد صحابه اتفاقيه يثبت لكل منهما إمكان بالقياس إلى الآخر و المضافان اللذان وجوب كل منهما مع الآخر لا يكفى فى تحققهما موضوعاهما- بل يفتقران(۵) إلى ثالث جامع بينهما موقع الإضافه كما فصل فى كتاب البرهان- حيث تبين فيه كيفيه تحديد كل منهما و أنه يجب أن لا يؤخذ فيه المضاف الآخر

۱- وجود بالذات لوجوبه و وجود بالغير لمكان التلازم، س ره

۲- يعنى أن أحد الوجودين بالذات و الآخر بالغير لمكان التلازم، ن ره

۳- يكون معلولا لواجب آخر و أما الممكن المعلول لهذا الواجب فهو و إن لم يقتض وجوده لكنه يستدعيه، س ره

۴- لأن الإمكان المنافى للوجوب الذاتى هو الإمكان الذاتى فلا يأبى نفس مفهومه الإمكان بالقياس نعم يأباه إذا تحقق بينهما تلازم و هو بين الواجبين محال، س ره

۵- اعلم أنه قد يحصل التكرار فى التعريف لأجل الضروره مثل تحديد الإضافات- فإن كل واحد من المتضايفين لما كان العلم به مع العلم بالآخر لتساويهما فى المعرفه و الجهاله- مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب أن يعرف بإيراد السبب الذى يقتضى كونهما متضايفين ليتحصلا بسبب ذلك معا فى العقل و نخص البيان بالذى يراد تعريفه منهما و مثاله ما ذكره الشيخ فى تعريف الأب و هو أنه حيوان تولد آخر من نوعه- من نطفته من حيث هو كذلك الحيوان هو الأب و الآخر من نوعه هو الابن لكنهما أخذا عاريين عن الإضافه و تولده من نطفته سبب كونهما متضايفين و قولنا من حيث هو كذلك تكرار لما مضى و هو ضرورى لأنه الذى يضيف معنى الإضافه إلى الحيوان- الذى هو الأب و يخص البيان المذكور به لأن الأب إنما يكون مضافا إلى الابن من هذه الجهه فالتكرار مع كونه منهيا فى الحدود هنا واجب و إلا لأمكن صدقه على الذات الموصوفه بالأبوه لا من جهه صفه الأبوه لكن المقصود تحديد الذات مع الصفه، س ره

بل إنما يؤخذ فى التحديد السبب الموقع للإضافه بينهما

فصل (۳) فى أن واجب الوجود إنيته ماهيته

اشاره

فصل (۳) فى أن(۱)(۲) واجب الوجود إنيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهيه له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنه الماهيه بخلاف الممكن كالإنسان مثلا فإن له ماهيه هو الحيوان الناطق و وجودا و هو كونه فى الأعيان و فيه وجوه.

الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته

يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا و فاعلا بيان اللزوم أن وجوده لكونه عرضيا لماهيته يكون معلولا لأن كل عرضى معلول إما لمعروضه و إما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم إمكانه إذ المعلوليه للغير ينافى الواجبيه هذا خلف فإذن الماهيه يكون قابلا للوجود من حيث المعروضيه فاعلا له من حيث الاقتضاء و فى بطلان التالى كلام سيرد عليك إن شاء الله.

الثانى لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشى ء بوجوده

على وجوده- و بطلانه ضرورى من دون الاستعانه(۳) بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضى

۱- الأولى ماهيته إنيته و إن كان الأول أيضا يفيد مفاد الثانى خصوصا بعد ما بينه بقوله بمعنى أنه لا ماهيه له إلخ إلا أنه أنسب بمذهب الأشعرى كما فى الشوارق، س ره

۲- هذا البحث لا محيص عنه حتى على تقسيم المصنف ره الموجود إلى الواجب و الممكن بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته و انتزاعه بملاحظه غيره فإن الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجودا بالواسطه فى الثبوت كالوجود الإمكانى أو بالواسطه فى العروض كالماهيه فالواجب موجود بذاته من غير واسطه خارجه أعم من الواسطه فى الثبوت و الواسطه فى العروض إلا أن الذى يثبته نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذى لا واسطه فى الثبوت لوجوده فنفى الواسطه فى العروض فى مورده يحتاج إلى هذا البحث حتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم، ط

۳- أى نجعل التالى تقدم الشى ء بوجوده على وجوده ليكون بطلانه ضروريا- لا ما ذكره صاحب المباحث من التسلسل ليكون نظريا و ليس المراد أنه من دون الاستعانه فى بطلان تقدم الشى ء على نفسه بما ذكره و إن جرى لزوم التسلسل فيه لأنه على فرض جواز تقدم الشى ء على نفسه تقدم على المتقدم لأن المتقدم نفسه و الفرض جواز تقدم الشى ء على نفسه و هلم جرا و أما قوله وجود الشى ء مرتين فهو من باب الاكتفاء بالأقل و إنما قلنا ليس المراد ذلك إذ لا دخل لقوله لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهيه فذاك إلخ فى إبطال تقدم الشى ء بوجوده على وجوده مطلقا على أن بطلانه أظهر من بطلان التسلسل بمراتب

كيف و هو أبـده من بطلان الـدور فكيف يسوغ جعل بطلان التسـلسل- دليلا على بطلان تقدم الشـى ء على نفسه و يمكن جعله دليلاـ على بطلاـن تقـدم الشـى ء هنـا- و حينئـذ لم يكن قوله إن كـان نفس المـاهيه غير منـاسب و يمكن التعميم أيضا بأن يراد بالماهيه- مطلقها لا الماهيه الواجبه فقط، س ره

إلی وجود الشـی ء مرتین و إلی التسـلسل فی الوجودات لأـن الوجود المتقـدم إن کان نفس الماهیه فـذاک و إن کان غیرها عاد الکلاـم فیه و تسـلسل وجه اللزوم أن الوجود حینئـذ یحتـاج إلی المـاهیه احتیـاج العـارض إلی المعروض فیکون ممکنـا ضـروره احتیـاجه إلی الغیر فیفتقر إلی عله هی المـاهیه لاـ غیر لامتنـاع افتقـار الـواجب فی وجـوده إلی الغیر و کـل عله فهی متقـدمه علی معلولها بالضروره فیکون الماهیه متقدمه علی وجودها بوجودها.

الثالث لو کان زائدا یلزم إمکان زوال وجود الواجب

اشاره

و هو ضـروری الاسـتحاله- بیان الملازمه أن الوجود إذا کان محتاجا إلی غیره کان ممکنا و کان جائز الزوال نظرا إلی ذاته و إلا لکان واجبا لذاته مستقلا فی حقیقته غیر متعلق بالماهیه هذا خلف-

و هاهنا بحث-

و هو أن إمکـان الشـی ء لـذاته لاـ ینافی وجوبه للغیر نظرا إلی ذات ذلک الغیر فإن أریـد بإمکان زوال الوجود إمکان زواله نظرا إلی ذات ذلـک الوجـود العـارض المفروض زیـادته علی ذات الـواجب فهـو مسـلم لکن لاـ یسـتلزم إمکـان زواله نظرا إلی ذات المعروض لأن الذات بذاتها مقتضیه و موجبه لوجودها علی ذلک التقدیر و الإیجاب(۱) ینافی الاحتمال و الإمکان الخاصی و إن أرید بإمکان الزوال

۱- إن قلت کیف یکون الوجوب الـذاتی و وجوب ذلـک الوجود بتلک الماهیه الموجبه و لو کان بـذات ذلک الوجود لم یکن قائما بماهیته هذا خلف و أیضا تلک الماهیه- لم تکن فی مرتبه نفسـها وجودا و موجوده قلت هذا معنی الوجوب الذاتی عندکم و أما عنـد القائل بالماهیه له فمعنی الواجب بالـذات المقتضـیه لوجود ذاته بذاته بلا مدخلیه الغیر و عدم کون الوجود فی مرتبه ذاته و ماهیته مذهبه و المصادره باطله، س ره

ما هو بحسب الذات الموجبه للوجود فهو ممنوع و السند ما مر.

و حاصل ما ذكره صاحب المباحث فى الاعتراض على الوجه الثانى الذى هو العمده من الوجوه الثلاثه أنه لم لا يجوز أن يكون عله الوجود هى الماهيه من حيث هى هى فيتقدمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما أن ذاتيات الماهيه متقدمه عليها لا بالوجود بل بالماهيه و كما أن الماهيه عله للوازمها بذاتها لا بوجودها و كما أن ماهيه الممكن قابل لوجوده مع أن تقدم القابل أيضا ضرورى.

و رده الحكيم الطوسى فى مواضع من كتبه كشرح الإشارات و نقدى التنزيل و المحصل بأن الكلام فيما يكون عله لوجود أو موجود فى الخارج و بديهه العقل حاكمه بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإنه ما لم تلحظ كون الشى ء موجودا امتنع أن تلحظه مبدءا لوجود و مفيدا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلحظه العقل خاليا عن الوجود أى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل- و عن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فإذن هى الماهيه من حيث هى هى و أما الذاتيات بالنسبه إلى الماهيه و الماهيه بالنسبه إلى لوازمها فلا يجب(۱) تقدمها إلا بالوجود العقلى لأن تقومها بالذاتيات و اتصافها بلوازمها إنما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض.

و مما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس فى كتاب المباحثات كلاما بهذه العباره الوجود لا يجوز أن يكون معلول الماهيه لأن الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودا و عله الموجود موجوده و عله المعدوم معدومه- و عله الشى ء من حيث هو شى ء و ماهيه(۲) شى ء و ماهيه فليس إذا كان الشى ء قد

۱- و الأولى أن يقال التقدم فى هذه المواضع بالتجوهر إذ فى مرتبه الماهيه من حيث هى التى هى مرتبه الخلو بعدم اعتبار الوجود لا اعتبار العدم الجزء متقدم على الكل و الماهيه على لازمها و لا وجود حينئذ حتى يكون ما فيه التقدم حتى لو كانت الماهيه متقرره منفكه عن كافه الوجودات كما زعمته المعتزله لكان التقدم بحاله فما به التقدم و ما فيه كلاهما نفس التجوهر، س ره

۲- عطف تفسيرى للشى ء فالشى ء هنا شيئيه الماهيه كما فى قولهم أقسام الشى ء معلوله الأسامى و أقسام الوجود مجهوله الأسامى واحد معنيى قولهم الشيئيه مساوقه للوجود و حاصل كلام الشيخ اشتراط السنخيه بين العله و المعلول، س ره

يكون من حيث هو مـاهيه عله(١) لبعض الأشياء يجب أن يكون عله لكـل شـى ء- و كـل ماهيه لها لازم هو الوجود لا يجوز أن يكون لازمهـا معلولا لها و قـد بين(٢) هـذا فى الشـفا و فى الإشـارات و بـالجمله لاـ يجوز أن يكون سـبب الشـى ء من حيث هو حاصـل الوجود إلاـ شـيئا حاصل الوجود و لو كانت ماهيه سـببا للوجود لأنها ماهيه لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العـدم لأن ما يلزم المـاهيه من حيث هى يلزمهـا كيف فرضت- و لا يتوقف على حال وجودها و محال أن يكون ماهيه عله لوجود شـى ء و لم يعرض لهـا وجود فيكون عله الموجود لم يحصـل لهـا الوجود و إذا لم يحصـل للعله وجود لم يحصـل للمعلول وجود بـل يكون للعله ماهيه فيتبعها ماهيه المعلول مثل أن المثلث يتبعها كون الزوايا مساويه لقائمتين لكن لا يوجـد كون الزوايا كقائمتين حاصـلا موجـودا إلاـ و قـد عرض للمثلث وجود فـإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايـا كقـائمتين وجود و ليس يجوز أن يقـال للوجود مـاهيه ليس يعتبر معهـا الوجود كمـا يجوز أن يكون لكون الزوايـا كقائمتين ماهيه لا يعتبر معها الوجود- فإن تلك المـاهيه فى حـال وجـود المثلث تكـون موجـوده و فى حـال عـدمها تكون معـدومه و مـا لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المـاهيه وجود فليس يمكن أن يقـال مـاهيه الأـول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود و لا يجوز أن يقال إنها و إن لم يوجد يكون للوجود عنهـا وجود و لاـ يجوز أن يقـال أنها من حيث هى ماهيه يلزمها ماهيه الوجود و من حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود مـاهيه الوجود- فإن ماهيه الوجود لا يخلو عن أن تكون موجوده و ليس كماهيه كون الزوايا كقائمتين- من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهيه بل هـذه الماهيه توجد بعد وجود المثلث و إن عدم المثلث عدمت هذه الماهيه فإن قال(٣) قائل و أيضا فإن عدمت

١- كماهيه الأربعه لماهيه الزوجيه، س ره

٢- يمكن أن يكون من كلام الشيخ و لا يحضرنى نسخه المباحثات، س ره

٣- أى إن قال بما هو المعتبر فى العله و المعلول من أنه وجد إن وجدت و عدم إن عدمت- فجوابه أنه حينئذ ليست الماهيه سببا للوجود لأن ما يلزم الماهيه يلزمها كيف فرضت فيجوز أن يلزمها الوجود مع العدم كما مر، س ره

ماهيه واجب الوجود عدم الوجود فيكون حينئذ ليست الماهيه سببا للوجود بل كونها موجوده سبب للوجود فيحتاج إذن أن تكون موجوده حتى يلزمها وجود الوجود و إلا لم يلزمها إلا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجوده- فيكون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود و هذا محال فاحتفظ بهذا الكلام فإنه لم يوجد(١) نظيره فى هذا المقام.

نقد و إشاره:

قد دريت أن نسبه الوجود إلى الماهيه ليست كنسبه العرض إلى الموضوع- بأن يكون للماهيه كون و لوجودها كون آخر يحل الماهيه بل الوجود نفس كون الماهيه و حصولها و ما به تتحصل فهى فى حد نفسها فى غايه الكمون و البطون و الخفاء و إنما تكونت و تنورت و ظهرت بالوجود فالنسبه بينهما اتحاديه لا تعلقيه و الاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل إنما يتصور بين متحصل و لا- متحصل كما بين الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل لا بما هما(٢) ماده و صوره عقليتان فانصباغ الماهيه بالوجود إنما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهيه مبهمه و وجود حاصل لها و يصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون عله للمتحصل و خصوصا للمتحصل الذى يتحصل ذلك المبهم به و لا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما أن المضاف بالحقيقه نفس إضافه الموضوع له.

و أما تقدم الذاتيات بحسب الماهيه على ما يتألف منها و تقدم الماهيه على لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعليه و الكلام فى التقدم الذى يكون بحسب العليه و التأثير.

١- لأنه بعلاوه تحقيقه لهذا المطلب الشامخ من أن الواجب حقيقه الوجود البحت- فى كلامه تصريحات بموجوديه الوجود و أصالته و هى العمده فى هذا المطلب الشامخ و غيره من المطالب العاليه، س ره

٢- و ذلك إذا أخذ الجنس و الفصل بشرط لا و التركيب بين الماده و الصوره و إن كان اتحاديا كما سيجى ء فى موضعه إن شاء الله تعالى إلا أنهما شيئان بالنظر إلى الماده متحصله بدون هذه الصوره أولا فإذا قبلت الصوره اتحدتا بحيث لا تمايز بينهما ثم الصوره قد تصير مجرده تكون من موجودات عالم المثال أو ملحقه بالعقل فتتحصل بدون الماده و لتحقيقه موضع آخر، س ره

فإن قيل فليكن تقدم الماهيه بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل.

نقول هذا فاسد(۱) من وجوه منها أنا قد بينا(۲) أن العلاقه بينهما اتحاديه- من دون تقدم أحدهما على الآخر فى الواقع فإن الموجود فى الحقيقه هو الوجود- و الماهيه منتزعه عنه و متحده معه و من قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على الماهيه معناه أن الوجود هو الأصل فى الصدور من الجاعل و التقرر فى الأعيان- لكونه نفس التقرر فى الأعيان و الماهيه مفهومه منه متحده معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلوليه و التأثر إذ الماهيات غير مجعوله و لا متأثره لا بالجعل البسيط و لا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.

بالجمله ما لم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهيه و إذا صدر الوجود تقررت الماهيه لكن فى مرتبه الوجود لا فى مرتبه متأخره و لا متقدمه- إذ لا استقلال لها فى الكون و الحصول فى الواقع.

و منها أن لوازم الماهيه أمور انتزاعيه غير متأصله و قد حققنا أن الوجود أمر حقيقى فكيف يكون من لوازم الماهيه و التقدم و التأخر بين الماهيه و لازمها- و إن كانا متحققين من دون مدخليه الوجود فى شى ء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهيه فى مرتبه اقتضائها للازمها مخلوطه بالوجود و إن لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه فى مرتبتها غير متأخر عنها.

توضيح و تنبيه: الشى ء إما ماهيه أو وجود

إذ المراد بالماهيه غير الوجود- و لا محاله يكون أمرا يعرضه الكليه و الإبهام فنقول كل ما هو غير الوجود و إن أمكن أن يكون سببا لصفه و يكون صفته سببا لصفه أخرى لكن لا يمكن أن

۱- فإن قلت المصنف يثبت تقدما آخر فى كثير من المواضع هو التقدم بالماهيه و التقدم بالأحقيه و بمجرد هذا يثبت كلام السائل قلت ذلك بتبعيه القوم و بالنظر الجليل فافهم، س ره

۲- ما ذكره إنما ينفى كون الوجود العينى من لوازم الماهيه و أما الوجود المحمولى العام فهو محمول على الماهيه فى أي مرتبه فرضت فالقول بكون الوجود من لوازم الماهيه صحيح بالنسبه إلى الوجود المحمولى غير صحيح بالنسبه إلى الوجود العينى الأصيل، ط

يكون سببا لوجوده فإن السبب متقدم بالوجود و لا شى ء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود و هذا مما ينبه على أن الواجب الوجود ليس غير الوجود- فإن الذى هو غير الوجود لا يكون سببا لوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود بذاته

وهم و إزاحه-

و لك أن تقول ما ذكرت فى غير الوجود فهو بعينه آت فى الوجود- فإن الوجود لو كان سببا لوجوده و كونه و السبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده و أنه محال لكنا(١) نجيبك بأنا لا نسلم أنه محال فإن تقدم الوجود على موجوديته إنما هو بنفسه و هو الوجود و غير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده و لا شبهه فى عدم استحاله ذلك و لزياده الإيضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأن الإنسان مثلا إما أن يكون موجودا للإنسانيه و لأنه إنسان- و إما موجود بسبب شى ء آخر من خارج لا سبيل إلى الأول لأن الإنسان إنما يكون(٢) إنسانا إذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لأنه إنسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الإنسان موجودا قبل كونه موجودا

١- الحق فى الجواب أن يقال وجود الوجود ليس عرضيا ليكون معللا و أما ما ذكره من كون الوجود سببا لموجوديته لكن بلا وجود زائد فلا يدفع الإشكال فإن المراد بالموجوديه إما حقيقه الموجوديه فيلزم من تقدم الوجود عليها بنفسه تقدم الشى ء على نفسه- و أما معناها الاعتبارى فكما لا شبهه فى عدم استحاله ذلك كذلك لا شبهه فى عدم استحاله تقدم غير الوجود على الموجوديه بهذا المعنى اللهم إلا أن يراد بالموجود مرتبه الأحديه و الكنز المخفى و بالموجوديه مرتبه الظهور و المعروفيه و الفيض المنبسط و سيأتى فى بحث التقدم و التأخر أن هنا تقدما آخر هو التقدم بالحق لكنه لا يناسب مذاق هذا القائل و هو صاحب المحاكمات و لو أريد بالوجود فى قوله فهو بعينه آت فى الوجود مفهومه و أنه أيضا ماهيه من الماهيات يحتاج إلى الوجود الحقيقى لم يمكن أن يقال تقدم ماهيه الوجود على موجوديته بنفسه لأن ذلك المفهوم بالحمل الأولى وجود لا غير، س ره

٢- إنما يلزم المحال الذى ذكره لو كان قولنا الإنسان إنسان إذا كان موجودا قضيه مشروطه و ليس كذلك فإنه مأخوذ على سبيل الظرفيه البحته لأن صدق الذات و الذاتيات عليها إنما هو فى حال الوجود لا بشرط الوجود كما مر و إلى هذه المذكورات أشار قدس سره بقوله و فيه تأمل، س ره

و هو محال فبقى أن لا يكون الإنسان موجودا إلا عن عله و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود.

فلو قيل الوجود أيضا كذلك لا يجوز أن يكون موجودا لأنه وجود لأنه إنما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لأنه موجود فيعود المحال.

فالجواب أن الوجود إنما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لأنه موجود إلا أن الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم أن الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا و لا محذور فيه.

فقد ظهر أن ما هو غير الوجود إنما يكون موجودا بالوجود و الوجود موجود بنفسه كما أن الزمانى يتقدم و يتأخر بحسب الزمان و الزمان كذلك بنفسه و كما أن الأجسام يختلف بالماده و الماده كذلك بنفسها و كما أن الأشياء يظهر بين يدى الحس بالنور و النور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء و فيه تأمل.

الرابع ما أفاده صاحب التلويحات-

اشاره

و هو أن الذى فصل الذهن وجوده عن ماهيته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شى ء منها موجودا و إذا صار شى ء منها موجودا فالكلى له جزئيات أخرى معقوله غير ممتنعه لماهياتها بل ممكنه إلى غير النهايه و قد علمت أن ما وقع من جزئيات كلى بقى الإمكان بعد و إذا كان هذا الواقع واجب الوجود و له ماهيه وراء الوجود فهى إذا أخذت كليه أمكن وجود جزئى آخر لها لذاتها إذ لو امتنع الوجود للماهيه لكان المفروض واجب الوجود- ممتنع الوجود باعتبار ماهيته و هذا محال غايه ما فى الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهيه فيكون ممكنا فى نفسه فلا يكون واجبا لأن جزئيات الماهيه وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبه فإذا كان شى ء من ماهياته ممكنا فصار الواجب أيضا باعتبار ماهيته ممكنا و هذا محال فإذن إن كان فى الوجود واجب فليس له ماهيه وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف البحت

الذی لا یشوبه شـی ء من خصوص و عموم هذا کلامه نور الله سره و أری أنه برهان متین و تحقیق حسن و الإیراد علیه بأنه لم لا یجوز أن یفصـل العقل أمرا موجودا إلی وجود و معروض له یکون ذلک جزئیا شخصیا لا کلیا و تخصـیص إطلاق الماهیه علی الکلیه لا ینفع إذ المقصود أن الوجود غیر زائـد بل هو نفس حقیقه الواجب- منـدفع بأن کلامه مبنی(۱) علی أن تشخص الشی ء فی الحقیقه نحو وجوده کمـا هو رأی أهـل الحق المصـرح به فی کلام أبی نصـر الفارابی فکل ما یفصـله الـذهن إلی معروض و عـارض هو الوجود کـان فی مرتبه ذاته مع قطع النظر عن وجوده کلیـا لا محاله و کل ما له ماهیه کلیه فنفس تصورها لا یأبی عن أن یکون له جزئیـات غیر مـا وقع إلاـ لمـانع خارج عن نفس ماهیته فحاصل برهانه أنه لما کان الوجوب و الإمکان و الامتناع من لـوازم الماهیـات و الـذوات إذ المنظـور إلیه فی تقسـیم الشـی ء إلی الأـمور الثلاـثه حـاله فی نفسه مقیسـا إلی الوجـود فلـو کـان المفروض واجبـا معنی غیر نفس الوجود یکون معنی کلیـا له جزئیات بحسب العقل فتلک الجزئیات إما أن یکون جمیعها ممتنعه لذاتها أو واجبه لذاتها أو ممکنه لذاتها و الشـقوق الثلاثه بأسرها باطله إذ الأول ینافی الوجوب و الوجود و الثانی ینافی العدم فیما لم یقع- و الثالث ینافی الوجوب فیما یفرض واقعا و بطلان شـقوق التالی بأسرها مستلزم لبطلان المقدم و هو کون الواجب معنی غیر الوجود فـإذن إن کان فی الوجود واجب بالـذات- فلیس إلا الوجود الصـرف المتأکـد المتشـخص بنفسه لا یلحقه عموم و لا خصوص.

و مـا أشـنع ما أورده علیه بعض الأعلام من أن دعوی عـدم امتناع الجزئیات- الغیر المتناهیه ممنوع و لم لا یجوز أن یکون لماهیه کلیه أفراد متعـدده متنـاهیه- لاـ یمکن أن یتعـدی عنهـا فی الواقع و إن جـاز فی التوهم الزیـاده علیها و لو سـلم عـدم التناهی فهو بمعنی لاـ یقف و بطلاـن اللاـزم حینئـذ ممنوع و لو سـلم أنه غیر متناه بالمعنی الآخر فغایه ما یلزم أن یکون الواجبات غیر متناهیه فلقائل أن یمنع بطلان هذا قائلا إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت علی امتناع ترتب أمور غیر متناهیه

۱- أی یمکن تتمیم البرهان علی مذهب أهل الحق لا مذهب الشیخ لأنه قائل باعتباریه الوجود، س ره

موجوده معا و لزوم ترتب الواجبات غیر بین(۱) و لا مبین.

لأنـا نقول أمـا بطلانـ مـا ذكره أولاـ فبأن كل ماهيه بالنظر إلى ذاتها لا يقتضـى شـيئا من التناهی و اللاتناهی و لا مرتبه معينه من المراتب أصـلا فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجه عن نفس الماهيه لا يأبى عنـد العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهيه- و أما فسـاد ما ذكره ثانيا و ثالثا فبأن الكلام هاهنا ليس فی بطلان التسـلسل فی الواجبات- عـدديا أو لا يقفيا مترتبا أو متكافئا حتى قيل إن بطلانـه بعـد منظور فيه بـل الكلاـم فی أنه إذا كـان للواجب مـاهيه كليه يمكن أن يفرض لهـا جزئيات سوى ما هو الواقع- إذ الماهيه لما لم يكن من حيث هی إلا هی كان الوقوع و اللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسـها فلا يأبى بالنظر إلى نفسها من حيث هی أن يكـون لهـا أفراد غير واقعه- و لمـا كـان كـل مـن الوجـوب و الإمكـان و الامتنـاع مـن لـوازم المعنی مع قطع النظر عن الخارجيـات بمعنی أن لاـ معنی من المعـانی فی ذاته خارجـا عن أحـد هـذه المعانی- فإذا وجب لـذاته فرد من ماهيه كليه كانت جميع أفرادها واجبه لذاتها و كذا امتنعت لو امتنع و أمكنت لو أمكن.

فنقول تلـك الأفراد المفروضه الغير الواقعه لم تكن واجبه لـذاتها و إلا لما عـدمت و لا ممتنعه و إلا لكان هـذا الواقع أيضا ممتنعا هـذا خلف لأنا نتكلم بعـد أن نجزم بوجود الواجب لذاته و لا ممكنه و إلا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف أيضا فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا ماهيه غير الإنيه لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلاث و هو محال.

شک و إزاله:

و لعلـك تقول إنهم صـرحوا بـأن تشـخص العقول من لوازم ماهياتهـا- بمعنی أن ماهيه كل واحـد من الجواهر المفارقه تقتضـی انحصار نوعه فی شخصه فليكن(۲) الواجب ذا ماهيه يقتضی لذاتها الانحصار فی واحد فكيف حكمت بأن

۱- بل خلافه مبين إذ تبين أن الواجبين المفروضين بينهما إمكان بالقياس لا وجوب بالقياس و لا بالغير، س ره

۲- إن قلت هـذا مـا مر بقوله و الإـيراد عليه بـأنه لم لاـ يجوز أن يفصـل إلـخ قلت مـا مر كان بحسب الاحتمال العقلی و ما هاهنا بحسب أصولهم و أيضا هاهنا تجويز كون التشخص- من لوازم الماهيه لا فی المرتبه و فيما مر تجويز كونه فی المرتبه، س ره

الماهيه لا تقتضى شيئا من مراتب التعين.

فاعلم أن كون تشخص كل جوهر عقلى من لوازم ذاته ليس معناه أن الماهيه المطلقه تقتضى التعين فقد أشرنا إلى أن التعين بمعنى ما به التعين فى الأشياء نفس وجودها الخاص و الوجود مما لا يقتضيه الماهيه كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء أم لا و هو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته و أما التعين بمعنى المتعينيه فهو أمر اعتبارى عقلى لا بأس بكونه من لوازم الماهيه بأى معنى كان لأنه ليس أمرا مخصوصا يتعين به الشى ء

الوجه الخامس

و هو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الإشراق و يناسب مذهب(۱) المشائين و هو أن الوجود لو كان زائدا على ماهيه الواجب لزم وقوعه(۲)

۱- حيث قالوا بجنسيه الجوهر بمعنى ماهيه إذا وجدت إلخ ۱۰۶ و أما الشيخ الإشراقى فقد قال فى حكمه الإشراق و اعلم أن الجوهريه أيضا ليست فى الأعيان أمرا زائدا على الجسميه بل جعل الشى ء جسما بعينه هو جعله جوهرا إذ الجوهريه عندنا ليست إلا كمال ماهيه الشى ء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل و المشاءون عرفوه بأنه الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلبى و الموجوديه عرضيه إلى آخر ما قال، س ره

۲- هذا ممنوع و لا يمكن إلزام القائل بالماهيه للواجب تعالى بذلك إذ الماهيه غير منحصره فى الماهيه الجوهريه و العرضيه بل كما أنهم يقولون إن الموجود فى الموضوع هو العرض و الموجود ذو الماهيه مسلوبا عنه الموضوع هو الجوهر و الموجود لا فى الموضوع مطلقا يصدق على الواجب تعالى كذلك هذا القائل يقول الماهيه البسيطه الواجبيه التى يقتضى وجودها و يلزمها الوجود كلزوم الزوجيه للأربعه هى الواجب و الماهيه الإمكانيه التى لا تقتضى الوجود هى الماهيه الجوهريه و العرضيه و إن كان اقتضاء الماهيه للوجود باطلا إلا أنه الوجه السابق فلم يكن هذا وجها على حده نعم يمكن الاستدلال على المطلوب بالتركيب من وجه آخر بأن يقال لو كان للواجب تعالى ماهيه سوى الوجود و لو كانت ماهيه بسيطه نوعيه لكان زوجا تركيبيا و التالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه أن الواجب حينئذ مجموع الماهيه و الوجود لا الماهيه فقط إذ المراد بها ما هى مقابله للوجود فليست من حيث هى إلا هى فلا يمكن كونها بلا وجود حقيقه الواجب تعالى و هو ظاهر و لا من حيث كونها ملزومه للوجود بحيث يكون الوجود خارجا و الحقيقه نفس الماهيه اللاموجوده و اللامعدومه بل مجموع الماهيه و الوجود حقيقته تعالى و هذا لا يرتفع بجعل أحدهما لازما و الآخر ملزوما كما أن التركيب لا يسلب عن الممكن بجعل الوجود عارضا و الماهيه معروضه أو بالعكس- و لا بجعل العروض حقيقيا أو تحليليا فلا يرد علينا ما أورده المصنف قدس سره فى الإلهيات على قولهم كل عرضى معلل بأنه فى غير العروض التحليلى و أن حجتهم مغالطه من باب الاشتباه- بين عارض الماهيه و عارض الوجود لأنا جعلنا المحذور هو التركيب و هو يلزم بلا شبهه إذ كما أن حيثيه الوجدان و الفقدان متغايران كما أخذ فى برهان كون بسيط الحقيقه كل الأشياء كذلك حيثيه لا يأبى عن الوجود و العدم و حيثيه يأبى عن العدم- و إن كان دليل القوم أيضا صحيحا إذ عند

الاعتبـار و التحليـل إلى الحيثيتين النفس الأـمريتين يحكم العقـل بالعروض و التعليل و الحكم بالتعليل فى التحليل أيضا باطل فى الواجب تعالى عند العقل و أما بطلان التالى فلوجهين الأول أن العقل الصـحيح يحكم بأنه تعالى- واحد أحد بسـيط فرد لا يجوز فيه شـى ء و شى ء فإن عبر عنه بالوجود فهو وجود بلا ماهيه- أو بالنور فهو نور بلا ظلمه أو بالفعليه فهو فعليه بلا قوه و هكذا فى غيرهـا من الأـطراف القـابله- التى يجوز فى حقه و الثـانى أنه سـيجى ء كمـا أن الإمكـان مـاده التركيب كـذلك التركيب صوره الإمكـان كمـا أن كـل ممكن زوج تركيبى كـذلك كـل زوج تركيبى ممكن- إذ كل مركب محتاج و الحاجه نفس الإمكان أو مساوقه له أو معلوله له كما سـيأتى. و لنا وجه آخر فى إثبات هذه البغيه العظمى و الوجهه الكبرى التى هى عندنا- كالشمس فى رابعه النهـار و إن قال إمام المشـككين فى بعض كتبه إن علم الـذات عليه عقـده الشك من أن الوجود عين ماهيته تعالى أو زائد عليهـا و هو أنه لو كـان للواجب أيضـا مـاهيه لزم إمكان تعقله للبشـر و اللازم باطل عقلا و اتفاقا فالملزوم مثله- بيان الملازمه أن سنـخ المـاهيه ممكن التعقـل و الاكتنـاه أينمـا تحققت كمـا اشـتهر أن التعريف للماهيه و بالماهيه و قـد مر أن الكلام فى الماهيه المصطلحه التى هى غير الوجود و هى حيثيه لا تأبى عن الوجود و العدم و لو لـم تعقل بالفعل فلا أقل من إمكان التعقل- كما أن مـاهيه الإنسـان ممكنه التعقـل و إن لم يعقلهـا العـامى بالفعـل و لـو فرض أن الممكن لم يكن له مـاهيه لم يمكن تعقله أيضـا إذ وجوده الخارجى لا يحصل فى الـذهن و إلا لانقلب كما مر و لهـذا قالوا الجزئى لا يكون كاسـبا و لا مكتسـبا فالجزئى الـذى هو الوجود العينى المتشـخص بذاته لا ينال إلا بصريح العرفان و المشاهده الحضوريه- و هو أيضا لا يتيسر بالنسبه إلى حقيقه الوجود إلا بالفناء المحض و الطمس الصرف فى نظر شهود العارف و إن كان فى الواقع من وراء حجب أو حجاب حتى فى العقل الأول فواجب الوجود صرف الوجود الذى لا يمكن اكتناهه. وجه آخر لو كان له ماهيه لم يكن محيطا بكل التعينات لأن خصوصيه أيه مـاهيه كـانت- لاـ تجـامع خصوصـيات الماهيـات الأخر فلا بـد أن يكون هو تعالى وجودا يجامع كل التعينات و ينبسط على كل الماهيات، س ره

تحت مقوله الجوهر فيحتاج إلى فصل مقوم فيتركب ذاته و هو محال.

و أيضا كل ما صح(١) على الفرد صح على الطبيعه من حيث هى

١- و سره أن اللابشرط و لا سيما المقسمى عين الفرد فصحه شى ء على الفرد عين الصحه على الطبيعه، س ره

و کـل مـا امتنـع علی الطـبیعه امتنـع علی أفرادهـا و لمـا لزم قـول الإمکـان علی بعض الجـواهر ضـروره لمـا یشاهـد مـن حـدوث العنصـریات و زوالهـا صـح وقوع الإمکـان علی مقولتها لـذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقوله الجوهر للزم فیه جهه إمکانیه باعتبار الجنس فلا یکون واجب الوجود بالذات هذا خلف فکل ما له ماهیه زائده علی الوجود فهو إما جوهر أو عرض و الواجب لیس جوهرا کما عرفت و لا عرضا لعدم قیامه بغیره فلا یکون له تعالی ماهیه سوی الوجود.

شکوک و إزاحات

اشاره

(۱) قد أورد علی کون واجب الوجود محض حقیقه الوجود بلا مقارنه ماهیه وجوه من الإیراد-

منها لو کان وجود الواجب مجردا عن الماهیه

فحصول هذا الوصف(۲) له إن کان لـذاته لزم أن یکون کل وجود کذلک لامتناع تخلف مقتضـی الذات فیلزم تعدد الواجب و هو محال کما سیجی ء و إن کان لغیره لزم احتیاج الواجب فی وجوبه إلی غیره ضروره توقف وجوبه علی التجرد المتوقف علی ذلک الغیر.

لا یقال یکفی فی التجرد عدم ما یقتضی المقارنه.

لأنا نقول فإذن یحتاج إلی عدم ذلک المقتضی.

و أجیب بأن حصول هـذا الوصف له لذاته الذی هو الوجود الخاص المخالف بالحقیقه لسائر الوجودات عند المشائین و بالتمامیه و النقص أو الغنی و الفقر عنـد حکماء الفرس و الخسـروانیین و هـذا تفاوت عظیم جـدا فإن حقیقه الوجود ما لم یشـبه ضـعف و قصور لاـ یلحقه معنی من المعـانی التی هی غیر الوجود التی یعبر عنهـا بالماهیات- و القصور و الضـعف من مراتب الإمکانات و التنزلاـت کما أن الظل من مراتب تنزلات النور إذ المعنی من الظل لیس أمرا وجودیا بل هو من مراتب قصورات النور و القصور عدمی و کذلک تنزلات مراتب الوجود الذی هو حقیقه النور عند هؤلاء

۱- بناء هذه الشبهه و أمثالها علی اعتباریه الوجود و کون الوجودات الخاصه حصصا اعتباریه و حینئذ یلزم کونها متحده بالحقیقه و بناء الجواب علی أصاله الوجود- و کون الوجودات الخاصه حقائق عینیه فافهم، ن ره

۲- أی التجرد عن الماهیه، ه ره

العظماء من الحكماء الفهلويين و قصوراتها إنما تنشأ من خصوصيات هوياتها- التى لا تزيد على حقيقتها المتفقه فى أصل الوجود و النوريه

و منها أن الواجب مبدأ للممكنات

فلو كان(١) وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات إن كان لذاته فيلزم أن يكون كل وجود كذلك و هو محال لاستلزامه كون كل وجود ممكن عله لنفسه و لعلله و إلا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد- لزم تركب المبدإ الأول بل عدمه ضروره أن أحد جزءيه و هو التجرد عدمى و إن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدئيه و هو التجرد.

و الجواب كما مر أن ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا و حقيقه كما هو عند الجمهور من المشائين أو تأصلا و غنى كما هو عند الأقدمين.

و منها أن حقيقه الله لا يساوى حقيقه شى ء من الأشياء

لأن حقيقه ما سواه مقتضيه للإمكان و حقيقته تعالى منافيه للإمكان و اختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على أن(٢) وجود الواجب يساوى وجود الممكن فى كونه وجودا- ثم ليس مع ذلك الوجود شى ء آخر غير ذاته(٣) بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساويه فى تمام الحقيقه لذاته.

١- لا يقال يمكن جريان ذلك فى صوره عدم التجرد بل مفسده الشق الثالث على هذا أشد إذ لو كان الوجود بشرط عدم التجرد مبدأ لزم أن يكون كل وجود كذلك لأن الشرط متحقق لأنا نقول لا يجعل المستدل الوجود مع الماهيه مطلقا مقتضيه للتجرد حتى يقال المقتضى موجود فى الممكن بل مع الماهيه الواجبه أى بشرطها فافهم، س ره

٢- أى مع أن و يحصل حينئذ قياس على ترتيب الشكل الثانى هكذا حقيقه الواجب تعالى لا يساوى حقيقه شى ء ما و وجوده يساوى حقيقه شى ء ما و هو وجودها فحقيقته غير وجوده، س ره

٣- ذلك لأن المفروض أنه عين الوجود فقط فيلزم أن يكون حقيقته مشاركه لصفه الممكنات تعالى عنه ثم إن ضمير غير ذاته يرجع إلى الوجود لا إلى الواجب كما لا يخفى، س ره

و أجيب(۱) بأن وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها و لا جزءا منها بل عارض لها- و هذا الجواب ضعيف لأن عروض الوجودات للممكنات لا ينافى مشاركه الواجب إياها فى معنى الوجود.

و أيضا كما خالف حقيقه الله تعالى ماهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجوداتها فى اللوازم لأن وجوده يقتضى التجرد و الوجوب و وجودات الممكنات تقتضى الإمكان و القيام بالغير فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقه الله تعالى مخالفه لوجودات الممكنات فى الماهيه و هو خلاف ما ذهبوا إليه.

فالحق فى الجواب على طريقه المشائين أن يقال أن وجود الواجب لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقه الوجود بل يشاركها فى مفهوم الموجوديه العامه التى هى من المعقولات الثانيه و هذا المفهوم و إن كان معنى واحدا لكنه لازم خارجى و اتحاد اللازم لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقه.

و منها أن الواجب إن كان نفس الكون فى الأعيان

أعنى الوجود(۲) المطلق

۱- قد سلم المشاركه لكن قال الامتياز حاصل بأن الوجود هنا عارض و حاصل التضعيف أن المشاركه لم تنف و هى مناط الإشكال و أن تسليم المشاركه فاسد لأن وجوده ملزوم الوجوب و وجودها ملزوم الإمكان فيختلف اللازمان فكذا الملزومان فالمساواه المأخوذه فى الكبرى باطله فظهر أن قوله و أيضا إلخ من تتمه التضعيف و الأولى أن يجعل هذا جوابا آخر لا من تتمه التضعيف و حاصله أن اختلاف اللوازم لو كان سببا لاختلاف الملزومات فلوازم الوجودات مختلفه ففى الجواب على طريقه المشائين نختار كذا و على طريقه الأقدمين نختار كذا فتأمل، س ره

۲- أن له إطلاقات- أحدها الوجود المطلق المجرد عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق. و ثانيها الوجود الانبساطى المعبر عنه بالنفس الرحمانى و الفيض المقدس و مرتبه كن و الرحمه الواسعه و برزخ البرازخ و الأزل الثانى الظلى و الحقيقه المحمديه المطلقه و الحق المخلوق به و الماء الذى به حياه كل شى ء و مقام أو أدنى- و بعض هذه الألقاب يطلق على مقام الواحديه و له ألقاب أخرى. و ثالثها المفهوم المطلق الانتزاعى فإن أراد الأولين فلا تعدد و إن أراد الأخير فلا نزاع فى زيادته، س ره

لزم تعدد الواجب ضروره أن وجود الجوهر غير وجود العرض و إن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود و التجرد مع أنه عدمى لا يصلح أن يكون جزءا للواجب أو بشرط التجرد لزم أن لا يكون الواجب واجبا لذاته و إن كان غير الكون فى الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضروره أنه لا يعقل الوجود بدون الكون و إن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلا فيه و هو محال ضروره امتناع تركب الواجب أو خارجا عنه و هو المطلوب لأن معناه زياده الوجود على ما هو حقيقه الواجب.

و بوجه آخر(١) أنا لا نشك فى أن معنى الوجود الكون و التحقق فالوجود الخاص إما أن يشتمل على معنى الكون و الثبوت أو لا فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعا- إذ لا معنى للوجود الخاص بالشى ء إلا كونه و تحققه و إن اشتمل على معنى الكون- كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه و أيا ما كان يلزم أن يكون له ماهيه كليه و أنه محال.

و الجواب أما عن الأول فبأن الواجب نفس(٢) الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها مؤثر بالذات فيها و لا نزاع فى زياده الكون المطلق الذى هو أمر عقلى كالشيئيه و نظائرها عليه كما مر لكن موجوديه الواجب بمعنى ما به الوجود ليست أمرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من أن ماهيه الحق موجوده لا بوجود يلحقه أى من خارج و ليس كالإنسانيه التى هى موجوده بأن لها وجودا خارجا عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس و هو نفس الواجبيه و هى معنى بسيط(٣) و إن كان المعبر يعبر

١- الفرق بينه و بين سابقه أن المراد بالكون فى الأعيان فى السابق مفهومه و لكن من حيث التحقق و بغير الكون شيئيه الماهيه و فى هذا الوجه أيضا المراد بالكون- ذلك المفهوم بما هو مفهوم إلا أن المراد بغيره الوجود الخاص الحقيقى، س ره

٢- أى ليس نفس الكون فى الأعيان و لا هو مع قيد التجرد و لا بشرط التجرد بل هو الكون بشرط لا، ه ره

٣- و هو تأكد الوجوب، ه ره

عنه بلفظ مرکب(۱) أو إن کان(۲) له وجود مشترک فیکون ذلک لازما حتی یجب له أو یؤخذ الوجود بالمعنی العام فیکون لازما لا یرفع دائما و هو له من وجود الحق لکونه موجودا أو جعل(۳) أنه موجود فی أصله و ماهیته فسأل سؤال التضعیف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بأن له وجودا أی بالمعنی العام علی أنه لازم أو نوقش و قیل لیس هو بموجود علی أن وجوده صفه لشی ء هی فیه و اختار فی التعلیقات الشق الثانی حیث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه بحت وجود و صحفوه(۴) بأنه یجب وجوده و هو سهو.

و الحاصل أن حقیقه الواجب عند الحکماء وجود خاص معروض للوجود المشترک المقابل للعدم علی ما لخصه بعض من حاول تلخیص کلامهم بأن الحصه من الکون فی الأعیان زائده علی الوجود المجرد المبدإ للممکنات الذی هو نفس ماهیه الواجب- و لیس فیه اعتراف بکون وجود الواجب زائدا علی حقیقته و بأنه یستلزم کون الواجب موجودا بوجودین مع أنه لا أولویه لأحدهما بالعارضیه و الآخر بالمعروضیه إذ لا نزاع

۱- و یقول وجود واجب، ه ره

۲- یعنی أن وجوده تعالی عین ماهیته فهو نفس الوجود و عین الواجبیه إلا أن یراد الوجود العام و الوجوب الذی هو کیف النسبه فیجوز حینئذ أن یقال هو تعالی ذات أی وجود حقیقی له الوجود العام أو ذات یجب له الوجود العام أی یستحق حمله و کلمه أو بمعنی إلا لکن المشهور أن موردها صیغه المضارع المنصوب بأن المقدره أو عطف علی مضمون السابق و المنفصله لمنع الخلو أی إما أن یراد وجوده الخاص الحقیقی فهو نفس الوجود و الوجوب و إما أن یعتبر الوجود البدیهی المشترک فیه العام فکذا و کذا و علی أی تقدیر فقوله أو إن کان إلخ ناظر إلی قوله و هو نفس الواجبیه و قوله أو یؤخذ إلخ- ناظر إلی قوله نفس الوجود، س ره

۳- بمعنی أن حقیقته أنه موجود فحینئذ یسأل عن تکریر الوجود و نحن نتسامح و نقول له وجود أی بالمعنی العام. و وجه التسامح أن مراد السائل هو حقیقه الوجود فنحمل کلامه علی خلاف مراده أو نناقش و نقول لیس بذی وجود لکن الوجود الزائد و فی التعلیقات اختیار هذا الشق، س ره

۴- یعنی أن القدماء من الراسخین فی الحکمه کانوا یعبرون عن الواجب تعالی بقولهم بحت وجود و المتأخرون للتشابه الخطی صحفوه إلی قولهم یجب وجوده بازدیاد الهاء لتتمیم اللفظ لظنهم أن الضمیر المضاف إلیه سقط من النساخ إلا أنهم غلطوا و سهوا فی التصحیف و التحریف، س ره

لأحـد فی زیاده مفهوم الکون العام و حصـته التی هی نفس ذلک المفهوم مع خصوصـیه ما- لا ما صدق علیه هو من الوجودات المتخـالفه إنما النزاع فی الوجود الخاص هل هو عین حقیقه الواجب أم زائـد علیه فإن(۱) وقع فی کلامهم أن الوجود المشترک عین فی الواجب زائـد فی الممکن کان معناه أن مصـداق حمله و مطابق صـدقه فی الواجب ذاته بذاته(۲) و فی الممکنات لیس کـذلک و أما عن الوجه الآخر فبأن الوجود لیس بکلی و إن کان مطلقا(۳) مشترکا فتأمل فی هذا المقام فإنک لو عرفت(۴) هذا المعنی فی الوجود صرت من الراسخین فی العلم

و منها أن الوجود معلوم بالضروره و حقیقه الواجب غیر معلومه

و غیر المعلوم غیر المعلوم ضروره.

و أجیب عنه فی المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغایر للخاص الذی هو نفس حقیقه الواجب.

لمعه إشراقیه

(۵) أمـا أن حقیقه الواجب غیر معلومه لأحـد بالعلم الحصولی الصوری فهـذا مما لا خلاف فیه لأحـد من الحکماء و العرفاء و قد أقیم علیه البرهان- کیف و حقیقته لیست إلا نحو وجوده العینی الخاص به و لیس الوجود الخاص للشی ء

۱- کمـا وقع فی کلاـم صاحب حکمه العین حیث أثبت أولا أن مفهوم الوجود مشترک- ثم قال و هو عین فی الواجب زائـد فی الممکن، س ره

۲- من غیر حیثیه أخری انضمامیه أو انتزاعیه تقییدیه أو تعلیلیه، ه ره

۳- إطلاق حقیقه الوجود انبساط نوره علی هیاکل الأشیاء و انبساطه رحمته التی وسـعت کل شـی ء و إحاطته التی لا یبقی معها شی ء غیرتش غیر در جهان نگذاشت، ن ره

۴- أی کون الوجود لیس بکلی مع کونه مطلقـا کلیـا فی التحقق أعنی محیطا بحیث لا ثانی له فی الوجود منبسـطا علی الماهیات کضوء الشـمس فإنه مع کونه شخصیا منبسط علی المستضیئات و الکلیه فی الوجود معناها الإحاطه و قد یطلق الکلی بهذا المعنی فی کلاـمهم کقولهم الفلک الکلی مع کونه شخصـیا أو المراد عرفان کون الوجود لیس بکلی مع کونه مشترکا کما بینا أن کون الوجود الحقیقی مشترکا أنه من حیث إن ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک مشترک فیه و من حیث العکس مشترک فتـذکر، س ره

۵- إشاره إلی تحقیق و إلی جواب آخر بمنع الکبری کما أن الجواب المشهور منع الصغری، س ره

متعددا(۱) بخلاف الماهيه فإنها أمر مبهم لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها و العلم بالشى ء ليس إلا نحوا من أنحاء وجود ذلك الشى ء للذات المجرده و أما أن حقيقته غير معلومه لأحد علما اكتناهيا و إحاطيا عقليا أو حسيا فهذا أيضا حق لا يعتريه شبهه- إذ ليس للقوى العقليه أو الحسيه التسلط عليه بالإحاطه و الاكتناه فإن القاهريه و التسلط للعله بالقياس إلى المعلول و المعلول إنما هو شأن من شئون علته و له حصول تام عندها و ليس لها حصول تام عنده و أما أن ذاته لا يكون مشهودا لأحد من الممكنات أصلا فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسه عن الحصر و التقييد بالأمكنه و الجهات و الأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلى ذاته بقدر وعائه الوجودى(۲) و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الإحاطه به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام و القوى و المواد لا لمنع و بخل من قبله تعالى فإنه لعظمته و سعه رحمته و شده نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره كما أشار إليه فى كتابه المجيد بقوله وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قوله وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فهو سبحانه فى العلو الأعلى من جهه كماله الأقصى- و الدنو الأدنى من جهه سعه رحمته فهو العالى فى دنوه و الدانى فى علوه و إليه أشير فى الروايه عن النبى ع لو دليتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى(۳) قال يعقوب بن إسحاق الكندى إذا كانت العله الأولى متصله بنا لفيضه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر

۱- فلا يتصور له وجود ذهنى لأنه فى كل مرتبه عين الموجوديه الخاصه و الانقلاب محال، ن ره

۲- كما فى التنزيل أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها \S برد آب زين بحر فيروزه اى\Z بگنجايش خويش هر كوزه اى\Z نبيند ز دريا بجز آب خويش\Z نداند كس از هستى خويش بيش\Z ، ه ره

۳- و فى نسخه لو أدليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى،

و أوفر و أشد استغراقا و قال المحقق الشهرزوری فی الشجره الإلهیه الواجب لذاته أجمل الأشیاء و أکملها لأن کل جمال و کمال رشح و ظل و فیض من جماله و کماله فله الجلال الأرفع و النور الأقهر فهو محتجب بکمال نوریته و شده ظهوره و الحکماء المتألهون العارفون به یشهدونه لا- بالکنه لأن شده ظهوره و قوه لمعانه و ضعف ذواتنا المجرده النوریه یمنعنا عن مشاهدته بالکنه کما منع شده ظهور الشمس و قوه نورها أبصارنا اکتناهها لأن شده نوریتها حجابها و نحن نعرف الحق الأول و نشاهده- لکن لا نحیط به علما کما ورد فی الوحی الإلهی وَ لا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ.

و اعلم أن معنی کون شده النوریه العقلیه أو الحسیه حجابا للعقل أو الحس عن الإدراک یرجع إلی قصور شی ء منهما و فتوره عن نیل مطلوبه و الاکتناه به فإن الحجاب عدمی و حقیقه الواجب صرف الوجود و محض النوریه بلا مصحوبیه شی ء- من الأعدام و الظلمات و النقائص و الآفات.

فإن قیل إذا جوزت کون ذاته معلوما بالحضور الإشراقی للنفوس المتألهه- و لا شک أن المشهود بالشهود(۱) الوجودی لیس إلا نفس حقیقته البسیطه لا وجها من وجوهه فکیف لا یکون معلوما بالکنه و المشهود لیس إلا نفس حقیقته الصرفه لا غیر.

قلنا لا یمکن للمعلولات مشاهده ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتی المعلول الأول فهو أیضا لا یشاهد ذاته إلا بواسطه عین وجوده و مشاهده نفس ذاته فیکون شهود الحق الأول له من جهه شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودی لا- بحسب ما هو المشهود- و هذا لا ینافی الفناء الذی ادعوه فإنه إنما یحصل بترک الالتفات إلی الذات و الإقبال بکلیه الذات إلی الحق فلا یزال العالم فی حجاب تعینه و إنیته عن إدراک الحق لا یرتفع ذلک الحجاب عنه بحیث لم یصر مانعا عن الشهود و لم یبق له حکم و إن

۱- أی المشاهده بالوجود لما عرفت من أنه لا یلاحظه ممکن إلا بعین وجوده الخاص، ه ره

أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون(۱) حكمه باقيا كما قال الحلاج(۲)

بينى و بينک أنى ينازعنى فارفع بلطفک أنى من البين

حكمه عرشيه:

اعلم يا أخا الحقيقه أيدک الله بروح منه أن العلم كالجهل قد يكون بسيطا و هو عباره عن إدراک شى ء مع الذهول عن ذلک الإدراک و عن التصديق بأن المدرک ما ذا و قد يكون مركبا و هو عباره عن إدراک شى ء مع الشعور بهذا الإدراک و بأن المدرک هو ذلک الشى ء إذا تمهد هذا فنقول إن إدراک الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد فى أصل فطرته لأن المدرک بالذات من كل شى ء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراک و تلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع(۳) سمعک ليس إلا نحو وجود ذلک الشى ء سواء كان ذلک الإدراک حسيا أو خياليا أو عقليا و سواء كان حضوريا أو حصوليا و قد تحقق و تبين عند المحققين من العرفاء و المتألهين من الحكماء

۱- كما إذا استغرقت فى مشاهده وجهک فى المرآت و يكون للمرآت لون فأنت لاستغراقک فى مشاهده وجهک و كون المرآت و العكس آله لحاظ وجهک لا تلفت إلى اللون و لكنه باق فى الواقع كما قيل- \S٤ تو او نشوى لكن اگر جهد كنى\Z جايى برسى كز تو توئى برخيزد\Z ، س ره

۲- أول المناجاه- \S٤ أنت المنزه عن نقص و عن شين\Z حاشاى حاشاى عن إثبات اثنين\Z ، س ره

۳- فى مرحله العقل و المعقول و خلاصه ما حققه هناک أن غير المحصلين منهم إما أن أرادوا بصوره الشى ء فى تعريف العلم ماهيته التى هو بها ما هو و الماهيه لا يمكن أن يكون سنخ العلم الذى هو من حقيقه النور و الظهور و إما أن أرادوا بها الماهيه الموجوده بالوجود المادى و لكن بحذف الماده عنها فالوجود المادى أيضا لكونه للماده بل غائبا عن نفسه حيث يكون ممتدا متقدرا لا يصلح للعلم و المعلوميه بالذات و إذا بطل هذان فمراد المحصلين بالصوره نحو وجود آخر مجرد نحوا من التجرد مغايرا للوجود المادى من ثمانيه أوجه كما حققه هناک و إذا كان نحوا من الوجود و الوجود عين الربط بالحق تعالى فهو المدرک بكل إدراک، س ره

أن وجود كل شـى ء ليس إلا حقيقه هويته المرتبطه بالوجود الحق القيوم و مصداق(۱) الحكم بالموجوديه على الأشياء و مطابق القول فيهـا هو نحو هوياتهـا العينيه متعلقه مرتبطه بالوجود الإلهى و سـنقيم البرهان على أن الهويات الوجوديه من مراتب تجليات ذاته و لمعـات جلالـه و جمـاله فـإذن إدراك كل شـى ء ليس إلا ملاحظه ذلك الشـى ء- على الوجه الـذى يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الـذى هو وجوده و موجوديته و هـذا لا يمكن(۲) إلا بإدراك ذات الحق تعالى لأن صـريح ذاته بذاته منتهى سلسـله الممكنـات و غـايه جميع التعلقـات لا بجهه أخرى من جهاته كيف و جميع جهاته و حيثياته يرجع إلى نفس ذاته كما سـنبين فى مقـامه اللائـق به إن شاء الله تعالى فكل من أدرك شـيئا من الأشـياء بأى إدراك كان فقـد أدرك البارى(۳) و إن غفل عن هـذا الإدراك- إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين ع أنه قال

: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و روى معه و فيه

و الكل صـحيح فظهر و تبين أن هـذا الإدراك البسـيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده و لا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشى ء لامتناع ذلك بالبرهان كما مر.

و أمـا الإـدراك المركب سواء كان على وجه الكشف و الشـهود كما يختص بخلص الأولياء و العرفاء أو بالعلم الاسـتدلالى كما يحصل للعقلاء المتفكرين فى صفاته و آثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع و هو مناط التكليف و الرساله و فيه يتطرق

۱- ۱۱۷ قال فى المبـدإ و المعاد و يشبه أن يكون حيثيه فاعليه الفاعل داخله عنـد المعتبرين من المشائين فى مصداق الحكم بأن الممكن موجود، س ره

۲- هذا و إن كان عسـيرا على غير أهل العلوم الحقيقيه لكنه هين على أهلها بشـرط تذكر بعض القواعد البينه و المبينه فالعلم نعم المعين و نعم الـدليل مثل أن الوجود أى مطلقه خير أو أن الوجود فى أى مرتبه كان عين النور و الحياه و العلم و الإراده و القدره و نحوها إلا أنها خفيت إذا تنزل الوجود و إذا علا كما فى النفس و ما فوقها برزت- و أن لا ميز فى صـرف الشـى ء و أن وحـده الحق حقه لا عدديه فهذه و أمثالها إذا صارت ملكه لطالب الحق لم يبق له ريب، س ره

۳- أينما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ نعم ما قيل- \S بر هر چه بنگرم تو پديدار بوده اى\Z اى نانموده رخ تو چه بسيار بوده اى\Z، ه ره

الخطاء و الصواب و إليه يرجع حكم الكفر و الإيمان و التفاضل بين العرفاء و المراتب بين الناس بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق إليه الخطاء و الجهاله أصلا كما فى الفارسيه-

دانش حق ذوات را فطرى است دانش دانش است كان فكرى است

. فإذن قد انكشف أن مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكيه مظاهر الهويه الإلهيه التى هى المحبوب الأول و المقصود الكامل للإنسان فبعينه يشاهده و ينظر إليه لا على وجه يعتقده الأشاعره و بأذنه يسمع كلامه و بأنفه يشم رائحه طيبه و بجميع ظاهر بدنه يلمس لا- على وجه يقوله المجسمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فيدرك المحبوب الحقيقى بجميع القوى و الجوارح مع تقدس ذاته عن الأمكنه و الجهات- و تجرد حقيقته عن المواد و الجسمانيات و ما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف و الشهود الذين هم خلاصه عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذى ذكرناه عقلاء(١) عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه- و إليه الإشاره(٢) بقوله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و التسبيح و التقديس لا يتصوران بدون المعرفه و قوله تعالى إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا

١- فيه إشاره لطيفه دقيقه عميقه إلى كون هذا النحو من الشهود الفطرى- و الظهور الحضورى عقليا مع كون المظاهر و المشاعر حسيه فإنه سبحانه تعرف إلى كل شى ء فظهر لكل شى ء و فى كل شى ء لكن بظهور مقدس عن التحديد منزه عن التجدد و بحضور غير محدود ٭ كما ورد فى الحديث النبوى: غائب غير مفقود حاضر غير محدود و السر فيه هو أن الوجه الذى به يواجه كل شى ء ربه تعالى شأنه و به يرتبط به سبحانه- مطلق مقدس عن الحصر و التحديد إذ المقيد لا يخلو من المطلق بل يتقوم به و هو معه و ليس من شرط المطلق أن يكون جزءا للمقيد كما توهمه العامه لأن المطلق الذى يكون جزءا بالحقيقه يكون مقيدا بالحقيقه لكون الجزء فقيدا للجزء الآخر و كل فقيد مقيد كما لا يخفى على أولى النهى و المطلق الحق داخل فى المقيدات لا كدخول شى ء فى شى ء- و خارج عنها لا كخروج شى ء عن شى ء سبحان الذى عمت رحمته و شملت قدرته و هو على العرش استوى، ن ره

٢- أقول بيان ذلك و إن البيان من العيان أن الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاما لكونه موضوعا بحيث يكون حضور خصوصيات الأصوات منشأ لحضور خصوصيات الأشياء عند النفس و ينتقل منها إليها مع جريان العاده بذلك فلو فرضنا خصوصيات حركات أو كيفيات أخر سوى الكيفيات المسموعه موضوعه بإزاء خصوصيات الأشياء المدلوله بحيث يجرى العاده بالانتقال منها إليها و حضور الثانيه بمجرد حضور الأولى كما فى الأصوات كانت كلمات بلا شائبه مجاز و كانت حال الأصوات حينئذ كحال الحركات و الكيفيات الأخر محسوسه أو غيرها إلا أن فى عدم الدلاله على معنى و كون الكلام صوتا من الأمور الاتفاقيه لا أنه لو لم يكن صوتا لم يكن كلاما و إنما اختاروا الأصوات المتقاطعه فى الفم لكونها أسهل تأديه و أسرع وصولا و إلا- فهى موجود من الموجودات فى العالم و كيفيات مسموعه مثل كيفيات محسوسه أخر فالمناط فى الكلام الوضع مع تكرار حضور الموجودات المدلوله عند حضور الموجودات الداله إذا عرفت هذا فنقول كل وجود له دلاله ذاتيه على خصوصيه جمال أو جلال فى مبدإ كل جمال و جلال بوضع إلهى ذاتى من عرف تلك الدلاله و ذلك الوضع عرف تسبيحها و تلك الدلاله و

ذلـک الوضع لما کانا ذاتیین کانا باقیین غیر متبـدلین و کانا مجتمعین مع الـدلاله و الوضع للأشـیاء إذ الأولان طولیان و الأخیران عرضـیان کمـا أنهمـا عرضـیان أیضا و ما بالعرض یزول و قـد جاء سـفراء الحق لتبیین الأوضاع الإلهیه و تأسـیس زوال الـدلالات العرضـیه و إنی لأسمع ذکر الأذکار و حمد المحامد- و أری من یذکر الله تعالی لا عن قلب حاضر بل عن خواطر متشتته و ذکره یذکر الله و لا یشعر الذاکر به و إذا عرفت أنها کلمات بالحقیقه فإذا أضیفت إلی الحق تعالی کان تکلمه تعالی و إذا أضیفت إلی الأعیان و الماهیات کان تحمیدها و تسبیحها و قد أشیر فی الآیه الشریفه إلی المقامین بقوله یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ أی یسبح کل شی ء بتسبیحه تعالی لنفسه و علی قراءه یفقهون بالیاء المثناه من تحت کان المعنی لا یعلمون علما ترکیبیا. إن قلت هب أنک صححت کون الوجودات کلمات فکیف یکون للموجودات إدراکات- حتی للأجسام و الجسمانیات. قلت لشعورها وجوه منها أن الوجود عین الشعور و الإراده و القـدره و نحوهـا- و لا سـیما عنـد الإشـراق و منها معیه أرباب أنواعها و منها معیه رب الأرباب و کیف تصیر معیه النفس لجسم إیاه شاعرا و لا یجعله شاعرا معیه روح الأرواح معیه أشد من معیه النفس بالجسد، س ره

یعقـل ربه و یعرف مبـدعه و یسـمع کلامه إذ امتثال الأمر مترتب علی السـماع و الفهم بالمراد علی قـدر ذوق السامع و اسـتطاعه المـدرک و بحسب مـا یلیق بجنابه المقـدس عن الأشـباه و الأمثال و قوله تعالی للسـماوات و الأرض ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ مبین لما ذکرناه و منور لما قلناه.

وهم و إزاحه:

اشاره

و لعلـک تقول إن الوجود طبیعه نوعیه لمـا بینتم من کونه مفهومـا واحـدا مشترکا بین الکل و الطبیعه لا تختلف لوازمها بل یجب لکل فرد ما یجب

للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض- لم يختلف ذلك فى الواجب و الممكن و إن لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه إلى سبب منفصل.

و الجواب فى المشهور منع كونه طبيعه نوعيه متواطيه و مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفه الحقائق فيجوز أن يكون الوجودات الخاصه متخالفه الحقيقه فيجب للوجود الواجب التجرد و لغيره المقارنه مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقوليته عليها بالتواطؤ كالماهيه للماهيات و التشخص للتشخصات أو بالتشكيك(١) كالنور الصادق على نور الشمس و غيره مع أن نورها يقتضى إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعه نوعيه و الوجودات الخاصه أفرادا متوافقه الحقيقه و اللوازم لا تفاوت فيها كيف و قد سبق أن الوجود مقول عليها بالتشكيك و أنه فى الواجب أقدم و أولى و أشد منه فى الممكن

بحث و تحصيل

و هذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفه بل الوجود حقيقه واحده و ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعه الكليه ذاتيه كانت أو عرضيه بين أفرادها إذ الكليه و الجزئيه من عوارض الماهيات الإمكانيه و الوجود كما مر لا يكون كليا و لا جزئيا- و إنما له التعين بنفس هويتها العينيه و لا يحتاج إلى تعين آخر كما لا يحتاج فى موجوديته إلى وجود آخر لأن وجوده ذاته و سنبين فى مبحث التشكيك أن التفاوت بين مراتب حقيقه واحده و التميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقه فحقيقه الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات و التشخصات و التقدم و التأخر و الوجوب و الإمكان و الجوهريه و العرضيه و التمام و النقص لا بأمر زائد

١- إنما تعرض للتشكيك استظهارا و استيفاء للشقوق و إلا فبعد ما كانت الوجودات الخاصه متباينه لا مجال للتشكيك فى صدق مفهوم الوجود عليها إذ التشكيك يكون فى حقيقه واحده، س ره

علیها عارض لها و تصوره یحتاج إلی ذهن ناقب و طبع لطیف.

و العجب من الخطیب الرازی حیث ذهب إلی أنه لا بـد من أحد الأمرین- إما کون اشتراک الوجود لفظیا(۱) أو کون الوجودات متساویه فی اللوازم فکأنه لم یفرق بین التساوی فی المفهوم و التساوی(۲) فی الحقیقه.

و أعجب من ذلک أنه صرح فی بعض کتبه بأن الوجود مقول علی الوجودات بالتشکیک مع إصراره علی شبهته(۳) التی زعم أنهـا فی المتانه بحیث لا یعتریها شک- و هی ما مر من أن الوجود إن اقتضـی العروض أو التجرد یتساوی الواجب و الممکن- و إن لم یقتض شیئا منهما کان وجود الواجب من الغیر و جمله الأمر أنه لم یفرق بین التساوی فی المفهوم و فی الحقیقه و الذات.

و من الناس من توهم أن الوجود إذا کان زائدا فهو المطلوب و إلا فاختلافه فی اللاعروض و العروض علی تقدیر التواطؤ محال.

۱- إن کـان الوجودات حقـائق متباینه و إلا فیلزم التساوی فی اللازم و قوله فکأنه لم یفرق إلـخ لم یرد به أن التساوی إنما هو فی المفهوم فقط دون الحقیقه أصـلا و إلا لزم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هی متخالفه و لتمت شـبهه ابن کمونه و لم یکن للوجود حقیقه واحـده و التوالی بأسـرها بـاطله عنـده مع أنه یلزم التنـاقض فی کلامه بـل أراد بقرینه سابق کلامه- أن التسـاوی فی المفهوم دون الحقیقه و إن کـان عـدم التسـاوی فی الحقیقه عین التساوی فی الحقیقه- فمراتب الوجود بینها المیز و الخلاـف بوجه و به یصـحح اختلاـف اللوازم و بینهمـا الوحـده و الوفـاق و به یصـحح الاـشتراک و السـنخیه و نحوهما من لوازم الوحده أو أراد أن التساوی فی اللوازم أینما وقع بنظر الإمام کان بحسب شـیئیه الماهیه و المفهوم و فیما نحن فیه التساوی بحسب شیئیه الوجود و الحقیقه و لیس للوجود الحقیقی ماهیه محفوظه فی جمیع المراتب یـدور معها لازم واحـد حیثما دارت کما مرت فی بیان عـدم حصوله فی الذهن فلم یفرق بین التساوی الذی یتحقق فی الماهیات و بین الذی یتحقق فی الوجودات- أو أراد أن الاشتراک المعنوی لا یقتضی أولا و بالذات إلا وحده المفهوم المشترک فیه- و أما التساوی فی الحقیقه فهو و إن کان حقا لکن لیس مقتضـی الاـشتراک المعنوی بـل اقتضاه عـدم جواز انتزاع مفهوم واحـد من حقائق متخالفه بما هی متخالفه و غیر ذلک من البراهین، س ره

۲- و الذی لا بد فیه من التساوی فی اللوازم هو الثانی لا الأول، ه ره

۳- مبنی التشکیک هو الاختلاف فی الحقیقه و بناء الشبهه علی عدمه، ن ره

و على تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض فى الكل.

فيقال له كلاهما فاسد- أما الأول فلأن المتواطى ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفه فى العروض و اللاعروض و مطلوبك زياده الوجود الخاص و هو غير لازم- لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعى وجودا قيوما بذاته- لكونه حقيقه مخالفه(۱) لسائر المعروضات من الوجودات الخاصه ذوى الماهيات- خصوصا على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقه الوجوديه و غيره من الوجودات تجليات وجهه و جماله و أشعه نوره و كماله و ظلال قهره و جلاله.

و أما الثانى فلأن فى وجوب كون المشكك خارجا عن حقائق أفراده و مراتب حصصه كلاما سيأتيك إن شاء الله تعالى

فصل (۴) فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

اشاره

المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهه إمكانيه فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له و من فروع هذه الخاصه أنه ليس له حاله منتظره فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم و ليس(۲) هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فإن ذلك هو الذى يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النوريه به إذ لو كان للمفارق حاله منتظره كماليه يمكن حصولها فيه- لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادى فيه و الانفعال عن عالم الحركه و الأوضاع الجرمانيه و ذلك يوجب تجسمه و تكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف

۱- لأن البينونه بينونه صفه لا بينونه عزله و البينونه الصفتيه أتم أنحاء البينونه- ما للتراب و رب الأرباب، ن ره

۲- و كما ليس عين هذا كذلك ليس عين قاعده عينيه الصفات لذاته فالأشعرى القائل بزيادتها أيضا يقول واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات الكماليه كما يقول بعضهم بوجوب وجوده و أن ذلك الوجود لازم ماهيته ثم من هؤلاء الأكثرين صاحب الهدايه، س ره

و للأصل المذكور حجتان.

إحداهما ما تجشمنا بإقامتها و هو أن الواجب تعالى لو كان(۱) له بالقياس إلى صفه(۲) كماليه جهه إمكانيه بحسب ذاته بذاته للزم التركيب فى ذاته و هو مما ستطلع على استحالته فى الفصل التالى لهذا الفصل فيلزم أن يكون جهه اتصافه بالصفه المفروضه الكماليه وجوبا و ضروره لا إمكانا و جوازا.

و ثانيتهما(۳) أن ذاته لو لم تكن كافيه فيما له من الصفات لكان شى ء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير و وجوده عله لوجود تلك الصفه فيه تعالى و غيبته و عدمه عله لعدمها و ذلك لأن عليه الشى ء للشى ء يستلزم كون وجود العله عله لوجود المعلول و عدمها لعدمه و شيئيتها لشيئيته و إذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هى بلا شرط يجب لها الوجود لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفه أو يجب مع عدمها فإن كان الوجوب مع وجود الصفه المذكوره لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار حضور الغير و لو جعلت القضيه وصفيه لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا أزليا و إن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العله و غيبتها و لو جعلت الضروره مقيده لم تكن ذاتيه أزليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا و إذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته

۱- هذا التعليل يناسب مذهب الشيخ حيث يقول لا نبالى بأن يكون ذاته مأخوذه إلخ كما يأتى و لا يناسب مذهبه من وجوبها أيضا و لا سيما فى الدليل الذى تجشم بإقامته- إلا أن يقال أراد إخراج المفاهيم الإضافيه بما هى مفاهيم و الحدود و النقائص و السلوب بما هى هى، س ره

۲- يشعر بظاهره إلى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكماليه و ليس كذلك فإن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كماليه كانت الجهات أم لا و الوجه فيه أنه لو كان له بالقياس إلى صفه غير كماليه و جهه إضافيه جهه إمكانيه يلزم أن يكون له بالقياس إلى صفه حقيقيه كماليه جهه إمكانيه كما يظهر بالتأمل، ن ره

۳- هذه الحجه منتظمه من قياسين اقترانيين شرطيين صورتهما هكذا لو لم يكن ذاته كافيه فيما له من الصفات لكان شى ء من صفاته حاصلا من غيره و إذا كان كذلك أى كلما كان شى ء من صفاته حاصلا من غيره لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هى بلا- شرط يجب وجوده ثم نجعل النتيجه صغرى و نضم إليها كبرى هى قوله و كلما لم يجب وجوده بلا شرط لم يكن واجبا لذاته ينتج لو لم يكن ذاته كافيه فيه لم يكن واجبا لذاته هذا خلف، س ره

واجبا لذاته هذا خلف.

بحث و تحصيل

و هاهنا إيراد مشهور و هو أنه غايه ما لزم من هذا الدليل أن يكون وجود الصفه أو عدمها بالغير لا أن يكون الواجب فى ذاته أو تعينه متعلقا بـذلك الغير و ذلك لأنه إن أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغير فالملازمه ممنوعه إذ لا يلزم(۱) من عدم ملاحظه أمر عدم ذلك الأمر و إن أريد به اعتبارها مع عدم الغير فى نفس الأمر وجودا و عدما فالملازمه مسلمه لكن بطلان التالى ممنوع- فإن اعتبار الـذات مع عـدم الشـرطين على الفرض المذكور محال و المحال جاز أن يسـتلزم محالا آخر و هو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه الخلف.

فالأولى أن يقرر الحجه المـذكور هكـذا إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هى هى بلا شـرط أى مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا و عدما فإما أن يجب وجوده مع وجود تلك الصـفه و هو محال لاستحاله(۲) وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العله أو مع عـدم تلـك الصـفه و هو أيضـا محـال بعين ما ذكرناه و لا يخفى أن وجوب الـذات لا يخلو فى نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات أيضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره و هو تالى الشـرطيه فثبت الملازمه و بطلان التالى معلوم فيلزمه بطلان المقدم و ليس لقائل أن يقول عدم اعتبار العله وجودا و عدما ليس اعتبارا لعدم وجودها و عدم عدمها حتى

۱- إن قلت هذا لا يناسب كونه سـندا لمنع ملازمه عدم كون الواجب واجبا لذاته على هذا التقدير. قلت بيان المناسبه أنه لا يلزم من عـدم ملاحظه عله الصـفه وجودا و عـدما عدم تلك العله حتى يلزم عدم الصـفه و يكونان كاشـفين عن عدم الوجوب للذات بالضـروره الأزليه لأن ثبوت الوجود للـذات لم يكن خاليا كما سيصـرح به عن وجود الصـفه و وجود علتها أو عن عـدمها و عدم علتها- و إلا لزم ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن وجود الحق تعالى حاق الواقع و متن الأعيان- حيث إن مرتبه ذاته صرف الوجود بلا ماهيه و صـرف الفعليه بلا قوه فإذ لا مرتبه لـذاته وراء الوجود كالممكنات فخلو ذاته عن وجدانهما و فقدانهما فى الواقع خلو ذاته عن الوجود- و هذا ما أريد من منع الملازمه، س ره

۲- و لا ـ سيما على التحقيق الحقيق بالتصـديق من أن المعلول ربـط محض بـالعله فقطع النظر عن علته قطع النظر عن نفسه ثم إنه عبر بلفظ الأولى لإمكان جريان جميع ما ذكر فى حجه القوم، س ره

ینافی تحصل معلولها وجودا و عدما و الحاصل أن عدم اعتبار العله بحسب العقل لا ینافی حصول المعلول بها فی الواقع و أیضا کما أن اعتبار الماهیه من حیث هی هی لیس اعتبارا لوجود ما یلحقها أو عدمه و مع ذلک لا تخلو الماهیه عن أحدهما فی الواقع فکذلک فی الفرض المذکور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته و ما یکون سببا له و عدمها و ما یتحصل ذلک العدم به- لا ینافی حصول أحد الطرفین و السبب المقوم له لأنا نقول(۱) مرتبه الماهیات التی یعرضها الفعلیه و التحقق من خارج لیست وعاء للکون الواقعی لشی ء و لا لعدمه إذ لا یحصل لها أمر غیر ذاتها و ذاتیها إثباتا و نفیا و لا علاقه لها مع غیرها وجودا و عدما فلذلک یمکن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغیر و إن کان مصحوبا لها غیر منفک عنها فی الواقع بخلاف الوجود الذی هو عین الواقع لغایه فعلیته و فرط تحصله فلا یمکن أن یکون مرتبته بحیث لا یکون لها تعلق بشی ء لا وجودا و لا عدما کیف و هو ینبوع الوجودات و منشأ الأکوان- و ملاک طرد الأعدام و ردع الفقدان و رفع البطلان عن الأشیاء القابله للوجود فمرتبه وجوده فی ذاته إما بعینه مرتبه وجود معنی آخر کما فی صفاته الکمالیه له تعالی إذ هی التی درجتها فی الوجود درجه ذاته تعالی بذاته أو مرتبه عدمه لقصور ذاته فی الوجود فلا یساوق الواجب فیه و لا یسع له إلا أن یکون متأخرا عنه بمراحل لائقه به فیکون عدمه سابقا علی وجوده بتلک المراحل و تضاعف الإمکانات و أعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف النزولات و القصورات عن الوجود التام الغنی عما عداه بالذات فقد ثبت أن کل صفه مفروضه له تعالی- یکون لها مع اعتبار ذاته تعالی بذاته إما الوجود أو العدم و أیا ما کان یلزم اعتبار علته معه- إذ کما أن حصول ذی السبب وجودا و عدما مستفاد من حصول سببه وجودا و عدما- فکذلک اعتباره و تعقله مستفادان من اعتبار سببه و تعقله کذلک هذا غایه ما یتأتی

۱- ملخص الجواب أن قیاس الوجود بالماهیات قیاس مع الفارق فإن للماهیات مرتبه غیر الواقع یمکن ملاحظتها فیها مع عدم ملاحظه الغیر و إن کان مصحوبا لها فی الواقع- بخلاف الوجود فإنه عین الواقع و لیست له مرتبه غیره حتی یلاحظ فیها مع عدم ملاحظه ما یتعلق به وجودا و عدما، ه ره

لأحـد من الكلام فی هـذا المرام و ربما يقال فيه أن هذا الحكم منقوض بالنسب و الإضافات اللاحقه لذات المبدإ تعالی لجريان الحجه المذكوره فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبه الحصول له تعالی بحسب مرتبه ذاته بلا مدخليه الغير فيها و أن يمتنع تجـددها و تبـدلها عليه مع أن ذات الواجب غير كـافيه فی حصولها لتوقفها علی أمور متغايره متجـدده متعاقبه خارجه عن الـذات ضروره و هذا مما التزمه الشيخ الرئيس فی إلهيات الشفا حيث قال و لا نبالی بأن يكون ذاته مأخوذه مع إضافه ما ممكنه الوجود- فإنهـا من حيث هی عله لوجود زيـد ليست بواجبه الوجود بـل من حيث ذاته و لا يرتضـی(۱) به من استشـرق قلبه بأنوار الحكمه المتعاليه و إن قلبه كثير من الأتباع

۱- كيف و الأشـياء بالنسـبه إليه و باعتبـار جهتها النورانيه أحكام الوجوب عليها غالبه و أحكام الإمكان فيها مضـمحله و إن كان وجوبهـا عين الربـط به و لهـا الإمكـان بمعنی الفقر فكيف يكون له تعـالی إمكان و لو كان إمكانا بالقياس إلی معلوله. أقول لعل مراد الشـيخ مفهوم الجـاعليه الإضـافيه المحكوم بزيـادته و حصـصه الاعتبـاريه- فـإن له تعـالی جـاعليه حقه حقيقيه فی مقام ذاته بالنسـبه إلی فيضه المقدس و الوجود المنبسط و جاعليه حقه ظليه فی مقام الفيض بالنسبه إلی المستفيض و لا شک فی وجوبهما فإنهما قيوميته تعالی و الأولی وجوبها وجوب الـذات و الثانيه وجوبها بوجوب الـذات لأنها من صـقع الـذات لا اسـتقلال لها و لا حكم علی حيالها إلا الاسـتهلاک المحض و التبعيه الصـرفه- و له جاعليه إضافيه محضه هی مفهوم ذهنی و عنوان للأولين و هی زائـده علی الذات و كيف لا و يصـير الذات من عينيتها أمرا اعتباريا و قس عليها سائر مفاهيم الصـفات- فما حكموا به من زياده الصـفات الإضافيه إنما هی زياده المفاهيم و العنوانات و المعانی النسبيه. إن قلت إنه لا حاجه إلی بيان زيادتها أو بيان إمكانها أو إمكان حصـصها فإنها مفاهيم ذهنيه و ليست صفاته. قلت بل هی أيضا صفاته إذ ليست أقل من السلوب كما أن الأبوه و المالكيه بل الكليه و النوعيه و نحوها صـفات الإنسان إلا أنه لا يلزم من زياده الصفات عروضها الخارجی كما فی مفهوم الشيئيه و الوحده و التشـخص و الأمثله السابقه و نحوها و نظير إطلاق الصفات علی المفاهيم الذهنيه إطلاق الحقائق علی المفاهيم الذهنيه للأشياء لكن التحقيق أن الوجودات الـذهنيه بـل اللفظيه و الكتبيه و بـالجمله العنوانيه- بمـا هی عنوانات لا عين المعنون و لا غيره فإنها لا بشـرط من ظهوراته و غير بائنه عنه بينونه عزله و إن كانت بائنه عنه بينونه صـفه و لكونها من ظهوراتها يسری الحكم عليها إليه و الحكم عليه إليها فی الجمله و من ثم ورد فی الشرع احترام اللفظ و الكتب من أسماء الله تعالی و النبی و الأئمه سلام الله عليهم و قد اختلف المتكلمون أن الاسم هل هو عين المسمی أم غيره و الحق أنه لا هو و لا غيره، س ره

و المقلـدين كصاحب حواشـى التجريـد و غيره حيث قالوا بأن واجب الوجود بالذات- قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير و للغير أيضـا إمكـان بالقياس إليه و إن امتنع عليه الإمكان بالـذات و الإمكان بالغير أيضا و لم يتفطنوا بأن الواجب بالـذات كما أنه واجب بالـذات واجب بالقيـاس إلى الممكنـات المسـتنده إليه و هى أيضـا واجبه الحصول له تعالى لأن وجوداتها روابط فيضه و جوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات أخر مسـتنده إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكروه وجه صحه- تعالى عن ذلك علوا كبيرا و ذلك لأن وجوب وجود الأشـياء مما ينشأ منه تعالى فكما أن لها وجوبا بالغير الـذى هو مبـدعها و موجبها فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير و وجوب له أيضا إذ الوجوب بالقياس إلى الغير ضـروره تحقق الشـى ء بالنظر إلى الغير على سبيل الاسـتدعاء الـذاتى و يرجع إلى أن الغير يأبى إلا أن يكون الشـى ء واجب الحصول(۱) سواء كـان من جهه الاقتضاء و الفيضان أو من قبل الحاجه الذاتيه و الاسـتدعاء الافتقارى من حيث كون الشـى ء رشـحى الوجود ظلى التجوهر استنادى الحقيقه تعلقى الذات و هذا لا ينفك عن كون الشـى ء واجب الحصول للغير الذى هو ينبوع فيضه و سـحاب رشحه و بحر نداه فالممكن مع ذاته بالإمكـان و الجواز و مع جـاعله التـام بـالوجوب و الضـروره سواء أخـذ هـذا اللصوق و الالتحـاق و الالتجاء من قبل ذاته الفـاقره الرشـحيه التعقليه أو من قبـل اقتضـاء مبـدعه الفيـاض الوهـاب الباسـط على من يشاء بغير حساب فالحق أن إضافات ذات الواجب تعـالى إلى الممكنـات و نسبه الخلاـقيه القيوميه إليهـا و أضوائه السـاطعه على الـذوات القابله للوجود ليست متأخره عن تلك الماهيات الممكنه و ليست إضافته كسائر الإضافات التى تكون بين الأشياء

۱- هـذا هو تعريف الوجوب بالقيـاس و أمـا قوله سواء كـان من جهه الاقتضـاء إلـخ فعلى سبيل التمثيل لأن المتضايفين كل منها واجب بالقيـاس إلى الآـخر و لاـ اقتضـاء و لاـ اسـتدعاء افتقـارى بينهمـا إذ لاـ عليه بينهمـا و لمـا كان التعريف لفظيا لا بأس بأخذ الوجوب فيه أو الوجوب المأخوذ فيه بمعنى الثبوت، س ره

و تکون متأخره عن المنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافيه ذاته بذاته يعنى أن نفس ذاته بذاته كافيه لانتزاع النسبه و المنسوب إليه فكما أن بعلمه الكمالى الإجمالى يعلم جميع الأشياء و نسبتها إليه تعالى و بقدرته التامه الكامله يقيم جميع المقدورات فكذلك(۱) ذاته كافيه فى انتزاع جميع اللواحق- و كيفيه لحوقها و نسبتها و إضافتها إليه تعالى فليس فى عالم إلهيته و صقع ربوبيته شى ء من المعانى العدميه كالعدم و الإمكان و الظن و الهزل و الحدوث و الزوال و التجدد و التصرم و الفقر.

و العجب من الشيخ و شده تورطه فى العلوم و قوه حدسه و ذكائه فى المعارف- أنه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى.

و أعجب من ذلک أنه مما قد تفطن به فى غير الشفاء حيث ذكر فى التعليقات- أن الأشياء كلها واجبات للأول تعالى و ليس هناك إمكان ألبته و فى كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحه بأن الممكنات كلها حاضره عند المبدإ الأول على الضروره و البت و أما ما يتراءى(۲) من تجدد الأشياء و تعاقبها و تغيرها

۱- فخالقيته و عليته لزيد إضافته الإشراقيه الإيجاديه و الإيجاد الحقيقى لا المصدرى هو الوجود الحقيقى و ينوره اتحادهما فى العدد و هو تسعه عشر و الوجود الحقيقى بما هو مضاف إلى الأشياء انوجادها و بما هو مضاف إليه تعالى إيجاده إياها فهو بما هو إيجاد زيد قبله لا بما هو انوجاده و وجوده فوجوده و إن كان ممكنا لكن إيجاده واجب فضلا عن الإيجاد المطلق بالنسبه إلى المعلول المطلق فإن ما هو مناط وجود زيد و إيجاده الحقيقى و جميع ما يحتاج إليه وجوده موجود فى مقام عليته تعالى الحقه لأن بسيط الحقيقه كل الأشياء بنحو أعلى و كذا فى مقام عليته الحقيقيه الظليه لأنه كما أن الكثره فى الوحده كذلك الوحده فى الكثره فهو تعالى عله إذ لاـ معلول و خالق إذ لا مخلوق كما ورد فى أحاديث أهل العصمه- و حينئذ فكيف يكون عليته تعالى لزيد بما هى عليه ممكنه كما أفاده المصنف قده، س ره

۲- ليس مراده ما رامه أستاده الأكرم قدس سرهما كما سينقل منه من أن التجددات فى الزمانيات إنما هى بالنسبه إلى أنفسها لا بالقياس إليه تعالى و ما أراده قدس سره لطيف غامض و ملخصه أن تجدد بعض أنحاء المظاهر بما هى مظاهر لا ينافى ثبات التجلى و المتجلى بما هو متجل فتجليه تعالى و تطوره أحدى بات بحت و مرايا تجلياته فى بعض الأوعيه و هو صقع الزمان- و عالم الماده متجددات و متحركات بل عالم الآفاق و هو صقع الزمان و عالم الأنفس و هو متن الدهر بوجه كلاهما متجددان بالحقيقه و لكن تجدد الآفاق تابع لتجدد الأنفس- و تمام تحقيق المرام يتوقع من ذى قبل إن شاء الله تعالى، ن ره

فهذا بالقیاس إلی بعض أوعیه الوجود فإن الزوال و الغیبه عن بعض الموجودات- لا یستلزم الزوال و الغیبه عن بعض آخر فکیف عن حقیقه الوجود المحیط بجمیع الأشیاء الحافظ لکل المراتب و الأنحاء و سیأتی تحقیق هذا المقام من ذی قبل إن شاء الله المفضل المنعام

فصل (۵) فی أن واجب الوجود واحد

اشاره

لا- بمعنی أن نوعه منحصر فی شخصه علی ما توهم- إذ لا نوع لحقیقه الوجود کما مر فمجرد(۱) کونه متشخصا بنفس ذاته لا یوجب استحاله واجب وجود آخر من دون الرجوع إلی البرهان کما زعمه بعض الناس حیث قال إن ما بینا من أن التعین نفس حقیقته یکفی فی إثبات توحیده فإن التعین إذا کان نفس ماهیه شی ء کان نوعه منحصرا فی شخصه بالضروره و إنما قلنا لا یکفی ذلک- لاحتمال(۲) الوهم أن یکون هناک حقائق متخالفه واجبه الوجود و تعین کل منها نفس حقیقته فلا بد مع ذلک من استیناف برهان علی تفرد واجب الوجود فی معنی واجب الوجود.

فنقول لو فرضنا موجودین واجبی الوجود لکانا مشترکین فی هذا المفهوم و متغایرین بحسب ذاتیهما بأمر من الأمور و ما به الامتیاز إما أن(۳) یکون تمام الحقیقه

۱- لما کان هذا أعم فرعه علی ما تقدم فإن التشخص إذا کان لازم ماهیه شی ء- کماهیه النوع المنحصر فی شخص یصدق أن التشخص بنفس ذاته کما إذا کان عین شی ء کالوجود الحقیقی و لکن قول الزاعم التعین نفس حقیقه خاص و إن کان تالی شرطیته عاما کما لا یخفی، س ره

۲- و ذلک کما فی أنحاء الوجودات فإنها متعدده مع کون کل منها متشخصا بنفس ذاته- فإن التشخص عین الوجود، س ره

۳- هذا من باب الاکتفاء بالأقل و إلا فمعلوم أن ما به الامتیاز إما عینهما أو جزؤهما أو خارج منهما أو عین أحدهما و جزء الآخر أو عین أحدهما و خارج من الآخر أو جزء أحدهما و خارج من الآخر و تصویر الشقوق المتفقه ظاهر و أما تصویر المختلفه فالأول کامتیاز الحیوان المشترک فیه عن الإنسان و الفرس مثلا- فإنه ممتاز عنهما بذاته و هما ممتازان عنه بفصلهما و الثانی کامتیازه عن حصصه فی الأنواع بذاته و امتیاز الحصص عنه بالخوارج لأن الفصول خارجه عن الجنس و حصصه أو کامتیاز البیاض بنفسه عن الإنسان الأسود و امتیازه عن البیاض بالسواد و لا یخفی أن تحقق هذا الامتیاز فیه- لا یصادم تحقق امتیاز آخر بنفس الذات و قس علیه غیره و الثالث کامتیاز حصه الحیوان التی فی الفرس بالصاهل عن الإنسان و هو بالناطق عنهما و لما کان مقصوده ذکر الشقوق المتفقه و هی غیر متداخله اکتفی بالأقل و أشار إلی المختلفه أیضا علی أن الامتیازات الواقعیه فی الموجودات المتأصله منحصره فی الثلاثه المتفقه فلا یرد أن الشقوق فی کلامه بعضها متداخل فی بعض کما لا یخفی، س ره

فی شــی ء منهما فیکون وجوب الوجود المشترک بینهما خارجا عن حقیقه أحدهما و هو مسـتحیل لما مر من أن وجوب الوجود نفس حقیقه الواجب و إما أن یکون جزء حقیقته فیلزم الترکیب فیه و الترکیب یسـتلزم الاحتیاج إلی الأجزاء و کل محتاج ممکن و إمـا أن یکـون خارجـا عن الحقیقه فیلزم أن یکـون الـواجب فی تعینه محتاجـا إلی غیره لأـن تعین الشـی ء إذا کـان زائـدا علی حقیقته عرضـیا لها یلزم أن یکون معللا لأن کل ما هو عرضـی لشـی ء فهو معلل إما بذلک الشی ء و هو ممتنع- لأن العله بتعینها سابق علی المعلول و تعینه فیلزم تقدم الشـی ء علی نفسه و أما بغیر ذلک الشـی ء فیکون محتاجا إلیه فی وجوده کما فی تعینه إذ التعین(١) للشـی ء إما عین وجوده أو فی مرتبه وجوده و الاحتیاج فی الوجود ینافی کون الشـی ء واجبا بالذات- قیل هاهنا بحث لأن(٢) معنی قولهم وجوب الوجود نفس حقیقه واجب الوجود- أنه یظهر من نفس تلک الحقیقه أثر صفه وجوب الوجود لا أن تلـک الحقیقه عین هـذه الصـفه فلاـ یکون اشتراک موجودین واجبی الوجود فی وجوب الوجود إلا أن یظهر من نفس ذات کل منهما أثر صـفه وجوب الوجود فلا منافاه بین اشتراکهما فی وجوب الوجود و تمایزهما بتمام الحقیقه و نحن نقول إن معنی کلام الحکمـاء وجـوب الوجـود عیـن حقیقه واجب الوجـود هـو أن ذاته بنفس ذاته مصـداق للموجـودیه و محکی عنهـا بـالوجود بلا انضمام أمر أو ملاحظه حیثیه أخری أیه حیثیه کانت حقیقیه أو

١- لزوم الاحتیـاج فی الوجود علی الأول ظاهر و أما علی الثانی فلما مر فی الفصل السابق من أن شـیئا من صـفاته لو لم یجب لم یجب وجوده لأـن الوجود إذا لم یکن بـالغیر بل بالـذات لم یکن مساوقا للتعین فی المرتبه لأن ما بالـذات مقـدم بالـذات علی ما بالغیر هذا خلف، س ره

٢- هذا نظیر القول بالنیابه فی الصفات بالبیان و الوهن فی البنیان، س ره

إضافيه أو سلبيه.

و توضيح ذلك أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل- كالجزء الصورى للجسم من حيث إنه للجسم و قد تعقل المتصل شيئا ذلك الشى ء هو الموصوف بكونه متصلا كالماده فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود- و قد تعقل شيئا ذلك الشى ء واجب الوجود و مصداق الحكم و به مطابقه و المحكى عنه فى الأول حقيقه الموضوع و ذاته فقط و فى الثانى هى مع حيثيه أخرى هى صفه قائمه به و كل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته و نفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقه متصفه بكونها واجبه الوجود لا- فى مرتبه ذاته بل بحسب درجه ذاتها من حيث هى هى حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا- ذاتيا لها- ففى اتصافها به و لحوقه بها يحتاج إلى سبب إذ كل عرضى كذلك فلا بد لها فى اتصافها به من عروض هذا الأمر و إلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها إذ جاعليه(۱) الشى ء لنفسه فى وجوده و وجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوه فإذن تلك الحقيقه تكون فى حد ذاتها ممكنه و بالجاعل صارت واجبه الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا أنه شى ء ذلك الشى ء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا أو مفارقيا هذا.

رجم شيطان:

و ليعلم أن البراهين الداله على هذا المطلب الذى هو من أصول المباحث الإلهيه كثيره لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقه الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد و أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه و تعلقه بغيره ممكن

۱- أى ملزوميه الماهيه لوجوده و كون الوجود لازم الماهيه الوجوبيه فضلا عن الماهيه الإمكانيه قد أبطلناه و أبطله الشيخ أيضا كما نقل عن المباحثات و أما تعليل الشى ء بنفسه المستلزم لتقدم الشى ء على نفسه فلا يحتاج إلى مئونه زائده، س ره

و وجوبه(۱) كوجوده يستفاد من الغير و هـذه المقدمه مما ينساق إليها البرهان- و يصرح بها فى كتب أهل العلم و العرفان و قد أسلفناه القول فيها و بها ينـدفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين و تبلـدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونه و قد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهه العويصه و العقده العسيره الحل- فإنى قد وجدت هذه الشبهه فى كلام غيره ممن تقدمه زمانا و هى أنه لم لاـ يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان(۲) بتمام الحقيقه يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما

۱- الظاهر من الاستفاده من الغير و الارتباط بالغير الغير المنفصل و لزومها ظاهر بعد ما مر من أنه لو كان مستفادا من نفس الماهيه المعروضه بأن يكون الوجود لازما لها لزم الدور أو التسلسل فلا محاله يكون معللا بغير المعروض و يمكن أن يكون المراد بالغير فى الموضعين أعم من المتصل و المنفصل أعنى ضميمه الوجود، س ره

۲- لا بأمر خارج حتى يلزم الاحتياج و لا بالجزء حتى يلزم التركيب فبالحقيقه اختار ابن كمونه الشق الأول من الشقوق المذكوره فى البرهان السابق على التوحيد ثم إنه لا منافاه بين قوله واجب الوجود بذاته و قوله قولا عرضيا- حيث إن كل عرضى معلل لأن بناء أصل الشبهه و صعوبتها على أصاله الماهيه و عليها معنى كونه وجودا بحتا أنه ذات ينتزع منه الوجود بذاته كما سيأتى فى الإلهيات إن شاء الله تعالى و قد نقل أيضا معنى عينيه وجوب الوجود له تعالى أنه أن يظهر منه أثر صفه وجوب الوجود و هذا أيضا ناظر إلى ذلك و أيضا فرق بين الذاتى فى كتاب البرهان- و الذاتى فى كتاب إيساغوجى و كأنه أشار إلى دفع ما عسى أن يورد عليه أنه إذا كان الوجوب عرضيا لم يكن فى مرتبه ذاتهما بل فى مرتبه متأخره عن مرتبه الذات لأنه يكون محمولا بالضميمه و بيان الدفع أن العروض ليس منحصرا فى العروض الخارجى- بل العروض الذهنى أيضا شى ء و العرض بمعنى الخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمه أيضا فهذا من قبيل حمل الشى ء على الواجب و الممكن و حمل العرض على الكيف و الكم و غيرهما من الأعراض و الممكن على الماهيات الإمكانيه و ربما يجاب عن أصل الشبهه بأن ما بالعرض لا بد و أن ينتهى إلى ما بالذات و العرض العام لا بد أن ينتهى إلى الذاتى العام- و هو الجنس و ما به الاشتراك الذاتى يستدعى ما به الامتياز الذاتى و هو الفصل فيلزم التركيب- و هذا منقوض بالشى ء الصادق على الواجب تعالى و الممكن و بالعرض الصادق على الأجناس العاليه البسيطه و نحوهما إذ لا ذاتى مشترك بينها و الحل أن هذه القاعده أعنى انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات مخصوصه بالعرضى بمعنى المحمول بالضميمه و هذه المذكورات من العرضيات المنتزعه الخارجه المحمول فالحق فى دفع الشبهه الأجوبه التى ذكرها قدس سره و لا مبالاه كثيرا بهذه الشبهه على القول بأصاله الوجود، س ره

قولا- عرضيا فيكون الاشتراك بينهما فى هذا المعنى العرضى المنتزع عن نفس ذات كل منهما و الافتراق بصرف حقيقه كل منهما و وجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثيه خارجه عنها أيه حيثيه كانت أو مع اعتبار تلك الحيثيه و كلا الشقين مستحيلان(١) أما الثانى فلما مر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثيه انتزاع الوجود و الوجوب و الفعليه و التمام فهو ممكن فى حد ذاته ناقص فى حريم نفسه و أما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات- و بالجمله ما منه الحكايه بذلك المعنى و بحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أيه حيثيه و أيه جهه أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفه الذوات متباينه المعانى غير مشتركه فى ذاتى أصلا.

و ظنى أن من سلمت فطرته التى فطر عليها عن الأمراض المغيره لها عن استقامتها- يحكم بأن الأمور المتخالفه من حيث كونها متخالفه بلا حيثيه جامعه فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد و محكيا عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثله من جهه كونها متماثله كالحكم على زيد و عمرو بالإنسانيه من جهه اشتراكهما فى تمام الماهيه لا من حيث عوارضها المختلفه المشخصه أو كانت مشتركه فى ذاتى من جهه كونها كذلك كالحكم على الإنسان و الفرس بالحيوانيه من جهه اشتمالهما على تلك الحقيقه الجنسيه أو فى عرضى كالحكم على الثلج و العاج بالأبيضيه من جهه اتصافهما بالبياض أو كانت تلك الأمور المتباينه متفقه فى أمر خارج نسبى كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل

١- كأن قدس سره استفسر أن المراد إما العرضى بمعنى المحمول بالضميمه و إما العرضى بمعنى الخارج المحمول و أنهما محالان و الأول و إن كان بعيدا من كلام مورد الشبهه إلا أنه قدس سره تعرض له أيضا استظهارا و استيفاء لكلا الاحتمالين و قياس الوجوب على الإمكان باطل حيث إن الماهيه الإمكانيه و إن لم تخل عن الإمكان على أى حال أخذت- إلا أنه ليس فى المرتبه بأن يكون عينها أو جزءها و الواجب بالذات لا يمكن أن يكون له مرتبه غير الوجود و الوجوب الذاتى فثبت التركيب مما به الاشتراك و ما به الامتياز الذاتيين، س ره

وجود الممكنات أمرا عقليا انتزاعيا و موجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه أو كانت متفقه فی مفهوم سلبی كالحكم على ما سوى الواجب بالإمكان لاشتراكها فی سلب ضرورتی الوجود و العدم لذواتها و أما ما سوى أشباه تلك الوجوه التی ذكرناها من الجهات الاتفاقيه فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهه جامعه ذاتيه أو عرضيه فإذا حكمنا على أمور متباينه الذوات بحكم واحد بحسب مرتبه ذواتها فی أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهه أخرى غير أنفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق و ما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعی التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما يجری مجرى الجنس و الماده و الآخر يجری مجرى الفصل و الصوره و التركيب بأی وجه كان ينافی كون الشی ء واجب الوجود بالذات.

بل نقول(۱) إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدری الانتزاعی المعلوم بديهه أدانا النظر و البحث إلى أن حقيقته و ما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق و الوجود المطلق الذی لا يشوبه عموم و لا خصوص و لا تعدد و لا انقسام إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن(۲) أن يكون بينه و بين شی ء آخر له أيضا

۱- أی إذا نظرنا إلى أنه معنى واحد عنوان لحقيقه واحده بسيطه نوريه و أن الخصوصيات ملغاه فی انتزاعه و حكايته عن مطابقه و أن صرف كل شی ء جامع لجميع ما هو من سنخه و طبيعته مجرد عما هو من غرائبه و أجانبه و غريب الوجود ما هو من سنخ العدم و السراب و أنه أعم العامات علمنا أنه يأبى الوجودين فكيف لا يأبى الوجوبين و قد علمت أن الواجب لا بد أن يكون وجودا متأكدا بحتا بمعنى أنه حقيقه الوجود و سنخه و حقيقه الوجوب لا أنه سنخ آخر ينتزع منه الوجود و الوجوب كما زعمه المحجون، س ره

۲- قد جمع بين الاثنينيه و عدمها فالاثنينيه إنما هی بالفرض- و عدم إمكانها إنما هو فی الواقع و الحق كما أشرنا إليه فی حاشيه قبل هذه الحاشيه- أنه من باب فرض المحال لا من باب الفرض المحال فقد يتصور الشی ء لا بوجه لا يحتمل نقيضه و منافيه و حينئذ يكون فرض المحال و قد يتصور بوجه لا يحتمل نقيضه و منافيه بل يلزم التصديق بثبوت ما يجب له و نفی منافيه عنه و حينئذ نفس الفرض محال و ما نحن فيه من هذا القبيل- و إلى هذا أشار قدس سره فی كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و كلما حقيقته نفس الوجود الصرف الذی لا أتم منه فلا يمكن فرض الاثنينيه فيه فضلا عن جواز وقوع المفروض، س ره

هـذا الوجود فرضـا مبـاينه أصـلا و تغـاير فلاـ یکون اثنـان بـل یکون هنـاک ذات واحـده و وجود واحـد کمـا أشار إلیه صاحب التلویحات بقوله صـرف الوجود الذی لا أتم منه کلما فرضـته ثانیا فإذا نظرت فهو هو إذ لا میز فی صـرف شی ء فوجوب وجوده الذی هو ذاته بذاته تعالی یدل علی وحدته کما فی التنزیل شَـهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و علی موجودیه الممکنات به کما فی قوله تعالی أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهِیدٌ.

برهان عرشی:

و لنا بتأیید الله تعالی و ملکوته الأعلی برهان(۱) آخر عرشی علی توحید واجب الوجود تعالی یتکفل لدفع الاحتمال المذکور- و یستدعی بیانه تمهیـد مقدمه و هی أن حقیقه الواجب تعالی لما کان فی ذاته مصداقا للواجبیه- و مطابقا للحکم علیه بالموجودیه بلاـ جهه أخری غیر ذاته و إلاـ لزم احتیـاجه فی کـونه واجبـا و موجودا إلی غیره کمـا مر من البیـان و لیست للواجب تعـالی جهه أخری فی ذاته لاـ یکون بحسب تلک الجهه واجبا و موجودا و إلا یلزم الترکیب فی ذاته من هاتین الجهتین ابتـداء(۲) أو بالأخره و قد تحقق بساطته تعالی من جمیع الوجوه کما سیجی ء فحینئذ نقول یلزم أن یکون واجب الوجود بذاته موجودا و واجبا بجمیع الحیثیات الصـحیحه و علی جمیع الاعتبارات المطابقه لنفس الأمر و إلا لم یکن حقیقته بتمامها مصـداق حمل الوجود و الوجوب إذ لـو فرض کـونه فاقـدا لمرتبه من مراتب الوجـود و وجه من وجـوه التحصـل أو عادمـا لکمـال من کمالاـت الموجـود بمـا هو موجود- فلم یکن ذاته من هـذه الحیـثیه مصـداقا للوجود فیتحقق حینئـذ فی ذاته جهه إمکـانیه أو امتنـاعیه یخـالف جهه الفعلیه و التحصل فیترکب ذاته من حیثیتی الوجوب و غیره من الإمکان و الامتناع و بالجمله ینتظم ذاته من جهه وجودیه و جهه عدمیه فلا یکون واحدا حقیقیا و هذا مفاد ما مر فی الفصل السابق أن واجب الوجود بالذات واجب

۱- و هو برهان قاعده بسیط الحقیقه کل الأشیاء، س ره

۲- إن کانت الجهتان فی ذاته أو بالأخره إن کانتا لازمتین لذاته مستدعیتین فی استنادهما إلی ذاته لجهتین فی ذاته، س ره

الوجود من جميع الحيثيات.

فإذا تمهدت هذه المقدمه التى مفادها أن كل كمال و جمال يجب أن يكون حاصلا لذات الواجب تعالى و إن كان فى غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقه ذاتيه لزوميه كما مر من أن الملازمه بين الشيئين لا تنفك عن معلوليه أحدهما للآخر أو معلوليه كل منهما لأمر ثالث فعلى أى واحد من التقديرين فيلزم معلوليه الواجب و هو خرق فرض الواجبيه لهما فإذن لكل منهما مرتبه من الكمال و حظ من الوجود و التحصل لا يكون هو للآخر و لا منبعثا عنه و مترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأه كماليه و فاقدا لمرتبه وجوديه سواء كانت ممتنعه الحصول له أو ممكنه فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثيه الفعليه و الوجوب و الكمال بل يكون(۱) ذاته بذاته مصداقا لحصول شى ء و فقد شى ء آخر من طبيعه الوجود و مراتبه الكماليه فلا يكون واحدا حقيقيا و التركيب بحسب الذات و الحقيقه ينافى الوجوب الذاتى فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصل و كمال الوجود جامعا لجميع النشئات الوجوديه و الحيثيات الكماليه التى بحسب الوجود- بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافى ء له فى الوجود و الفضيله بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات و هذا البرهان و إن لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الأصول الفلسفيه و المقدمات

۱- و الحاصل أنه لا يمكن فى البسيط الحقيقى الوجوبى شى ء و شى ء كوجوب و إمكان و وجدان و فقدان و نور و ظلمه و فعليه و قوه و خير و شر و كذا فى صفاته كعلم و جهل و قدره و عجز و هكذا بل له من كل طرفين أشرفهما إن قلت- التركيب من الوجود و العدم أو الوجدان و الفقدان أو الوجوب و الإمكان أو ما شئت فسمه ليس تركيبا واقعيا إذ العدم أو الفقدان أو نظائرهما ليس شى ء يحاذيها قلت شر التراكيب هو التركيب من الوجود و العدم إذا كان العدم عدم الخير و الكمال لا عدم النقص لأنه عدم العدم إذ العدم سنخ آخر مقابل الوجود و كذا التركيب من الوجود و الماهيه فإنه أيضا يرجع إلى التركيب من الوجود و العدم كما لا يخفى و أما التركيب من وجود و وجود بما هما وجود فليس تركيبا واقعيا إذ كان ما به الامتياز فى الوجود بما هو وجود- عين ما به الاشتراک، س ره

المطویه المتفرقه فی مواضع هذا الکتاب لکنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفه یرجح علی کثیر من البراهین الشدیده القوه

فصل (۶) فی استیناف القول فی الجهات و دفع شکوک قیلت فی لزومها

اشاره

إن من التشکیکات الفخریه فی هذه الجهات العقلیه التی هی عناصر العقود و موادها بحث لا یخلو عنها شی ء من الأحکام و الأوصاف أن الوجود الواجبی لو کان ملزوما للوجوب لزم کون الوجوب معلولا له و کل معلول ممکن لذاته و کل ممکن لذاته واجب لعلته فیتقدم علی هذا الوجوب وجوب آخر لا إلی نهایه.

و الجواب(۱) علی ما ذکره الحکیم الطوسی أنه لا یلزم من کون الوجوب لازما کونه معلولا فإن الحق أن الوجوب و الإمکان و الامتناع أمور معقوله تحصل فی العقل من استناد بعض المتصورات إلی الوجود الخارجی و هی فی أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذکور و لیست بموجودات فی الخارج حتی یکون عله للأمور التی تستند إلیها أو معلولا لها کما أن تصور زید و إن کان معلولا- لمن یتصوره لا یکون عله لزید و لا معلولا له و کون الشی ء واجبا فی الخارج هو کونه بحیث إذا عقله عاقل مسندا إلی الوجود الخارجی لزم فی عقله معقول هو الوجوب.

و منها أن نقیض الوجوب و هو اللاوجوب عدمی

فیکون هو ثبوتیا(۲)

۱- لما اشتبه علی المشکک موضع البحث حیث جعل الوجوب لازما خارجیا للوجود الواجبی کان الأولی الاستفسار منه بأنه إن کان مرادک بالوجوب تأکد الوجود الحقیقی و شده النوریه الغیر المتناهیه فهو خارج عما نحن فیه مع أنه عینه لا أنه لازم له و إن أردت به ما هو کیفیه للنسبه کما هو محل البحث فهو لیس أمرا خارجیا حتی یکون معلولا- فهو دون المعلولیه له إنما هو معلول للعقل و لزومه للواجب تعالی کونه بحیث إذا عقله عاقل إلخ، س ره

۲- و إلا- کانا معا عدمیین فلزم ارتفاع النقیضین و هذا منقوض بالعمی و الأعمی- فیلزم کون العمی ثبوتیا و هو سلبی قطعا و الحل ما ذکره قدس سره أن فی هذه الشبهه- تسجیلا للشبهه الأولی کأنه یمکن أن یجاب عن الأولی بأنه عدمی و أمر عقلی فقال ما قال، س ره

و أيضا(١) هو تأكد الوجود فكيف يكون عدميا.

و الجواب أنه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ فى مفهومه سلب شى ء بل بمعنى المعدوم العينى الموجود فى الذهن و النقيضان(٢) و إن اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على جميع الموجودات العينيه أ ليس الممتنع و الممكن العام نقيضين و أحدهما و هو الممتنع معدوم و ليس يلزم أن يكون كل ممكن بالإمكان العام موجودا فى الخارج بل ربما لا يوجد إلا فى الذهن.

و منها أن ثبوت شى ء لشى ء لا يستلزم ثبوت الثابت فى ظرف الاتصاف

اشاره

كما هو المقرر عندهم بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنيه- كالعمى مثلا ثابتا فى الخارج لشى ء و من المشهورات المسلمه أن وجود الصفه فى نفسها- هو وجودها للموصوف بها بعينه فإذن(٣) يكون لمثل هذا الأمر وجود عينى فيكون من قبيل الأعراض الموجوده فى الخارج و العقل يأبى من عد هذا المفهوم و أمثاله- من الموجودات العينيه(۴) فضلا عن جعله من الأعراض.

١- إن أراد أنه تأكد الوجود الحقيقى النفسى له تعالى فيتوجه أنه خارج عما نحن فيه و إن أراد أنه تأكد الوجود الرابط و وثاقه النسبه الثبوتيه فيتوجه أنه لا منافاه بين كونه وثاقه الوجود الرابط و كونه عدميا، س ره

٢- أى الموجود و المعدوم و إن اقتسما جميع المفهومات فإن كل مفهوم إما موجود و إما معدوم لكن لا يلزم أنه إذا لم يكن مفهوم كالوجوب معدوما أن يكون موجودا عينيا- لجواز كونه موجودا ذهنيا أو المراد أن النقيضين كالوجوب و اللاوجوب و إن اقتسما المفهومات فأخذ الوجوب الواجب و أخذ اللاوجوب الممكن و من جمله المفهومات الموجود و المعدوم فأخذ اللاوجوب المعدوم و أخذ الوجوب الموجود لكن لا- يلزم من ذلك أن يكون الوجوب موجودا خارجيا كما أن الممتنع أخذ المعدوم و الممكن العام الموجود لكن لا يلزم- أن يكون كليه الممكن العام موجوده خارجيه لإمكان الذهنيات الصرفه فالمراد بالمفهوم ما هو المساوق للشى ء و من الأمور العامه، س ره

٣- ما ذكره مغالطه من باب إيهام الانعكاس فإن وجود الصفه فى نفسها هو وجودها للموصوف لا أن وجودها للموصوف مطلقا وجود نفسى للصفه حتى يكون لها وجود عينى و على ما أجاب به قدس سره المغالطه من باب اشتراك اللفظ، س ره

۴- لا يخفى عدم مناسبه العرضيه للترقى من الوجود العينى فإن المراد أن هنا مطلبين الوجود العينى لها و العرضيه و تزيد عليه و لم يثبت شى ء منهما و العقل يأباهما جميعا، س ره

و الجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنيى الوجود الرابطى و أن أحدهما و هو الوجود الذى فى الهليات المركبه غير الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحاله و أن قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج فى نفسه هو أنه موجود لب و أن ج فى الأول لا بد و أن يكون من الأمور الموجوده فى أنفسها لا بالعرض بخلاف الثانى(۱) و من لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلم الفساد اللازم و التزم و من حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشى ء ممتنع الوجود فى نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرابطى بالقياس إلى الغير- و من هاهنا أيضا نشأت الشبهه التى أوردها طائفه من أهل الشغب و الجدال- على المحصلين من الفلاسفه العظام و هى أنه إذا لم يكن للإمكان صوره فى الأعيان- لم يكن الممكن ممكنا إلا فى الأذهان و فى اعتبار العقل فقط لا فى الأعيان فيلزم أن يكون الممكن فى الخارج إما ممتنعا أو واجبا لعدم خروج شى ء عن المنفصله الحقيقيه- و لك أن تدفعها بما تحصلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشى ء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعا فى الأعيان.

و أيضا يجرى هذا الاحتجاج فى الامتناع و ليس لامتناع الممتنع صوره فى الأعيان- فالحل ما ذكرناه

تصالح اتفاقى:

(۲) إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعانى العامه كالوجوب و الإمكان و العليه

۱- فإن قوله موجوديته مشتق من الوجود الرابط أى و وجوده حينئذ ليس إلا النسبه و الحاصل أنه قد يكون للصفه وجود كالبياض ثم ينضم إليه وجود رابط بالموضوع- و قد يكون له وجود سوى الوجود الرابط الذى يكون فى كل محمول بما هو محمول كما فى العمى فوجودها فى الأول تعبير عن مثل وجود البياض فى نفسه و فى الثانى عن مثل الوجود الرابط للبياض و العمى حين كونها محمولين فى القضيه فقوله موجود فى الثانى بدل كائن من كان الناقصه التى هى من الأدوات عندهم، س ره

۲- قد أوقع المصالحه بين الفريقين بأن مراد الأقدمين من كون الإمكان و نحوه معدوما إنما هو بحسب الوجود فى نفسه أى الوجود الرابطى الذى هو مفاد كان التامه و مراد أتباع المعلم الأول من كونه موجودا إنما هو بحسب الوجود الرابط- أى مفاد كان الناقصه، س ره

و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعانى إنما هو بملاحظه العقل و اعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه- و فى التحقيق و عند التفتيش لا تخالف بين الرائين و لا مناقضه بين القولين فإن(۱) وجودها فى الخارج عباره عن اتصاف الموجودات العينيه بها بحسب الأعيان و قد دريت أن الوجود الرابط فى الهليه المركبه الخارجيه لا ينافى الامتناع الخارجى للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين- سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق.

و مما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به فى بعض المسطورات الكلاميه- من أن عدم الفرق(۲) بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى و هما مفاد لا إمكان له و إمكانه لا- يوجب كون الإمكان ثبوتيا و أن كل عدم فإنه يتعرف و يتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت و ما له ثبوت فهو ثابت فإنه(۳) إن عنى به إثبات أن الإمكان من الموجودات العينيه فالكذب فيه ظاهر و إن عنى به أنه ليس من الأعدام- بل من المحمولات العقليه على الماهيات العقليه و العينيه فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام و معنى إمكانه لا- سلب الوجود العينى عن مفهوم الإمكان و معنى لا- إمكان له عدم صدق الإمكان كما فى سائر الطبائع الذهنيه التى هى أوصاف الأشياء و لا يحمل عليها

۱- و قد دريت من هذا معنى قولهم فى تعريف المعقول الثانى الفلسفى أنه الذى يكون عروضه للمعروض فى العقل سواء كان اتصاف المعروض به فى العقل أو فى الخارج فإن المراد بكون الاتصاف به فى الخارج كون وجوده الرابط فى الخارج كما المراد بكون عروضه فى العقل أن وجوده المحمولى الرابطى إنما هو فى العقل، س ره

۲- لا- يخفى ما هذا التعبير لأن الفرق يوجب كونه ثبوتيا ۱۴۰ فالأولى ما عبر به المحقق الطوسى ره فى التجريد بقوله و الفرق بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى- لا يوجب كونه ثبوتياإلا أن يوجه بأن المقصود أن عدم الفرق الذى يلزم على تقدير كونه عدميا فى الدليل من أنه لو كان عدميا لم يبق فرق بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى أى بين لا إمكان له و إمكانه لا إذ لا تمايز بين الأعدام يوجب كونه ثبوتيا كما يقال التسلسل يوجب إثبات الواجب تعالى أى لزومه على تقدير عدم الواجب يوجبه، س ره

۳- جواب عن الأول، س ره

الوجود فی الأعیان و عـدم حمل الموجود علی شـی ء لا ینافی حمله علی الأشـیاء العینیه و صدقه علیها و هذا أحد معنیی الوجود الرابطی و أمـا التعریف بالوجود(۱) فإنما یلزم فی العدم لکونه سـلب الوجود لا فی مطلق السـلوب للأشـیاء فإن من السـلب سلب لطبیعه العـدم فضـلا عن طبیعه أخری نعم(۲) لا یکون المسـلوب سـلبا لسـلبه فیکون ثبوتا إضافیا و هو المعتبر فی تحدید السـلب بهذه(۳) الطبیعه الإطلاـقیه کمـا فی الشـفاء- أن الثبـوت و أعنی به الإضـافی المطلـق أعم من أن یکـون(۴) حقیقیـا فی نفسـه أو بالإضـافه فقـط یقع جزء من بیـان(۵) السـلب لاـ أنه موجود فی السـلب کمـا ذهب إلیه بعض أتبـاع المشـائین من مفسـری کلاـم أرسـطاطالیس فالمسـلوب یستحیل أن یوجد مع سلبه و من قال أن البصر جزء من العمی و أن الأعدام تعرف بملکاتها لیس یعنی به أن البصـر موجود مع العمی بل یرید أن العمی لا یمکن أن یحد إلا بأن یضاف السـلب إلی البصر فی حده فیکون البصر جزءا من البیان لا من نفس العمی و ستعلم فی مباحث الماهیه أن الحد قد یزید علی المحدود

۱- جواب عن قوله و أن کل عدم إلخ و حاصل هذا الجواب النقض بأنه لیس یلزم فی کل عدم أن یؤخذ فی مفهومه خصوصـیه الوجود کالعمی فإنه عـدم البصـر- و الإمکان من هـذا القبیل فإنه سـلب الضـروره و هکذا سـلب السـلب و عدم العدم نعم العدم هکذا لأنه رفع الوجود، س ره

۲- اسـتدراک من النقض حاصـله أنه إن أردتم بـالوجود الثبـوت الإضـافی فالأـمر کمـا قلتم لأـن کـل عـدم مضـاف إلی الثبوت الإضافی فإن المسـلوب لیس سـلبا لسـلبه بالحمل الأولی فإن السواد لیس سـلب اللاسواد فیکون ثبوتیا بالإضافه إلیه إذ لا واسـطه بینهما فبهذا الاعتبار یکون ثبوتیا إضافیا لکن لا یلزم من هذا أن یکون موجودا عینیا و هو مطلوبکم و إنما قلنا بالحمل الأولی لأن مصداق السواد و سـلب اللاسواد واحد- فیتحقق الحمل الشائع و ما قال قدس سـره إنه لیس سـلبا لسـلبه فإنما هو بالحمل الأولی، س ره

۳- یعنی أن المأخوذ فی تعریف السـلب علی الإطلاق هو الثبوت الإضافی لا الوجود و إنما هو مأخوذ فی تعریف العـدم و أصـل الکلاـم فی هـذا المقـام التردیـد- بـأن مرادکم إمـا خصوص الوجود فینتقض بکثیر من المواد و أمـا الثبوت الإضافی فلا یلزم منه الوجود العینی مع أنه الذی ادعیتموه، س ره

۴- کالعدم فإنه رفع الوجود فالوجود المضاف إلیه حقیقی و إضافی معا، س ره

۵- أی حده فالمراد بالبیان المعنی اللغوی لأنه فی الاصطلاح الدلیل و البرهان- و یستعمل فی التصدیقات، س ره

و منها أن جعل الإمكان و قسيميه و أشباهها من المعانى العقليه

اشاره

إنمـا يقطع لزوم السـلاسل المتولـده إلى لاـ نهـايه فى الخـارج و ليس يحسم لزوم التسـلسل فى اعتبـار العقـل بحسب الملاـحظه التفصـيليه فإن اتصاف الشـى ء بالإمكان يلزم(۱) أن يكـون على سبيـل اللزوم و إلاـ لزم جواز الانقلاـب فيكون لإمكـان الشـى ء وجوب فى العقـل- و اتصـافه بـذلك الوجوب على سبيل الوجود و هكـذا إلى غير النهايه على أن كون الاتصاف بالإمكان على أى حال من عناصر العقود يوجب اللانهايه أيضا.

و الجواب أن التسـلسل هاهنـا بمعنى لاـ يقف لأـنه حاصل من اعتمال الـذهن- من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه و ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

و تحقيق هذا المقام أن كون الشـى ء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آله للعاقل فى تعقله إذ لا ينظر فيه بل إنما ينظر به ما دام كونه كـذلك مثلا إذا عقلنا الإنسان مثلا بصوره فى عقلنا و يكون معقولنا الإنسان فنحن حينئـذ لم ننظر فى الصوره التى بها نعقل الإنسـان و لاـ نحكم عليها بحكم و لاـ نحكم عليهـا حين حكمنا على الإنسان- أنه جوهر بكونه جوهرا أو عرضا ثم إذا نظرنا فى تلـك الصوره الحاصـله و جعلناهـا معقوله منظورا إليهـا وجـدناها عرضـا قائما بغيره و ما وجـد فى كلام أهل التحقيق أن الصوره الحاصـله فى العقـل هى المعقوله بالـذات لاـ مـا خرج عن التصور عنوا بـذلك أنها فى كونها معقوله لا تحتاج إلى صوره أخرى تكون هى آله إدراكهـا لاـ أننـا إذا عقلنـا مـاهيه الإنسان و حكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانيا جرميا يكون المنظور إليه هو الصوره العقليه التى من جمله الكيفيـات النفسـانيه لأـن هـذا بين الفسـاد- فكـذلك الإمكان و مقابلاه كالآله للقوه العاقله بها يتعرف حال الماهيـات بحسب نحو وجودهـا و كيف يعرض لهـا و لا ينظر فى هـذه الملاحظه إلى كون شـى ء من الثلاثه موجودا أو معـدوما ممكنا أو واجبا أو ممتنعا.

ثم إن التفت العقل إلى شـى ء منها و نظر فى نحو وجوده لم يكن هو بـذلك الاعتبار إمكانا لشـى ء و لا وجوبا و لا امتناعا له بل كان عرضا موجودا فى محل هو

۱- و أما اتصاف نفس الإمكان بوجوده حينئذ فعلى سبيل الإمكان و هكذا، س ره

العقـل و ممكنـا فی ذاته فمـا كـان قبل هـذا وجوبا مثلا أو إمكانا صار شـيئا ممكنا- و هكـذا قياس المعانی الحرفيه و المفهومات الأدويه إذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصـد محكوما عليها أو بها انقلبت اسـميه اسـتقلاليه بعـد ما كانت حرفيه تعلقيه- و هذا الانقلاب غير مسـتحيل(۱) لأـنه كانقلاـب المـاده إلی الصـوره و الجنس إلی الفصـل و القـوه إلی الفعـل و النـاقص إلی التـام لا كانقلاـب الصوره إلی الصوره و النوع المحصـل إلی النوع المحصل لأن الروابط و الأدوات حين كونها كـذلك ليست شـيئا من الأشياء المحصله التامه بل نسب إلی الأشياء و فرق بين الشی ء و نسبه الشی ء- و كذا فرق بين كون الشی ء شيئا أو قوه علی شی ء إذ القوه بمـا هی قوه ليست شـيئا من الأشـياء أصـلا اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوه حتی ينجر الأمر إلی ما لا جهه فيه سوی كونه قوه كـالهيولی الأـولی التی لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحـداهما بالقوه و بالأخری بالفعل و ما قرع سـمعك أن المعنی الأـدوی كـالوجود النسبی و الاسـتقلالی كـالوجود المحمولی هما متباينان بالـذات يرام به ما أفـدناك تحقيقه لا أن لهما ذاتين متبـاينين فـإنه الرابطه لا ذات لها أصـلا كالمرآه التی لا لون لها و لا حقيقه أصـلا و لهـذا تقبل الألوان و يظهر به الحقائق و التبـاين بين شـيئين قـد يكون بحسب المفهوم و العنوان من غير أن يكون لكـل منهما بحسب ذاته حقيقه محصـله يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل و اللامحصل الذی له أن يصـير محصلا و الشی ء و اللاشی ء الذی فی قوته أن يصير شيئا.

قاعده:

و إذا تحققت الأـمر فی هـذه المعـانی و معنی انقطـاع سلسـلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسـلوبا مطردا فی جميع الطبائع العامه المتكرره كالوحده

۱- و لأن الماهيه واحـده فيتحقق تاره بوجود غير مسـتقل فيكون رابطيا- و تاره بوجود مسـتقل فيكون محكوما عليه فالماهيه هی الأـمر البـاقی فی الحـالين كالمـاده تـاره تلبس صوره فتتحصـل بها ثم يخلع عنها تلك و تلبس صوره أخری نعم الماهيه مع هـذا الوجود لاـ ينقلب إليهـا مع الوجود الآـخر لأـنه كانقلاب الماده مع صوره إليها مع صوره أخری و هـذا هو الانقلاب المسـتحيل و الفرق بين ما ذكرناه و ما ذكره قدس سـره أن الوجود الغير المسـتقل الذی كالمعنی الحرفی فيما ذكره كالماده و فيما ذكرناه هو كالصوره الزائله عن الماده و الماهيه المحفوظه فی الوجودين كمفهوم اللزوم المشترك بين الاسمی و الحرفی كالماده، س ره

و الوجود و اللزوم و مضاهياتها سواء كان بإزائها فى الأعيان شـى ء أم لا فإن الوجود و الوحده مع أن حقيقتهما واقعه فى الأعيان بـل حقيقه الوجود هى أحق الأشياء بالوقوع العينى لكن مفهوماهما من المعانى المتكرره فى العقل فإن لحقيقه الوجود موجوديه و لموجوديتها موجوديه أخرى و هكـذا إلى أن يعتبرها العقل- لكن مصـداق هـذه الاتصافات الغير المتناهيه بحسب اعتبار العقل حقيقه الوجود التى هى بنفسها موجوده و كذا الكلام فى الوحده.

فـإن رجع أحـد و قـال إن العقـل يجـد أن شـيئا من اللزومـات الصـحيحه الانـتزاع إلى لاـ نهـايه لو لم يكن محكومـا عليه بامتنـاع الانفكاك عن اللزوم الأول لانفسـدت الملازمه الأولى فيجب أن يصدق الحكم الإيجابى الاسـتغراقى باللزوم على كل لزوم لزوم إلى لا نهايه و الموجبه تستدعى وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لإيجابات صادقه.

قلنا له أ لم تتذكر ما بيناه لك و سقنا إليه فطانتك كيلا تعمل رويتك من أن اللزوم إنما يكون لزوما إذا اعتبر رابطه لا مفهوما ما من المفهومات فإذن هو بما هو لزوم ليس بشى ء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم.

ثم إذا لوحظ بمـا هو مفهوم من المفهومات و وصف ما من الأوصاف- اسـتؤنف النظر فى لزومه أو لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكـاك عن الملزوم- ليس إلا اللزوم الملتفت إليه و المنظور فيه بالـذات لا بما هو لزوم و لا ضـروره فى كون كل لزوم ملتفتا إليه منظورا فيه بالذات فلا محاله تنقطع خطرات الأوهام فى مرتبه من المراتب و هذا أولى مما تجشـمه صاحب حواشـى التجريد فى فـك هـذه العقـده- أن تلـك اللزومـات موجـوده فى نفس الأـمر بوجود مـا ينـتزع هى منه و ليست موجوده بصور متغـايره و الوجود الـذى هو مقتضـى صـدق الموجبه أعم من الثـانى فـإن الموجبه إذا كـانت خـارجيه اقتضـى صـدقها وجود موضوعها فى الخارج أعم من أن يكون بصوره يخصه كوجود الجسم أو لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود

كله فإن هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبه الصادقه كما(۱) إذا كان أحد قسمى المتصل حارا و الآخر باردا فيصدق الإيجاب الخارجى عليه و إن كانت ذهنيه اقتضى صدقها وجود الموضوع فى الذهن على أحد الأنحاء و كما أن خصوص القضيه الخارجيه- قد يقتضى نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضى الوجود المستقل- و صدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنه يقتضى النحو الخاص به كذلك خصوصيات الأحكام الذهنيه قد يقتضى خصوصيات الوجود و كما أن المطلقه تقتضى وجود الموضوع بالفعل و الممكنه بالإمكان و الدائمه بالدوام نقول أيضا لزوم شى ء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا- طرفى الملزوم و اللازم- بأن يمتنع انفكاك الملزوم فى وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فإن معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد(۲) فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل و قد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثيه صحه الانتزاع و من هذا القبيل لزوم اللزوم فإن مرجعه أن اللزوم لا يمكن صحه انتزاعيه من شى ء إلا و هو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم و هكذا فيكفى فى صدق الحكم عليه صحه انتزاع اللزوم منه فى هذا النحو من الوجود أى صحه انتزاعه عن موجود بالفعل كما أن القضيه الممكنه يكفى فى صدقها إمكان وجود الموضوع انتهى كلامه.

و ذلك لأنه مع كونه قد عنى نفسه و بالغ فى التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء- لأن اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شى ء بالقوه من غير أن يصير منتزعا بالفعل- لا- يصح أن يقع موضوعا للإيجاب و يحكم عليه باللزوم أو اللالزوم لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقله فى الملحوظيه و إذا لوحظ بالفعل و حكم عليه باللزوم

۱- التمثيل غير سديد لأن اجتماع الضدين على وجود واحد باطل فالقسمان متغايران وجودا و لا سيما عند من يقول اختلاف العرضين يوجب القسمه الخارجيه فى المحل فالأولى أن يمثل بأن كل جزء من الجسم له جزء كما هو مذهب الحكيم، س ره

۲- فالانقطاع أمر عدمى لازم للمتناهى، س ره

صار مفهوما من المفهومات الموجوده فی العقل الملحوظه بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود فی نفسه و إن کان فی النفس و لیس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعیا بل حقیقیا ذهنیا فموجودیتها بوجود ما ینتزع منه من قبیل الأول الذی یمتنع أن یکون موضوعا لحکم إیجابی بل و لا سلبی أیضا و وجود(۱) الموصوف لا یمکن أن یکون بعینه وجود الصفه سواء کانت حقیقیه أو انتزاعیه و إلا لبطل الفرق بین الذاتی و العرضی فإن وجود السماء مثلا فی ذاتها غیر وجود الفوقیه الثابته إذ السماء فی مرتبه وجود ذاتها سماء لا غیر و إنما الفوقیه تعرضها بحسب وجود ثان لها یکون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق ما مر من أن اللزوم له تحقق رابطی یکفی فی کون أحد الشیئین لازما و الآخر ملزوما و هذا النحو من الوجود الرابطی و إن کان منسوبا إلی الخارج إذا کان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم فی الخارج لکن لیس هو نحو وجود الملزوم فی نفسه لأن نحو وجوده فی نفسه و الحصول الذی یلیق به حین تحققه مع قطع النظر عن کونه رابطا بین شیئین بل عند ملاحظه ماهیته و حقیقته فی نفسه لیس إلا فی ظرف الذهن و إن کانت ملاحظته فی نفسه لا ینفک عن اتصافه بکونه رابطه بین شیئین و هذا کما فی ملاحظه السلوب و الأعدام فإنها و إن کانت حقیقتها سلوب الأشیاء و أعدامها لکن للعقل أن یلحظها کذلک و إذا صارت معقوله قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلک لا ینسلخ عن کونها سلوبا و أعداما- لأن ماهیتها کذلک و قد مر أن الوجود مما وقع ظله العمومی الانبساطی علی جمیع الماهیات و المفهومات حتی علی مفهوم العدم و شریک الباری و اجتماع النقیضین- فمفهوم المعنی الرابطی معنی رابطی بحسب الحمل الذاتی الأولی لا بحسب الحمل الشائع الصناعی فتدبر فیه

۱- إبطال لقوله إن تلک اللزومات هو موجوده فی نفس الأمر بوجود ما ینتزع هی منه کما اشتهر منهم أن وجود الأمر الانتزاعی وجود منشأ انتزاعه بأنه لو کان کذلک لبطل الفرق بین الذاتی و العرضی. أقول لا یبطل الفرق فإن مرادهم أن وجود الملزوم مثلا بما هو موجود ذاتی و بما هو مصحح انتزاع اللزوم عرضی فبالحقیقه ذلک التصحح و التهیؤ وجود ذلک العرضی الذی هو الملزوم، س ره

ثم إن فی کلامه بعضا من مواضع الأنظار(۱) أما أولا فلأن أبعاض المتصل الواحد قبل أن یقع فیه کثره و اثنینیه بنحو من أنحاء القسمه الخارجیه و لو بحسب اختلاف عرضین قارین لا یمکن(۲) الحکم الإیجابی علیهما بشی ء حکما صادقا بحسب الخارج فإذا حدثت الاثنینیه الخارجیه- صار کل واحد منهما مما له وجود فی الخارج و قبل القسمه لیس شی ء منهما موجودا أصلا إنما الموجود هو الماده القابله لهما بعد وجودهما المستعده لهما قبل حدوثهما ثم الوجود علی رأیه أمر عقلی انتزاعی نسبی لا تحصل له إلا بما ینتزع منه- فیکون واحدا بوحده ما ینتزع منه کثیرا بکثرته فکیف یکون الأشیاء المتعدده- من حیث تعددها موجوده بوجود واحد.

و أما ثانیا فلأن خصوصیات الأحکام و إن اقتضت خصوصیات الوجود لموضوعاتها لکن لیس یکفی فی الحکم علی شی ء بحال خارجی وجود الانتزاعی(۳)

۱- غیر مخفی أن هذه الأنظار سقیمه غیر وارده، ط

۲- و الجواب أما أولا فبالنقض لأنا نحکم حکما إیجابیا صادقا بحسب الخارج- أن کل جزء من أجزاء الجسم المتصل الواحد الذی لم یحل فیه العرضان المختلفان- جوهر و قابل للقسمه و نحو ذلک مع أنه لم یحدث شی ء من أنحاء القسمه و الخارجیه فیه. و أما ثانیا فبالحل و هو أن ذات الجزء موجوده فی الخارج بوجود الکل و إن لم یکن وصف الجزئیه الخارجیه موجوده کما أن ذات الکل موجوده و إن لم یکن وصف الکلیه الخارجیه أیضا موجوده لمکان التضایف بین الوصفین فهذا مغالطه من باب أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات فقوله و قبل القسمه لیس شی ء منها موجودا أصلا قلنا بل هما موجودان فی الخارج بحسب ذاتهما و کون موضوع الحکم الخارجی إنما هو الأبعاض فیما ذکر لا- یستلزم القسمه الخارجیه بل یکفی الوهمیه لأن ما فی الذهن عین ما فی الخارج و لا سیما إن الأجزاء التی فی الذهن إنما ینظر بها لا ینظر فیها- و قوله إنما الموجود هو الماده القابله لهما قلنا الماده ماده للقسمه و أما المقسوم فهو من أجزاء الماده و لیس صوره لها علی أن وجود ماده الشی ء قد یکون مصححا للحکم الإیجابی الخارجی علیه لأن خصوصیات الأحکام یقتضی خصوصیات الوجود لموضوعاتها بحسبها، س ره

۳- أقول لم یجعل المحقق مناط الحکم الإیجابی بحال خارجی الوجود الانتزاعی- الذی هو بالقوه قبل الانتزاع و یصیر بالفعل بعده بل مناطه وجود ذلک الانتزاعی بوجود منشإ انتزاعه و لا شک أن وجود منشإ الانتزاع بالفعل هو مناط الحکم الإیجابی فإنه یتصور تلک اللزومات بوجود الملزوم بما هو مصحح انتزاعها و یحکم علیها. فإن قلت وجود الملزوم وجود ذاته لا وجود تلک اللزومات العرضیه. قلت أما أولا فلا یرد علی هذا المحقق سوی بطلان الفرق بین الذاتی و العرضی فلم یکن هذا بحثا آخر. و أما ثانیا فقد مر أن وجود الملزومات ذلک التصحح و التهیؤ الذی فی الملزوم- و هذا بوجه نظیر العلم الإجمالی و التفصیلی القائل بهما المشاءون لذاته تعالی إذ بمجرد عدم الصور العلمیه المرتسمه فی مقام الذات لیس العلم صحیح السلب لکونها موجوده بوجود واحد إجمالی و هو مناط العلم الکمالی عندهم فکذا هاهنا تلک الملزومات و إن لم تکن موجوده بصور متمایزه و وجودات مفصله لکنها موجوده بوجود واحد فی منشإ انتزاعها، س ره

بل نقول ما ذکره من أن خصوصیات الأحکام مما یقتضی خصوصیات الوجود للموضوعات- ینافی ما فرعه علیه من الاکتفاء فی الحکم علی شیء بحال واقعی بالفعل بوجوده الانتزاعی الذی هو بالقوه و بعد(۱) أن یخرج من القوه إلی الفعل یکون ظرف تحققه و وعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج.

و أما ثالثا فلأن طبیعه القضیه الممکنه و إن لم یقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع فی الأعیان لکنها اقتضت الوجود فی الذهن علی وفاق سائر القضایا و لا شک أن القضایا التی کلامنا فیها أشد استدعاء لوجود الموضوع من الممکنات- فکیف(۲) یتصور الاکتفاء فی وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعی الذی مرجعه إلی عدم الثبوت لا خارجا و لا ذهنا إلا بعد أن یصیر منظورا إلیه.

و أما رابعا فلأن عدم اقتضاء الممکنه وجود الموضوع بالفعل(۳) لیس معناه

۱- لیس کذلک بل هنا شق ثالث هو وجودها الذی هو بالفعل الإجمالی لا الذی هو بالفعل التفصیلی و لا الذی هو بالقوه، س ره

۲- مع أنها قضایا فعلیه فیکون أدون منزله من الممکنه و الجواب عنه أیضا یظهر مما مر إذ عند هذا المحقق وجود موضوعها وجود منشإ انتزاعه و هو فی الخارج- فموضوعها و إن لم یکن له وجود استقلالی إلا أن وجودا تبعیا بالفعل فی الخارج- فلهذا کانت أرفع منزله، س ره

۳- بل معناه هذا کما نحکم علی زید الذی لیس موجودا بعد بأنه کاتب بالإمکان- و ما ذکره من أنه کیف و الکتابه بالإمکان حال خارجی لزید إن أراد به أن الکتابه حال خارجی فهو مسلم لکن لا یستدعی وجودا فی الأعیان للموضوع لأنا لم نثبتها له بالفعل بل بالإمکان و هذا صحیح و إن کان لا یصیر موجودا أصلا و إن أراد به أن إمکان الکتابه حال خارجی فالإمکان عدمی و لو أرید به الإمکان الاستعدادی کان محمولا لا جهه و الکلام فیها مع أنه یناقض قوله فالقضیه من حیث کون جهه الرابطه فیها إمکانا لا تستدعی الوجود للموضوع مع أن ذلک القول أعنی فالقضیه من حیث إلخ التزام بمطلوب ذلک المحقق لأنها إذا لم تستدع من حیث الجهه تم کلامه و صح مرامه لأن الکلام فی الموجهه لا المطلقه هذا ما یتوجه علی ظاهر کلام المصنف و لکن نظره إلی ما سیحقق فی المرحله الثانیه فی الفصل التالی لبحث إعاده المعدوم أن السالبه کالموجبه فی استدعاء وجود الموضوع بلا تفاوت إلا أن اعتبار السلب بما هو سلب لا یستدعیه و الأعمیه المشهوره بحسب الاعتبار فهاهنا أیضا نقول إن اعتبار إمکان بما هو إمکان لا یستدعیه و لکن الممکنات کالفعلیات بلا تفاوت فتفطن، س ره

أنه یمکن لنا أن نحکم علی زید بأنه کاتب بالإمکان من غیر أن یکون موجودا فی الأعیان کیف و الکتابه بالإمکان حال خارجی لزید و الحال الخارجی لشی ء لا ینفک عن وجوده الخارجی بل معناه أن القضیه الممکنه من جهه إمکان الاتصاف بالمحمول لا- یستدعی وجود الموضوع أی کیفیه الرابطه إذا کانت إمکانا فالقضیه من حیث کون جهه الرابطه فیها إمکانا لا تستدعی الوجود للموضوع بخلاف الضروره و الدوام و غیرهما و هذا لا یستلزم عدم اقتضائها له من حیثیه أخری کما باعتبار أصل الحکم الخارجی مع قطع النظر عن جهاته و عدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع- لا یستلزم عدم اقتضاء نفس الحکم له و الکلام فی نفس الأحکام لا فی جهاتها علی أن الجهه فیما نحن فیه هی الضروره

فصل (۷) فی استقراء المعانی التی یستعمل فیها لفظ الإمکان

إن لفظ الإمکان فی استعمالات الجمهور من الناس یقع علی(۱) ما فی قوه سلب

۱- فالإمکان العام هو سلب امتناع الذات أو سلب امتناع النسبه أی سلب ضروره انتفائها و التنویع إشاره إلی أن الإمکان فی الهلیات البسیطه سلب امتناع الذات- و فی الهلیات المرکبه سلب امتناع النسبه أو فی الواجب تعالی سلب امتناع الذات لکون الوجود فیه عینا و فی الممکنات سلب امتناع نسبه الوجود إلی ذواتها لکون وجوداتها أنها غیر ماهیاتها أو سلب امتناع نسبه أنحاء الوجودات إلی الذات الواجبیه لکون وجودها محض الانتساب الإشراقی إلیه و مجرد الربط به، س ره

امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبه بين طرفى العقد و الامتناع هو ضروره انتفاء الموضوع فى نفسه أو ضروره عدم النسبه و بالجمله ضروره الجانب المخالف- بالقياس إلى أحد هذين الأمرين فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضروره الطرف المقابل و إنما(۱) توصف به النسبه المتحققه على طريقه المجاز(۲) من باب وصف الشى ء بحال متعلقه الغير الواقع فى نفس الأمر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع و الممكن واقع على الواجب و على ما ليس بواجب و لا- ممتنع و لا- يقع على الممتنع الذى يقابله لا على(۳) أن هناك طبيعه جامعه لهما فى نفس الأمر لأن ما فى نفس الأمر إما الوجوب أو الإمكان و إنما ذلك فى تصور العقل و اعتباره مفهوما جامعا لهما هو فى نفس الأمر و بحسب الواقع ليس ألا أحد الأمرين لا طبيعه مبهمه متحصله بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل و تعمله و لذلك(۴) ليس هو ماده بل جهه

۱- لا- يخفى أن المراد بالطرف المقابل المقابل من حيث هو مقابل فيكون الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلقه. نعم هذا إنما يصح لو أخذ وصف المقابل بنحو العنوان المشير دون الموضوع و ليس كذلك، ط

۲- يعنى أن الإمكان حقيقه صفه الطرف المقابل لأن الإمكان معرف بسلب الضروره و المعرف و المعرف يدور أحدهما مع الآخر و سلب الضروره صفه الطرف المقابل فكذا الإمكان لاتحادهما فوصف الطرف الموافق به على طريق المجاز، س ره

۳- يعنى أن اشتراكه المعنوى لا- يستدعى سوى المفهوم الجامع كالشيئيه المشركه بينهما لا طبيعه مبهمه جنسيه متحصله بهما حتى يكون الواجب تعالى مركبا من جنس و فصل. إن قلت فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين و قد مر بطلانه. قلت هذا المفهوم أمر سلبى لا يمكن أن يحاذيه أمر ثبوتى نسبته إليه نسبه الذاتى إلى ذى الذاتى نعم لما كان سلب الامتناع سلب السلب و هو الإثبات و لكن بالحمل الشائع لا الأولى كان حكمه حكم الوجود الحقيقى الذى مر أنه بما هو ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز مشترك و بالعكس مشترك فيه للوجودات و الماهيات، س ره

۴- إن قلت فالإمكان الخاص و الامتناع أيضا ليسا مادتين لكونهما سلبيتين- و السلب لا يحاذيه شى ء. قلت المراد بالتحقق فى نفس الأمر الذى هو مناط الماديه الوقوع فيها أعم من وقوع الوجود أو وقوع العدم فإن النفس الأمريه فى كل شى ء بحسبه فواقعيه العدم بنحو البطلان و عدم كون الإمكان العام ماده ليس باعتبار أنه سلب و عدم بل باعتبار أنه لا تحقق لسلب ضروره المخالف بما هو عام بل فى الوجوب بنحوه و فى الإمكان الخاص بطوره و العموم داخل فى قوام مفهوم الإمكان العام فكون الإمكان العام متحصلا مثل أن يقال الحيوان بشرط الكليه موجود فى الخارج، س ره

ثم انصرف عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلك المعنى تاره فى طرف الإيجاب كما فى الوضع الأول و تاره فى طرف السلب إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما- و حينئذ وقع على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع و تخلى عن الواجب فصار الإمكان مقابلا لكل من ضرورتى الجانبين إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضروره السلب و بحسب دخوله على السلب قابل ضروره الإيجاب و لما لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب و لا ممتنع فى حالتيه جميعا(۱) وضع منقولا خاصيا لسلب الضروره فى جانبى الإيجاب و السلب جميعا و هو الإمكان الحقيقى المقابل للضرورتين جميعا و هو أخص من المعنى الأول فكان المعنى الأول إمكانا عاما أو عاميا و الثانى خاصا و خاصيا بحسب الوجهين و صارت الأشياء بحسبه على ثلاثه أقسام واجب و ممتنع و ممكن كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجبا و ممكنا أو ممتنعا و ممكنا.

ثم قد يستعمل و يراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتيه كانت أو وصفيه أو وقتيه و هو أحق باسم الإمكان من المعنيين السابقين لأن هذا المعنى من الممكن- أقرب إلى حال الوسط بين طرفى الإيجاب و السلب كالكتابه(۲) للإنسان لتساوى

۱- لا يخفى ما فى المقام من المسامحه لاستلزامه كون الإمكان الخاص معنى مؤلفا من وصفين كل منهما مجازى بحال المتعلق مع أنه من الضرورى أن الماهيه متصفه بالإمكان حقيقه لا مجازا و أنه معنى واحد لا مجموع معنيين، ط

۲- فالحيوانيه مثلا و إن كانت ممكنه لكونها مسلوبه الضروره من الطرفين- و كذا تحرك الأصابع و الانخساف إلا أنها لا تخلو عن ضروره اقتضاء لموضوع ذاتا أو وصفا أو وقتا كالإنسان و الكاتب و وقت الحيلوله فجاء من قبلها الضروره و اللزوم و ما أمكنت إمكان المحمولات الثلاثه بخلاف الكتابه للإنسان إذ كما أنها ممكن ذاتى كذلك ممكن من قبل الطبيعه الإنسانيه نعم للكتابه ضروره بشرط وجودها و لهذا اعتبروا الإمكان الاستقبالى، س ره

نسبه الطبیعه الإنسانیه إلی وجودها و عدمها له و الضروره(۱) بشرط المحمول و إن کانت مقابله هذا الإمکان بالاعتبار فربما یشارکه فی الماده لکنها(۲) توصف بتلک الضروره من حیث الوجود و بهذا الإمکان من حیث الماهیه و أخصیته(۳) هذا المعنی من اللذین قبله لیست إلا بضرب من التشبیه و نوع من المجاز و قد یطلق الإمکان علی معنی رابع و هو ما بحسب حال الشی ء من إیجاب أو سلب فی الاستقبال و هو الإمکان الاستقبالی لکون ما ینسب إلی الماضی و الحال من الأمور إما موجودا أو معدوما فالضروره قد أخرجه من حاق الوسط إلی أحد الطرفین و لذلک اعتبره

۱- لما کان هناک مظنه سؤال و هو أنکم قلتم إن الکتابه بالنسبه إلی طبیعه الإنسان- مسلوبه الضروره مطلقا مع أنها ضروریه حین کون الإنسان کاتبا فالکتابه بشرط الکتابه ضروریه لأن الشی ء ما لم یجب لم یوجد أجاب بأن مقابله تلک الضروره لهذا الإمکان و إن کانت بالاعتبار و ربما تشارکه فی الماده أی المورد لکنها توصف بتلک الضروره من حیث الوجود و بالإمکان من حیث الماهیه فوجود الکتابه ضروری و ماهیتها ممکنه، س ره

۲- و فی بعض النسخ لکونها،

۳- قال المحقق الطوسی فی شرح الإشارات و إنما قال الشیخ فکأنه أخص من الوجهین و لم یقل و هو أخص لأن الأعم و الأخص هما اللذان یدلان علی معنی واحد- و یختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الآخر أما إذا دل أحدهما علی بعض ما یدل علیه الآخر باشتراک اللفظ فإنه لا یقال له إنه أخص من الآخر إلا بالمجاز و ذلک کما یسمی واحد من السودان مثلا بالأسود فلا یقال إن الأسود یقع علیه و علی صنفه بالخصوص و العموم- و الممکن یقع هاهنا علی المعانی المذکوره بل علی الأخیر بجمیع المعانی بالاشتراک- فلذلک قال کأنه أخص ۱۵۲ و قال المحاکم فی شرح کلامه و إنما لم یقل هو أخص من الوجهین- لأن الأعم و الأخص یدلان علی معنی واحد کالإنسان و الحیوان فإنهما یدلان علی معنی الحیوان- إلا أن الأخص أقل تناولا لجزئیات من الأعم ضروره أن جزئیات الأخص بعض جزئیات الأعم- و الأعم أقل تناولا بحسب المفهوم من الأخص لأن مفهوم الأعم جزء مفهوم الأخص و یمکن حمل قوله و یختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الآخر علیهما و الأعم إنما یطلق علی الأخص- لا بواسطه أنه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله علی مفهوم الأعم فإن صدق الحیوان علی الإنسان لا لأنه موضوع لمعنی الإنسان بل لاشتماله علی معنی الحیوان و هذا بخلاف الإمکان فإن إطلاقه علی معنی الإمکان الخاص لأنه موضوع بإزائه لا لاشتماله علی معناه حتی لو فرضنا أن بین المعنیین تباینا لکان الإمکان مطلقا علیه کما لو سمی واحد من السودان بالأسود فالأسود یقع علیه و علی صنفه بمعنیین فکما لا یقال إن وقوعه علیهما بحسب العموم و الخصوص کذلک لا یقال إن وقوع الإمکان علی المعنیین بحسب العموم و الخصوص، س ره

فرقه من المنطقيين لأن(۱) الباقى على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال- من الممكنات التى يجهل(۲) حالها و من اشترط منهم فى هذا أن يكون معدوما فى الحال فقد غفل عن أن حسبانه إن جعله موجودا قد أخرجه إلى ضروره الوجود آت مثله هاهنا إذ فرض العدم الحالى أيضا يخرجه إلى ضروره العدم فإن استضر بذلك فيستضر بهذا فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح و هذا(۳) قول يناسبه النظر المنطقى و الأنظار البحثيه.

و أما التحقيق الفلسفى فيعطى أن الممكن فى الاستقبال أيضا لا يتجرد عن إحدى الضرورتين الوجوب باعتبار أحد الطرفين و الامتناع باعتبار مقابله من جهه إيجاب العله له كما فى الحال فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن نعم الصدق و الكذب لا- يتعينان فى الإمكان الاستقبالى- فإن الواقع فى الماضى و الحال قد يتعين طرف وقوعه و لا وقوعه و يكون الصادق و الكاذب بحسب المطابقه و عدمها واقعين و أما الاستقبالى فقد نظر فى تعين أحد طرفيه- أ هو كذلك فى الواقع أم لا- و هذا أيضا بالقياس إلى علومنا الغير المحيطه بما فى الآزال و الآباد جميعا بخلاف علوم المبادى و أوائل الوجود فإن علومهم عليه إحاطيه إيجابيه بتيه لا أنها انفعاليه إمكانيه ظنيه إنما الإمكان و الظن بحسب حال الماهيات- الغير المستدعيه لشى ء من طرفى الوجود و العدم و هو لا- ينفك عن إيجاب الوجود- الناشى من اقتضاء السلب التام و الجمهور يظنونه كذلك فى الواقع و التحقيق يأباه لأن الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته و ممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن إلا الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه أنه واقع أو غير واقع و إن علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا و إن علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فإذن وجود

۱- و كذا كل معنى بالنسبه إلى سابقه أقرب إلى حاق الوسط فهذا المعنى كان بالنسبه إلى السابق صرفا لأن ذلك بشرط المحمول كان ضروريا بخلاف هذا لأنه لم يقع بعد- فهو الممكن الحقيقى، س ره

۲- يعنى فى الأغلب يكون المنسوب إلى الاستقبال ممكنا و إلا فنحو طلوع الشمس ضرورى، س ره

۳- هذا ما حققه العلامه الطوسى ره فى منطق شرح الإشارات، س ره

الممکنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا علی جمیع أسباب شی ء واحد و علمنا وجودها قطعنا بوجود ذلک الشی ء لأنه صار واجبا باعتبار وجود أسبابه و الأول تعالی یعلم الحوادث المستقبله بأسبابها لأن الأسباب و العلل ترتقی إلی الواجب الوجود و کل حادث ممکن فهو بسببه واجب و لو لم یجب بسببه لما وجد و سببه أیضا واجب بغیره إلی أن ینتهی إلی مسبب الأسباب من غیر سبب فلما کان هو عالما بترتب الأسباب کان عالما بلا وصمه شک یعتریه و المنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود و لم یطلع علی جمیعها لا ـ جرم یحکم بوجود الشی ء ظنا و تخمینا لأنه یجوز أن ما اطلع علیها ربما یعارضه مانع فلا یکون ما ذکره کل السبب بل ذلک مع انتفاع المصادمات و المعارضات فإن اطلع علی أکثر الأسباب قوی ظنه و إن اطلع علی الکل حصل له العلم کما یعلم فی الشتاء أن الهواء سیحمی بعد سته أشهر لأن سبب الحمی- کون الشمس قریب الممر من سمت الرأس و ذلک فی وسط البروج الشمالیه لسکان الأقالیم الشمالیه و یعلم بحکم الأوضاع السماویه و عاده الله فیها و سنه الله التی لا تبدیل لها أن الشمس لا یتغیر مسیرها و أنها ستعود إلی الأسد بعد هذه المده و سنزیدک إیضاحا لهذا من ذی قبل فی کیفیه علم الله تعالی بالمتغیرات إن شاء الله تعالی.

ثم قد یطلق الإمکان و یراد به الإمکان الاستعدادی الذی هو تهیؤ الماده و استعدادها لما یحصل لها من الصور و الأعراض و هو کیفیه استعدادیه من عوارض الماده تقبل التفاوت شده و ضعفا بحسب القرب من الحصول و البعد عنه لأجل تحقق الأکثر و الأقل مما لا بد منه(۱) و هو لیس من المعانی العقلیه الانتزاعیه التی لا حصول لها خارج العقل کالسوابق من معانی الإمکان بل إنه مما یحدث بحدوث بعض الأسباب و الشرائط و ینقطع استمراره بحدوث الشی ء کزوال النقص بعد حصول التام- و رفع الإبهام عند تعین الأمر علی ما فی فلسفتنا من أن نسبه الماده باستعدادها إلی الشی ء الحادث نسبه النقص إلی التمام کما سیتضح فی موعده إن شاء الله تعالی و هذا الإمکان لا یعد من الجهات بل یجعل محمولا أو جزءه

۱- أی من الأسباب و الشرائط التی لا بد منها فی حصول الشی ء، ه ره

فصل (۸) فیه إرجاع الکلام إلی أحکام هذه المفهومات العقلیه التی هی مواد العقود علی أسلوب آخر

اشاره

إن کلاـ من هـذه الطبائع العقلیه یحتمل فی بادی الأمر أن یکون بالـذات أو بالغیر أو بالقیاس إلی الغیر ثم العقل بعـد التـدبر فیها یحکم بأن الإمکان لا یکون بالغیر- بل بالذات و بالقیاس إلی الغیر فسقط من الاحتمالات التسعه واحد فبقی المتحققه منها ثمانیه اعتبـارات و الثلاـثه التی هی بالـذات من تلـک الجمله منفصـله حقیقه حاصـره لجمیع الطبـائع و المفهومات بحسب نفس الأمر و مراتبهـا اللهم إلاـ فی الماهیـات الإمکـانیه فإنها فی مرتبه ذاتها من حیث هی لا تکون متصـفه بإمکانها الـذی هی حالها فی نفس الأمر لا بحسب مرتبه ماهیاتها فإنها من تلک الحیثیه لیست إلا هی نعم(۱) لما کان جمیع السلوب صادقه فی حق کل واحده منها من تلـک الحیثیه إلاـ سـلب نفسـها بحقیقتهـا التصوریه لاـ بهلیتهـا البسـیطه أو المرکبه لأن إیجاب نفسـها أو غیرها إیاها أیضا مع الوجود فیصدق فیها من جمله السـلوب سـلب ضرورتی الوجود و العدم- و کذا سلب سلبها أیضا إلا أن صدق هذه السلوب علی طریقه العقود السلبیه عنها- لا علی طریقه إیجاب تلک السلوب لها و بینهما فرقان عظیم و حمل(۲) الإمکان علی

۱- کـأن قائلا یقول لما کان جمیع السـلوب صادقه فی مرتبه ذاته کان الإمکان فی المرتبه لأن من جمله السـلوب سـلب ضـروره الوجود و العـدم فأجاب بأنه کذلک- لکن یصدق سـلب ذلک السـلب أیضا إذ کما أنها لیست ذاتیه بمعنی أنها لیست جزءا و لا عینا کذلک سلب السلب لیس جزءا و لا عینا، س ره

۲- و کأن هذه العباره غلط لأن الإمکان سلب و حمل السـلوب جمیعا علی طریقه العقود السـلبیه کما صرح به بل ذکر هنا حکم السلوب الأخر استطرادا و لو جعل تبدیل الأول بالثانی من النساخ لا یصح أیضا لأن حمل النظیرین أعنی الوجوب و الامتناع لیس من العقود السـلبیه اللهم إلاـ أن یقرأ نظیرتهـا بالتـاء علاـمه التـأنیث و یری بها سـلب ضـرورتی الوجود و العـدم الـذی هو تفسـیر الإمکان و ظنی أنه کان نسخه الأصل کشطریها- بالشین المعجمه أی جزأیها و هما سلب ضروره الوجود و سلب ضروره العدم و أنه کان الأول مکان الثانی و بالعکس، س ره

الماهيه كنظيريه من قبيل الثانى دون الأول كيف(۱) و لو كان المقسم فى الأقسام الثلاثه حال الشى ء بالقياس إلى الوجود و العدم بجميع الحيثيات و الاعتبارات أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أيه مرتبه منه لم يكن القسمه عقليه حاصره- فإن الماهيه بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شى ء من الثلاثه عند العقل و لو سلم ثبوت شى ء من الثلاثه لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضا مع ذلك الشى ء ثابته لنفسها فيكون نفسها نفسها و ذلك الشى ء فلا يكون القسمه حاصره و لا الانفصال الحقيقى المشتمل على منع الجمع و منع الخلو حاصلا فى الأقسام الثلاثه و كون بعض هذه(۲) الأقسام حاصلا فى مرتبه ذات موضوعه كما فى الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصيه القسم لا باعتبار حصوله و خروجه عن مفهوم المقسم فإن مجرد ذلك- لا يستدعى أن يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبه ذاته بذاته و إلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان و برهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفه عارضه لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس

۱- متعلق بقوله قدس سره اللهم إلا فى الماهيات و حاصله أنه كيف لا يكون مرتبه ذاتها مستثناه و الحال أنه لو كان المراد أن الشى ء بحسب الواقع غير خال عن الثلاثه- فالقسمه حاصره و المنفصله حقيقه و أما إذا كان المراد أن الشى ء بحسب الواقع و بحسب مرتبه ذاته غير خال لم يكن المنفصله حقيقيه فإن الماهيه بحسب نفس مرتبتها خاليه عنها و لو سلم ثبوت شى ء من الثلاثه لها فى المرتبه لم يكن المنفصله حقيقيه أيضا لأن الإمكان فى المرتبه لا يمكن بنحو العينيه و إلا كان الماهيات سلوبا إذ الإمكان سلب- و انتفت الخصوصيات سوى الإمكان و هو باطل بالضروره و مع ذلك يلزم أن لا يكون الإنسان مثلا واحدا من الثلاثه لكونه أمرا اعتباريا كالإمكان حيث إنه ليس بممكن كحدوث الحادث فإنه لا حادث و لا قديم فبقى أن كونه فى المرتبه بنحو الجزئيه- فيكون ماهيه الإنسان مثلا نفسها نفسها و الإمكان و إطلاق نفسها الثانى من باب تسميه الشى ء باسم ما كان و إلا فما كان نفسا صار جزءا و حينئذ لا يكون القسمه حاصره- لأن نفسها إما واجب أو ممتنع و هما محالان و إما ممكن و هو باطل لأن الإمكان ممكن حينئذ مع أن المجموع عدمى لأن جزأه سلب و أيضا لو كان ممكنا ذهب الأمر إلى غير النهايه إذ ننقل الكلام إليه بأنه هل إمكانه فى المرتبه أم لا، س ره

۲- أى كون مبدئه إذ الوجوب الذى هو كيفيه النسبه لا يمكن أن يكون فى مرتبه ذاته تعالى بل مبدؤه الذى هو شده الوجود و هذا كما يقال إن الصفات الإضافيه زائده لكن مبدؤها عين الذات، س ره

ذاته تعالی و فرق بین(۱) کون الذات مصدوقا علیها لصدق مفهوم و کونه مصداقا لصدقه فلا تنافی بین هذا الکلام و بین ما سنذکره أن الماهیه الإمکانیه لا ینفک عنها الإمکان فی أیه مرتبه أخذت

و اعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعده أقسام.

منها واجب یمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته

منها واجب یمتنع(۲) انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غیر اقتضاء و علیه من الذات لثبوته لها و هو القیوم تعالی و الضروره هناک ذاتیه أزلیه مطلقه.

و منها نسب ضروریه لمحمول إلی موضوع لا یکون الموضوع عله لثبوت المحمول له

ککون الإنسان إنسانا أو حیوانا و الضروره هاهنا مطلقه ذاتیه مع وصف الوجود للموضوع لا به.

۱- جواب عن سؤال مقدر کان قائلا یقول إذا لم یکن الإمکان فی المرتبه- فما بالهم یقولون الإمکان ذاتی أجاب بأنه فرق بین کون الشی ء مصدوقا علیه للإمکان أی یصدق علیه صدقا عرضیا و بین کونه مصداقا له أی یصدق علیه صدقا ذاتیا- فما ذکروا أن الإمکان ذاتی من قبیل الأول و ما قلناه أنه لیس عینا و لا جزءا للماهیه من قبیل الثانی و بعباره أخری لا منافاه بین کون الشی ء عرضیا بمعنی الخارج المحمول و بین کونه منتزعا من نفس ذاته کالشیئیه فما قالوا من أن الإمکان ذاتی- المراد به الذاتی فی کتاب البرهان و ما قال قدس سره أنه لیس ذاتیا المراد به الذاتی فی کتاب إیساغوجی. ثم ما ذکره من الفرق بین المصدوق علیه و المصداق إما اصطلاح و مشهور أنه لا- مشاحه فیه و إما یفهم من اللفظ فإن المصداق فی الأصل اسم آله و الآله هی العله القریبه فما کان فردا ذاتیا للشی ء بحیث إذا حصل تلک الطبیعه فی العین کانت عینه و إذا حصل فی العقل ذلک الفرد کان عینها کان عله قریبه لصدقها علیه فسمی مصداقا بخلاف العرضی فإنه معلل بغیر المعروض فالمعروض مصدوق علیه لا مصداق، س ره

۲- أی محمول الهلیه البسیطه فهذا وجود واجب و ما یلیه نسب واجبه بخلاف هذا فإن التحقیق أن لا وجود رابط فی الهلیات البسیطه و أن لیس مفادها ثبوت شی ء لشی ء فهذا واجب الوجود النفسی و ما یلیه واجب الوجود الرابط و فرق آخر بینهما أن یجعل قوله الضروره أزلیه هناک و قوله و الضروره ذاتیه هاهنا من تتمه شرح الاسم کل لقسم. إن قلت إذا لم یکن فی الهلیه البسیطه نسبه سیما فی الواجب بالذات فکیف یکون الوجوب الذی هو الجهه کیف النسبه. قلت إن ذلک قبل المراجعه إلی البرهان بل بمجرد التقسیم فی المنفصله، س ره

و منها نسب ضروريه يكون لها عله هى نفس ذوات الموضوعات

ككون المثلث ذا الزوايا القوائم و ضرورتها أيضا ذاتيه بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع و لكن مع وصف الوجود لا بالوصف و كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل فى أقسام.

منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته

من حيث هى لا بعليه و اقتضاء منها كشريك البارى تعالى و المعدوم المطلق و الشر المحض.

و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته

لا بعليه منه لضروره عدم ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جمادا.

و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته

و لكن باقتضاء من ذاته لضروره عدمه عنه ككون الأربعه فردا فإن اقتضاءها للزوجيه عين اقتضائها لنفى الفرديه عنها و كذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أمورا ممكنه تصدق فى كل منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامان موجب و سالب و الموجب فيه يستلزم السالب و يكون العقد مركبا من قضيتين موجبه و سالبه و أمورا مركبه فرضا من الواجبين أو الممتنعين أو ضدين(۱) فإن ضروره الوجود أو العدم لتلك المركبات- ليست لذواتها بما هى مركبات بل لعله هى خصوصيه الأجزاء و الاثنان اللذان هما بالغير- أى الوجوب و الامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات و لا يعرضان البته و لا أحدهما- لشى ء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات و قد مر أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره و أما الثلاثه التى هى بالقياس إلى الغير فهى لا تصادم التى هى بالذات- فى التحقق و إن خالفتها فى المفهوم فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودات- إذ لا موجود إلا و له عليه أو معلوليه لشى ء آخر و كل من العله و المعلول له وجوب

۱- أو نقيضين أو مثلين بنحو الجميع الممتنع بدليل قوله أو العدم. إن قلت كل واحد من الضدين ليس بمحال و كذا كل من النقيضين و المثلين بل مجموعها و إذا كان المجموع بما هو مجموع ممكنا لمكان التركيب فأى شى ء هو المحال. قلت هذا المركب بما هو مركب ممكن و بما هو مركب من هذه الخصوصيات محال كما أن المحال بالحمل الأولى محال و بالحمل الشائع من الممكنات المجعولات للذهن، س ره

بالقياس إلى الآخر لأن الوجوب بالقياس إلى الغير ضروره تحقق الشى ء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء و مرجعه إلى أن الغير يأبى ذاته إلا أن يكون للشى ء ضروره الوجود سواء كان(۱) باقتضاء ذاتى أو بحاجه ذاتيه و وجود تعلقى ظلى

و قد وقع فى الأحاديث الإلهيه: يا موسى أنا بدك اللازم

و الامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجبا أو ممكنا بالنسبه إلى عدم معلوله أو عدم علته أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علته و كذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنع أو ممكن بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته.

و بالجمله وجود ما يصادمه وجوده و الإمكان مقيسا إلى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس إلى شى ء من الموجودات الممكنه إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجبا آخر و بالقياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر و يعرض(۲) أيضا لموجودات ممكنه بعضها مقيسا إلى بعض أو لمعدومات ممكنه كذلك أو لموجود ممكن مقيسا إلى معدوم ممكن أو بالعكس كل ذلك بشرط أن لا يكون(۳) بين

۱- قد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر، س ره

۲- للموجود الممكن اعتباران- أحدهما اعتباره ماهيه موجود منفصل الوجود عن غيره و حينئذ إذا نسب إلى الواجب تعالى كان سائر ما له دخل فى وجوده من الوسائط عللا و شرائط و معدات له و كان المجموع المحصل منها و من الواجب عله تامه موجبه لوجوده. ثانيها اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقق إلا بتحققها بأن يكون اسم زيد مثلا علما للإنسان الذى ولده عمرو و فاطمه و فى زمان كذا و مكان كذا و هكذا- و حينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسله الطوليه و العرضيه و يكون إيجاده هو إيجادها جميعا و يكون الواجب بهذا الاعتبار عله تامه له و الأبحاث الفلسفيه إلا قليل منها- مبتنيه على الاعتبار الأول و لازم ذلك أن يكون الممكن إنما يتصف بالوجوب بالقياس- إذا نسب إلى علته التامه الموجبه أو إلى ما يشاركه فى العله التامه و أما فى غير هذه الصوره- فلا يتصف إلا بالإمكان بالقياس و أما الواجب فلا يتصف بالقياس إلى ممكن إلا بالوجوب بالقياس لتوقف وجوده على وجوده، ط

۳- كنطق الإنسان و نهق الحمار مثلا هذا باعتبار العلل القريبه و أما باعتبار انتهائها إلى عله العلل فلها الوجوب بالقياس، س ره

المقیس و المقیس إلیه علاقه علیه أو معلولیه و یعرض لأمور(۱) ممتنعه بالذات بالقیاس إلی عدمات أشیاء ممکنه بالذات و ما یلزمها لعدم العلاقه الاستدعائیه بینها.

تنبیه: وجوب العله بالقیاس إلی وجود المعلول

عباره عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن یکون هی مما وجب لها الوجود إما بنفسها کما فی العله الأولی أو بغیرها- و وجوب المعلول بالقیاس إلی وجود العله کونها بتمامیتها متأبیه إلا أن یکون معلولها ضروری الثبوت فی الخارج مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العله- فإن هذا حال المعلول فی نفسه و إن کان من جهه إعطاء العله إیاه و یعبر عنه بالوجوب بالغیر و وجوب أحد المعلولین لعله واحده بالقیاس إلی الآخر عباره عن کون الآخر یأبی أن یکون هذا غیر ضروری الوجود بحسب اقتضاء الغیر ضرورتهما جمیعا مع عدم الالتفات إلی أن هذا فی نفسه موصوف بضروره التحقق لأن هذا حال شقیقه لا حاله- و الوجوب بالغیر هو کون الشی ء ضروری الوجود فی نفسه بحسب إعطاء الغیر ذلک لا أنه اعتبار فی الشی ء بحسب ما یلائم حال الغیر عند ما یلحظه مقیسا إلیه لا من حیث هو له فی نفسه من قبل إفاضه الغیر و هذا فرق صحیح بحسب المفهوم و فی الفلسفه العامیه- و أما(۲) فی طریقتنا فسیلوح لک ما فیه إن کنت من أهل الطریق ففی قاعدتهم المعلول واجب بالعله و بالقیاس إلیها جمیعا بخلاف العله فإنها واجبه بالقیاس إلی المعلول لا به- و کذا کل واحد من معلولی عله واحده نظرا إلی الآخر و الامتناع بالغیر هو ضروره عدم الشی ء من قبل اقتضاء الغیر و الامتناع بالقیاس إلی الغیر ضروره عدم وجوده بحسب استدعاء الغیر و هو یجتمع مع الامتناع بالغیر فی وجود المعلول بالنسبه إلی عدم العله

۱- کامتناع الخلإ بالنسبه إلی عدم بیاض عن قابل مثلا بأن یکون اللام فی قوله لعدم العلاقه بمعنی عند کقوله تعالی أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ فلا یرد النقض بعدم المعلول الأول الممکن بالذات و عدم الواجب تعالی الممتنع بالذات مع الوجوب بالقیاس بین العدمین لا الإمکان بالقیاس و یمکن التعمیم حتی یشمل مورد النقض أیضا بأن یکون المراد بأشیاء ممکنه بالذات و ما یلزمها شیئیات ماهیاتها حیث لا علاقه بینها و بین الجاعل وضعا و رفعا کما سیدفع به النقض بعدم المعلول الأول علی القاعده القائله بأن مستلزم المحال بالذات محال بالذات فانتظر و حینئذ فاللام تعلیلیه لا ظرفیه، س ره

۲- فأن وجود المعلول رابط محض فلا نفسیه له، س ره

أو عدمه بالنسبه إلى وجودها و يفترق عنه بالتحقق فى عكس(۱) هاتين الصورتين- و فى عدم أحد معلولى عله واحده بالقياس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر و الإمكان الخاص بالقياس إلى الغير هو لا ضروره وجود الشى ء و عدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا و عدما حين ما يلحظ مقيسا إليه و هذا إنما يتحقق فى الأشياء- التى لا يكون بينها علاقه طبيعيه من جهه العليه و المعلوليه أو الاتفاق فى معلوليه عله واحده

فصل (۹) فى أن الإمكان يستحيل أن يكون بالغير

اشاره

لما تيقنت أن قسمه الشى ء إلى الواجب و الممكن و الممتنع منفصله حقيقيه إذ كل مفهوم فهو فى ذاته إما ضرورى الوجود أو لا فإما ضرورى العدم أو لا و هذا فى التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحده منهما يتركب من الشى ء و نقيضه و هكذا حال كل قضيه منفصله يكون أجزاؤها أكثر من اثنين فإنها تكون بالحقيقه منفصلتان أو أكثر فحينئذ الشى ء بأى اعتبار و حيثيه أخذ لا يكون إلا أحد هذه الثلاثه فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جمله هذه الثلاثه المنفصله الإمكان فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشى ء واحد بالنظر إلى حيثيه واحده إمكانان أحدهما بالغير و الآخر بالذات بمعنى كون الذات كافيه فى صدقه لا بمعنى اقتضائها له- لاستحاله ذلك كما سيظهر و من المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستندا إلى الذات بالمعنى المذكور و إلى الغير جميعا كما مر فى الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير و لو كان بالغير لم يكن بالذات و أما تحقق إمكانين لشى ء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشى ء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيات المكثره للذات ضرورتا وجود واحد

۱- أى فى عدم العله بالنسبه إلى وجود المعلول و وجودها بالنسبه إلى عدمه، س ره

أو ضـرورتا عـدم واحـد أو لا ضـرورتان لوجود واحد و عدم واحد كيف و هذه المعانى طبائع ذهنيه لا يتحصل إلا بالإضافه و لا يتعـدد كـل منهـا إلاـ بتعـدد مـا أضـيفت هى إليه فلو فرض إمكان بالغير لشـى ء ما فهو مع عزل النظر عن الغير أ هو فى حـد ذاته ممكن فكـان لشـى ء واحـد بعينه إمكانـان و قـد علمت بطلانه أو ضـرورى أحـد من الوجود و العـدم فقـد أزاله ذلك الغير عما يقتضـيه ذاته و كساه مصـادم مـا اسـتوجبه بطبـاعه و ليس كـذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الـذات متصـفه بالإمكان الذاتى لأنه(١) عباره عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين لا اقتضائها سلبهما و بينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلى لا إيجاب(٢) سلب أو إيجاب عدول و الثانى إيجاب لأحدهما و السلب البسيط

١- لاـ يقـال هـذا لاـ يجـدى فى الانقلاـب لأن كون الإمكان هو اللااقتضاء محفوظ فى مورد النقض و الاسـتدلال و التفاوت فى التقدم و التأخر لأنا نقول المراد أن الممكن بالذات لما كان حاله اللااقتضاء لم يكن مصادما لاقتضاء الغير حصول شى ء فيه كما هو حال كل قابل بخلاف ما ذا كان الشـى ء واجبا بالـذات مثلا فلم يصيره الغير ممكنا فإن الوجوب اقتضاء الوجود و إفاده الغير اللااقتضاء إفاده زوال الوجود كما لو كان الإمكان اقتضاء السلب و الغير يفيد الثبوت فحينئذ يحصل التمانع، س ره

٢- و الفرق بين الثلاثه أن فى السالبه البسـيطه و الموجبه السالبه المحمول- كلتيهما السلب خارج عن المحمول إلا أن فى السالبه المحمول زيـاده اعتبار فإنها فى السـلب البسـيط التحصـيلى نتصور الموضوع و المحمول ثم النسـبه الإيجابيه التى بينهما- ثم نرفع تلك النسـبه و فى سالبه المحمول نفعل ذلك ثم نعود و نحمل ذلك السـلب على الموضوع فإنه إذا لم يصدق إيجاب المحمول على الموضـوع لصـدق سـلبه عليه فيتكرر اعتبـار السـلب فيهـا بخلاـف السـالبه ففى السـالبه أربعه أمـور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور النسـبه الإيجابيه و سـلبها و فى سالبه المحمول خمسه أمور هى تلك مع حمل السـلب على الموضوع و هكـذا فى سـالبه الموضوع فـإنه قـد حمـل فيهـا سـلب العنوان على الموضوع و لهـذا قالوا معنى سالبه المحمول أن ج شـى ء سـلب عنه المحمول و معنى سـالبه الطرفين أن شـيئا سـلب عنه ج هو شـى ء سـلب عنه ب فكـأن كلاـ من المحمول فى الأول و الطرفين فى الثـانى قضـيه و معنى السـالبه أن ج سـلب عنه ب و معنى المـوجبه المعـدوله المحمول أن ج يصـدق عليه لاـ ب و بعبـاره أخرى السالبه المحمول ما حمل فيها سـلب المحمول عن الموضوع و المعدوله ما حمل فيها عدم مفهوم فى نفسه على الموضوع. ثم إن الموجبه السالبه المحمول أيضا يقتضى وجود الموضوع من حيث ربط السلب الذى فيها و بعض المنطقيين قال سلب المحمول لا تقتضـيه و لعله نظر إلى أن قولنـا ج شـى ء ليس هو ب محموله بمنزله تمـام القضـيه و ذلـك المحمول سالب لأنه سـلب الربط و خفى عليه الفرق بين القضـيتين أعنى ج ليس ب و ج هو ليس ب فإن الأولى سالبه لتقديم السـلب على أداه الربط بخلاف الثانيه فإنها موجبه سالبه المحمول- لتقديم الربط فى ربط السـلب لا سلب الربط قال و لأنها لا تقتضى وجود الموضوع أنتج قولنا الخلأ ليس بموجـود و كـل مـا ليس بموجـود ليس بمحسـوس مع أن الصـغرى السـالبه فى الشـكل الأـول لاـ ينتـج فهى موجبه سـالبه المحمول. أقول حق التأديه عن عدم وجود الخلإ قولنا لا شى ء من الخلإ بموجود لا أن الخلأ ما ليس بموجود لعدم وجود ذلك الموضوع و حينئـذ فـالكبرى ينبغى أن يكون لاـ شـى ء من الموجود بمحسوس و هى كاذبه و أما القياس الـذى أورده الشـيخ أن الجوهر ليس بعرض و كلما ليس بعرض فهو غنى عن الموضوع فقال الشيخ إن الصغرى موجبه معدوله، س ره

التحصیلی بما هو کذلک لا- یحوج صدقه علی شی ء بحسب ذاته إلی اقتضاء من تلقاء تلک الذات له بل یکفی فیه عدم الاقتضاء علی الإطلاق فالإمکان(۱) لأجل هذا لیس

۱- یرد علیه أولا أن کون حقیقه الإمکان هو السلب و السلب رفع النسبه لا نسبه الرفع- یوجب أن لا یکون الإمکان جهه أو ماده فی قبال الوجوب و الامتناع بمعنی کیفیه النسبه إذ لا نسبه هناک و لا کیفیه. و ثانیا أن الإمکان هو مجموع السلبین و السلبان لا یکونان سلبا واحدا- و علی هذا لا یقابل الوجوب و الامتناع و لکل منهما وحده فی نفسه إلا أنه یمکن أن یعد لازما للماهیه بأی معنی أخذ الإمکان. و ثالثا أنه ینافی ما ذکره فی أوائل الفصل السابق أن الإمکان حقیقته إیجاب السلب لا سلب الإیجاب حیث قال و حمل الإمکان کنظیریه علی الماهیه- من قبیل الثانی دون الأول و الذی ینبغی أن یقال فی المقام هو أن الماهیه من حیث هی مسلوب عنها کل من الضرورتین بالسلب البسیط المحصل و هذان سلبان لیس فیهما حکم و لا جهه أصلا ثم إن للعقل أن یبدل کل قضیه سالبه موجوده الموضوع إلی موجبه معدوله المحمول فیقول إن الماهیه من حیث هی مسلوب عنها الضرورتان- و هذه القضیه تحکی عن السالبتین المذکورتین و الحمل فیها حمل شائع لا حمل أولی- و عند ذلک یتحقق الإمکان و هو سلب الضرورتین باعتبار أنه ثابت و موجب للماهیه- لا باعتبار أنه رفع للضرورتین فیکون معنی ثبوتیا بوجه و یحتاج إلی عله و إذ لیس غیر الماهیه فهی علته فهو للماهیه باقتضاء منها و بهذا یندفع الإشکالات الثلاثه التی أوردناها و أما إشکال اجتماع الإمکان باقتضاء من الماهیه مع الوجوب بالغیر أو الامتناع بالغیر أعنی التنافی بین هاتین القضیتین الماهیه فی ذاتها مقتضیه لسلب الضرورتین و الماهیه بالغیر مقتضیه لضروره أحد الطرفین فالجواب عنه أن القضایا إنما تتنافی من ناحیه المصداق دون المفهوم و هو ظاهر و مطابق القضیه الأولی هو الماهیه من حیث هی- و لیس هناک إلا السلب و لا حکم فیه إلا جهه اللااقتضاء و مطابق القضیه الثانیه هو الماهیه من حیث وجود علتها معها و هناک حکم و لا منافاه لأن الوجوب بالغیر یرد علی الماهیه و لا حکم معها و لا اقتضاء، ط

من لوازم الماهیات علی المعنی المصطلح الشائع فی اللوازم بـل علی مجرد کون المـاهیه- کـافیه لصـدقه علیها لا بمقتض و لا باقتضـاء نعم تساوی طرفی الوجود و العـدم نظرا إلی نفس الـذات الإمکانیه حین ما هو موجود أو معـدوم فی الخارج و ثابت فی العقل أو صـحه إیجاب سـلب الضرورتین لماهیتها بحسب حکم العقل من لوازم الماهیات علی المعنی الشائع فیها لکن لیس شی ء منهما حقیقه الإمکان(۱) کما یسوق إلیه البرهان بل أشد محوضه فی عدم التحصل و أوکد صرافه فی القوه و الفاقه و منهم من یجعـل الإمکـان بمعنی تسـاوی الطرفین نظرا إلی الـذات أو بمعنی السـلب(۲) العدولی أو التحصـیلی لکن(۳) یجعله من اللـوازم الاصـطلاحیه للـذات المحوجه إلی اقتضاء من قبلها ثم یعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلیه أحد الطرفین أو تخلف مقتضـی الذات عنـد ترجـح أحـد الطرفین المتساویین أن الأمر أوسع من مرتبه الـذات من حیث هی هی و أن انتفاء شـی ء فی خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا یستلزم انتفاءه

۱- أما التساوی فلأنه لازم لمعنی الإمکان و أما صحه الإیجاب فلأنه معنی اتصاف الماهیه بالإمکان حین ما هو موجود خارجا أو ذهنا. إن قلت إذا کان فی الماهیه لزوم و اقتضاء لهما یکفی فی ورود الإشکال و إن لم یکونا معنی الإمکان. قلت ذلک الاقتضاء إنما هو اقتضاء اللااقتضاء فلا إشکال، س ره

۲- فیه أن هذا معنی حمل الإمکان علی الماهیه أما معناه التصوری فلا کما لا یخفی و أما قوله أو صحه إیجاب سلب الضرورتین فهو مذکور فی الأفق المبین أیضا إلا أنه لم یجعل هناک و لا هنا معنی الإمکان بل لازما من لوازم الماهیه علی أن الصـحه معنی تصـوری و الجواب أن مراد القائـل بالسـلب التحصـیلی هو النفی المحض الـذی إذا حمـل علی موضوع لا- یقتضـیه وجود ذلک الموضوع و بالسـلب العدولی هو عدم الملکه الذی تقتضـی تصـحح الحمل حتی قیل إن المعدوله ما حمل فیها عدم الملکه علی موضوع و کثیرا ما یطلق السلب علی عدم الشـی ء فی نفسه و حینئذ فالسـلب العدولی هنا نظیر صحه الإیجاب المذکور آنفا، س ره

۳- إنمـا جعله منهـا لما استشـکله القائل علی نفسه من أن الإمکان لما لم یکن ذاتا و لا ذاتیا للماهیه کان عرضـیا معللا و إذ لیس معللا بالغیر و إلا لزم الإمکان بالغیر کان معللا بنفس الماهیه و أنت تعلم بما حققه المصـنف من معنی الإمکان و بما سنجیب من أن الممکن له القوه السـاذجه أن الإمکـان دون المجعولیه و المـاهیه أیضـا دون الجـاعلیه- فلا- لزوم اصـطلاحا و أیضـا العرضـی المعلل هو المحمول بالضمیمه لا الخارج المحمول مطلقا، س ره

فی نفس الأمر فیجوز أن یکون حقیقه الإمکان اقتضاء ذات الممکن تساوی الطرفین- بالنظر إلی ذاته من حیث هی هی لا اقتضاء ذاته تساویهما فی نفس الأمر و کذا ما ینافی مقتضی ذات الممکن ترجح أحد الطرفین بالنظر إلی الذات من حیث هی لا ترجحه بالنظر إلیها فی نفس الأمر من جهه تأثیر العله و إفاضه الجاعل.

و أنت بعد الإحاطه بما نبهناک علیه من أن الممکن فی مرتبه ذاته من حیث ذاته له القوه الساذجه و الفقر المحض من غیر تحصل بوجه من الوجوه أصلا فی جهه من الجهات علمت بطلان ذلک إذ الماهیه الإمکانیه حیث لا تحصل لها فلا فعلیه لها فی حد ذاتها و ما لا فعلیه له لا اقتضاء منه لشی ء ما لم ینصبغ بصبغ الوجود من جهه إفاضه الجاعل القیوم و إلا لکان لما بالقوه من حیث هو بالقوه مدخل فی إخراج شی ء من القوه إلی الفعل و من الإبهام إلی التحصل و الفطره الإنسانیه تأبی ذلک فإذن الممکن بحسب ذاته المبهمه لا یقتضی شیئا من الأشیاء حتی سلب شی ء أیضا.

إیضاح و تنبیه:

إن من الذاهبین إلی أن الإمکان الذاتی من لوازم الماهیات بالمعنی الاصطلاحی فی اللزوم بین شیئین ربما یجعل من براهین إبطال الإمکان بالغیر أنه لو کان کذلک لزم توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد- أو انقلاب شی ء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات إلی الممکن بالذات.

و یرد علیه أنه یجوز أن یکون علیه الذات و استقلالها مشروطه بانتفاء الغیر- فإذا وجد لم یکن لها علیه أو استقلال فلا یلزم التوارد المذکور کما فی أعدام أجزاء المرکب فإن کلا منها عله مستقله لعدمه عند الانفراد و إذا اجتمع عده منها بطل الاستقلال من الآحاد و دفع بأن فی التصویر المذکور لا یکون الإمکان ذاتیا أصلا- إذ لا یزال للغیر مدخل وجودا و عدما.

و الحق فی علیه کل من أعدام أجزاء المرکب لعدمه أنها علی سبیل التبعیه لاقترانها بما هو عله بالذات لأن ما هو عله بالذات لعدم المعلول هی طبیعه عدم إحدی علله من الشرائط و الأجزاء أو غیرها و ذلک أمر کلی مبهم لا تعدد فیه بحسب نفسه و الأفراد و إن تعددت لکنها لیست عللا بخصوصها بل العله هی القدر المشترک و کون العله

أضـعف تحصلا من معلولها ليس بضائر فى علل الأعدام(۱) و لا حاجه فى ذلک إلى ما قـد تكلفه بعض الأعاظم(۲) من أن عله عدم المعلول الشخصى عدم علته التامه الشخصيه.

و ربمـا قـالوا لو كان إمكان الشـى ء معلولا لغيره لكان(۳) هو فى ذاته جـائزا أن يكون ممكنـا أو واجبـا لـذاته أو ممتنعا لـذاته و إمكـان كون الشـى ء واجبـا لـذاته أو ممتنعـا لـذاته مشـتمل على التنـاقض و أيضـا إذا فرضـنا عـدم تـأثير الغير فيه كـان واجبا أو ممتنعا(۴) و كلاهما مسـتحيلان لأن سـلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لـذاته و كون الشـى ء بسـبب الغير واجبا بـذاته أو ممتنعا بذاته تهافت.

و هـذه كلها هوسات جزافيه بعـد ما حقق الأمر بأن معنى الإمكان الـذاتى هو كون الشـى ء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظه أمر آخر وراء نفسه معه- كـان مسـلوب الضـروره للوجود و العـدم عنه من غير اقتضـاء و لا عليه منه لـذلک بل مع قطع النظر عن جميع مـا يكون غير ذاته و إن كـان من السـلوب و الإضافـات العـارضه لـذاته- و كـذا الحـال فى الوجوب و الامتناع الـذاتيين إذ المقسم فى الأقسام الثلاثه هو حال الشى ء

۱- بل فى عله الوجود أيضا إلا أنه وجود كالعدم لكونه قوه محضه و هو وجود الهيولى- و إلا أنها أيضا شـريكه العله فإن صوره ما شريكه لعله الهيولى أعنى الواحد بالعدد الذى هو المفارق، س ره

۲- هو السـيد المحقق الـداماد إن العـدم فى الأحكام كالوحـده و الكثره و نحوهما تابع للوجود فكما أن عـدم المعلول شخصـيته بشخصـيه وجود المعلول كذلک عدم العله التامه الشخصـيه شخصـى بشخصيتها فتعدد العدم إنما هو أعدام الأجزاء و الشرائط لا فى عدم العله كما أن وجودات الأجزاء مثلا متعدده و لا تعدد فى أجزاء المركب الحقيقى، س ره

۳- لاـ يخفى أن كون إمكـان الشـى ء على الإطلاـق بالغير مع كونه فى ذاته جائزا- أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا تهافت إذ الإمكان إذا كان بالغير فكيف يكون للشى ء فى ذاته إمكان الممكنيه و الواجبيه و الممتنعيه و أيضا الجواز هنا بمعنى الاحتمال لا الإمكان الذاتى، س ره

۴- ممنوع بـل إذا فرضـنا عـدم تأثير الغير كان فى ذاته جائزا أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا كما قال فى الـدليل الأول فكون هـذين الـدليلين من الهوسات الجزافيه- إنما هو لما ذكرناه لا لأخذ الإمكان فيها بمعنى الاقتضاء لعدم أخذه كذلک اللهم إلا أن يكون نظره إلى قوله قبل ذلک ربما يجعل إلخ و يكون هذا علاوه و لم يبين محاذير بعض الهوسات لوضوحها، س ره

على هذا الوجه الذى ذكرناه

دفاع شك:

إنك بعد أن لوحنا لك إلى أن كون الشى ء بحسب مرتبه نفسه- مما يصدق عليه سلب أى معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك السلوب بأن يكون حيثيه الذات بعينها حيثيه تلك السلوب- لست فى أن يسع لك أن تقول إن الماهيه المأخوذه من حيث هى يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثيه و سلب الضروره إذا أخذ سلبا تحصيليا- صح صدقه عليها من تلك الحيثيه فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهيه مع أن الإمكان الذاتى من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها.

إزاله ريب:

و حيث ينكشف لك من ذى قبل فى مباحث الماهيه فائده تقديم السلب على من حيث هى هى فى قولنا الماهيه ليست من حيث هى إلاـ هى حتى تعود الحيثيه جزءا من المحمول(۱) و يكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثيه لا أن يؤخر حتى يصير تتمه للموضوع و قيدا له إذ لو فعل هكذا لربما(۲)

۱- و يتوجه النفى إلى القيد ليفيد قولنا الإنسان ليس من حيث هو بموجود و لا بمعدوم أن الإنسان ليس له الوجود الخاص أى بأن يكون حيثيه الوجود حيثيه الإنسان- و يكون الوجود عينا أو جزءا و إن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقه بينهما، س ره

۲- و إن لم يكذب فى بعض الموارد و أما مورد الكذب فكما إذا كان مدخول السلب- من عوارض الماهيه كالوجود و الوحده و الإمكان و الشيئيه و غيرها و أما مورد عدم الكذب فكما إذا كان مدخول السلب من عوارض الوجود. بيان ذلك أن للماهيه بالقياس إلى عوارضها حالتين- إحداهما عدم الاتصاف بها و لا بنقائضها حين ما أخذت من حيث هى كما فى العوارض التى تعرضها بشرط الوجود كالكتابه و الحركه و نحوهما. و الثانيه الاتصاف بها حين أخذت كذلك كما فى العوارض التى يلحقها مع الوجود- لاـ بشرط الوجود كالوجود و نحوه فالماهيه بالقياس إلى عوارض الوجود خاليه عن الطرفين و أما بالقياس إلى عوارض نفسها فإنها و إن لم تخل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثيه نفسها حيثيه ذلك العارض فالذى شرطوه من أن لا يكون السلب بعد الحيثيه إنما هو بالقياس إلى عارض الماهيه نفسها إذ الخلو عن عوارض الوجود و عن مقابلها فى تلك المرتبه جائز فإذا قلنا الإنسان من حيث هو ليس بموجود لا يتوجه النفى إلى الوجود بنحو خاص أعنى وجود الكون عينا أو جزءا بل إلى الوجود مطلقا فيلزم أن يكون الإنسان من حيث هو أى نفس الإنسان خاليا عن الوجود مطلقا و هو باطل بخلاف عكسه كما مر، س ره

یکذب الحکم مطلقا کما إذا کان مدخول السلب مما لا یجوز أن یکون الموضوع مجردا عنه فی نفس الأمر بوجه أصلا فیسهل علیک دفاع شک استصعب حله کثیر من الأذکیاء و هو أنه لما صح سلب کل ما لیس من ذاتیات الماهیات إذا أخذت من حیث هی هی فکذلک یصح سلب ذلک السلب من تلک الحیثیه و کما أن الإنسان المأخوذ من حیث ماهیته و طبیعته تسلب عنه الکتابه من تلک الحیثیه کذلک تسلب عنه سلب الکتابه أیضا لکونهما جمیعا من العوارض التی هی غیر الذات و الذاتی له فنقول کل ماهیه إمکانیه کما صح سلب ضروره الطرفین عنه من حیث هی- فکذلک یصح سلب سلب ضروره الطرفین من تلک الحیثیه فإذن الإنسان من حیث هو هو کما أنه لیس بواجب و لا ممتنع بحسب ذاته فکذلک هو من تلک الحیثیه لیس بممکن بالذات و قد مر أن لا شی ء من الأشیاء بأی وجه أخذ خال عن الوجوب و الامتناع و الإمکان الذاتیات و أن الممکن فی مرتبه ذاته ممکن بالذات لا ینفک عنه الإمکان الذاتی فی تلک المرتبه و ذلک لأن(۱) الماهیه و إن لم یصدق علیها من جهه ذاتها شی ء من العرضیات اللاحقه بأن یکون جهه العروض هی الماهیه من حیث هی لکن یصدق علی الماهیه المأخوذه من حیث هی کثیر من العرضیات و هی التی لا تخلو الماهیه عنها فی نفس الأمر علی نحو لا یکون جهه العروض هی الماهیه من حیث هی فالعوارض التی لا تنفک الماهیه عنها أبدا یمتنع صدق سلوبها علیها بخلاف العوارض التی تلحقها بشرط الوجود فإنها حیث تخلو الماهیه عنها فی مرتبتها التی لها متقدمه علی الأوصاف الوجودیه یصدق سلوبها علی الماهیه إذا أخذت تحصیلیه لا عدولیه لکن الإمکان لیس من هذا القبیل إذ هی من المراتب السابقه علی الوجود- فسلبه لم یصدق علی الماهیه أصلا.

و مما ذکرناه علمت ضعف قول من أراد التفصی عن تلک الشبهه بأن انفکاک

۱- و الظاهر أن یجاب بأن السلب الذی هو معنی الإمکان هو السلب التحصیلی و معنی لیس الناقصه و هو لا یقبل ورود سلب تحصیلی آخر علیه و أما السلب الذی ورد علیه سلب آخر فی قولنا سلب سلب ضروره الطرفین فهو سلب عدولی مأخوذ محمولا و لا یوجب هذا السلب ارتفاع الإمکان، ط

الماهیه من حیث هی عن الإمکان لا یستلزم جواز انفکاکها فی نفس الأمر لأنها أوسع من تلک المرتبه(۱) قیاسا علی عوارضها الوجودیه التی یکون القضایا المعقوده بها وصفیه و هی العوارض التی تلحق الماهیه لا بما هی هی بل بشرط الوجود و لا حاجه أیضا إلی ما ذکره بعض الأماجد أن الإمکان لما لم یکن حقیقتها إلا سلب ضروره الطرفین سلبا بسیطا تحصیلیا فیکون صادقا فی مرتبه الماهیه من حیث هی و إن کان خارجا عن جوهرها فإن مجرد کون الشی ء سلبا تحصیلیا لا یوجب صدقه فی مرتبه الماهیه المأخوذه بنفسها و إلا لصدق سلب الإمکان أیضا.

ثم قد مر أن المقسم فی الأمور الثلاثه هی حال الماهیه بالقیاس إلی الوجود و العدم و هذه(۲) حاله ثبوتیه اتصافیه و إن کان بعض القیود کالإمکان سلبیه حتی(۳) یکون المعقوده به من القضایا موجبه سالبه المحمول لا سالبه بسیطه فکون الشی ء ممکنا عباره عن اتصافه بسلب ضروره الطرفین لا لا اتصافه بضروره الطرفین فصدق الإمکان علی شی ء معناه صدق الاتصاف به و قد صرح بذلک بعض المحققین

۱- من کلام القائل فیکون ضعفه أظهر، س ره

۲- کأنه رحمه الله استشعر بما مر من بیانه توجه أحد الإشکالین السابقین الذین ذکرناهما علیه و هو أن الإمکان لو کان سلبا فقط لا عدولا و من الواضح أن السلب عدم النسبه الحکمیه و رفعها لا إثبات النسبه العدمیه لم یکن جهه فی قبال الوجوب و الامتناع لأن الجهه کیفیه النسبه و لا نسبه علی الفرض فلا کیفیه فلا جهه فدفع ذلک بأن الإمکان و إن کان سلبیا إلا أنه لما کان بحسب کون المقسم هو الماهیه من حیث اتصافه وصفا ثبوتیا یکون ما فی مورد الإمکان قضیه موجبه سالبه المحمول لا سالبه بسیطه فیکون هناک للماهیه وصف هو الإمکان و فیه أنه ره ذکر فی أول الفصل أن التقسیم إلی الجهات الثلاث تقسیمان لا تقسیم واحد فالماهیه تنقسم أولا إلی ماهیه ضروریه الوجود و ما لیس کذلک و ثانیا الماهیه الغیر الضروریه الوجود إلی ضروریه العدم و إلی ما لیس کذلک فقد أخذ السلب فی مقسم التقسیم الثانی بنحو العدول دون التحصیل و إلا لم یکن للتقسیم الثانی معنی و أیضا أن قوله فی القضایا السالبه بأن مضمونها رفع النسبه لا نسبه الرفع ینفی صحه الموجبه السالبه المحمول إذ لا معنی لإثبات السلب علی شی ء من غیر عدول، ط

۳- هذا مناف لما مر من أن الإمکان عباره عن لا اقتضاء الذات إحدی الضرورتین- لا اقتضائها سلبهما و بینهما فرق إذ الأول سلب تحصیلی لا إیجاب سلب أو إیجاب عدول و الثانی إیجاب لأحدهما اللهم إلا أن یقال ما مر کان حکم الإمکان فی نفسه و ما ذکر هاهنا یرید به أن ممکنیه الشی ء فی هذه المنفصله أعنی اتصاف الماهیه الموجوده خارجا أو ذهنا بالإمکان موجبه سالبه المحمول و إن کان الإمکان نفسه سلبا بسیطا تحصیلیا- کما أشار هنا أیضا فلا منافاه بین الکلامین فإنه إذا سلب شی ء عن شی ء و کان الموضوع موجودا فقد اتصف بذلک السلب و ذلک الاتصاف مقصود فی تلک المنفصله إذ المنظور فیها معرفه الشی ء أن له حاله من هذه الأحوال و لکون السلب مستلزما للاتصاف بالسلب- عند وجود الموضوع کانت السالبه البسیطه عند وجود الموضوع مساوقه للموجبه المعدوله- و بالجمله الاتصاف بالإمکان مع أنه من المراتب السابقه علی الوجود مثل الاتصاف بالوجود- حیث إن التخلیه تحلیه کما مر فتذکر، س ره

وهم و تنبيه

: ثم لعلك تقول معلوليه شـى ء لشى ء يستلزم معلوليه عدمه لعدم ذلك الشى ء إذ عدم العله عله لعدم المعلول فإذا كان وجوب الممكن بالغير و هو ضـروره وجوده فنقيضه و هو سلب ضروره الوجود يكون بالغير- و إذا كان امتناعه بالغير و هو ضروره عدمه فنقيضه و هو سلب ضروره العدم يكون بالغير- فإذن ثبت الإمكان بالغير.

فنقول قد مر أن ممكنيه الشـى ء هى اتصافه بسلب الضروره الذى فى قوه موجبه سالبه المحمول لا نفس سلب الضروره الذى فى قوه السالبه البسيطه و ظاهر أن نقيض ضروره الوجود هو المعنى الثانى لا الأول الذى هو ممكنيه الشى ء.

و أيضا ليس مجموع ضروره الوجود و ضروره العدم(١)(٢) صفه واحده لها

١- و عندى جواب آخر و هو أن الإمكان سلب الضرورتين سلبا أزليا بناء على ما هو المشهور من أنه فرق بين إمكان أزليه العالم و أزليه إمكانه فالأول لا يصـح بخلاف الثانى و سـلب الضـروره المأخوذه فى الشـبهه سـلب طار غير أزلى بل لا يزالى فإذن يقام دليل آخر بعلاوه ما ذكروا على المطلوب بأنه لو كان الإمكان معللا بالغير لم يكن أزليا و التالى باطل فالمقدم مثله، س ره

٢- فيه أن الإشـكال وارد بعينه على نفسه ره فـإن المـذكور فى أول الفصـل أن تقسـيم المـاهيه إلى الواجب و الممتنع و الممكن تقسـيمان فى منفصـلتين إلا أن كل واحد من السـلبين مأخوذ من واحد من التقسيمين فهما سلبان بحسب اعتبار العقل ثم ذكر أن هذه طبائع ذهنيه تتحد و تتعدد بالإضافه و اعتبار العقل فعلى هذا فمن المسـتحيل أن يتحد السـلبان إلا باعتبار آخر مثل العدول و نحوه و بهـذا يظهر ما فى قوله إن الوحده معتبره فى التقسـيمات إلخ فإن الوحده معتبره فى التقسـيم الواحد لا فى التقسـيمين كما عرفت هذا- و قد عرفت أن إرجاعه الإمكان إلى قضـيه موجبه سالبه المحمول غير مسـتقيم فشى ء من الجوابين لا يدفع الإشكال و الـذى ينبغى أن يقال إن قولنا الماهيه ممكنه بالغير- على فرض صـحته حمل شائع لا أولى و لازم هـذا البيان على تقدير إنتاجه ثبـوت المـاهيه مع عـدم عله الوجود و عـدم عله العـدم و هو محـال بالضـروره لاسـتلزامه ارتفـاع النقيضـين- أى كون المـاهيه لا موجوده و لا معدومه بحسب الخارج و نفس الأمر لا فى مرتبه ذاتها، ط

وحده اجتماعیه یکون لها عله واحده وحده تألیفیه حتی یکون لها سلب واحد- مستند إلی سلب عله واحده بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلی علتین متخالفتین غیر مجتمعتین فلا یکون نقیضاهما صفه واحده مستنده إلی السلب واحد و إن کانت الوحده تألیفیه فضلا عن الحقیقیه.

و أنت تعلم أن الوحده فی جمیع التقسیمات معتبره و إلا لم ینضبط الأقسام فی شی ء من التقاسیم.

و قد قررت هذه الشبهه فی کتاب الأفق المبین بوجه آخر و هو أن الوجوب بالغیر هو ضروره الوجود بالغیر و نقیضه سلب ضروره الوجود بالغیر و هو ممکن بالنظر إلی ذات الممکن و کذلک نقیض الامتناع بالغیر و هو سلب ضروره العدم بالغیر فإذن ثبت الإمکان بالغیر و هو مقابل الوجوب بالغیر و الامتناع بالغیر.

ثم ذکر الجواب عنها بأن(۱) نقیض ضروره الوجود بالغیر سلب ضروره الوجود بالغیر علی أن یکون بالغیر قیدا للضروره لا لسلب الضروره و کذلک نقیض الامتناع فاللازم سلب الضروره الآتیه من الغیر لا سلب الضروره الآتی منه و المستحیل هو إتیان سلب الضروره من الغیر لا سلب إتیان الضروره منه.

إحصاء و تنبیه:

المشهور من الأوائل أنهم یأخذون کلا من الوجوب و الإمکان و الوحده و الوجود أمورا زائده فی الأعیان(۲) و المتأخرون علی أن تلک الأمور زائده فی العقل علی الماهیات إلا أنها من العقلیات الصرفه التی لا صوره لها فی الأعیان یحاذی بها ما فی الأذهان و قد علمناک ما فتح الله علینا من طریق

۱- فیه أن الإشکال علی حاله فإن هذا السلب یحتاج إلی عله و إذ لیست هی الماهیه فهی الغیر فهناک سلبان بالغیر و هو الإمکان بالغیر، ط

۲- الظرف صفه الأمور لا متعلق بزائده فإن زیادتها فی العقل قطعا یرشدک إلیه قوله إلا أنها إلخ، س ره

القصد و سلوک الأمه الوسط فی نحو وجود هذه المعانی و أنها(۱) علی أی سبیل تکون ثابته و منفیه معا و ربما قرع سمعک من أقوام لیسوا من أهـل المخـاطبه و التوهین لکلامهم و البحث عن مرامهم أن هـذه الأمور لا یزیـد علی مـا یضـاف هی إلیهـا من الماهیـات الموصوفه بهـا لا ذهنا و لا عینا فإنک تعلم بأول الفطره أنه إذا قیل الإنسان ممکن الوجود أو الفلک ممکن الوجود لا یعنی بإمکـان الوجود فی الإنسـان نفس معنی الإنسـان- و فی الفلک نفس معنی الفلک علی قیاس ما نقلناه عنهم فی الوجود بل هو معنی واحـد یقع علیهمـا فلو حمـل الإمکـان علی الإنسـان و عنی به نفس معنی الإنسـان ثم حمل علی الفلک و عنی به نفس الفلکیه فلم یکن معنی واحد وضع بإزائه لفظ واحد غیر ما وضع بإزائه الإنسان و الفلک و إن قیل علی الفلک بالمعنی الذی قیل علی الموصوفات بالإنسانیه فقد کان المفهوم من الإنسان و الفلک شیئا واحدا و ذلک بدیهی البطلان.

فقـد ثبت أن معنی الإمکان إذا حمل علی الماهیات المختلفه فلیس هو عین تلک أو واحدا منها بل أمر آخر یعمها عموم العرض العام اللاحق و قـد قضـی العجب عنهم و عن قولهم هـذا بعض أبناء الحکمه و التحقیق حیث قال إن هؤلاء یوافقون أبناء الحقیقه فی الاحتجـاج علی وجود الصـانع تعـالی بـأن العالم ممکن مفتقر إلی سـبب مرجـح- ثم إذا باحثوا فی الإمکان یقولون هو نفس الشی ء الذی یضاف إلیه فکأنهم قالوا العالم محتاج إلی الصانع لأن العالم عالم.

قاعده إشراقیه:

اشاره

قد وضع شـیخ الإشـراقیین قاعده لکون الإمکان و أشـباهه أوصافا عقلیه لا صوره لها فی الأعیان بأن کل طبیعه عامه یقتضی نوعه إذا کانت له صوره خارجیه أن یتکرر متسلسلا مترادفا یتولد منه فی الوجود سلاسل متولده معا إلی لا نهایه کالوجوب و الوجود و الإمکان و الوحده لا تکون موجوده فی الأعیان فکما أنه إذا کانت للوجود صوره عینیه وراء الماهیه الموجوده

۱- قـد مضـی فی التصالـح الاتفـاقی أن لهـا الوجود الرابط و لیس لها الوجود فی نفسه- و هـذا فی المواد الثلاث ظاهر و أما فی الوجود و الوحده فلا اللهم إلا أن یعنی الوجود الإثباتی و المعنی المصدری، س ره

كـان له وجـود عينى و لوجوده وجود أيضـا إلى لاـ نهـايه له ثم لمجموع[(۱)] السلسـله وجود آخر يتسـلسل مره ثـانيه إلى لا نهايه أخرى و هكـذا و لاـ يكون للوجود الأصل حصول إلا بحصولها جميعا فكـذلك الوحـده إذا كانت فى الأعيان وراء الماهيه كان للماهيه دون الوحـده وحـده و للوحـده دونها وحـده أخرى و للوجود وحده و للوحده وجود و تعود اللانهايه مترادفه متضاعفه و كـذلك فى الإمكان و الوجوب- و يتولـد سلسـله أخرى على التضاعف من الإمكان و الوجود فللإمكان وجود و لوجوده إمكان إذ لو وجب لم يكن عارضا و وراء تلك السلاسل سلاسل إلى لا نهايه فى التضاعف بين الإمكان و الوجوب بالغير و بين الوجود و الوجوب و بين الوحـده و الوجوب فإذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صوره فى الأعيان- و لا هو بحسب الأعيان شـى ء وراء المـاهيه فـإذن هـذه الأمور طبائع انتزاعيه و اعتبارات ذهنيه لا يحاذى بها شـى ء فى الخارج و لا مبلغ لها متعين فى الـذهن يقف عنده و يتخصص به من التكرر فى الحصول لدى العقول

بحث و تنقيح و مما تزلزل به هذه القاعده أمور

منها كون الواجب عند القائلين بصحتها و استحكامها- وجودا صرفا

و وجوبـا بحتـا قائمـا بـذاته واجبا بنفسه فضـلا عن كونه فى الأعيان فقـد ناقضوا أنفسـهم فى باب الوجود و كونه عنـدهم اعتباريا محضا لا صوره له فى العين و ذات البارى تعالى عندهم صوره الصور و أصل الحقائق.

و منها أن مقنن هذه القاعده و مخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد

و معنى فارد يوجد تاره[(۲)] صفه لشى ء و تاره متحصلا بنفسه متقوما بذاته و بالجمله متفاوتا فى أنحاء الكون و الحصول متخالفا فى أطوار القوه و الضـعف و الكمال و النقص- فليجوز مثل ذلک فى بعض هـذه المعانى كما أسـلفناه فى الوجود و الوحـده من قبولهما

۱- هذا بناء على مذهب هذا الشيخ المتأله أن كل مجموع موجود على حده، س ره

۲- كـالنور إذ عنـده الأنوار الجوهريه و العرضـيه حقيقتها واحـده و سـيأتى فى الإلهيات أن العلم و القـدره و الإراده و نحوها فى مرتبه كيف و فى مقام جوهر و فى مرتبه واجب بالذات، س ره

أطوارا مختلفه فی التحقق و أنحاء متفاوته فی الفضیله و النقصان فغایه کمال کل منهما- أن یکون ذاتا أحدیا قیوما واجبا بالذات و غایه نقصه أن یکون اعتبارا عقلیا و معنی رابطیا لا حقیقه متأصله بإزائه فموجودیه الماهیات التی لا حقیقه لها بأنفسها إنما هی بالوجود لا- بأنفسها و موجودیه الوجود بنفس ذاته لأن الوجود نفسه حقیقه الماهیات الموجوده به فکیف لا یکون له حقیقه و حقیقته عین ذاته و لا- یحتاج فی موجودیته إلی وجود لیتضاعف الوجود لکن للعقل أن یعتبر لها موجودیه أخری کما فی حقیقه النور علی ما هو طریقته فإن حقیقه النور ظهور الأشیاء و مظهرها فالأشیاء ظاهره بالنور و النور ظاهر بذاته لا بنور آخر لیتضاعف الأنوار إلی لا- نهایه لکن للعقل أن یفرض للنور نورانیه اعتباریه و لنورانیه النور نورانیه أخری و هکذا إلی أن ینقطع بانقطاع اعتبارات العقل و ملاحظاته و کذا الکلام فی الوحده التی هی صفه عینیه لأنها عین الوجود ذاتا و غیره مفهوما و کثیرا ما یکون للشی ء حقیقه و ذات سوی مفهومه و ما حصل منه فی العقل کالوجود و صفاته الکمالیه و قد یکون للشی ء مجرد مفهوم- لا حقیقه له فی العین کالإمکان و الامتناع و اجتماع النقیضین و شریک الباری و أمثالها- و کذا سائر السلوب و الإضافات و ربما یکون مفهومات متعدده موجوده بوجود واحد بل متحده مع حقیقه واحده کمفهومات العلم و القدره و الحیاه التی هی عین وجود الحق تعالی.

و بهذا یندفع ما ذکره هذا الشیخ الجلیل القدر فی کتاب المشارعات و وصفه بالقوه و المتانه و هو قوله إنا نتسامح مع من قال الموجودیه نفس الوجود فنقول الوجود و الوحده حالهما واحد فی أنهما ینبغی أن یکونا فی الأعیان عندکم و أن کلا منهما اعتبار عقلی عندنا و هب أنکم منعتم السلسله الغیر المتناهیه فی الوجود بأنه هو الموجودیه فلا- شک أن الوجود و الوحده مفهومهما مختلف و یعقل أحدهما دون الآخر فلا یرجع أبدا معنی الوحده إلی الوجود و لا معنی الوجود إلی الوحده فنقول إذا کان الوجود موجودا کان له وحده و إذا کانت الوحده موجوده

كان لها وجود له وحده أخرى موجوده بوجود آخر و هكذا فيلزم بالضروره سلسله مترتبه غير متناهيه من وجود وحده و وحده وجود و لا- يكفى أن يقال إن وحده الوجود هو أو وجود الوحده هى فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحده و لا يكون شيئان شيئا واحدا فى نفسه هذا خلاصه كلامه فى هذا المرام و بناؤه على أن المفهومات المختلفه- لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد و ذات واحده و امتناع ذلك غير مسلم فإن أمرا واحدا و حقيقه واحده من حيثيه واحده ربما كان فردا و مصداقا لمفهومات متعدده و معان مختلفه ككون(۱) وجود زيد معلولا- و معلوما و مرزوقا و متعلقا فإن اختلاف هذه المعانى ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود على حده و كاختلاف الصفات الحقيقيه الإلهيه التى هى عين الوجود الأحدى الإلهى باتفاق جميع الحكماء- و الحاصل أن مجرد تعدد المفهومات لا- يوجب أن يكون حقيقه كل منها و نحو وجوده غير حقيقه الآخر و وجوده إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم و اختلافه يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

و مما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفا فى بيان أن كون الشى ء عاقلا و معقولا لا يوجب اثنينيه فى الذات و لا فى الاعتبار و أن المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت إن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس تصور المحرك و المتحرك يوجب ذلك و كذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لأمر لا لنفس النسبه و الإضافه المفروضه فى الذهن انتهى.

أقول معنى كلامه أن مجرد اختلاف المعانى و المفهومات لا يقتضى أن يتعدد ذواتها أو يتحد بل يحتاج إلى استيناف نظر و برهان غير اختلاف المفهومات

۱- إن قيل حيثيه كونه معلولا غير حيثيه كونه معلوما قلنا تلك الحيثيه التى هى منشأ انتزاع المعلوليه سواء كانت أصليه أو اعتباريه يجب أن ينتزع منها المعلوميه للواجب تعالى و ألا يعزب عن علمه المحيط شى ء تعالى عن ذلك علوا كبيرا و هذا فى البسائط التى ينتهى إليها المركبات أظهر، س ره

يقتضيان تعددها أو وحدتها فى الذات و الحقيقه فكما أن مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك و مفهوم الأبوه غير مفهوم البنوه فكذلك مفهوم العاقليه غير مفهوم المعقوليه- لكن النظر و البرهان قد حكما فى القبيل الأول بتعدد الذوات دون الثانى بل حكما بأن عاقليه الذات المجرده عين معقوليتها بحسب الذات و الوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك و ريب فأتقن ذلك المقام فإنه قد زلت فيه الأقدام.

فإذن انكشف وهن قاعدته فى بعض هذه الأمور كالوحده و الوجود و إثباتها لعدميته فى الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك و بيان كونها كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانه بغيرها و قد مرت الإشاره إلى كيفيه لحوق هذه المعانى بالحقائق و الماهيات فعليك بحسن التأمل و قوه التدبر.

ثم إنك قد علمت أن الإمكان وصف للماهيه باعتبار ملاحظتها من حيث هى هى مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام و معلوم أن ما يتصف به الماهيه- المأخوذه على هذا الوجه لا يكون أمرا عينيا بل اعتباريا.

و أيضا الإمكان مفهومها سلبى و السلوب بما هى سلوب لا- حظ لها من الوجود لا- عينا و لا- ذهنا و مما يفتضح به الفرقه المجادله(۱) القائله بكون الإمكان موجودا عينيا وراء الماهيه النظر فى المعلول الأول و أنه ممكن الوجود لأنه من الحوادث الذاتيه عندهم فلا بد و أن يمكن أولا ثم يوجد لأن ترجح الوجود بالغير لا يتصور إلا بعد كون الشى ء ممكنا فى نفسه فإذا تقدم الإمكان عليه فإمكانه يكون ممكنا أيضا- لاستحاله كونه واجبا بالذات لكونه صفه متعلقه بغيره و لامتناع تحقق واجبين فإذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح و عله فإن كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان

۱- إن كان المراد بهم أتباع المعلم الأول القائلين بثبوتيته كما مر فالأمر ظاهر- و إن كان المراد بهم المتكلمين القائلين بها كما هو ظاهر لفظ المجادله فالدليل برهانى و ليس جدليا لأخذ مقدمات فيه لا يمكن إلزامهم بها مثل القول بوجود العقل- و ليس المراد بالمعلول الأول هنا إلا هو بدليل إطلاق الأزليه و المبدعيه عليه كما يصرح به- و مثل كون الحدوث هو المسبوقيه بالليس الذاتى إذ عندهم هو المسبوقيه بالغير و مثل كون الإمكان مناط الحاجه و مثل استدعاء صدور الكثير لجهتين، س ره

أحدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشى ء و إمكانه(۱) و حصول شيئين من واحد يستدعى جهتين فيه و هذا محال فى الذات الأحديه.

و الثانى أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معللا بغيره- و قد علمت أن الإمكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن- و ليس لأحد منهم أن يقول إن الإمكان لا يتقدم على المعلول الأول و سائر الأزليات- فإنه يلزم أن يكون الإمكان إنما يحصل بعد أن يوجد الشى ء و قد اعترف بأن الممكنات لها حدوث ذاتى فإذن إمكانها متقدم على وجوبها الذى يحصل لها بغيرها إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشى ء فى نفسه كيف و حال الشى ء فى نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره.

و لا يمكن الاعتذار بما يقال إن إمكان الأزليات له معنى آخر غير الإمكان فى غيرها- فإن الإمكان الحقيقى الذى هو قسيم الوجوب و الامتناع لا يخلو عنه شى ء من المعلولات- كيف و إن لم يكن الإبداعيات الدائميه ممكنه فى ذاتها بالمعنى القسيم للواجب و الممتنع كانت واجبه بذاتها أو ممتنعه بذاتها و ليس كذا.

و كذا لا ينفع الاعتذار بما وجد فى مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالإنصاف و الانتصاف من أن جود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدم الإمكان عليها فإن الكلام ليس فى التقدم الزمانى حتى يحصل الفرق بين المبدع و الكائن- فى سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر إنما الكلام فى التقدم بالذات أو بالطبع- و لا شك أن الإمكان إذا كان أمرا فى العين و الوجود بالغير مشروط بالإمكان فى نفسه- و ما للشى ء من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما إذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجوديه الإمكان إلا بالمصير إلى ما حققناه فى الاعتذار عنهم و هو كون الإمكان و نظائره موجودات لغيرها معدومات

۱- إن قيل لم لا يجوز أن لا يصدرا معا و الإمكان مقدم بالذات فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد لكونهما مرتبين قلنا لأنه مع عدم معقوليته لعدم قيام الصفه بذاتها و عدم جواز كون الصفه عله لموصوفها مستلزم للخلف و عدم كون المعلول الأول أولا، س ره

فی ذاتها کیف و لو کان للإمکان صوره موجوده فی نفسها و إن کانت حاصله لغیرها کسائر الأعراض الخارجیه التی لها صور فی الأعیان لم یکن من لوازم الماهیات مع قطع النظر من ملاحظه الوجود و العدم معها لأن لازم الماهیات مطلقا سواء بالمعنی المصطلح(١) أم لا یجب أن یکون عقلیا.

و أیضا لو کان لإمکان الممکن صوره عینیه لما أمکن لحوق الوجود بالغیر للماهیه لأن لا ضروره الوجود و العدم إذا کان حالا وجودیا خارجیا لکان حالا للماهیه الموجوده فینافی ضروره أحدهما التی هی أیضا صفه خارجیه نعم إذا کان الإمکان صفه للماهیه باعتبار ملاحظتها فی نفسها مع قطع النظر عما یستند إلیه وجودها أو عدمها فلا یضر إثباتها للماهیه المأخوذه علی هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غیرها فبالحقیقه(٢) موضوع الوصفین متعدد و ملحوق النعتین مختلف.

و أما ما قیل إن الإمکان للممکن عباره عن لا ضروره وجوده و لا ضروره عدمه- الناشئین(٣) عن ذاته المقیسین إلی ذاته فسخافته ظاهره لأن مناط القسمه إلی الواجب و الممکن و الممتنع حال الشی ء بالقیاس إلی طبیعه الوجود مطلقا من دون تقییده بقید و مقایسته إلی شی ء.

إشکالات و تفصیات:

إن الذین یقولون إن الإمکان و نظائره کالوجوب و الوجود و الشیئیه و الوحده لها صوره فی الأعیان و هویه زائده علی ذات الممکن و الواجب و الموجود و الواحد و الشی ء ربما احتجوا علی إثبات دعواهم بحجج

١- و هذا اللزوم هو الاقتضاء و العلیه و غیره مجرد عدم الانفکاک و إنما کان لازم الماهیه اعتباریا لأنه لازمها بما هی هی لا باعتبار الوجود الخارجی و لا الذهنی- بمعنی أنها لو کانت متقرره منفکه عن الوجودین لکان لازما لها أیضا و الماهیه بهذا الاعتبار أعنی مع قطع النظر عن الانتساب إلی الجاعل اعتباریه بالاتفاق فما یلزمها کذلک أولی بالاعتباریه، س ره

٢- و أیضا أحد الوصفین و هو اللاضروره وجوده عقلی و الآخر وجوده عینی- و لا منافاه بین الوجود العینی و العدم الذهنی، س ره

٣- صفه للوجود و العدم و فی بعض النسخ بصیغه تثنیه المؤنث و لیست بصواب، س ره

أولاها أنا إذا حكمنا على الشـى ء بأنه ممكن فى الأعيان نـدرك تفرقه بين هـذا و بين ما نحكم أنه ممكن فى الـذهن و ليس إلا أن الممكن الخارجى إمكانه فى الخارج- و الممكن الذهنى إمكانه فى الذهن و قس عليه نظائره.

و ثانيتهـا أنه إن لم يكن الشـى ء ممكنـا فى الأعيـان لكـان فى الأعيـان إمـا ممتنعـا أو واجبـا إذ لا مخرج للشـى ء عن أحـد هـذه الأوصـاف و لو لم يكن موجودا فى الأعيـان لكـان معـدوما و لو لم يكن واحـدا لكـان كـثيرا فيلزم أن يكون المحكوم عليه بـأنه ممكن أو موجود أو واحد فى الأعيان ضرورى وجود أو ضرورى عدم و معدوما و كثيرا و هذا تناقض مستحيل.

و ثالثتها لو كان هذه الأشـياء محمولات ذهنيه و أوصافا عقليه لا أمورا عينيه فى ذوات الحقائق كان للذهن أن يضـيفها بأيه ماهيه اتفقت فكان كل مفهوم و إن كان من الممتنعات كشريك البارى و اجتماع النقيضين و العدم المطلق ممكنا و قس عليه غيره.

و رابعتهـا مختصه بالإمكـان و هو أن كل حادث يجب أن يسـبقه الإمكان- و لا يوجـده الفاعل إلا لأنه ممكن فى الأعيان لا لأنه ممكن فى الـذهن فحسب و إلا ما حصل له تحقق إلا فى الذهن فما وجد فى الخارج فلا بد من أن يكون له إمكان فى الخارج- و هـذه الحجـج أقوى ما يمكن أن يـذكر من قبلهم فى كون الإمكان و سائر الأمور العقليه و الأوصاف الذهنيه التى يجرى مجراه لها صوره عينيه لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلم هو أن(۱) الإمكان و نحوه أمور زائده على الحقائق التى أضـيفت هى إليها فى العقل بأن العقل إذا لاحظ ماهيه الإنسان أو غيرها مثلا وجدها فى حد نفسـها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتيهـا و كـذا سـائر النعوت التى ليست نفس المـاهيه و لا جزأها و أما أن هـذه الأمور الزائـده لها صور فى الأعيان فغير مسـلم اللهم إلا فى النعت الذى هو الوجود و كذا الوحده الشخصيه

۱- ليكون الاتصاف بها فى الأعيان و بعباره أخرى ليكون لها الوجود الرابط فى الأعيان كما مر غير مره، س ره

التی هی نفس حقیقه الوجود عنـد الراسـخین ببرهان خاص بالوجود و لا تأثیر لشـی ء من هـذه الحجج فی أن للوجود صوره فی الأعیان بل هو مما حصـلناه بإلهام غیبی- و تأیید ملکوتی و إمداد علوی و توفیق سـماوی و قول من قال أنه ممکن أو موجود فی الأعیـان فیسـتدعی أن یکون إمکـانه أو وجوده فی الأعیـان غیر صـحیح إذ لاـ یلزم من صـحه حکمنـا علی شـی ء بأنه ممکن فی الأعیـان أن یکون إمکانه واقعا فی الأعیان- لما علمت من أن الوجود الرابط قـد یفترق من الوجود فی نفسه للشـی ء بل الممکن محکوم علیه من قبل الذهن أنه فی الأعیان ممکن کما مر و محکوم علیه أیضا من قبله أنه فی الذهن ممکن فالإمکان صفه ذهنیه أی نحو وجودها الخاص به فی الـذهن- لکن یضـیفها العقل تاره إلی ما فی الخارج و تاره إلی ما فی الذهن و تاره یحکم حکما مطلقـا بتسـاوی النسـبه إلی العین و الـذهن و کمـا لا یتأتی لأحـد أن یزعم أن الامتناع- إن لم یکن له صوره فی الأعیان لم یکن الممتنع فی الأعیـان ممتنعـا فیه و إن لم یکن له امتنـاع فی الأعیـان لکـان إمـا واجبـا أو ممکنا فکـذا لیس له أن یقول ما ذکر فی الحجه الثـانیه بـل الامتنـاع و الوجوب و الإمکـان حالهـا واحـد فی أنهـا من الأوصـاف العقلیه- التی لاـ صوره لهـا فی الأعیان مع اتصاف الأشیاء بها فی الأعیان(۱) و الأذهان جمیعا فبطلت الحجه الأولی و الثانیه و أما ما وجد فی المطارحات لصاحب الإشـراق فی إبطـال کون الإمکـان و الوجوب- و الامتنـاع و الوجود ذا صوره فی الأعیـان من أن حالها کحال المعقولات الثانیه کالکلیه و الجزئیه و الذاتیه و العرضیه و الجنسیه و الفصلیه و غیرها من موضوعات علم المیزان- حیث(۲) إن الأشیاء تتصف بها فی الأعیان و لا صوره لها فی الأعیان و لا منافاه بین أن یکون

۱- حتی بالامتنـاع فـإن لامتنـاع الحجریه للإنسـان وجودا رابطـا فی الأعیان للإنسان و أما فی مثل امتناع شـریک الباری و اجتماع النقیضین فتقدیری لأن مثل شریک الباری ممتنع هلیه غیر بتیه، س ره

۲- الحاصـل أن الاتصاف فی أی ظرف فرع ثبوت المتصف فی ذلک الظرف لا الصـفه فیه و أن ثبوت شـی ء لشـی ء فی ظرف فرع ثبوت المثبت له فی ذلـک الظرف لا الثابت فیه و أنت تعلم أنه فرق بین المعقول الثانی الفلسـفی و المعقول الثانی المنطقی، س ره

زیـد جزئیا و الإنسان کلیا فی الأعیان و بین کون(۱) الکلیه و الجزئیه من الأمور- الممتنعه التحقق فی الأعیان فکـذلک الحال فی اتصـاف شـی ء بالإمکـان و الامتنـاع و نظائرهمـا فمنظـور فیـه لأـن قیـاس الإمکـان و الامتنـاع و نظائرهمـا إلی الکلیه و الجزئیه و نظائرهمـا قیـاس بلاـ جامع فإن(۲) مصـداق اتصـاف الأشـیاء بموضوعـات علم المیزان لیس إلاـ نحـو وجودهـا الـذهنی بخلاـف الاتصاف بأمثال هـذه الأوصاف التی تـذکر فی العلم الکلی- فإنه قد یکون بحسب حال الماهیه فی العین و إن کان ظرف تحقق القبیلین فی أنفسها- إنما هو فی الذهن فقط.

و أما الحجه الرابعه المختصه بالإمکان فنقول إن أرید بالإمکان الکیفیه الاسـتعدادیه المقربه للشـی ء إلی فیاض وجوده المهیئه له لقبول الفیض عن فاعله التام- من جهه تحصـیل مناسبه و ارتباط لا بد منه بین المفیض و المفاض علیه فسلمنا الآن أنه یسبق لکل حـادث زمانی إمکان بهـذا المعنی موجود فی فی العین إلی أن یحین وقت بیانه و تحقیق القول فیه أنه بأی معنی یقال فیه إنه من الموجودات العینیه و إن أرید به ما هو بحسب نفس الذات من حیث هی فالمسـلم أنه سـبق الإمکان الذاتی علی الوجود بحسـب اعتبار ذهنی و ملاحظه عقلیه حتی إن الممکن و إن لم یکن له عدم زمانی سابق علی وجوده تصور العقل حاله لا کونه بل نقول لاـ یتصور أن یکون لکـل حـادث إمکان عینی متقـدم علی وجوده لأن الممکنات غیر متناهیه و فی المسـتقبل من الحوادث ما لا یتنـاهی الـذی هو بسبیل الحصول و بصـدد الکون شـیئا بعـد شـی ء- کحرکات أهل الجنه و عقوبات أهل النار علی ما وردت به الشرائع الإلهیه و أقیمت علیه البراهین العلمیه فإن وجب أن یکون لکل حادث أو ما هو بصدد الحدوث إمکان یخصه علی ما هو موجب هذه الحجه فیحصل فی الماده إمکانات غیر متناهیه

۱- حتی الجزئیه فإن معناها مانعیه نفس تصور المفهوم من فرض صدقه علی کثیرین- و معلوم أن التصور إنما هو من المعقولات الثـانیه فـالجزئی الطبیعی أی معروض الجزئیه فی الأعیـان لاـ الجزئی المنطقی و لاـ الجزئی العقلی و أما الجزئی بمعنی التشـخص الذی هو الوجود فهو أحق الأشیاء بالتحقق فی الأعیان علی التحقیق، س ره

۲- یمکن أن یقال بناء علی ما یراه المصـنف من أن المنطق من الحکمه أن لموضوعات المیزان نحو تحقق فی الخارج و سیأتی، س ره

و إن لم يكن لبعض الحوادث إمكـان فيكون من الحوادث مـا لاـ يسـبقه إمكـان فيلزم على مقتضـى الحجه أن يلتحق بالممتنع أو الواجب.

و ربمـا يرتكب منهم مرتكب حصول سلسـله الإمكانـات الغير المتنـاهيه بـأن يقول هى غير مترتبه بل متكافئه لكل حادث إمكان يخصه لكنا نبين أن اجتماع الإمكانات الغير المتناهيه مستحيل من وجهين.

الأول(۱) أن الإمكان معنى واحد و الممكن بما هو ممكن و من حيث

۱- حاصـله أن التعدد و الامتياز إما من طبيعه الإمكان و هو طبيعه واحده و إما من الهيولى و هو صـرف القوه و لا ميز فى صـرف الشـى ء و إما مما هو إمكان له و هو معـدوم- و لا تمايز بين الأعدام و أيضا تعددها موقوف على تعدد الإمكانات فلو عكس دار ثم لا يخفى أن هذا الوجه مشترك الورود بين الإمكان الاستعدادى و الذاتى مع أن الاسـتعدادى فى الأعيان فهذا الدليل يقتضى اعتبـاريته أيضا و أيضا لا اختصاص بصوره عـدم التناهى- بل مع التناهى أيضا يجرى ذلك و الجواب عن الثانى أن المقصود أن الكثره فى الإمكان الذاتى غير متصور فضـلا عن عدم التناهى و عن الأول أن الإمكان الاستعدادى بما هو إمكان لا تحقق له عند المصـنف و قولهم بوجوده إنما هو بما هو اسـتعداد و نعت للماده التى هى محل و متعلق للمسـتعد له فقـد قال فيما بعد فى أواخر بحث الأعدام متصـلا بمبحث الجعل- لبعض الممكنات إمكانان أحدهما ذاتى و هو كونه بحسب الماهيه بحال لا يلزم من فرض وجوده و لاـ من فرض عـدمه محـال و الآـخر اسـتعدادى و هو أيضا هـذا المعنى- بالقياس إلى نحو خاص من وجوده و ذلك لا يحصـل إلاـ عنـد اجتمـاع الشـرائط- و ارتفـاع الموانع فمـا قيـل إن هـذا معنى آخر من الإمكـان ليس بصـحيح نعم همـا مختلفان بـالموضوع كمـا سـتعلم فى مبـاحث القوه و الفعـل و قـال فى فصـل معقود لبيان أن الإمكان- ليس من الأسـباب الـذاتيه للوجود الإمكـان الاسـتعدادى مرجعه زوال المانع و الضـد- إما بالكليه و هو القوه القريبه أو بالبعض و هو البعيـد و لئن سـلم أنه وجودى كما هو الحق لكونه نفس هذا الاسـتعداد الذى فى المسـتعد و لكن مضافا إلى المستعد له و من حيث إن المستعد وجود ضعيف من المسـتعد له و إن الهيـولى موجـوده و ليست سـوى اسـتعداد متجوهر و كمـا يظهر من بعض عبـاراته أنه كيف أو إضـافه كما سيأتى فى القوه و الفعل فنقول إن الإمكانات الاسـتعداديه تحدث شـيئا فشـيئا لانقطاعها بحصول ما يستعد له ثم يحصل إمكانات أخرى على سبيل التعاقب فلا يلزم محـذور من وجودها- بخلاف الإمكان الـذاتى فإن الشـى ء الذى يتحقق بعد قرون و الذى هو بصـدد التحقق- فى درجه واحده من حيث الإمكان الذاتى كيف و قد قرر أزليه الإمكان كأزليه عدم الحادث و موضوع الإمكان الأـزلى هـو الماهيـات العلميه الثـابته و صـيروره الهيـولى موضوعه لزم من موجوديته فى هـذا العـالم المـادى فلاـ بـد و أن يجمع الإمكانـات الغير المتنـاهيه و أيضـا فى الاسـتعدادى يمكن اختيـار أن الاختلاف بالهيوليات الثانيه كالنطف و البيوض و البـذور و نحوهـا لقيـامه بهـا لاـ بـالهيولى الأـولى بمـا هى أولى و احتمال قيام الـذاتى بالهيولى الأولى بناء على قول الخصم و إلا فموضوع الـذاتى هو الماهيه و يمكن التوفيق بين كلمات المصـنف فحيث يقول إن الإمكان الاسـتعدادى عـدم أو عـدمى ينظر إلى أنه قوه الشـى ء و قوه الشـى ء بما هى قوه الشـى ء ليست بشـى ء و حيث يقول إنه كيف اسـتعدادى- ينظر إلى أن قوه الشى ء أيضا نحو ضعيف من الوجود كمـا أن الهيولى تعـد من الموجودات- و ليست إلاـ قوه صـرفه كمـا مر و حيث يقول إنه إضافه ينظر إلى أنه ملزوم الإضـافه- ثم إنه ممـا يرد على القـائلين بكون الإمكان موجودا عينيا ثبوت المعـدومات لأن موضوع الـذاتى هو الماهيه من

حيث هى فلو كان عينيا و ليس بجوهر قطعا و يلزم سبقه بالوجود على الوجود حينئذ لزم ما ذكرناه. و أيضا لو كان الإمكان عينيا لزم التسلسل لأنه أيضا ممكن حينئذ و له إمكان و هلم جرا و ليس لك أن تقول إن إمكان الإمكان بنفس ذاته لأن الإمكان إذا كان ممكنا عينيا كان ماهيه داخله تحت إحدى المقولات العشر و كان وجوده زائدا على ماهيته- فينعقد بينهما نسبه مكيفه بالإمكان و كيف يكون كيف النسبه ذات المنسوب إليه- و معنى كون إمكان الإمكان بنفس ذاته أن ذاته الإمكان و لا كلام فى أن الإمكان مفهومه الإمكان إنما الكلام فى كيفيه نسبه الوجود إليه فلا معنى لكونها الإمكان الذى هو طرف النسبه، س ره

طبیعه الإمکـان غیر مختلف و تلک الطبیعه لا یمکن اختلافها من جهه الهیولی التی هی حامله الإمکانات لأنها قوه محضه و إبهام مطلق کما سـتعلم فلیس اختلاف الإمکانات الـذاتیه إلا لاختلاف ما هی إمکاناته و هی الحوادث المعـدومه بعـد الغیر المتناهیه و یستحیل أن یمتاز شی ء بسبب إضافته إلی شی ء معدوم فإن ما لا ذات له لا یمیز به شی ء عن شی ء.

و لیس لأحـد أن یقول إنـا إذا عقلنـا تلـک الأـمور الغیر المتنـاهیه یصـح إضـافه الإمکانـات الغیر المتنـاهیه إلیهـا فیمتاز بها بعض الإمکانات عن بعض.

لأنا نقول هذا ممتنع أما أولا فلاستحاله تحصیل العقل أمورا غیر متناهیه العدد بالفعل فی الذهن مفصله نعم یجوز أن یخطر بالبال علی سبیـل الإجمـال إمکانـات غیر متنـاهیه و فرق بین ما یخطر ببال الإنسان العـدد الغیر المتناهی مطلقا کلیا و بین أن یحصل فی نفسه و یفصل فی ذهنه أعداد غیر متناهیه بالفعل فإن هذا مسـتحیل دون ذاک فإذا خطرنا بالبال إمکانات غیر متناهیه مجمله بإزاء حوادث غیر متناهیه مجمله

كانت نسبه كل من إحداهما بكل من الأخرى سواء فلم يتميز إمكان عن إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث.

و أما ثانيا فلأن كلامه على تقدير التسليم فى الحقيقه اعتراف بما هو مقصودنا- فإن ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانات- إلا بحسب العقل و تصوره لم يكن ظرف تحصله و تحققه إلا الذهن لأن(۱) تعقلنا لامتياز الإمكانات إذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الأعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل و اعتباره لزم توقف الشى ء على نفسه و تابعيته إياها و هو محال الوجه الثانى أن الماده الحامله للإمكانات الغير المتناهيه إذا قطعناها بنصفين- فإما أن يبقى فى كل من النصفين إمكانات غير متناهيه هى بعينها الإمكانات التى كانت- أو يحدث لها إمكانات غير متناهيه فى تلك الحال أو يبقى(۲) فى كل واحد إمكانات متناهيه و أقسام التوالى باطله فكذا المقدم.

أما بطلان الأول فلاستلزامه أن يكون شى ء واحد بعينه موجودا فى حاله واحده فى محلين و هو محال.

و أما الثانى فلأن الإمكانات إذا حدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها أيضا من الحوادث إمكانات أخرى.

ثم إن كانت حادثه تحتاج إلى إمكانات أخرى حادثه فلا يوجد الفاعل طبقه

۱- تعليل لكون ظرف التحصيل هو الذهن فقط بأنه لو فرضنا كون الامتياز بحسب الأعيان أى لو فرضنا وجود الإمكانات فى الأعيان حتى يكون امتيازها بحسبه لأن الشى ء ما لم يتشخص لم يوجد كان تعقلنا لامتيازها تابعا لامتيازها كما فى تعقل الأشياء العينيه- و المفروض أن امتيازها بالعقل فقط فيلزم توقف الشى ء على نفسه ففرض كون الامتياز بحسب الأعيان إنما لزم من فرض كون التحصل فى الأعيان فلا يرد أن المفروض كون الامتياز فى العقل فكيف يكون فرضه واقعا بحسب الأعيان، س ره

۲- أو يحدث و المفسده حينئذ أيضا ما أشار إليه بقوله ثم لو كانت حادثه إلخ فالإمكانات غير متناهيه أو متناهيه و على كلا التقديرين فإما حادثه و إما أنه كانت فهذه مع ما سيجى ء من قوله و لا يصح أن يفرض إلخ خمسه احتمالات. ثم إن ما ذكر هنا نظير ما أثبتوا به تناهى القوى الفعليه الجسمانيه، س ره

منها إلا و قد حصل قبله فى حاله القطع طبقات غير متناهيه و الموقوف فى حاله واحده- على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع و يلزم أيضا أن يكون الحوادث التى كانت إمكاناتها هذه الإمكانات الحادثه ممتنعه قبل حدوث إمكاناتها على ما هو مقتضى الحجه المذكوره من أن كل ما ليس له إمكان فى الخارج يجب أن يكون ممتنعا- فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى.

و أما الثالث فلأن مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الإمكانات فى ماده واحده و الحوادث فى كل واحد لا يتناهى و لا(۱) يصح أن يفرض فى كل واحد من الجزءين إمكانات غير متناهيه ليست بحادثه بل هى نصف المبلغ الغير المتناهى الذى كان فى الكل فإن القسمه فى الجسم غير متناهيه فعند كل قطع يلزم ما يلزم فى القطع الأول و ليست الإمكانات تحدث حين القسمه كما هو المفروض فإذن قبل الانقسام كانت متمايزه المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها فى جزء و بعض منها فى جزء آخر لعدم انتقال الأعراض و عدم كون الإمكانات حادثه على ما فرضناه فإذا كانت متمايزه المحال و هى غير متناهيه العدد بالفعل ففى الجسم(۲) أبعاض غير متناهيه متمايزه بالفعل- بأعراضها التى هى الإمكانات فيلزم إما أجزاء لا تتجزى و هو محال كما سيجى ء برهان امتناعه أو مقادير غير متناهيه العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها و هو أيضا مستحيل سيأتى بيانه و كيف يصح فى جسم واحد متناهى المقدار محال متمايزه بأعراضها القائمه بها غير متناهيه عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر- على أن الكلام يتأتى بعينه فى كل واحد منها بحسب إمكان قسمته.

۱- بأن يقال الغير المتناهى يتأتى فيه القله و الكثره كالعشرات الغير المتناهيه و المئات الغير المتناهيه فإن الأولى أقل من الثانيه و إن تلك عشر هذه فيصح فيما نحن فيه أن يفرض فى كل من النصفين إمكانات غير متناهيه هى نصف الغير المتناهى التى فى الكل، س ره

۲- لقبوله القسمه الغير المتناهيه فتلك الأبعاض الغير المتناهيه إن لم تقبل القسمه فهو مذهب النظام و إن قبلت يلزم عدم تناهى العدد بالفعل المستلزم لعدم تناهى المقدار- و سيجى ء برهان تناهى الأبعاد ثم لا يخفى أنه يلزم هذا على بعض الاحتمالات السابقه- إلا أنه قدس سره أراد أن يبطل كلا بمحذور على حده، س ره

و مما(۱) یرد أیضا علی القائلین بأن إمکان الحادث موجود فی الخارج أن إمکان الشی ء یلزمه الإضافه إلی ذلک فإذا کان صفه عقلیه تلزمه الإضافه إلی أمر معقول یضاف هو إلیه فی العقل بخلاف ما إذا کان صفه عینیه فإنه یلزمه أن یضاف إلی موجود عینی إذ الإضافه الخارجیه إلی معدوم خارجی غیر صحیح نعم للعقل أن یتصور صوره الشی ء الذی یمکن حصوله فی الخارج فیصف بصحه کونه و لا کونه إما بحسب حاله فی نفسه کما فی الإمکان الذاتی أو بحسب أسباب وجوده و استعداد قابله و عدم أضداده و رفع موانعه عن مادته المتهیأه له کما فی الإمکان الاستعدای

فصل (۱۰) یذکر فیه خواص الممکن بالذات

اشاره

و إنما أخرنا ذکر خواص الواجب بالذات إلی قسم الربوبیات لأن اللائق بذکرها أسلوب آخر من النظر لجلاله ذکرها عن أن یکون واقعا فی أثناء أحکام المفهومات الکلیه و خواص المعانی العقلیه الانتزاعیه إلا شیئا نزرا منها یتوقف علیه صحه السلوک العلمی و تنوط به العباده العقلیه و هو الذی قد مر بیانه و سنعود إلیه علی مسلک قدسی و طریق علوی.

إخاذه:

(۲) کما أن الضروره الأزلیه مساوقه للبساطه و الأحدیه- و ملازمه للفردیه و الوتریه فکذلک الإمکان الذاتی رفیق

۱- هذا علی الظاهر مشترک الورود بین الإمکان الذاتی و الإمکان الاستعدادی- لکن یمکن أن یلتزم فی الاستعدادی بما هو إمکان أنه اعتباری کما سبق آنفا و إن کان بما هو استعداد ذا حظ من الوجود و قد قالوا إن له اعتبارین إذ التهیؤ الذی فی النطفه لصیرورتها إنسانا له نسبه إلی النطفه و بهذا الاعتبار یسمی استعدادا فیقال إن النطفه مستعده لأن تصیر إنسانا و له نسبه إلی الإنسان و بهذا الاعتبار یسمی إمکانا استعدادیا فیقال إن الإنسان ممکن أن یوجد فی النطفه و هو بهذا الاعتبار اعتباری علی أنه علی التحقیق- من کون الإمکان الاستعدادی أمرا عینیا و کذا علی الاعتبار الأول الملزوم للإضافه نقول لا یستدعی کون الشی ء عینیا أن یکون إضافته أو المضاف إلیه عینیا کما سیأتی عند ذکر مذهب من یری أن الإمکان الاستعدادی هو الکیفیه المزاجیه و نحوها فانتظر، س ره

۲- الإخاذه شی ء کالغدیر یجتمع فیه الماء و قیل هی قطعه من الأرض یتخذها الإنسان لنفسه أو یهیؤها السلطان له و فی بعض النسخ إجاده،

التركيب و الامتزاج و شقيق الشركه و الإزدواج فكل ممكن زوج تركيبى إذ الماهيه الإمكانيه لا قوام لها إلا بالوجود و الوجود الإمكانى لا تعين له إلا بمرتبه من القصور- و درجه من النزول ينشأ منها الماهيه و ينتزع بحسبها المعانى الإمكانيه و يترتب عليها الآثار المختصه لا الآثار العامه المطلقه الكليه التى تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل و إن كانت الآثار الجزئيه المختصه بواحد واحد من الوجودات الإمكانيه- أيضا من إبداع الحق الأولى و أضواء النور الأزلى و نسبتها إليها بضرب من التشبيه و التسامح كما سيظهر فإذن كل هويه إمكانيه ينتظم من ماده و صوره عقليتين هما المسماتين بالماهيه و الوجود و كل منهما متضمن فيه الآخر و إن كانت من الفصول الأخيره و الأجناس القاصيه- و أيضا(۱) كل من الذوات الإمكانيه فإنها فى نفسها و من حيث طبيعتها بالقوه- و هى من تلقاء علتها بالفعل فإن لها بحكم الماهيه الليسيه الصرفه و بحكم وجود سببها التام الإيسيه الفائضه عنه فهى مصداق معنى ما بالقوه و معنى ما بالفعل من الحيثيتين- و كل ممكن هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود فلا شى ء غير الواجب بالذات- متبرى ء الذات عن شوب القوه و ما سواه مزدوج من هذين المعنيين و القوه و الإمكان يشبهان الماده و الفعليه و الوجوب يشبهان الصوره ففى كل ممكن كثره تركيبيه من أمر يشبه الماده و آخر يشبه الصوره فإذن البساطه الحقه مما يمتنع تحققها فى عالم الإمكان لا فى أصول الجواهر و الذوات و لا فى فروع الأعراض و الصفات.

و أما الوتريه فهى أيضا مما يستأثر به الحقيقه الإلهيه لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلى لا- يأبى معناه أن يكون له تحصلات متكثره و وجودات متعدده- و ما من شخص إمكانى إلا و هو واقع تحت طبيعه كليه ذاتيه أو عرضيه لا يأبى معناها أن يكون هناك عده أفراد تشترك معه فيها و إن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها فإذن لا وحده و لا فردانيه لممكن ما على الحقيقه بل إنما هى بالإضافه إلى

۱- و هاتان الجهتان هما المعبر عنهما بالجهه النورانيه و الجهه الظلمانيه و وجه يلى الرب و وجه يلى النفس فى ألسنه المتألهين، س ره

ما هو أشد كثره و أوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفه فی البساطه بل الوحده فيها اتحاد و الاتحاد مفهومه متألف من جهه وحده و جهه كثره و جهه الوحده فی الممكنات ظل من الوحده الصرفه الإلهيه و هی التی أفاضت سائر الوحدات علی الترتيب النزولی فكلما كان أشد وحده كان أقرب إلی الوحده الحقه كالوحده الشخصيه للعقل الأول التی هی بعينها وجوده و تشخصه ثم وحده سائر العقول الفعاله ثم وحده النفوس ثم وحده الصور ثم الوحده الاتصاليه الجسميه التی هی كثره بالقوه من غير أن تجامعها ثم وحده الهيولی التی هی بعينها جامعه لكثرتها و تفصيلها إلی الحقائق النوعيه و الشخصيه لأنها وحده إبهاميه جنسيه.

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب كذلك(۱) التركيب صوره الإمكان- فإن المركب بما هو مركب من دون النظر إلی خصوصيه جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال فی الوجود و الوجوب و فی العدم و الامتناع و كيف يتحقق الافتقار و لا يكون هناك إمكان و أما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب و ممتنع أو نقيضين أو ضدين(۲) مفروضی الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقرره فی أنفسها متجوهره فی حقائقها و تلك المفهومات لا تحمل علی أنفسها بالحمل الصناعی الشائع فكما أن مفهوم شريك الباری ليس إلا نفس مفهوم شريك الباری لا أن يحمل عليه أنه شريك الباری بل يحمل عليه أنه من الكيفيات- النفسانيه الفائضه عليها لأجل تصرفات المتخيله و شيطنه المتوهمه فكذلك هذه المركبات الفرضيه مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها و مع ذلك

۱- أی كما أن كل ممكن زوج تركيبی كذلك كل مركب ممكن لكن لا من باب انعكاس الموجبه الكليه كنفسها و أن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا حتی يقال إنه باطل بل من باب مبرهنيه كل من القاعدتين علی حده مثل كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد، س ره

۲- الفرق بينهما و بين السوابق أن فی السوابق المنافاه بين الأجزاء و بين المركب- حيث إنها واجبات أو ممتنعات و هو ممكن و فيهما المنافاه إنما هی فی المركب مع نفسه- حيث إنه ممتنع من حيث إنه اجتماع النقيضين مثلا- و أنه ممكن من حيث إنه مركب- و يمكن إلحاق هذين إلی المركب من الممتنعين بأخذ كل نقيض و كل ضد مع الوصف- أعنی النقيض المجتمع و الضد المجتمع مع الآخر، س ره

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها و ليس لها إلا ـ مرتبه الفقر و الحاجه و الإمكان و التعلق سواء كان بحسب الوجود أو بحسب العدم و المستحيل فى النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على أى وجه كانتا.

و هاهنا دقيقه أخرى

و هى أن الوحده معتبره فى أقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى و قاعده كليه فقولنا كل مركب ممكن و كل واجب بسيط و كل حيوان كذا أى كل مركب له صوره واحده فهو ممكن و كل واجب الوجود فهو واحد بسيط و كل ما له طبيعه واحده حيوانيه فهو كذا فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما و لا له امتناع و لا إمكان و لا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما و كذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزءين و فى المركب المفروض من الواجب و الممتنع ليس له إلا وجوب هذا و امتناع ذاك لا غير و المركب من الحيوانين ليس فيه إلا حيوانيه هذا و حيوانيه ذاك و ليست هناك حيوانيه أخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين إحداهما عن الأخرى فإن كان أحد الحيوانين ناطقا و الآخر صاهلا ـ ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا و لا ـ صاهلا ـ بل و لا ـ موجودا إنما الموجود فيهما موجودان هذا و هذا ـ لا ـ أمر ثالث له حيوانيه ثالثه و سيجى ء فى مباحث الوحده أنها لا تفارق الوجود و أن ما لا وحده له لا وجود له.

و أما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا إلى عدم عله وجوده و عله وجود المركب هى عله وجود أجزائه و ذلك غير متصور فى أجزاء هذا المركب لعدم الإمكان.

فمردود بأن عله عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء أولا و بالذات كما أن عله وجوده كذلك وجود الأجزاء حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا عله لكان المركب موجودا و إنما الاحتياج إلى عله الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما و هو الذى يكون بالحقيقه عله تامه لعدم المركب بما هو مركب مستندا

إلی عـدم علتها فلم ینعـدم إلا بانعدامها فیسـتند إلیه عدم ذلک المرکب بالواسـطه- فإذا کان جزء المرکب ممتنع الوجود بالذات فینتهی عـدم المرکب إلی عـدمه الضـروری الـذاتی و لا یتجاوز منه إلی عـدم أمر آخر کما یقف سلسـله الوجودات إلی الوجود الضروری الذاتی الأزلی

فصل (۱۱) فی أن الممکن علی أی وجه یکون مستلزما للممتنع بالذات

اشاره

إن کثیرا من المشتغلین بالبحث من غیر تعمق فی الفکر و النظر یحیلون(۱) الملازمه بین الممکن و الممتنع و یحکمون أن کل ما یسـتلزم وقوعه فی نفس الأـمر ممتنعا ذاتیا فهو مسـتحیل بالـذات و بنوا ذلک علی أن إمکان الملزوم بـدون إمکان اللازم یسـتلزم إمکان الملزوم بدون اللازم و هو یصادم الملازمه بینهما.

و هذا لو صح لاستوجب نفی الملازمه بین الواجب و الممکن بل بین کل عله موجبه مع معلوله لأن العله قد تجب حیث لم یکن المعلول واجبا سواء کان الوجوب من الذات أو من الغیر کما سنحقق.

و أعجب من ذلـک ما قیل فی بعض التعالیق إن إمکان الملزوم إنما هو بالقیاس إلی ذاته و هو یسـتلزم إمکان اللازم بالقیاس إلیه أعنی ذات الملزوم لا إمکانه بالقیاس إلی ذاته و مقتضی(۲) الاستلزام بین الممکن و المحال کون(۳) نقیض اللازم غیر

۱- فورد علیهم النقض بعدم المعلول الأول کما یأتی فإنه ممکن مستلزم لعدم الواجب تعالی و هو ممتنع، س ره

۲- التعمیم الـذی ذکره بقوله سواء کـان اللاـزم ضـروری الوجود یقتضـی حـذف قوله بین الممکن و المحال ۱۹۰ و هـذا القول مـذکور فی الأفق المبین للسـید المحقق الـداماد قـدس سره هکـذا إمکان الملزوم إنما هو بالقیاس إلی ذاته و هو یسـتلزم إمکان اللاـزم بالقیـاس إلیه أعنی ذات الملزوم لاـ إمکـانه بالقیـاس إلی ذاته فمقتضـی طبـاع اللزوم لیس یوجب إلاـ أن لاـ یکون نقیض اللازم ضـروریا بالقیاس إلی ذات الملزوم ضـروره کون اللازم ضـروریا بالقیاس إلی ذاته سواء کان اللازم فی حد ذاته ضـروری التحقق أو ضروری الارتفاع أو لا ضروری الطرفین بالنظر إلی ذاته من حیث هی انتهی و هذا أولی کما لا یخفی، س ره

۳- أی مقتضـی الاسـتلزام بین الملزوم و اللازم سـلب ضـروره نقیض اللازم و هو إمکانه العام المجامع لضـروره اللازم وجودا أو عـدما أو لا ضـروره طرفیه ثم ذلک الإمکان العام أیضا للازم إنما هو بالقیاس إلی ذات الملزوم لا بالقیاس إلی ذاته کما قال- لا کونه أی لا کون نقیض اللازم لا ضروریا بالقیاس إلی حد ذاته، س ره

ضروری بالقیاس إلی ذات الملزوم لا کونه لا ضروریا بالقیاس إلی حد ذاته سواء کان اللازم ضروری العدم أو ضروری الوجود أو لا ضروری الوجود و العدم جمیعا نظرا إلی ذاته من حیث هی هی و لا یتوهمن أن هذا إمکان بالغیر و هو من المستحیل کما مر- بل هذا إمکان بالقیاس إلی الغیر و قد وضح الفرق بینهما.

و نحن نقول هذا الکلام و إن کان فی ظاهر الأمر یوهم أنه علی أسلوب الفحص و التحقیق إلا أنه سخیف لما علم أن الإمکان بالقیاس إلی الغیر إنما یتصور بین أشیاء- لیست بینها علاقه الإیجاب و الوجوب و الإفاضه و الاستفاضه و بالجمله العلاقه الذاتیه- السببیه و المسببیه فی الوجود و العدم.

و یقرب منه فی الوهن کلام المحقق الطوسی و الحکیم القدوسی حیث ذکر أن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته لیس یستوجب استلزام الممکن المحال بالذات لأنه إنما استلزم عدم علیه العله الأولی فقط لا عدم ذات العله الأولی- فإن(۱) ذات المبدإ الأول لا یتعلق بالمعلول الأول لو لا الاتصاف بالعلیه لکون المبدإ الأول واجبا لذاته ممتنعا علی ذاته العدم سواء کان لذاته معلول أو لا فإذن لم یستلزم الممکن محالا إلا بالعرض أو بالاتفاق و هو عدم کون العله بما هی متصفه بالعلیه واجبه فی ذاتها فإنه إنما صار محالا من کون العله فی الواقع واجبه فی ذاتها- و إنما ذلک من حیث ذاته لا بما هی متصفه بالعلیه و هذا بخلاف عکسه أعنی فرض عدم العله الأولی فإنه یستلزم عدم المعلول الأول مطلقا لأن ذاته إنما إفاضتها العله الأولی لا غیر.

و لیت شعری کیف ذهل مع جلاله شأنه و وثاقه رأیه و دقه نظره فی الأبحاث الإلهیه عن کون الواجب لذاته واجبا بالذات فی جمیع ما له من النعوت و أن العله الأولی إنما موجب علیتها نفس الذات من دون حاله منتظره أو داعیه زائده و أنها هی

۱- فالذات ممکن بالقیاس إلی المعلول الأول لا یقتضی وجوده و لا عدمه و لذا عده المصنف ره قریبا مما قاله المحقق الدوانی، س ره

القيوم الجواد التـام القيوميه و الإفـاضه و أنهـا بمـا يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغايره الخارجيه أو العقليه بحسب التحليل فلو فرض(۱) سـببيه السـبب الأـول شـيئا ممكنا لتصـح الملازمه بينها و بين المعلول الأول نقلنا الكلام إلى الملازمه بين السـببيه و السـبب الأـول لإمكانها و وجوبه فإما أن يتسـلسل الكلام فى السـببيات أو يعود المحـذور الأول كيف و ليس فى الموجود الأول جهه إمكانيه أصـلا سواء كان بحسب الـذات أو بحسب كمال الذات أو بحسب خيراته الإضافيه و رشـحاته الإفاضـيه- فالحق(۲) فى هذا المقام أن المعلول له ماهيه إمكانيه وجود مسـتفاد من الواجب- فيتركب بهويه العينيه من أمرين شبيهين بالماده و الصوره أحـدهما محض الفـاقه و القوه و البطون و الإمكـان و الآـخر محض الاسـتغناء و الفعليه و الظهور و الوجوب(۳) و قـد علمت من طريقتنـا أن منشـأ التعلق و العليه بين الموجودات ليس إلاـ أنحـاء الوجودات و المـاهيه لاـ علاـقه لهـا بالـذات مع العله إلا من قبل الوجود المنسوب إليها و قـد مر أيضا أن معنى الإمكان فى الوجود الممكن غير معناه فى الماهيه- و أن أحدهما يجامع الضـروره الذاتيه بل عينها بخلاف الآخر فإنه ينافيها.

۱- بحث آخر عليه ره تقريره أن هـذه السـببيه إمـا أن تكون واجبه أو ممكنه- و على الأـول فإمـا أنهـا عين ذات البارى تعالى أو غيره و على العينيه يلزم المطلوب و كذا على الغيريه مع قطع النظر عن محاليه تعدد الواجب تعالى لأن معلول تلك السببيه ممكن العـدم بخلافهـا لوجوبهـا و على الثـانى أعنى ممكنه السـببيه فلاـ يخلو إمـا أنهـا اعتباريه و إما أنها أصـليه و الأول باطل لأن الأمر الاعتبارى لا يكون منشأ للمعلول و لا سـيما لأشرف المعاليل و أول الصوادر و على الثانى فلا بد لها من سببيه أخرى لأن الإمكان مناط الحاجه و لأن العرضى معلل فإما أن ينتهى أو يتسلسل فتأمل، س ره

۲- الإشـكال إنمـا نشـأ من جهه أن هنـاك امتناعا بالغير و من الضـرورى أنه ينتهى إلى الامتناع بالـذات و ليس الممتنع بالغير إلا الممكن بالـذات فقـط فهو المسـتلزم للممتنع بالـذات فمن الجـائز أن يسـتلزم الممكن بالـذات محالاـ و يتفرع عليه بطلاـن قيـاس الخلف- و هو الاسـتدلال من امتنـاع اللازم على امتناع الملزوم و هو ظاهر و محصل ما أجاب ره به هو أن الملزوم الـذى يسـتلزم المحال هو عـدم الممكن دون نفس الممكن التى هى الماهيه- و عـدم الممكن ليس بممكن لعـدم اسـتواء نسـبته إلى الوجود و العدم لكون نسبته إلى العدم بالوجوب و إلى الوجود بالامتناع فالإشكال مرفوع و قياس الخلف لا غبار عليه، ط

۳- الوجوب هاهنا هو الضروره المطلقه الذاتيه الأزليه، المؤلف ره

فنقول إن المعلول الأول إن اعتبر ماهيته التی هی عباره عن مرتبه قصوره عن الكمال الأتم و خصوصیته تعینه المصحوب لشوب الظلمه و العدم و إن كان مستورا عند ضیاء كبریاء الأول و مقهورا تحت شعاع نور الأول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلا و أبدا من تلك الجهه ما شم رائحه شی ء منهما بحسب ماهیته من حیث هی هی و لیس یستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحیثیه- لعدم(١) الارتباط بینه و بین الواجب من هذه الحیثیه و إن اعتبر من حیث وجوده- المتقوم بالحق الأول الواجب بوجوبه فعدمه(٢) ممتنع بامتناع عدم قیومه و وجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العله الموجبه له فلم یلزم استلزام الممكن للمحال أصلا و لیس لعدمه فی نفسه أی نفس ذلك العدم جهه إمكانیه كما للوجود من حیث الوجود و لا- یلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات علی ما مر من الفرق بین الضروره الأزلیه و بین الضروره المسماه بالذاتیه المقیده بها فلذلك لا یلزم هاهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لأجل الفرق المذكور و هذا فی غایه السطوع و الوضوح علی أسلوب هذا الكتاب و أما علی أسلوب الحكمه الذائعه فلا یبعد أن یقول أحد إن كان یعنی بأول شقی الكلام أن العقل إذا جرد النظر إلی ذات المعلول الأول و لم یعتبر معه غیره لم یجد فیه علاقه اللزوم فذلك لا ینافی استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله و إن أرید به أنه علی ذلك التقدیر لا یكون مستلزما له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان فإنه معلول له بسحب نفس الأمر فكیف لا یكون

١- هذا أیضا من الشواهد علی أصاله الوجود فی التحقق و كذا فی الجعل و أما القائلون بأصاله الماهیه فلا یخرجون عن عهده الجواب، س ره

٢- بعض معاصری المصنف لما لم یفرق بین الواجب بالذات و بین الواجب بوجوب الواجب بالذات و بین الواجب بإیجابه تحاشی عن استماع أن وجود المعلول الأول- واجب بوجوب الواجب بالذات إذ یلزم كونه واجبا عنده و هو خطأ لأن عدمه محال بمحالیه ذلك العدم لا بذاته و لا بإحاله ذلك كما أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب تعالی لا بذاته و لا بإیجابه تعالی باق ببقائه لا بذاته و لا بإبقائه كما فی هذا العالم الغالب علیه السوائیه و هو تعالی واجب بذاته باق بذاته و قد حققنا المقام فی حواشینا علی إلهیات هذا الكتاب، س ره

مستلزما لعلته.

أقول نختار الثانى قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعله الجواب أن المعلول ليس نفس ماهيه الممكن بل وجوده معلول لوجود العله و عدمه لعدمها.

و يقول(۱) أيضا إن كان يعنى بأخير الشقين أن العدم الممتنع بالعله ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فإن الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكان بالذات و ليس ينفيه بل إن معروضه لا يكون إلا الممكن بالذات.

أقول عنينا به أن العدم بما هو عدم ليس إلا جهه الامتناع كما أن حقيقه الوجود بما هو وجود ليس إلا جهه الوجوب كيف و العدم يستحيل أن يتصف بإمكان الوجود كما أن الوجود يستحيل عليه قبول العدم و إلا لزم الانقلاب فى الماهيه- و كون معروض الامتناع بالغير و الوجوب بالغير أى الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبه الوجود و العدم إليه أو ما لا ضروره للوجود و العدم بالقياس إليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا إلا فيما سوى نفس الوجود و العدم و أما فى شى ء منهما فالموصوف بالوجوب الغيرى هو الوجود المتعلق بالغير و بالامتناع الغيرى العدم المقابل له.

فإن قلت فعلى ما ذكرت من جواز(۲) العلاقه اللزوميه بين الممكن و الممتنع بالوجه الذى ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز فى القياس الخلفى حيث يثبت به استحاله شى ء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع

۱- أى يقول أحد، س ره

۲- إن قلت من أين ثبت هذا فإنه إن أريد ماهيه المعلول الأول فلا علاقه لزوميه لها مع الجاعل و إن أريد وجوده أو عدمه فواجب بوجوبه أو ممتنع بامتناعه فلم يثبت العلاقه أيضا. قلت مراده من الممكن هو الماهيه و لكن الاستلزام ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذى هو الوجود أو العدم كما يصرح به و الممكن المحض هو الماهيه- و بالجمله فى إهمال شيئيه الماهيه إهمال لكثير من القواعد فيكون بالعرض أو يريد الإمكان بمعنى الفقر، س ره

استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين.

قلنا هذا الإشكال قد مضى(۱) مع جوابه و الذى ندفعه به الآن هو أن الإمكان المستعمل(۲) هناك هو لا ضروره الطرفين بحسب الوقوع و التحقق فى نفس الأمر و عدم(۳) إباء أوضاع الخارج و طبيعه الكون لوقوعه و لا وقوعه و الممكن الذى كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهيه الشى ء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فإن حال المعلول الأول و سائر الإبداعيات فى نفس الأمر ليس إلا التحصل و الفعليه على ما هو مذهبهم دون الإمكان و قد مر أن ظلمه إمكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تعالى فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذى هو عدمه كما أنه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذى هو وجوده و ما يستعمل فى قياس الخلف أن الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبه الذات و بينهما فرقان كما أن الامتناع الذاتى أيضا قد يعنى به ضروره العدم بحسب نفس الذات و الماهيه المقدره كما فى شريك البارى و اجتماع النقيضين و قد يراد به ضروره ذلك فى نفس الأمر سواء كان مصداق تلك نفس الماهيه المفروضه أو شى ء آخر وراء ماهيته مستدع له مقتض

۱- ما مضى جدا إلا أنه سيأتى قريبا فى مبحث الجعل إشكالات على القياسات الخلفيه أيضا مع جوابه لكنه إشكال آخر و هو أنه كيف يستلزم الشى ء فيها ما ينافيه كلا تناهى الأبعاد المستلزم لتناهيها مع أنه آت لا ماض، س ره

۲- أى فى القياسات المذكوره و الحاصل أن المراد بالإمكان الذى قلناه أنه يجوز أن يستلزم الممكن المحال الإمكان الذاتى و المراد بالإمكان فى القياسات المذكوره الإمكان الوقوعى و هو على ما عرفوه ما لا يلزم من فرض وقوعه محال و لما لزم من فرض وقوع عدم تناهى الأبعاد مثلا محال لم يكن ممكنا بهذا المعنى. إن قلت فعلى هذا كل ما يستلزم المحال لا يكون ممكنا وقوعيا فقط فيجوز أن يكون ممكنا ذاتيا. قلت نعم استلزامه المحال لا يدل على أزيد من هذا فإن اتفق إن لم يكن ممكنا ذاتيا فمن دليل آخر و نظر مستأنف، س ره

۳- كالعدم السابق على المعلول الأول ليس ممكنا وقوعيا لإباء تماميه وجود الواجب تعالى و كفايه مجرد إمكان المعلول الأول الذاتى لقبول الوجود و إن لم يأب نفس ماهيته عن العدم، س ره

إياه فى نفس الأمر أو عله(۱) مقتضيه له بحسب طور الوجود و هيأه الكون و طباع الواقع و كذلك الضروره الذاتيه قد يراد بها ما هو بحسب مرتبه الذات فى نفسها- و قد يراد أعم من هذا و هو ما يكون بحسب نفس الأمر مطلقا سواء كان بحسب مرتبه الذات أيضا كذات القيوم الأحدى تعالى أو لأجل عله مقتضيه له و قد يقال للأول الدوام الأزلى و للثانى الدوام الذاتى فإذن قد ثبت أن أمثال الأقيسه الخلفيه- و كثيرا من الشرطيات الاستثنائيه إنما يستبين فيها بالبداهه العقليه أن ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا فى نفس الأمر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتى سواء كان بنفسه و بماهيته ممتنعا أو بواسطه سبب تام السببيه لامتناعه كما يقال مثلا الجواهر البسيطه العقليه يستحيل عدمها سابقا و لاحقا و إلا أى و إن كانت ممكنه العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضه لذواتها و لكانت لها ماده قابله للوجود و العدم و كلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم و ظاهر أن الإمكان المذكور فى هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبه الماهيه فقط إذ لو كان المراد فيه نفى إمكان العدم عنها بحسب مرتبه الماهيه من حيث هى- يلزم عليهم كون كل جوهر عقلى واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا و هم متبرءون عن هذا التصور القبيح الفضيح

وهم و إزاحه:

ربما قرع سمعك فى بعض المسفورات العلميه شبهه فى باب اتصاف الشى ء بالإمكان و هو(۲) أن الموصوف بالإمكان إما موجود أو معدوم و هو فى كل الحالين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به و إلا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد و إذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان

۱- الفرق بينه و بين سابقه أن الشى ء الآخر هناك وراء الماهيه المفروضه و وجودها- كالبرد المفلج فى اليد المفلوجه الممتنع عليها الحس و الحركه ما دامت كذلك و هذا نفس مرتبه من الوجود كالإنسان العلمى الممتنع عليه الماده بحسب ذلك الوجود فهاهنا مقتضى ضروره العدم و إن كان غير الماهيه و لكن نفس وجودها و المراد بالكون الوجود الخاص الطبيعى المسبوق بالماده و المده و المراد بطباع الواقع أعم منها فهذا من باب ذكر العام بعد الخاص كما أن ما قبله عكسه، س ره

۲- هذا بالنظر إلى الضروره اللاحقه من الضرورتين اللتين كل ممكن محفوف بهما، ره

الخاص لأن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلا و أيضا(۱) الشی ء الممکن إما مع وجود سببه التام فیجب أو مع رفعه فیمتنع فأین ممکن.

فتسمعهم یقولون فی دفع الأول إن الترديد غير حاصر للشقوق المحتمله- إن أرید من الوجود و العدم التحییث إذ یعوزه شق آخر و هو عدم اعتبار شی ء منهما- إذ الموصوف بالإمکان هو الماهیه المطلقه عن الوجود و العدم و لا یلزم من عدم قبول العدم من حیثیه الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حیثیه أخرى و كذلك بالعكس- بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهیه بحسب إطلاقها عن القيود و إن أريد بهما مجرد التوقيت فلنا أن نختار كلا من الشقين قوله فی كل من الحالين أی الوقتين یمتنع أن یقبل مقابل ما یتصف به قیل هذا ممنوع و المسلم هو امتناع الاتصاف بشی ء مع تحقق الاتصاف بمقابله و هو غیر لازم فی معنى الممکن فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور- و فی الثانی یقال إن قوله الشی ء إما مع وجود سببه أو مع عدم سببه الترديد فيه مختل إن أريد المعیه بحسب حال الماهیه و اعتبار المراتب فیها إلا أن یراد فی الشق الثانی رفع المعیه لا معیه الرفع و إن أرید المعیه بحسب الوجود فیصح الترديد لكن اتصاف الماهیه بالإمكان لیس فی الوجود سواء كانت مع السبب أم لا بل فی اعتبارها و أخذها من حیث هی هی فقد ثبت أن كل ممكن و إن كان محفوفا إما بالوجوبين السابق و اللاحق اللذين أحدهما بسبب اقتضاء العله و الآخر بحسب حاله فی الواقع- و إما بالامتناعين للجانب المخالف السابق و اللاحق كذلك لكن لا يصادم شی ء منهما ما هو حاله بحسب ماهیته من حیث هی هی هكذا قالوا.

و العارف البصير یعلم أن هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهیه بعله الوجود و أن المتصف بالوجود السابق و اللاحق إنما هو وجود كل ماهیه إمكانیه لا نفسها من حیث نفسها فإن حیثیه الإطلاق عن الوجود و العدم ینافی التلبس به سواء كان ناشئا من حیثیه الذات أو من حیثیه

۱- هذا بالنظر إلى الضروره السابقه التی هی مفاد قولهم الشی ء ما لم یجب لم یوجد، س ره

العله المقتضیه له فالماهیه الإمکانیه لم تخرج و لا تخرج أبدا بحسب نفسها من کتم البطون و الاختفاء إلی مجلی الظهور و الشهود فهی علی بطلانها و بطونها و کمونها أزلا و أبدا و إذا لم یتصف بأصل الوجود فعلی الطریق الأولی بسائر الصفات الخارجیه التی هی بعد الوجود فلم یتصف بشی ء من الحالات الکمالیه و الصفات الوجودیه إلا نفس الوجود- و الماهیه فی جمیع تلک الصفات تابعه للوجود و کل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهیه خاصه من الماهیات المعبر عنها عند بعضهم بالتعین و عند بعضهم بالوجود الخاص- تابعیه الصوره الواقعه فی المرآه للصوره المحاذیه لها فکما أن العکس یوجد بوجود ذی العکس و یتقدر بتقدره و یتشکل بتشکله و یتکیف بتکیفه و یتحرک بتحرکه و یسکن بسکونه و هکذا فی جمیع الصفات التی تتعلق بها الرؤیه کل ذلک علی طریق الحکایه و التخیل لا علی طریق الأصاله و الاتصاف بشی ء منها بالحقیقه فکذلک حال الماهیه بالقیاس إلی الوجود و توابعه فإن الماهیه نفسها خیال الوجود و عکسه- الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیه فظهر ما ذهب إلیه المحققون من العرفاء- و الکاملون من الأولیاء أن العالم کله خیال فی خیال.

قال الشیخ العارف المتأله محی الدین الأعرابی فی الباب الثالث و الستین من الفتوحات المکیه إذا أدرک الإنسان صورته فی المرآت یعلم قطعا أنه أدرک صورته بوجه و أنه ما أدرک صورته بوجه لما یراه فی غایه الصغر لصغر جرم المرآه أو الکبر لعظمه و لا یقدر أن ینکر أنه رأی صورته و یعلم أنه لیس فی المرآه صورته- و لا هی بینه و بین المرآه و لیس بصادق و لا کاذب فی قوله رأی صورته و ما رأی صورته- فما تلک الصوره المرئیه و أین محلها و ما شأنها فهی منفیه ثابته موجوده معدومه معلومه مجهوله أظهر سبحانه هذه الحقیقه لعبده ضرب المثال لیعلم و یتحقق أنه إذا عجز و حار فی درک حقیقه هذا و هو من العالم و لم یحصل علم بحقیقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حیره

فصل (۱۲) فی إبطال کون الشی ء أولی له الوجود أو العدم أولویه غیر بالغه حد الوجوب

اشاره

لعلک لو تفطنت بما سبق من حال الماهیات فی أنفسها و من کیفیه لحوق معنی الإمکان بها لا تحتاج إلی مزید مئونه لإبطال الأولویه(۱) الذاتیه سواء فسرت باقتضاء ذات الممکن رجحان أحد الطرفین بالقیاس إلیها رجحانا غیر ضروری لا یخرج به الشی ء عن حکم الإمکان أو بکون(۲) أحد الطرفین ألیق بالنسبه إلی الذات لیاقه غیر واصله إلی حد الضروره لا من قبل مبدإ خارج و لا باقتضاء و سببیه ذاتیه علی قیاس الأمر فی الوجوب الذاتی أ لیس قد استبان من قبل أن علاقه الماهیه إلی جاعل الوجود إنما هی تبع للوجود و الوجود بنفسه مفاض کما أنه بنفسه مفیض بحسب اختلافه کمالا و نقصا و قوه و ضعفا و الماهیه فی حد نفسها لا علاقه بینها و بین غیرها فما لم یدخل الماهیه فی عالم الوجود دخولا عرضیا لیست هی فی نفسها شیئا من الأشیاء- حتی نفسها حتی تصلح لإسناد مفهوم ما إلیها إلا بحسب التقدیر البحت و الإمکان و إن کان من اعتبارات نفس الماهیه قبل اتصافها بالوجود لکن ما لم یقع فی دار الوجود

۱- اعلم أن سید المدققین أخذ الأولویه الذاتیه علی وجه آخر و هو أنه کما أن الواجب و الممتنع ما یجب الوجود أو العدم بالقیاس إلیه نفسه لا- ما یقتضی ذاته وجوب أحدهما- کذلک یقول الخصم إن الممکن موجود لأن الوجود أولی و ألیق به بالنظر إلی ذاته من العدم فی نفس الأمر من غیر أن یکون هناک علیه و اقتضاء من الذات و حینئذ لا یمکن إبطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتمله علی حدیث الاقتضاء و العلیه أخذ من الشوارق، ه ره

۲- رد علی السید المدقق حیث قال لو قلنا إن الممکن بذاته یقتضی الرجحان- یلزم ما ذکروا من أن الممکن لا حقیقه له و لا شی ء محض فلا اقتضاء له أو أنه یلزم تخلف مقتضی الذات عن الذات کما فی الدلیل المشهور من القوم و أما إذا قلنا إن الألیق بحاله کذا فلا یرد ما ذکروه جدا کما أن الاقتضاء فی الوجوب الذاتی لیس علی معناه لأن المقتضی و المقتضی واحد بل هناک یناسب اللیاقه لکن بالغه إلی حد الوجوب فکذلک هاهنا إلا أنها غیر بالغه إلیه، س ره

و لم يحصل إفاده وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنها هى أو بأنها ممكنه- و إن كان كونها هى أو كونها ممكنه من أحوالها السابقه على وجودها و صفات وجودها- و قد علمت تقدم الماهيه بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفه- فقس عليها تقدم أحوالها الذاتيه على أحوالها الوجوديه و أما فى الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفه متميزا كل منهما عن صاحبه بل شى ء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل و التحليل يحكم بأن بعض الموجود يقترن به- معنى غير معنى الوجود و الموجود و يتصف أحدهما بالآخر فى العقل و العين على التعاكس- لأن اللائق بالعقل تقدم الماهيه على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهيه إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهيه تتحد معه اتحادا بالعرض فهى العارض بهذا المعنى اللطيف الذى قد غفل عنه الجمهور.

و الحاصل أن الحكم على ماهيه ما بالإمكان إنما هو بحسب فرض العقل إياها مجرده عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود و إما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك فهى ضروريه بضروره وجودها الناشئه عن الجاعل التام بالعرض و ليست لها بحسب ذاتها صفه من الصفات لا ضروره و لا إمكان و لا غيرهما أصلا.

و الفرق بين المعدوم الممكن و المعدوم الممتنع هو أن العقل بحسب الفحص يحكم بأن المعدوم الممكن لو انقلب من الماهيه التقديريه إلى ماهيه حقيقيه مستقله- كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهيه بخلاف الماهيه التقديريه الممتنعه فإنها و إن صارت ماهيه حقيقيه مستقله بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع و لم يصلح إلا إياه لا أن المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان و الامتناع كيف و المعدوم ليس بشى ء فحينئذ من أين ماهيه قبل جعل الوجود حتى يوضع أولويه الوجود أو شى ء ما من الأشياء بالقياس إليها فأما(۱) تجويز نفس كون الشى ء مكون نفسه

۱- كما فى الأولويه الذاتيه الكافيه الساده لباب الافتقار إلى الصانع تعالى فإن الأولويه إما ذاتيه و إما غيريه و كل واحده منهما إما كافيه فى تحقق الممكن و إما غير كافيه و كلها عند التحقيق فاسده لكن بعضها أفسد من بعض، س ره

و مقرر ذاته مع بطلانه الذاتى فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس.

فقد ثبت أن الحكم بنفى الأولويه الذاتيه بعد التثبت على ما قررناه من حال الماهيه بشرط سلامه الفطره مستغن عن البيان.

و للإشاره إلى مثل هذا قال المعلم الثانى أبو نصر الفارابى فى مختصر له يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسله الوجود بلا وجوب لزم إما إيجاد الشى ء نفسه و ذلك فاحش و إما صحه عدمه بنفسه و هو أفحش.

و توضيحه(١) أن الأولويه الناشئه عن الذات إما أنها عله موجبه للوقوع فيكون الشى ء عله نفسه و إما أنه يقع الشى ء لا بمقتض و موجب(٢) و لا باقتضاء و إيجاب من الذات و هو صحيح العدم لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتى بكونه ذا رجحان أحد الطرفين و ليس يصلح لعليه العدم إلا عدم عله الوجود و ليس هناك عله للوجود فإذن يكون الشى ء بنفسه صحيح العدم ثم على(٣) تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود و ليس عينه فذاته كما أنها مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود كذلك عله الاتصاف بالوجود إذ لا نعنى بالعله إلا ما يترجح

١- التخصيص بالأولويه لأن الكلام فيها أو على سبيل التمثيل و إلا فقول المعلم بلا وجوب أعم من الحصول مع الاستواء و هو الترجح بلا مرجح أو مع الرجحان الغير البالغ إلى حد الوجوب و إنما لم يذكر المعلم صحه الوجود بنفس الوجود أيضا كما هو مقتضى الترجح بلا مرجح مع أنه يلزم أيضا على تقدير وقوع الشى ء لا بمقتض منفصل و لا باقتضاء من الذات لأن ذلك هو المفروض فلو جعل المحذور ذلك لاتحد المقدم و التالى، س ره

٢- الشق الأول كان مبنيا على الأولويه الذاتيه الكافيه و هذا مبنى على الأولويه الغير الكافيه فحينئذ يقع الشى ء بلا اقتضاء من الماهيه و بلا مقتض آخر منفصل- إذ المفروض حصول سلسله الوجود بلا وجوب، س ره

٣- بيان آخر للأفحشيه و هو أن وجود الممكن ليس عينه حتى يكون ذاتيا لا يعلل و إذا كان عرضيا معللا كان عله الاتصاف بالوجود ماهيته التى هى عله الرجحان فيكون العدم صحيح الوقوع مع عدم المقتضى بل مع وجود المانع و هو وجود عله الوجود فهذا المطلب برهانى لا إلزامى إذ الخصم قد فرض وقوع الشى ء لا بمقتض أصلا فكيف يسلم مبدأ للاتصاف بالوجود لكن المنفصله على هذا منع الخلو، س ره

المعلول به و مع كونه عله لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب- فإذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود و هذه محض السفسطه.

و حيث إن هذا البحث إنما الحاجه إليه قبل إثبات الصانع و قبل ثبوت نفس الأمر مطلقا فليس لقائل أن يقول لعل شيئا من الماهيات فى وجوده العلمى أى فى وجوده فى علم البارى تعالى أو ارتسامه فى بعض الأذهان العاليه يقتضى رجحان وجوده الخارجى على أن الكلام فى الوجود الذهنى و مرتبه اتصاف الماهيه به بعينه كالكلام فى الوجود الخارجى فى أن الماهيه لا توجد به إلا بجعل جاعل الوجود لعدم كون الماهيه ماهيه إلا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحاله الأولويه يقال لو كفت فى صيروره الماهيه موجوده يلزم كون الشى ء الواحد مفيدا لوجود نفسه و مستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده

هدم:

إياك و أن تستعين بعد إناره الحق من كوه الملكوت على قلبك بإذن الله بما يلتمع من بعض الأنظار الجزئيه فى طريق البحث و هو ما ذكره الخطيب الرازى فى شرحه لعيون الحكمه و استحسنه الآخرون- من أن ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحيه الطرف الآخر للتضايف الواقع بينهما و معيه المتضايفين فى درجه التحقق و مرجوحيه الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحاله ترجيح المرجوح و امتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف.

و يفسده أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولويه كان استدعاء مرجوحيه الطرف المقابل أيضا على سبيل الأولويه لمكان التضايف و المرجوحيه المستلزمه لامتناع الوقوع إنما هى المرجوحيه الوجوبيه لا ما هى على سبيل الأولويه- فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الآخر أى راجحيه الطرف المرجوح بته بل بنحو الأليقيه و بالجمله(۱) فحال مرجوحيه الطرف المرجوح

۱- حاصله أن هاهنا ثلاثه أحوال و كلها جوازيه كما أن عند أهل الحق كلها وجوبيه ذات الطرف المرجوح و هو العدم و معلوم أنه لم يطرد بته و وصفه الذى هو مرجوحيته على الرجحان و الأولويه و المرجوح الذى كان راجح المرجوحيه لا يمتنع وقوعه و إنما الممتنع الوقوع فى قولهم ترجيح المرجوح ممتنع ما كان وصف مرجوحيته وجوبيه و ثالثه الأحوال حال راجحيه المرجوحيه و هى أيضا أولويه غير بالغه إلى الوجوب كحال نفس الطرف المقابل للمرجوح الذى هو العدم مثلا و ذلك المقابل هو الوجود الأولوى، س ره

كحال نفس ذلك الطرف و حال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما أن الوجود يترجح على سبيل الأولويه و الرجحان فكذلك أولويه الأولويه و كما أن العدم مرجوح على سبيل الأولويه و الرجحان فكذلك راجحيه المرجوحيه على نهج الرجحان و هكذا في الطرفين و كما أن راجحيه طرف على سبيل الرجحان- تستدعى مرجوحيه الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحيه الطرف الآخر كذلك لا تقتضى إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضى الامتناع- ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين أن مرجوحيه الطرف المرجوح إنما يستدعى امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحيه أعنى الذات المحيثه بالحيثيه المذكوره لا الذات بما هى هى و هذا امتناع وصفى فيكون بالغير و لا يستدعى إلا وجوب الطرف الراجح كذلك أى بالغير لا بالذات فليس(۱) فيه خرق الفرض و الامتناع(۲) بالوصف الذى هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك- فكيف ظنك بالوجوب الذى بإزاء هذا الامتناع و بهذا ينهدم سائر الأساسات التى ذكروها فى هذا المطلب و قلما يسلم فى الوجوه المذكوره من هذا الإيراد.

أوهام و جزافات:

من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده أولى من عدمه بالنظر إلى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار

۱- لعلك تقول خرق الفرض فى موضعه من حيث تأدى الأولويه الغير البالغه إلى الوجوب و إن لم يكن وجوبا بالذات و الجواب أن مراده قدس سره إن الامتناع تعلق بالعدم- باعتبار وصف المرجوحيه التى تعلقت بالعدم لا- باعتبار نفس الماهيه فالماهيه على حالتها الجواز و الامتناع للمرجوحيه و الوجوب للراجحيه، س ره

۲- إشاره إلى دفع ما عسى أن يقال الامتناع للعدم و إن كان لأجل المرجوحيه إلا الذات إلا أن المرجوحيه مستنده إلى الذات و المستند إلى المستند إلى الشى ء مستند إلى ذلك الشى ء و بيان الدفع أنه نعم المرجوحيه مستنده إلى الذات كالراجحيه التى لوجودها- إلا أن الصفه غير وجوبيه كما علمت فهى جائزه الانفكاك عن الماهيه فكذلك الامتناع و الوجوب اللذان بينهما فلا خلف، س ره

إلى الغير و يسد به إثبات الصانع له لكونه مع ذلك فى حدود الإمكان بل على وجه يستدعى أكثريه وقوع وجوده بإيجاب العله و إفاضه الجاعل أو أشد وجودا أو أقل شرطا للوقوع و بعض(۱) آخر بالعكس مما ذكر.

و منهم من ظن هذه الأولويه فى طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفه من الممكنات بخصوصها.

و منهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعا و المتقولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفه فيما قدم من الزمان قبل تصحيح(۲) الحكمه و إكمالها.

و عند طائفه من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب و إن كان بالغير.

و ربما(۳) توهم متوهم أن الموجودات السياله كالأصوات و الأزمنه و الحركات- لا شك أن العدم أولى بها و إلا لجاز بقاؤها و يصح الوجود أيضا عليها و إلا لما وجدت أصلا و إذا جازت الأولويه فى جانب العدم فليكن جوازها فى جانب الوجود أولى(۴) و أن العله قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع و لا شبهه فى أن تلك العله الأولى بها إيجاب المعلول و إلا لم يتميز عله شى ء عن غيرها فى العليه فإذن العله قبل تأثيرها و إيجابها يصح عليها الاقتضاء و اللااقتضاء جميعا مع كون الإيجاب أولى بها من عدمه فليكن(۵) الوجود أيضا بالنسبه إلى ماهيه ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود أكثريا لا دائميا كما فى ذلك الإيجاب كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثريا لا دائميا كطبيعه الأرض

۱- أى من الممكنات فهو عطف على بعض الممكنات، س ره

۲- فى بعض النسخ قبل شرح الحكمه و فى بعضها قبل نضج الحكمه،

۳- هذا مثال لما سبق بلا تفاوت و لذا اكتفى بإبطال هذا و ما يليه بقوله و كلا القولين زور و اختلاق، س ره

۴- كالموجودات القاره و الجوهر، ه ره

۵- أى إذا عرفت هذا فى العله و المعلول فليكن اقتضاء الماهيه لرجحان الوجود هكذا، س ره

فی اقتضائها الهبوط مع ما قد یمنع عنه عند ما یرمی إلی العلو قسرا و کلا(۱) القولین زور و اختلاق.

ففی الأول اشتباه بین قوه الوجود و ضعفه و بین أولویته و لا- أولویته بالقیاس إلی الماهیه و قد مر أن لکل شی ء درجه من الوجود لا یتعداها و بعض الأشیاء حظه من الوجود آکد و بعضها بخلافه کالحرکه و نظائرها لا أن الوجود أولی بها من العدم أو بالعکس فاستقرار الأجزاء و بقاؤها لیس نحو وجود الموجود الغیر القار بل یمتنع ثبوته له و کلامنا فی مطلق الوجود الممکن لماهیه ما فإن ما بالقیاس إلیه یعتبر طباع الإمکان الذاتی إنما هو مطلق الوجود و مطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا یخرج الشی ء عن الإمکان الذاتی المستلزم لتساوی نسبه طبیعتی الوجود و العدم إلی ذلک الشی ء و کل من الاستمرار و عدمه متساویا النسبه بالقیاس إلی ذات کل أمر غیر قار و تخصیص کل واحد منهما بالوقوع یحتاج إلی مرجح خارج من غیر أولویه أحدهما بحسب الماهیه من الآخر فماهیه الحرکه و أشباهها من الطبائع الغیر القاره إذا قیست إلی وجودها التجددی و رفعها کان لها مجرد القابلیه البحته من غیر استدعاء طرف بعینه لا- بته و لا رجحانا و إنما یتخصص الوجود أو العدم بإیجاب العله التامه أو لا إیجابها و إذا قیست إلی الوجود الاجتماعی للأجزاء التحلیلیه لها کان سبیلها بالقیاس إلی هذا النحو من الوجود الامتناع البتی بلا ثبوت صحه و جواز عقلی- و قد مر أن امتناع نحو من الکون لا ینافی الإمکان الذاتی مطلقا.

و فی الثانی وقع الغلط بحسب أخذ ما لیس بعله عله فإن الفاعل قبل شرائط إیجابه لیس بفاعل و موجب أصلا و مع الشرائط موجب بته و أما القرب و البعد من الوقوع لأجل قله الشرائط و کثرتها فلذلک لا- یقتضی اختلاف حال فی ماهیه الممکن- بالقیاس إلی طبیعی الوجود و العدم بل إنما یختلف بذلک الإمکان بمعنی آخر أعنی الاستعداد القابل للشده و الضعف الذی هو من الکیفیات الخارجیه لا الإمکان الذاتی

۱- أی قولا المتوهم و هما قوله إن الموجودات السیاله إلی آخره و قوله و العله قد توجد ثم تتوقف إلی آخره، ه ره

الـذی هو اعتبـار عقلی و للمسترشـد أن یقمع بالأـصول المعطاه إیاه التهویسات التی وقعت من طائفه متجادلین فی هـذا المقام لا فائده فی إیرادها و ردها إلا تضییع الوقت بلا غرض و تفویت نقد العمر بلا عوض

فصل (۱۳) فی أن عله الحاجه إلی العله هی الإمکان فی الماهیات و القصور فی الوجودات

اشاره

إن قوما من الجـدلیین المتسـمین بأهل النظر و أولیاء التمییز العارین عن کسوه العلم و التحصـیل کان أمرهم فرطا و تجشـموا فی إنکارهم سبیل الحق شططا و تفرقوا فی سلوک الباطل فرقا.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده عله الحاجه إلی العله.

و منهم من جعله شطرا داخلا فیما هو العله.

و منهم من جعله شرطا للعله و العله هی الإمکان.

و منهم من یتأهب للجدال بالقدح فی ضروره الحکم الفطری المرکوز فی نفس الصبیان بل المفطور فی طباع البهیمه من الحیوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب- و العیـدان و الصوت و الصولجـان و کلامهم کله غیر قابل لتضـییع العمر بالتهجین- و تعطیل النفس بالتوهین لکن نفوس الناس و جمهور المتعلمین متوجهه نحوه طائعه إلیه.

فنقول أ لیس(۱) وجوب صفه ما و امتناعها بالقیاس إلی الذات یغنیان الذات

۱- الأوضـح أن یقال الوجوب یقتضـی الغنا و الامتناع کذلک فعدم الوجوب و الامتناع- أی سـلب الضـروره فی الوجود و العدم مناط عدم الغنا و هو الحاجه فإن عدم العله عله لعدم المعلول ثم انظر إذا قلنا الوجوب عله الغنا هل أخذنا فیه شـیئا کالقدم شـرطا أو شـطرا فکـذلک الإمکان و لو فرض کون الحـدوث مأخوذا بأحـد الوجهین فی العله کان معتبرا و مأخوذا فی ممکن بالذات لا واجب و لاـ ممتنع و إلا اسـتغنی فیرجع الأمر بالأخره إلی الإمکان هـذا خلف لکنه یفهم من هـذا الـدلیل الـذی ذکره أیضا عـدم کون الحدوث وحده عله ضمنا- و الدلیل الآتی و هو قوله و الحدوث کیفیه إلخ یشمل الجمیع، س ره

عن الافتقار إلى الغير و يحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفه فلو فرض كون الحدوث مأخوذا فى عله الحاجه شرطا كان أو شطرا كان إنما يعتبر و يؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب أو ممتنع فقد رجع الأمر أخيرا إلى الإمكان وحده و هو الخلف.

و بسبيل آخر الحدوث كيفيه نسبه الوجود المتأخره عنها المتأخره(۱) عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجه المتأخره عن الإمكان(۲) فإذا كان الحدوث هو عله الحاجه بأحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات و ليس لأحد أن يعارض بمثله على نفى عليه الإمكان من جهه أنه كيفيه نسبه الوجود لأن الإمكان حاله تعرض لنسبه مفهوم الوجود إلى الماهيه بحسب الذات فى لحاظ العقل(۳) و ليس مما يعرض فى الواقع لنسبه خارجيه فإنما يلزم تأخره عن مفهومى الوجود و الماهيه- بحسب أخذها من حيث هى لا عن فعليه النسبه فى ظرف الوجود و أما الحدوث فهو وصف الشى ء بحسب حال الخارج بالفعل و لا يوصف به الماهيه و لا الوجود إلا حين الموجوديه لا فى نفسها و لا ريب فى تأخره عن الجعل و الإيجاد.

و أما قول من ينكر بداهه القضيه المفطوره بأنا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبه إلى الذات فى رفع الضروره عنهما فامتنع الترجيح(۴) إلا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الأخيره فوق الأولى فى القوه و الظهور- و التفاوت إنما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأولى(۵) بالسنبه إلى الأخيره- و قيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام.

۱- بدل عنها، س ره

۲- و إذا كان الحدوث شرطا فيقدم بدرجه أخرى من حيث إن الشرط مقدم على المشروط، س ره

۳- حاصله أن الإمكان إنما هو كيفيه النسبه بين الماهيه و مفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهيه و الوجود الحاصل لها و لهذا يوصف الماهيه بالإمكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فإنه مسبوقيه الوجود الحاصل للماهيه بالعدم و لا شك فى تأخره عن الإيجاد، ه ره

۴- هكذا فى كثير من النسخ و الصواب الترجح إلا أن يشبه الوجود بلا منفصل بالوجود بمنفصل لو كان فيطلق الترجيح من باب المشاكله البديعيه و الأمر سهل، س ره

۵- فى بعض النسخ لا بالنسبه،

فالظلم فيه ظاهر إذ لم يعلم أن التفاوت فى الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت فى طرفى الحكم و الحكم فى نفسه مما لا يتفاوت على أن الحكم الفطرى و الحدسى كالاقتناصى مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان و الأزمنه و خصوصيات المفهومات و العقود لتفاوت النفوس فى استعداداتها الأوليه غريزيه و استعداداتها الثانويه كسبيه فالسلائق العقليه فى إدراك نظم الحقائق و تأليفها وزانها وزان السلائق الحسيه السمعيه فى وزن الألفاظ و تأليف الأصوات و جهه الوحده فى العقليات كجهه الوحده فى السمعيات و التخالف كالتخالف و كل من سلمت ذائقه عقله من القصور و الاختلال أو من الأمراض النفسانيه و الاعتلال الحاصل من مباشره الجدال و المناقشه فى القيل و القال لم يرتب فى استحاله رجحان الشى ء على مثله من كل جهه إلا بمنفصل- و من استحل ترجيح الشى ء بلا مرجح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطره البشريه لخباثه ذاتيه وقعت من سوء قابليتها الأصليه و عصيان جبلى اقترفت ذاته الخبيثه فى القريه الظالمه الهيولانيه و المدنيه الفاسقه السفليه

ظلمه وهميه:

المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعبوا فى القول- ففرقه قالت إن الله سبحانه خلق العالم فى وقت بعينه دون سائر الأوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت.

و فرقه زعمت أن الله سبحانه خصص الأفعال بأحكام مخصوصه من الوجوب و الحظر و الحسن و القبح من غير أن يكون فى طبائع الأفعال ما يقتضى تلك الأحكام- و كذلك(۱) الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه و الجائع

۱- التثبت بقدحى العطشان و رغيفى الجائع و طريقى الهارب فى جواز الترجيح بلا مرجح إنما وقع من الأشعرى و أنت تعلم أن إثبات المطلوب بالأمثله الجزئيه غير معقول- كما أشار إليه قدس سره إذ لا يمكن أن يحكم حكما كليا بمجرد عدم المرجح فى هذه الأمثله الجزئيه إلا أن يكون منظورهم المناقشه مع خصمهم لا الاستدلال على الحكم الكلى بها- ثم إن الفاعل عند الأشعرى هو الله تعالى حيث يقول بالجبر فالمرجح لا بد أن يكون عند الله تعالى لفعله لا عند العبد و كذا على مذهب أهل الحق القائلين بالأمر بين الأمرين فمطالبه المرجح الذى فى نظر العبد خاصه يناسب مذهب التفويض و إليه أشار بقوله إن لله فى خلق الكائنات إلخ و بقوله قدر الله سبحانه و قضى أى قدر و قضى أنه لو دخل الطريق الآخر افترسه سبع أو وقع فى بئر أو غير ذلك فأذهبه الله تعالى إلى غير ذلك الطريق صونا له فمن فوض الفعل إلينا لا نضايق أن نكون فى بعض الأفعال القريبه مسخرين- و أن يجرى بعض أفعال الله تعالى أو الملك على أيدينا، س ره

المخير بين رغيفين متساويين كذلك يخصص أحدهما بالاختيار من غير مرجح.

و فرقه تقول ما يختص من الأحكام و الأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشی ء لأنه بأی شی ء علل فسد(۱).

و فرقه تقول الذوات متساويه بأسرها فی الذاتيه(۲) مع اختصاص بعضها دون بعض بصفه معينه دون سائر الصفات.

فهذه متشبثاتهم فی الجدال و لو تنبهوا قليلا من نوم الغفله و تيقظوا من رقده الجهاله لتفطنوا أن الله فی خلق الكائنات أسبابا غائبه عن شعور أذهاننا محجوبه عن أعين بصائرنا و أن الجهل بالشی ء لا يستلزم نفيه و فی كل من الأمثله الجزئيه التی تمسكوا بها فی مجازفاتهم بنفی الأولويه فی رجحان أحد المتماثلين من طريقی الهارب و قدحی العطشان و رغيفی الجائع مرجحات خفيه مجهوله للمستوطنين فی عالم الاتفاقات فإنما لهم الجهل بالأولويه لا نفی الأولويه و أقلها الاتصالات الكوكبيه و الأوضاع الفلكيه و الهيئات الاستعداديه فضلا عن الأسباب القصوی

۱- لأن نسبه الفاعل إلی الكل علی السواء فلو علل به لم يكن كذلك و الماهيه و لازمها مشتركان و الأمور المنفصله لا خصوصيه لها مع أحدهما دون الآخر- و العوارض المفارقه المنفصله ننقل الكلام إليها و يلزم التسلسل و الجواب إلزام التسلسل التعاقبی فاختصاص بعض الأحوال بهذا و بعض آخر بذاك باعتبار عوارض سابقه فی ماده هذا يعدها له و عوارض أخری سابقه فی ماده ذاك يعدها لخلافه فإن نقل الكلام إلی العوارض فی المادتين نقول باعتبار عوارض أخری فی مادتيهما السابقتين و هلم جرا- و لا يلزم القدم للتجدد الجوهری أو نقول المخصص هو الماده. فإن قيل ما المخصص لهذه الماده بهذا و لتلك بذلك. قلنا الماده الخاصه جزء و الذاتی لا يعلل كيف و بدونها لم يكن هذا هذا و ذاك ذاك و لا يخفی ما فی قوله المتماثلين إذ مع عدم العوارض لا اثنينيه، س ره

۲- هذا غلط لأن الذاتيه ليست تمام ذاتها بل أمر عام عرضی اعتباری من المعقولات الثانيه، س ره

التی بها قدر الله سبحانه الأمور و قضی من صور الأشیاء السابقه فی علمه(۱) الأعلی علی الوجه الأتم الأولی.

و أما الـذی نسب إلی أنبـاذقلس الحکیم و أنه قائل بالبخت و الاتفاق فالظاهر أن کلامه مرموز علی ما هو عادته و عاده غیره من القدماء حیث کتموا أسرارهم الربوبیه بالرموز و التجوزات.

و قـد وجه کلامه بعض العلماء بأنه إنما أنکر العله الغائیه(۲) فی فعل واجب الوجود بالـذات لا غیر إذ هو معترف بأن ما لم یجب لم یوجـد بـل قـد سـمی هو و غیره الأمور اللاحقه بالماهیات لا لـذاتها بل لغیرها اتفاقیه و حینئـذ یصـح أن یقال إن وجود العالم اتفاقی لا بمعنی أنه یصیر موجودا بنفسه کلا أو یفعله الباری جزافا بل إن وجوده لیس لاحقا به من ذاته بل هو من غیره.

و یقرب من هـذا مـا خطر ببـالی فی توجیه کلامـه و هو أن ماهیـات الممکنات لما علمت من طریقتنا أنها فی الموجودیه ظلال و عکوس للوجودات و إنما تعلق الجعل و الإبـداع فی الحقیقه بوجود کل ماهیه لا بنفس تلک الماهیه و کذا علته الغائیه إنما تثبت لأنحـاء الوجودات دون الماهیـات فمـاهیه العـالم إنما تحققت بلا غایه و فاعل لها بالـذات بل وجوده یحتاج إلیهما بالحقیقه فعبر الرجل عن هذا المعنی بأن العالم اتفاقی أی هو واقع بالعرض نظیر الجهات التی ضـمت إلی المعلول الأول البسیط عندهم و صح بها صدور الکثیر عنه إذ لا ریب(۳) لأحد أن الصادر عن الواجب بالذات

۱- یعنی أن المعلومات من الأشـیاء توابع علمه تعالی من الصور الثابتات و العلم الـذی هو عین الـذات الأحدیه تابع للصور الثابته فی أحکامها الـذاتیه بمعنی أنها موصوفه بالحقیقه بها و علمه الـذی هو عینه تعالی مقـدس عن هذا الاتصاف إلا بالعرض کما أن هذه الصور العینیه و الأعیان الثابته موصوفه بصفات الوجود و العلم و غیره من جهات الکمال بالعرض لا بالذات فصار العلم تابعا بوجه و متبوعا بوجه فتبصر، ن ره

۲- أی غیر ذاته، س ره

۳- بل یمکن أن یوجه و یقال إن وجود العالم بالاتفاق أی بالعرض لا بالـذات و الحقیقه و إلیه یرجع الأمر کله ألا إلی الله تصـیر الأمور کل شی ء هالک إلا وجهه یا من هو یا من لیس هو إلا هو ألا کل شی ء ما خلا الله باطل، ن ره

على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود المعلول و غير ذلك كالماهيه الإمكان و الوجوب(۱) بالغير إنما صدر بالعرض بلا سبب ذاتى و إلا لزم إما صدور الكثير عن الأمر الوحدانى- أو التركيب فى الموجود الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما.

و بالجمله القدماء لهم ألغاز و رموز و أكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم و رموزهم إما بجهله أو غفله عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسه الخلق فى هذه الدار الفانيه و طائفه ممن تأخر عنهم اغتروا بظاهر أقاويلهم و اعتقدوها تقليد الأجل اعتقادهم بالقائل و صرحوا القول بالاتفاق و ضلوا ضلالا بعيدا و لم يعلموا أن المتبع هو البرهان اليقينى أو الكشف و أن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فإن الاصطلاحات و طبائع اللغات مختلفه

عقود و انحلالات: إن للقائلين بالاتفاق متمسكات.

الأول أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها

الأول(۲) أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها لكان تأثيرها إما حال وجود الأثر أو حال عدمه و الأول تحصيل الحاصل و الثانى جمع بين المتناقضين.

و الحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر فى زمان الحصول و بين أخذه بشرط الحصول فالحصول فى الأول ظرف و فى الثانى سبب و شرط و لا استحاله فى الأول بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أثره فإن كل عله مؤثره فهى مع معلولها زمانا أو ما فى حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر فى الوجود و كل عله مؤثره فإنها تؤثر فى معلولها فى وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

۱- هذا هو الوجود فكيف يكون الوجود صادرا بالذات لا الوجوب بالغير مع أنه قد سبق أن ما لزم من فرض وجوده التكرار فهو اعتبارى كما نقله عن شيخ الإشراق قدس سره و لم يسلم ذلك فى الوجود و الوجوب إلا أن يراد به هاهنا الوجوب الذى هو كيفيه النسبه، س ره

۲- سيأتى فى مباحث العله و المعلول أن القول بالاتفاق ينافى إثبات الضروره فى الوجود و لا يتم إلا مع إنكار الوجوب و الامتناع إذ لو كان هناك رابطه ضروريه كان المربوط بها معلولا للمربوط إليها و بطل الاتفاق فالتجاؤهم إلى القياس و استدلالهم بمثل استحاله تحصيل الحاصل و استحاله اجتماع النقيضين غفله عن ذلك، ط

الأول و لا- بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثانى و الحاصل أن تأثير العله فى حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير و ذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل- لا بتحصيل غيره و هذا غير مستحيل.

و بوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعيه الوجوديه بين المؤثر و الأثر- نختار(۱) أن التأثير فى حال وجود الأثر و إن أريد المعيه(۲) الذاتيه العقليه بينهما- نختار أن التأثير ليس فى حال وجوده و لا فى حال عدمه و لا يلزم شى ء من المحذورين- إذ تأثير العله حال الوجود فى ماهيه المعلول من حيث هى لا من حيث هى موجوده أو معدومه و الماهيه من تلك الحيثيه ليست بينها و بين العله مقارنه ذاتيه لزوميه- و أما الماهيه الموجوده أو المعدومه فهى متأخره عن مرتبه وجود العله أو عدمها و مقارنه لها بحسب الحصول فى الواقع فتدبر فيه(۳).

و للجدليين مسلك آخر وعر و هو أن تأثير العله فى حال حدوث الأثر(۴) و هو غير حال الوجود و حال العدم و ربما زاد بعضهم غباوه و منع وجوب المقارنه بين العله و المعلول(۵) و مثلوه بالصوت لأنه يوجد فى الآن الثانى و يصدر من ذى الصوت فى الآن السابق عليه.

۱- إنما لم يتعرض لدفع المحذور إذ المفروض أنه أريد بقوله فى حال كذا المعيه و لا محذور فى المعيه الوجوديه بين المبدإ و أثره، س ره

۲- يعنى أن التأثير متكافى ء رتبه مع الأثر و هذا باطل لأن التأثير فى الماهيه من حيث هى و لا مقارنه و لا مكافأه ذاتا بينها و بين مبدإ الأثر إذ لا شخصيه لها و لا من شأنها المقارنه و أما من حيث وجودها أو عدمها فشأنها التأخر، س ره

۳- وجهه أن ليس المراد من قولنا تأثير العله فى الماهيه من حيث هى أنها مجعوله بالذات بل لأنها مجلاه للتأثير أو أنها الأثر باصطلاح آخر كما ذكره فى الشواهد الربوبيه عند تقسيم الوجود إلى الوجود الحق و المطلق و المقيد فإنها كاسر القدم و أنها خيال الوجود، س ره

۴- لأن الحدوث مسبوقيه الوجود بالعدم فهو نفس البعديه فكأن التأثير واقع فى المفصل بين زمانى الوجود و العدم لا فى زمان الوجود و لا العدم و أنها كان وعرا لعدم جريانه فى التأثير فى المبدعات بل فى مجموع العالم الطبيعى عندهم، س ره

۵- فيختار أنه فى حال العدم و يجيب بأنه لا- جمع بين النقيضين لأن التأثير فى أول الحال و وجود الأثر فى ثانى الحال لكنه محض الغباوه و صرف الخطإ لأنه حال البعد لا الفاعل، س ره

الثانی أن التأثیر إما فی الماهیه أو فی الوجود أو فی اتصافها به

و الأول محال لأن ما یتعلق بالغیر یلزم عدمه من عدم الغیر و سلب الماهیه عن نفسه محال و الثانی یستلزم أن لا یبقی الوجود وجودا عند فرض عدم ذلک التأثیر فإن ظن أنه لا یلزم أن یکون الإنسان مثلا مع کونه إنسانا یصیر موصوفا بأنه لیس بإنسان بل إنما ینتفی الإنسان و لا یبقی دفع بأن نفی الإنسان قضیه(۱) و لا بد من تقرر موضوعها حال الحکم فیکون الفانی هو الثابت فیکون الشی ء ثابتا و منفیا متقررا و غیر متقرر و کذا الکلام فی الوجود إیرادا و دفعا و الثالث غیر صحیح لکون الاتصاف أمرا ذهنیا اعتباریا لا یجوز أن یکون أول الصوادر بالذات و مع ذلک ثبوته لکونه من النسب بعد ثبوت الطرفین علی أن الاتصاف أیضا ماهیه فیعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف(۲) بالاتصاف بالوجود و کذا الکلام فی الاتصاف بالاتصاف حتی یتسلسل الأمر إلی لا نهایه.

و یزاح فی المشهور بأن الجعل یتعلق بنفس الإنسان و یترتب علیه الوجود و الاتصاف به لکونهما اعتباریین مصداقهما نفس الماهیه الصادره عن الجاعل- و الإنسان و إن لم یکن إنسانا بتأثیر الغیر لکن نفس ماهیه الإنسان بالغیر بمعنی أن مجرد ذاته البسیطه أثر العله لا الحاله الترکیبیه بینها و بینها أو بینها و بین غیرها کقولنا الإنسان إنسان أو الإنسان موجود فالإنسان إنسان بذاته لکن نفسه من غیره و بین المعنیین فرق واضح فإذا فرض الإنسان علی الوجه البسیط وجب إنسانیته بسبب الفرض وجوبا مترتبا علی الفرض فیمتنع تأثیر المؤثر فیه لأن وجوب الشی ء ینافی احتیاجه إلی الغیر فیما وجب لذاته و لاستحاله جعل ما فرض مجعولا- أما قبل فرض الإنسان نفسه فیمکن أن یجعل المؤثر نفس الإنسان و لک أن تقول یجب(۳) نفس الإنسان و أردت به الوجوب السابق و قد ثبت الفرق بین الوجوبین السابق و اللاحق

۱- نعم و لکن سالبه بسیطه فی المعنی أو نعبر بأنه لم یبق الإنسان، س ره

۲- الصواب أو اتصاف الاتصاف بالوجود، س ره

۳- أی بالمؤثر، س ره

فی میزان المعقولات و کثیرا ما یقع الغلط فی هـذا من جهه الاشتراک اللفظی و من جهه وضع ما لیس بعله عله فإن کون الإنسان واجبا من العله- لا یوجب کونه واجبا فی نفسه و کـذا کونه مفتقرا إلی العله لا یسـتلزم کونه إیاه مفتقرا إلیها فکون نفس الإنسان من الغیر لا یدل علی عدم کون الإنسان إنسانا عند ارتفاع الغیر و إنما یدل علیه کون کون الإنسان إنسانا من الغیر.

و کـذا الکلام فی کون نفس الوجود مجعولا- کما اخترناه إلا أن المتأخرین عن آخرهم اختاروا مجعولیه نفس الماهیه و سیرد علیک فی هذا المقام ما بلغ إلیه قسطنا من عالم المکاشفه و معدن الأسرار و المشهور من المشاءین اختیار الشق الثالث أی کون تأثیر المؤثر فی موصوفیه الماهیه بالوجود فقد وجهوا کلامهم بأن مقصودهم أن أثر الجاعل أمر(۱) مجمل یحلله العقل إلی موصوف و صفه و اتصاف لذلک الموصوف بتلک الصفه فأثر الجاعل فی الإنسان مثلا هو مصداق قولنا الإنسان موجود و لیس أثره بالذات ماهیه الإنسان وحدها و لا وجوده وحده بل الأمر الترکیبی المعبر عنه باتصاف الماهیه بالوجود و الاتصاف بالوجود و إن کان أمرا عقلیا لکنه من الاعتبارات المطابقه للواقع فیجب ارتباطه إلی سبب وراء اعتبار العقل إیاه هو نفس سبب الماهیه.

و قد ظهر مما ذکرناه أن التقسیم المذکور منفسخ(۲) الضبط لأن الموصوفیه المترتبه علی تأثیر الفاعل یمکن أن یؤخذ علی أنها معنی غیر مستقل فی التصور بل هی مرآه ملاحظه الطرفین و المعانی الارتباطیه من حیث إنها ارتباطیه لا یمکن أن یتعلق بها التفات الذهن إلیها و استقلالها فی التصور کما أشرنا إلیه و أما إذا استؤنف الالتفات بأن انفسخت عما هی علیها من کونها آله الارتباط و صارت أمرا معقولا فی نفسه مباین

۱- أی بسیط نظیر الإجمال فی علم الله تعالی فأرادوا هذا المعنون البسیط من الاتصاف إشاره إلی الزوجیه التحلیلیه، س ره

۲- لمکان الاتصاف الغیر المستقل الذی هو الغیر الملحوظ بالذات و لم یتفطنوا به کما ینادی به قولهم إن الاتصاف أیضا ماهیه مع أنه لیس بماهیه حقیقه أنما هو اتصاف الماهیه بالوجود لا غیر کما یقال حدوث الشی ء إنما هو حدوث الشی ء و لیس بشی ء حادث، س ره

الذات للطرفين فكانت كسائر الماهيات فی أن تعلقها بالجاعل بما ذا و تأثير الجاعل فيها بحسب أيه حيثيه تكون من الأمور المحتمله المذكوره

فصل (۱۴) فی كيفيه احتياج عدم الممكن إلی السبب

اشاره

ربما(۱) يتشكك فيقال إن رجحان عدم الممكن علی وجود لو كان لسبب

۱- حقيقه الإشكال أن القول بأصاله الوجود يوجب بطلان جميع القضايا التی لا هی ذات مطابق فی الوجود الخارجی و لا هی من القضايا الذهنيه التی تطابق الأذهان بما هی أذهان و ذلك كقولنا عدم المعلول معلول لعدم العله فإنها قضيه حقه ثابته و إن لم يتعقل فی ذهن من الأذهان و ليست مما يطابق الخارج إذ العدم باطل لا خارج له و محصل جوابهم أن المطابق لهذه القضيه و أمثالها من القضايا الحقه هو نفس الأمر دون الخارج و الذهن و قد ذكروا أن نفس الأمر أعم مطلقا من الخارج و أعم من وجه من الذهن و ذكروا فی تفسير نفس الأمر أن المراد به نفس الشی ء فقولنا الشی ء حكمه كذا فی نفس الأمر نعنی به أن الشی ء فی نفسه حكمه كذا و اللفظ من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر. و فيه أن المراد بنفس الشی ء إن كان وجوده الأصيل عاد المحذور رأسا و إن كان ماهيته المقابله لوجوده عاد المحذور أيضا لبطلان ما سوی الوجود. و ذكر آخرون أن المراد بالأمر عالم الأمر و هو عقل كلی مجرد فيه صور جميع القضايا الحقه. و فيه أن هذه الصور المفروضه فيه إن كانت علوما حضوريه كانت عين الوجودات الخارجيه و من المعلوم أنه لا ينطبق عليها أمثال قولنا عدم المعلول معلول لعدم العله- فالإشكال علی حاله و إن كانت علوما حصوليه لم تكن إلی فرضها حاجه مع وجود الصور فی أذهاننا علوما حصوليه و الإشكال مع ذلك علی حاله و الذی ينبغی أن يقال أن الأصيل فی الواقع هو الوجود الحقيقی و هو الموجود و له كل حكم حقيقی و الماهيات لما كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقله توسع العقل توسعا اضطراريا إلی حمل الوجود علی الماهيه ثم التصديق بلحوق أحكامها بها و صار بذلك مفهوم الوجود و الثبوت أعم- محمولا علی حقيقه الوجود و علی الماهيه ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا لحمل مطلق الثبوت و التحقق علی كل مفهوم اعتباری اضطر إلی اعتباره العقل كالعدم و الوحده و الفعل و القوه و نحوها و التصديق بما يضطر إلی تصديقه من أحكامها و الظرف الذی يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بالمعنی الأخير هو الذی نسميه بنفس الأمر- و للكلام بقايا ستمر بك فی مباحث الوجود الذهنی و غيرها إن شاء الله تعالی، ط

لكان فى العدم تأثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى الشى ء ثم قولكم عدم الممكن يستند إلى عدم عله وجوده يستدعى التمايز بين الأعدام و كونها هويات متعدده بعضها عله و بعضها معلول فحيث لا تمايز و لا أولويه فلا عليه و لا معلوليه.

فيزاح بأن عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى أن العقل يتصور ماهيه الممكن- و ينضاف إليها معنى الوجود و العدم و يجدها بحسب ذاتها خاليه عن التحصل و اللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج فيحكم بأنها فى انضمام كل من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر و كما أن معنى تأثير العله فى وجود ماهيه ما ليس أن تودع فى الماهيه شيئا تكون هى حامله له فى الحقيقه أو متصفه به فى الواقع- بل بأن يبدع أمرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو ماهيه من غير تأثير و الماهيه منصبغه بصبغ الوجود مستضيئه بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا- فكذلك معنى تأثيرها فى عدم الماهيه ليس إلا أن لا تبدع أمرا يتحد بالماهيه نوعا من الاتحاد أى بالعرض نعم للعقل أن يتصور ماهيه الممكن و يضيف إليها شيئا من مفهومى العدم و الوجود بسبب تصور وجود العله أو عدمها من جهه علمه بالأسباب المسمى بالبرهان اللمى أو بسبب ملاحظه وجدان الآثار المترتبه على الشى ء الداله على وجوده أو عدمها الدال على عدمه كما فى البرهان المسمى بالإن فعلم أن مرجح العدم كمرجح الوجود ليس إلا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم إلا أن مرجح طرف الوجود يجب أن يكون بنفسه أمرا متقررا حاصلا بدون الفرض و الاعتبار و أما مرجح البطلان و العدم فلا يكون إلا معقولا مجردا من غير تقرر له خارجا عن الملاحظه العقليه فعدم العله و إن كان نفيا محضا فى ظرف العدم إلا أن له حظا من الثبوت بحسب ملاحظه العقل و ذلك يكفى فى الترجيح العقلى و الحكم باستتباعه- لعدم المعلول ذهنا و خارجا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فإن استتباع عدم العله عدم المعلول فى الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلا حتى عن هذا الوجه السلبى و أما استتباع عدمها عدمه فى الذهن فهو كون تصور عدم العله و الحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول و الحكم

به علیه و فی تصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العله من دون ترتب الحکم بعدمها علی الحکم بعدمه و بالجمله الامتیاز بین الأعدام بحسب مفهوماتها العقلیه و صورها الذهنیه بوجه من الوجوه یکفی فی کون بعضها مرجحا لآخر إنما الممتنع الامتیاز بین الأعدام بما هی أعدام و ذلک لم یلزم هاهنا.

خلاصه إجمالیه:

إن للماهیات الإمکانیه و الأعیان المتقرره حالات عقلیه- و اعتبارات سابقه علی وجودها فی الواقع مستنده فی لحاظ العقل بعضها إلی بعض من غیر أن یکون فی الخارج بإزائها شی ء و لیس فی الخارج عندنا أمر سوی الوجود ثم العقل یتصور الماهیه متحده به و یجد الماهیه بحسب المفهوم غیر مفهوم الوجود و یجدها بحسب نفسها معراه عن الوجود و العدم خالیه عن ضرورتیهما و لا ضرورتیهما بالمعنی العدولی أیضا فیحکم بحاجتها فی شی ء من الأمرین- إلی مرجح غیر ذاتها موجب لها فعلم من ذلک أن الشی ء أی الماهیه(۱) أمکنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت و هذا لا ینافی کون الوجود أول الصوادر و أصلها لأن الموضوع فی هذا الحکم الوجود و فیما ذکر المنظور إلیه حال الماهیه بقیاسها إلی وجودها و إلی جاعل وجودها و هذا کما یقال إن الشی ء کثیرا ما یتأخر بحسب وجوده الرابطی عن الذی یتقدم علیه بحسب وجوده فی نفسه- و کما یثبت فی العلم الطبیعی وجود مبدإ الحرکه بعد إثبات الحرکه و وجود المحرک الغیر المتحرک اللامتناهی القوه و القدره بعد إثبات الحرکه الدوریه و ذلک لأن حال الجسم فی نفس ماهیته المتغیره متقدمه علی حال کونه ذا مبدإ محرک غیر متناهی القوه واجب بالذات مع کون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالی متقدما علی جمیع الأشیاء- فلا تناقض أیضا بین کون الوجود متقدما فی نفسه علی الماهیه و حالاتها متأخرا عنها و عن مراتبها السابقه بحسب تعلقها و ارتباطها به.

تبصره تذکریه:

قد لوحنا إلیک و سنوضح لک بیانه أن المفهوم الکلی(۲) ذاتیا کان أو عرضیا لیس أثر الجاعل القیوم الموجود بالذات

۱- بل قررت فی اعتبار العقل فأمکنت، س ره

۲- أی الکلی الطبیعی الذی هو عباره أخری للماهیه، س ره

فالحكم بأن المنسوب بالذات إلى العله ليس إلا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث أو بالبقاء بل الوجود الباقى أشد حاجه فى التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين و أنت إذا حللت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق و وجود- علمت أن العدم ليس مستندا بالذات إلى عله موجوده و كون الوجود بعد العدم من لوازم هويه ذلك الوجود فلم يبق(۱) للتعلق بالغير إلا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض من غيره أو اقتضاء من ذاته كما أن الجسم فى وجوده متعلق بالعله ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهى مطلقا(۲) و كما أن حاجه الماهيات إلى عله وجوداتها من حيث إنها فى ذاتها متساويه النسبه إلى الوجود و العدم و المستفاد لها من العله وصف الوجود و أما وصف كونها متساويه النسبه أو كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات أو بالزمان فأمر ضرورى غير مفتقر إلى العله فكذلك حاجه الوجود إلى العله و تقومه بها من حيث كونه بذاته و هويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا و المستفاد من العله نفسه الضعيفه لا كونه متصفا بالحدوث أو القدم(۳) و يلائم هذا ما وجد فى كلام بعض متأخرى العلماء أن الذات المستفاده من

۱- يعنى أن حاجه الوجود إلى الجاعل ذاتيه له كما صرح به فى قوله فكذلك حاجه الوجود إلخ و قوله فالافتقار للوجود التعلقى ثابت أبدا إلخ و الذاتى لا يعلل فقولهم عله الحاجه هى الإمكان إنما هو فى الماهيات و العله هنا واسطه فى الإثبات و الحاجه إنما هى بالعرض و قد أشار إلى حاجتها بالعرض بقوله و كما أن حاجه الماهيات إلخ- و إن أريد الحاجه بالذات التى فى الوجودات فالمراد بالإمكان هو الإمكان بمعنى الفقر- و مرجع الكلام حينئذ إلى الذاتيه الغير المعلله كما قلناه، س ره

۲- أى فى الجمله و التعينات حسب التعينات فافهم، ن ره

۳- مراده من القدم بنحو من التبعيه و الانجرار و بنوع من الاعتبار لا بالذات و الاستقلال جل الواجب جل اسمه عن الشريك و الأمر الذى يتصف بهذا النحو من القدم- هو الأمر الأمرى لا الخلقى و له تعالى صفات حقيقيه كماليه هى عين مرتبه كنه ذاته تعالى و صفات إضافيه غير كماليه زائده على مرتبه كنه ذاته تعالى متأخره عنها و هذه الزياده لا تنافى عينيه الصفات مطلقا فى حقه تعالى كمال الإخلاص نفى الصفات الزائده عنه تعالى مطلقا إضافيه كانت أم حقيقيه فاعتبر حق الاعتبار فإن المقام غامض جدا و قل من يدرك حق الإدراك و يصل إلى ما أشرناه، ن ره

الغير كونها متعلقه بالغير مقوم لها كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التى هى من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير و فاقتها إلى الغير مقوم لها- فلا يسوغ أن يستمر الـذات المفتقره ذاتا مستغنيه كما لا يجوز أن يتسرمد المستغنى عن جميع الأشياء مفتقرا و إلا فقد انقلب الحقائق عما هى عليه و هذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهه وجوده الـذى يتقوم بوجود فاعله لا من جهه ماهيته فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل و ارتباطه إلى الفاعل مقوم له أى(۱) لا يتصور بـدونه و إلا لم يكن الوجود هذا الوجود كما أن الوجود الغير المتعلق بشـى ء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بـالغير لم يكن الوجود ذلـك الوجود فالافتقـار للوجود التعلقى ثابت أبـدا حين الحـدوث و حين الاستمرار و البقاء جميعا فحاجته فى البقاء كحاجته فى الحـدوث بلا تفاوت لا بمعنى أن كونه بعـد العـدم أثر الفاعل أو كونه بعد كون سابق أثره بل هما لازمـان لنفس الوجود بلا جعل و تأثير كما مر إنما المجعول و أثر الجاعل نفس الوجود لا تصـييره ذا اللوازم التى من جملتها(۲) كونه غير أزلى فليس للحق إلا إفاضه نور الوجود على الأشياء و إدامتها و حفظها و إبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل و يسع له بحسب هويته و أما النقـائص و القصورات فهى لهـا من ذاتهـا مثـال ذلـك على وجه بعيد(۳) فيضـان نور الشـمس على الأجسام القابله بلا منع و بخل فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شـعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الأحديه لا تزال تضى ء هياكـل الممكنـات و يخرجهـا من ظلمه ليـل العـدم إلى نور نهـار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفاضـه الوجود لحظه- لعادت إلى ظلمه ذاتها الأزليه فسبحان القوى القدير الحكيم الذى يمسك السماوات

۱- فإنه نفس الارتباط لا شى ء له الارتباط فامتناع من باب امتناع انفكاك الشى ء عن نفسه فافهم، ن ره

۲- إشاره إلى ما أشرنا إليه فى شرح ما سبق منه قدس سره من إثبات القدم لبعض أنحاء الوجودات الإمكانيه و هى الأمريه حيث نفى ما أثبت فافهم، ن ره

۳- وجه البعـد أن ليس فيما نحن فيه شـى ء ثابت كالأجسام و يتجلى له الحق كتجلى الشـمس لها فالأشـياء مظاهر نوره و مجالى جماله و جلاله من دون أن يتصور شى ء متقرر قبل التجلى بل شى ء غير مراتب التجليات و تعيناتها، ن ره

و الأرض أن تزولا و لئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده و ما أشد سخافه وهم من يرى أن حاجه العالم إلى قيوم السماوات و الأرض و من فيهما و ما عليهما فی حال الحدوث لا فی حال البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا و عنادا- أن الباری لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده(۱) لتحقق الحدوث بإحداثه و هذا غایه الجهل و الفساد فی الاعتقاد على أن كل عله ذاتیه(۲) فهی مع معلولها وجودا و دواما كما سنذكره فی مباحث العله و المعلول.

و من الشواهد فی ذلك حراره النار الفائضه من جوهرها أعنی صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين و هكذا يفيض من الماء الرطوبه و البلل على الأجسام المجاوره له و الرطوبه جوهریه و ذاتیه للماء كما أن الحراره للنار كذلك و هكذا يفيض من الشمس النور و الضياء على الأجرام الكوكبيه و العنصريه لأن النور جوهری للشمس و الفعل الذاتی لا يتبدل و كذلك يفيض الحياه من النفس على البدن إذ الحياه جوهریه لها و صوره مقومه لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحياه على البدن الذی هو جسم ميت فی ذاته حی بالنفس ما دام صلوحه لإفاضه الحياه عليه من النفس باقيا(۳) فإذا فسد صلوحه لقبول الحياه تخلت و لخراب البدن ارتحلت و كذلك نسبه كل عله ذاتیه مع معلولها و يجی ء أن نسبه الإيجاد إلى المؤلف(۴) و المركب كالبناء

۱- اعلم أن من المعلولات ما يكون عله حدوثه غير عله بقائه كالبناء فإن عله حدوثه البناء و عله بقائه يبس العنصر و منها ما يكون عله حدوثه هی عله بقائه كالقالب المشكل للماء و العالم بالنسبه إلى الواجب تعالى من قبيل الثانی لكونه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات لا من قبيل الأول فمن تفوه بأنه لو جاز على الباری تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاحث التراب فی فيه، س ره

۲- احتراز عن العلل الإعداديه فإن عليتها بضرب من التوسع و هو العليه الاتفاقيه و البختيه فليست بعليه حقيقيه فتدبر، ن ره

۳- هذا يتصور على وجهين وجه هو حصول الاستغناء للنفس عن البدن و عن استعماله حسب استكماله و حينئذ يحل الأجل و هو الأجل الطبيعی و وجه هو فساد صلوحه لتعلق النفس قبل أن يتم استكمالها و هذا يتطرق من الأسباب الاتفاقيه الخارجيه- و حينئذ يحل الموت و هو الأجل الاخترامی، ن ره

۴- ما يصدر عن المؤلف بالذات هو انبعاث نفسه إلى بعث طبعه على الحركه التی هی عين تحريكه للأعضاء و أما خصوص اقتران أجزاء المركب كاللبنه و الحجر و غيرهما و اختلاطها بهيأه خاصه فهو يحصل من قوى المؤلف بالعرض لا بالذات و هذا النحو من التأثير بالعرض يسمى بالبخت و الاتفاق، ن ره

للبيت و الخياط للثوب مغالطه نشأت من عـدم الفرق بين ما بالـذات و ما بالعرض- و أخـذ ما ليس بعله عله و البارى أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف و التركيب كما زعموه بل فعله الصنع و الإبداع و إنشاء الوجود و الكون و ليس الإبداع و الإنشاء تركيبا و لا تأليفا بل تأسيس و إخراج من العـدم إلى الوجود و المثال فى الأمرين المـذكورين يوجه كلام المتكلم و كتابه الكاتب فإن أحدهما يشبه الإيجاد و الآخر يشبه التركيب فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثانى فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام و إذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن البارى جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقليه و النفسيه و الآنيات الروحيه و الجسميه(۱) كلها كلمات الله التى لا تنفد و لو كان بحر الهيولى العنصريه مدادا لكلمات ربه الوجوديه لنفد البحر قبل أن تنفـد كلمات ربه و لو جئنا بمثله مـددا من أبحر الهيوليات الفلكيه(۲) تثنيه لقوله تعـالى وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

فصل (۱۵) فى أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد

لما تيقن أن كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد و ما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له فى رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه- فالآن نقول إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن

۱- أى من حيث إنه نوع، ن ره

۲- كما ترى أن بحر الهيولى نفد إذ لا هيولى مجرده و لم تنفد كلمات الله الوجوديه- إذ لا ينقطع فيضه و لا يمسك رحمته و لا يجوز عليه الصمت و كذا الكلام فى سبعه أبحر، س ره

السبب المرجح مرجحا فالأولويه الخارجه الغير الواصله إلى حد الوجوب بسبب الغير غير كافيه كما ظنه أكثر المتكلمين فما دام الممكن فى حدود الإمكان لم يتحقق وجوده أ ليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده و يجوز عدمه- فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص و المرجح جذعا و الأولويه(۱) مستويه(۲) النسبه إلى الجانبين فيحتاج المعلول رأسا إلى ضم

۱- فإن نسبه المرجح المفروض على الاستواء حينئذ فصارت الأولويه استواء النسبه بالحقيقه فتدبر، ن ره

۲- إن قلت مع فرض أولويه الوجود كيف يمكن دعوى الاستواء قلت كما أن المرجح الموجب كان مستوى النسبه إلى الجانبين ما لم يبلغ الترجيح إلى حد لم يبق إلا جانب واحد فكذلك المرجح الجاعل للوجود أولى لا واجبا إذ لم يسد ذلك الجاعل جميع أنحاء عدم المعلول حتى لا يبقى الجانبان و لم يتحقق الاستواء فالأولويه تقوم مقام ذات الفاعل مع قطع النظر عن المرجح الغائى الموجب للوجود أو العدم و قول الخصم لا استواء إذ قد تعلق الأولويه بالوجود مغالطه من باب اشتباه ما فى الذهن بما فى الخارج- إذ الوجود لم يحصل بعد فى الخارج حتى يتعلق به الأولويه فالوجود بالأولويه كالوجود بالتساوى بلا فرق و كما أنه لا إمكان فى حال العدم و لا فى حال الوجود الخارجى أو الذهنى أو الحالى أو الاستقبالى كما مر إلا باعتبار المرتبه كذلك لا أولويه أصلا. تقرير آخر لو لم يكن الأولويه مستويه بل متعلقه بأحد الطرفين جاء لزوم التعلق و وجوبه و الفرض أنه لا وجوب و أيضا الأولويه ماهيه من الماهيات فهى أيضا مستويه النسبه إلى الوقوع و اللاوقوع فوقوعها و لا وقوعها جائز. قال المحقق الشريف و قد يمنع الاحتياج إلى مرجح بأنه لم لا يكفى فى وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العله الخارجه و ليس هذا بممتنع بديهه إنما الممتنع بديهه وقوع أحد المتساويين أو المرجوح. أقول قد ظهر جوابه بما ذكرناه على أن الوقوع مع فرض الأولويه مناف لها- و أى فرق بينه و بين ما إذا وقع بالإيجاب إذ لم يكن حاله على تقدير الإيجاب إلا هذه الحال و الوجوب فى العقل غير الوجود و من الاعتبارات السابقه عليه و فى الخارج عينه- فإذا علمنا بوجود ممكن بكشف ذلك الوجود عن وجوبه و إيجاب العله إياه. إن قلت هذا هكذا عندكم و عند القائل بالأولويه حيثيه الوجود كاشفه عن حيثيه الأولويه و ليست كاشفه عن حيثيه الوجوب. قلنا إنا لا نعنى بالوجوب إلا ما يكون منشأ لانتزاع الموجوديه فإن سميتم هذا أولويه فلا تنازع معكم هى التسميه فإن شئتم سموا ذلك إمكانا و كيف يكون حيثيه الوجود و هو حيثيه تأبى عن العدم كاشفه عن حيثيه الأولويه و هى حيثيه لا تأبى عن العدم و إن كان العدم مرجوحا بخلاف حيثيتى الوجود و الوجوب و بالجمله تجويز وقوع وجود الممكن بالأولويه الغير البالغه إلى حد الوجوب الناشئه من الغير مثل أن يقال يقع الكون على السطح مثلا- بمجرد تصور الفاعل إياه و التصديق به و الإراده له و نصب السلم و طى درجات السلم إلا الدرجه الأخيره و بالجمله يقال بوقوع المعلول بلا تحقق الجزء الأخير من العله التامه و معلوم أن تحقق أكثريه الشرائط و العلل الناقصه لا يصادم استواء الوجود و العدم بالنسبه إلى ماهيه الكون على السطح لأن تلك الأكثريه مأخوذه فى ظرف العقل فكذا تحقق المرجح الأولوى الغير الموجب و لو كانت غير متناهيه لا ينافى تساوى إيقاع الوجود و لا إيقاعه بالنسبه إلى الفاعل بعد لأن تلك الأولويات مأخوذه فى طرف الممكن فوقوع الوجود بدل لا وقوعه من الفاعل ترجيح بلا مرجح و إنما بسطنا الكلام لكون المقام محل الاشتباه فلا تحبط، س ره

شی ء آخر ثالث مع العله و الأولویه ثم مع انضمامه لو لم یحصل الوجوب بل کان بحسبه جواز الطرفین فلم یقف الحاجه إلی المرجح لأحدهما و هکذا حتی ینتهی الأمر إلی مرجحات و أولویات غیر متناهیه و لا یکون مع ذلک قد حصل تعین أحد الطرفین إذ کل مرتبه فرضت من المراتب الغیر المتناهیه یأتی الکلام فی استواء نسبه الأولویه المتحققه فیها الغیر الموجبه إلی الجانبین بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا- فاستواء نسبه هذه الأولویه إلی طرفی الفعلیه و اللافعلیه مع تحقق تلک الأسباب الغیر المتناهیه باق علی شأنه من دون أن یفید تعینا لأحد الطرفین فلا یکون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر أن المفروض مستحیل من غیر أن نستعین فی بیانه باستحاله ذهاب السلسله الغیر المتناهیه من العلل و المعلولات لأنها مما لم یحن حینه بعد- بل من جهه أن ما فرضناه عله مخصصه لم یکن إیاها فکان الشی ء غیر نفسه و هو محال.

و بالجمله الوجوب منتهی سلسله الإمکانات و الفعلیه الذاتیه مبدأ انبثاث شعب القوی و إعدام الملکات فلهذا قیل إن وجوب الشی ء قبل إمکانه و فعلیته قبل قوته- و صورته سابقه علی مادته و خیره مستول علی شره بل وجوده قاهر علی عدمه- و رحمه الله سابقه علی غضبه کما سیتضح بک فی مباحث القوه و الفعل.

و بالجمله فقد صح إذن أن کل ماهیه ممکنه أو کل وجود إمکانی لا یتقرر و لا یوجد ما لم یجب تقرره و وجوده بعلته فلا یتصور کون العله عله ما لم یکن ترجیحها للمعلول ترجیحا إیجابیا فکل عله واجبه العلیه و کل معلول واجب المعلولیه و العله الأولی

كما هو واجب الوجوب كـذلك واجب العليه فهو بما هو واجب الوجود واجب العليه فكونه واجبا بـذاته هو كونه مبـدأ لما سواه كما سنبين إن شاء الله العزيز

فصل (۱۶) فی أن كل ممكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين

اشاره

إن ما مضـى فی الفصل السابق هو ثبوت الوجود السابق للممكن الناشـی من قبل المرجـح التام لأحـد طرفی الوجود و العـدم قبل تحققه و بـإزائه الامتنـاع السابق اللازم من اقتضاء العله ذلك الطرف بعينه ثم بعـد تحقق الوجود و العـدم يلحق وجوب آخر- فی زمان اتصاف الماهيه بأحـد الوصـفين من جهه الاتصاف به على الاعتبار التحيثی- فإن كل صـفه يجب وجودها للموصوف حين الاتصـاف بهـا من حيث الاتصاف بها- و هـذا هو الوجوب اللاحق المسـمى بالضـروره بحسب المحمول و بإزائه الامتناع اللاحق بالقيـاس إلى مـا هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا أو معـدوما لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان و الامتناعان بحسب ملاـحظه العقـل و لاـ يمكن الخلو عنهمـا بحسب نفس الأمر أصـلا لا باعتبار الوجود و لا باعتبار العـدم و إن كانت ماهيه الممكن فی نفسـها و بما هی بحسـبه على طباع الإمكان الصـرف خاليه عن الجميع- أما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا و عـدما و كـذلك الامتنـاع السـابق اللاـزم له فقـد مر و أمـا الوجوب و الامتناع اللاحقان فلأن الوجود محمولا كان أو رابطه ينافی عـدمه و العـدم الوجود المقابل له فإمكان العدم فی زمان الوجود و معه يساوق جواز الاقتران بين النقيضـين فيلزم اسـتحاله ذلك الإمكان و اسـتحالته يقتضی استحاله العدم- المساوقه لوجوب مقابله الذی هو الوجود و كذلك حكم إمكان وجود الشی ء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه.

و ممـا يجب أن يعلم أنه كمـا أن الوجوب السـابق للممكن بـالغير فكـذلك وجوبه اللاـحق أيضـا و هكـذا قيـاس الامتنـاعين فی كونهما جميعا بالغير إذا أريد من

الممكن ماهيته و أما إذا أريد وجوده فالأخيران من الوجوب و الامتناع ذاتيان له أما بيان الأول فلأن الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور إنما هى الماهيه- بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجا عنها لا- مجموع الماهيه و مفهوم الوجود- فالماهيه الموجوده متقدمه على وجوبها اللاحق و ضروره وجودها بحسب الواقع- لا تنفك عن إمكانه لها بحسب نفسها و أما بيان الثانى فلأن(١) صدق مفهوم الموجود- على حقيقه كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشىء عليه حيث إنها ضروريه ذاتيه ما دامت الذات متحققه و ليست نسبه الشىء إلى نفسه بالإمكان بل بالوجوب نعم لو جرد الوجودات الخاصه الإمكانيه بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين و ذات أصلا بخلاف الماهيات فإنها حين صدور وجودها عن العله فهى بحسب ذاتها ممكنه الوجود فكل عقد اتحادى أو ارتباطى لا- يخلو عن الوجوب اللاحق و الضروره بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضروره المطلقه الأزليه كقولنا الله موجود قادر- أو بالضروره الذاتيه المقيده بالذات أو الوصفيه المقيده بالوصف داخلا أو خارجا أو بالإمكان الذاتى و بالجمله إذا وقع أحد طرفى الوجود و العدم لماهيه وقتا ما- فإن نسب طرفه الآخر إلى الماهيه من حيث هى كان ممكن اللحوق لها فى ذلك الوقت البته و إن قيس إلى نفس ذلك الطرف أو إلى الماهيه من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك الماهيه بل بحسب قيدها أو تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الآخر فالامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين و بالذات على ثانيهما.

وهم و تنبيه:

ربما توهم متوهم أن ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا إلى المجموع لكون اجتماع

١- عد مفهوم الموجود بالنسبه إلى مصداق الوجود ذاتيا لا يخلو عن مسامحه ما- و لذلك ألحق به قوله حيث إنها ضروريه ذاتيه و قد تقدم بيان أن الوجود ليس نوعا- و لا جنسا و لا فصلا و لا كليا و لا جزئيا فحقيقه الأمر أن مفهوم الوجود مفهوم اعتبارى انتزاعى من العناوين الذهنيه التى لا- تحقق لها فى الخارج من الذهن و إلا لكان الوجود الذى حيثيه ذاته عين الخارجيه جائز التحقق فى الذهن كالخارج فكانت حيثيه ذاته غير حيثيه الذهن و الخارج فكانت ماهيه متساويه النسبه إلى الوجود و العدم هذا خلف، ط

النقیضین محالا لذاته فیکون ما بإزائه(۱) وجوبا ذاتیا لا بالغیر فیلزم کون الممکن المرکب واجبا بالـذات فیجب علیه أن یتنبه مما کررنا الإشاره إلیه أن الضـروره هاهنا لیست مطلقه أزلیه بل ضـروره بشـرط الذات فکما أن الإنسان إنسان بالضروره ما دام کونه إنسانا فکـذلک الإنسان الموجود موجود بالضـروره ما دام کونه موجودا- فهذا بالحقیقه وجوب بالغیر لأن الوجودات الإمکانیه و اتصـاف الممکنـات بهـا إنمـا یکـون بعـد تـأثیر الفاعـل إیاهـا و من هاهنـا وضـح أن وجـوب الوجـود فی المرکب من الواجـبین المفروضـین إنما هو بالغیر لا بالـذات و کذا الامتناع فی المرکب من الممتنعین امتناع بالغیر لأن المجموع فی مرتبه أحد الجزءین لیس واجبا و لا ممتنعا بل ما دام کونه مجموعا.

و مـا أسـخف مـا اعتـذر بعضـهم من لزوم الوجوب الـذاتی فی الماهیه المأخوذه مع الوجود أن هـذا المجموع أمر اعتباری لکون الوجود عنده اعتباریا فمجموع الذات مع القید لا یکون إلا من الاعتبارات العقلیه فکیف یکون معروض الوجوب.

و ذهل عن أن أحدا لا یروم أن نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما یحکی عنه و یطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام إلا أن مطابق هـذا المفهوم فی نفس الأمر و هو الـذات المأخوذه من حیث کونها موجوده له الوجود و الوجوب- أعنی(۲) ما إذا عبر عنه العقل حیث الماهیه بالوجوب سواء کان للوجود صوره فی الخارج- کما هو المذهب المنصور أم لا.

و لبعض الأماجـد الکرام مسـلک آخر فی هـذا المقام تلخیصه أنه کلما امتنع طرف العدم مثلا حین الوجود علی الذات یجب أن یجب للذات اللابطلان حین الوجود و هو أعم من الوجود حین الوجود و من العدم رأسا فی الآزال و الآباد- فلم یلزم من ضروره هـذا الأعم ضـروره هـذا الأخص بل یمکن تحققه فی ضـمن العدم فی جمیع الأزمنه و الأوقات فإذن لحوق وجوب الوجود حین الوجود بسبب الغیر و یمکن انسلابه

۱- حاصـله أن جواز العـدم فی حـال الوجود مسـتلزم لاجتمـاع النقیضـین و هو محال بالـذات و المسـتلزم للمحال بالـذات محال بالذات فالوجود واجب بالذات، س ره

۲- و هو عند هذا القائل حیثیه انتساب نفس الماهیه إلی الجاعل، س ره

فی نفسه و بحسب ذات الممکن.

و أنت تعلم أن هـذا الکلام علی تقـدیر تمامه إنما یجدی لو لزم وجوب الوجود- من مجرد امتناع العدم و أما إذا قیل إن الماهیه المحیثه بالوجود یجب لها الوجود وجوب(۱) الجزء للکل و وجوب العله للمعلول باعتبار کونه معلولا فإن الممکن الموجود سواء کان حیثیته الوجود له بحسب التقیید و الجزئیه أو بحسب التعلیل و الشـرطیه- لا بد له من الوجود لا یتصور انفکاکه عنه و کل ما کـان کـذلک کـانت ضـروریه ذاتیه- و کـذا الحال فی الممکن الموصوف بکونه صادرا عن الجاعل یجب له وجود الجاعل من حیث کونه صـادرا عنه و لهـذا لاـ یتصور انفکـاک العـالم من حیث إنه صـنع البـاری عن البـاری فـالعله مقومه لوجود المعلول و المقوم للشی ء واجب له و لهذا

ورد: أن الله تعالی قال مخاطبا لموسی بن عمران یا موسی أنا بدک اللازم

فالمصیر إلی ما حققناه.

و بعض من تصـدی لخصومه أهـل الحق بالمعـارضه و الجـدال و التشـبه بأهـل الحـال بمجرد القیل و القال کمن تصـدی لمقابله الأبطـال و مقـاتله الرجـال بمجرد حمـل الأثقال و آلات القتال قال فی تألیف سـماه تهافت الفلاسـفه إن قیاس الطرف الآخر إلی الممکن له اعتبـارات- أحـدها أن یقـاس إلی ذات الممکن من حیث هی مع قطع النظر عن الواقع فیهـا- و بهـذا الاعتبـار یکون ممکنا لها فی ذلک الوقت بل فی جمیع الأوقات.

و ثانیها أن یقاس إلیها بحسب تقییدها بالطرف الواقع علی أن یکون قیدا

۱- هـذا إذا کانت الحیثیه التقییدیه داخله فی الموضوع بما هو موضوع و وجوب العله للمعلول إنما هو إذا کانت الحیثیه تعلیلیه و لاـ یخفی أنه رد علی جواب السـید بتغیر الشـبهه و إنمـا قـال علی تقـدیر تمـامه لأـنه غیر تام من جهه أن بناء الامتناع و غیره علی مقـایسه المفهوم إلی مطلق الوجود و مطلق العـدم فـالحرکه مثلا ممکنه لقبوله مطلق الوجود لا الوجود القار مثلا و الممتنع ممتنع لوجوب مطلق العدم له لا العدم الخاص- فالعدم حین الوجود خاص و أیضا حین الوجود فی کلامه جعله قید المحمول الذی هو العـدم و البطلان و هو قید الموضوع لأنه معنی الماهیه الموجوده فتقیید العدم به تکرار فالماهیه الموجوده فی حین الوجود ممتنع العدم فنقیضه و هو الوجود واجب، س ره

لا جزءا و حينئذ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيده بذلك الطرف من حيث هى من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يكون ممكنا لها دائما و ممتنعا لها بالغير فى ذلك الوقت و إن اعتبر ثبوته لها لا من حيث هى بل من حيث تقيدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الآخر ممكنا بالذات(۱) بل واقعا و قد يكون ممتنعا بالذات مثلا إذا اعتبر الممكن الموجود من حيث إنه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب و لا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لأن(۲) الموصوف بأحدهما الذات من حيث هى و بالآخر الذات من حيث التقييد و إذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات.

و ثالثها أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الآخر و يتأتى فيه أيضا التقسيمان المذكوران فى الثانى و لزوم توهم اجتماع النقيضين هنا أبعد(۳) فقد حصل من ذلك أن ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه فى الاعتبارين الأولين ممكن بالذات و فى الأخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكر و فساده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيانه من أن الكلام ليس فى امتناع أحد الطرفين- بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع- كما ينادى إليه كلام هذا القائل بل المنظور إليه فى الطرف الآخر نحو وقوعه فى نفس الأمر فإن الذات المتلبسه بالوجود مثلا سواء أخذت على الوجه الثانى أو على الوجه الثالث يستحيل عدمه فى الواقع و ظاهر أن موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر و يحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا و ليس المراد من

۱- و ذلك إذا كان الطرف الآخر هو العدم و قد يكون ممتنعا و ذلك إذا كان الطرف الآخر هو الوجود كما يصرح به، س ره

۲- لأنها القابله للوجود و قيامه بالماهيه من حيث هى و بالآخر و هو العدم الذات من حيث التقييد بالوجود إذ لا وجود لها حينئذ لأن الوجود اعتبارى و هذا هو المناسب لمذاق الإمام و ينادى به قول المصنف فيما يأتى كما ينادى إلخ، س ره

۳- وجه الأبعديه هو كون ما به الاختلاف فى الأول تقييدا و ما به الاختلاف هاهنا هو نفس القيد و ظاهر أن الاختلاف بالتقييد أضعف من الاختلاف بالقيد و إن كان كلا منهما قيدا فافهم، ن ره

التحيث بأحد الطرفين فى الاعتبار الثانى أن يؤخذ مفهوم التحيث و يضم إلى أصل الذات- حتى يحصل منه مركب اعتبارى و حكم بوجوب عدمه و قيل يتعدد موضوع المتقابلين- فالمراد من الذات المتلبسه بأحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه و يحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهنى الذى هو مفهوم التحيث بهذا الطرف و لا شبهه فى أن الذات المأخوذه على هذا الوجه الذى يمكن الحكايه عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات و لا شبهه أيضا أن ليس فى تلك الذات المحكى عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع إلا فى الاعتبار الذهنى حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتى للطرف الآخر- و من امتناعه الذاتى يلزم الوجوب الذاتى لمقابله على أن ما يتمحل هذا القائل لا يجرى(۱) فى نفس الوجود الذى هو بعينه جهه الوجوب اللاحق فى كل شى ء و هو بعينه ذات موجوده كما قررناه و بمجرد نفسه ينحل إلى موضوع و صفه هى أحد المتقابلين فى قولنا الوجود ثابت و يمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص إلا فيما أسسناه فى هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور و هو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع و المحذور منهما غير لازم و هو الوجوب المطلق الأزلى.

ذيل:

كل ممكن(۲) لحقه الوجود و الوجوب(۳) لغيره فى وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه فى ذلك الوقت كذلك يمتنع

۱- هذا جواب برهانى و ليس جدليا إلزاميا حتى يقال إنه ليس قائلا بأصاله الوجود، س ره

۲- هذه قاعده نفعها عظيمه بيانها أنه إذا لحق الوجود بالممكن فى وقت فلا يمكن ارتفاعه لا فى ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق و لا فى غير ذلك الوقت إذ لم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه و لا عن الواقع مطلقا إذ الطبيعه ترتفع بارتفاع جميع أفرادها و هذا ما قيل أن الأشياء بالنسبه إلى المبادى العاليه واجبات ثابتات فضلا عن مبدإ المبادى- فكل فى حده حاضر لديه و لا دثور و لا زوال بالنسبه إليه و من أسمائه الحسنى يا من لا ينقص من خزائنه شى ء و لا تبدل فى علم الله تعالى هذا فى الماهيه من حيث التحقق- و أما الوجود الخاص الحقيقى فيمتنع عليه العدم إذ الشى ء لا يقبل نقيضه و لا ضده و لا موضوع له حتى يقبل العدم بطريان ضده على موضوعه فافهم، س ره

۳- و هذه نظريه شريفه تستتبع نظريات أخرى منها أن ثبوت كل موجود مادى يستلزم ثبوت موجود مجرد مسانخ لوجوده المادى مهيمن عليه و ذلك أن هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبه إلى الواقع المطلق كذلك يمتنع عن قبول كل تغير و تبدل مفروض لأن التغير كيفما فرض لا يخلو عن انعدام ما و كل مادى فإنه من حيث إنه مادى لا يمتنع عن قبول تغير ما و تبدل ما ففى كل مرتبه من مراتب الموجودات الماديه موجود مجرد لا يقبل الزوال و التغير و هو المطلوب- و التنبه إلى هذه النظريه هو الذى دعا بعض علماء الطبيعه من الغربيين أن احتمل انقطاع الحاجه إلى العله لقصره العله فى العله الماديه و قد ذهب عليه أولا أن تحقق النسبه- بين الموجود المادى و بين مطلق الواقع لا يبطل النسبه بين الماديات أنفسها- و ثانيا أن العله غير منحصره فى العله الماديه بل من العله العله الفاعليه التى لا غنى عنها لموجود إمكانى و سيجى ء إثباتها، ط

عدمه فی مطلق نفس الأمر أی ارتفاعه عن الواقع(۱) مطلقا بلا تقییده بالأوقات المباینه لذلک الوقت لأن ارتفاعه عن الواقع إنما یصح بارتفاعه عن جمیع مراتب الواقع و المفروض خلافه فمعنی جواز العدم للممکن الموجود فی وقت جوازه بالنظر إلی ماهیته لا بالنظر إلی الواقع

فصل (۱۷) فی أن الممکن قد یکون له إمکانان و قد لا یکون

إن بعض الممکنات(۲) مما لا یأبی مجرد ذاته أن یفیض من جود المبدإ الأعلی بلا شرط خارج عن ذاته و عما هو مقوم ذاته فلا محاله یفیض عن المبدإ الجواد بلا تراخ و مهله و لا سبق عدم زمانی و استعداد جسمانی لصلوح ذاته و تهیؤ طباعه للحصول و الکون و هذا الممکن لا یکون له إلا نحو واحد من الکون و لا محاله نوعه منحصر فی شخصه إذا الحصولات المختلفه و التخصصات المتعدده لمعنی

۱- مراده من الواقع مطلقا هاهنا طبیعه الواقع و سنخه من دون ملاحظه تعینه بمرتبه معینه أو مراتب بعینها منه فافهم جدا، ن ره

۲- بل بناء علی ثبوت أرباب الأنواع جمیع الماهیات بحسب النشأه العقلیه لها إمکان واحد و بحسب النشأه الدنیاویه المادیه لها إمکانان فإن مذهبه أن أرباب الأنواع- ماهیاتها بعینها هذه الماهیات إلا أنه قدس سره أراد بالبعض حصص ماهیه واحده و بعض مراتب نوع واحد و لهذا عبر بالممکن دون الماهیه، س ره

واحد نوعى إنما يلحق لأجل أسباب خارجه عن مرتبه ذاته و قوام حقيقته فإن مقتضى الذات و مقتضى لازم الذات داخلا كان أو خارجا لا يختلف و لا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات و تكثر الحصولات و بعضها مما لا يكفى ذاته و مقوماته الذاتيه- فى قبول الوجود من دون استعانه بأسباب اتفاقيه و شروط غير ذاتيه فليس له فى ذاته إلا قوه التحصل من غير أن يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط- و المعدات إلى ما يقبل قوه وجوده و هو المسمى بالماده يتهيأ لقبول الوجود و يصير قريب المناسبه إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبه منه فلا محاله ينضم إلى إمكانه الذاتى إمكان آخر متفاوت الوقوع له ماده حامله ذات تغير و زمان هو كميه تغيرها و انتقالها من حاله إلى حاله أخرى حتى انتهت إلى مواصله ما بين القوه القابله و القوه الفاعله ليتحصل من اجتماعهما و يتولد من ازدواجهما شى ء من المواليد الوجوديه- و لما تحقق و تبين أن الممكنات مستنده فى وجودها إلى سبب واجب الوجود و القيوميه لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود و الإيجاد و كل ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده و فيضه بعض القوابل و المستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيض فلا بد أن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف إمكانات القوابل و استعدادات المواد.

ثم إن للممكنات طرا إمكانا فى أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك كافيا فى فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجوده بلا مهله لأن الفيض عام و الجود تام و أن لا يتخصص وجود شى ء منها بحين دون حين و الوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانيه و إن لم يكن ذلك الإمكان الأصلى كافيا بل لا بد من حصول شروط أخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشى ء إمكانان.

فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانين.

أحدهما هو وصف عام و معنى واحد عقلى مشترک لجميع الممكنات و نفس ماهياتها حامله له.

و الثانی ما یطرأ لبعض الماهیات لقصور إمکانه الأصلی فی الصلاحیه لقبول إفاضه الوجود فلا محاله یلحق به إمکان بمعنی آخر قائم بمحل سابق علی وجوده سبقا زمانیا به یستعد لأن یخرج من القوه إلی الفعل و هو الذی یسمی بالإمکان الاستعدادی و قد مر ذکره من قبل و بحسبه یمکن لماهیه واحده أنحاء غیر متناهیه من الحصول و الکون لأجل استعدادات غیر متناهیه یلحق لقابل غیر متناهی الانفعال- ینضم إلی فاعل غیر متناهی التأثیر فیستمر نزول البرکات و ینفتح باب الخیرات- إلی غیر النهایه کما ستطلع علی کیفیته و لو انحصر الإمکان فی القسم الأول لغلق باب الإفاضه و الإجاده و یبقی فی کتم العدم عدد من الوجود لم یخرج إلی فضاء الکون أکثر مما وقع و هو مبرهن الاستحاله فیما بعد إن شاء الله تعالی و لیس فی هذه الأحکام حیص عما ذهب إلیه المحققون من أهل الشریعه و لا حید عما یراه المحققون من أهل الحکمه القویمه إنما الزیغ فی الحکم بقدم المجعولات الزمانیه و لا نهایه(۱) القوی الإمکانیه فإن الحوادث المتسابقه و إن لم یکن حدوثها إلا بعد حرکه و تغیر و ماده و زمان و لکن الحوادث(۲) الإبداعیه سواء تجردت عن الزمان

۱- هذا سر لا یکشف حجاب الاحتجاب عن وجهه الوجیه إلا واحد بعد واحد و وارد بعد وارد و قل من یصل إلیه حق الوصول و أنا بحول اسمه أقول و هو یقول الحق- إن المراد من هذا المرموز أن المتحرک بمعنی الخارج من القوه إلی الفعلیه لا بد أن ینتهی إلی متحرک متغیر متجدد بالذات الذی لا یترکب ذاته مما به بالقوه و مما به بالفعل و إلا للزم التسلسل فی المرتبات المجتمعه فهو بسیط سیال فی ذاته و لیس سیلانه و تغیره من قبل العله بل من قبل ذاته و هو المراد من الآن البسیط السیال و هو متن الدهر- و هو نسبه المتغیر بالمعنی الأول إلی الثابت و مقدار حرکه المتحرک بالمعنی الأول و هو المتغیر و المتجدد علی سبیل الانفعال و الاستکمال و القابل علی التدریج للکمال- من المبدإ الفعال هو الزمان بل الزمان هو عین حقیقه هذا المتجدد الخارج من القوه إلی الفعلیه شیئا فشیئا فینتهی الحوادث المتسابقه من جهه الطول إلی الدهر و الدهر متصل بالسرمد- فالفعل ثابت مستمر و المنفعل حادث کائن داثر فنقول بدوام الإفاضه و الإجاده لا بدوام المصنوع المسمی بالعالم فافهم جدا و اغتنم، ن ره

۲- اعلم أن الحوادث الإبداعیه التی اقترنت بالزمان و المکان لا علی وجه الانفعال و التجدد کالفلکیات حیوانات تتقوم موادها بصور نفسانیه لا جزء لها بحسب المقدار و طبیعتها و نفسها شی ء واحد فی الوجود متغایر بالاعتبار إنما الأجزاء المقداریه لجسمیه الفلک مثلا بالمعنی الذی هی ماده لا بالمعنی الذی هو جنس فهی حیه بالذات غیر قابله للموت بطریق الکون و الفساد نعم قد تعدم و لا توجد لا أنها یموت- و فرق بین الفساد و العدم و هو الأعم کما أنه فرق بین التکون و الوجود فالاقتران لا علی وجه الانفعال یلزمه الانعدام من دون أن یبطل شی ء و الوجود لا یبطل و إلا یلزم زوال علم الواجب تعالی عن ذلک علوا کبیرا و الوجود علی نعت الاقتران لا یستلزم التکون بعد الفساد و مع ذلک یوجد و ینعدم یَوْمَ نَطْوِی السَّماءَ کَطَیِّ السِّجِلِ فرجع الموت فیها إلی رفع الاختلاط و یئول الانعدام هاهنا إلی طی الانبساط و یرجع الوجود هاهنا إلی حدوث الاقتران و إلی الظهور بصور الحدثان فافهم جدا، ن ره

و المكـان أو اقترنت بهمـا لاـ على وجه الانفعـال و التجـدد لاـ يعتريهـا المسـبوقيه بالزمان و المكان بل هى فاعله الحركات سواء كانت متحركات أو مشوقات(۱) و البـارى تعـالى فوق الجميع هو الأـول بلاـ أول كان قبله و الآخر بلا آخر كان بعـده و هو جل مجـده فعـل كله بلاـ قوه و وجوب كله بلاـ إمكان و خير كله بلا شـر و تمام كله بلا نقص و كمال كله بلا قصور و غايه كله بلا انتظـار و وجود كله(۲) بلاـ مـاهيه و إنمـا يفيض منه على غيره من كـل متغـايرين(۳) أشـرفهما و المقابـل الآـخر من اللوازم الغير المجعوله الواقعه فى الممكنـات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبى و لمخالطه أنوار وجوداتها الضـعيفه بشوائب ظلمـات الأعـدام اللاـحقه بهـا بحسب درجـات بعـدها عن ينبوع النور الطامس القيومى و بالتفاوت فى مراتب النزول- و البعد عن الحق الأول يتضاعف الإمكانات و بتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا- و نقصا و اسـتناره و انكسافا و قد سـبق(۴) أن نسـبه الوجوب إلى الإمكان نسـبه تمام إلى نقص و أن كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شى ء ما ليس هو فى مرتبه ماهيته صار واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول فى ذاته و لكن عند

۱- و فى بعض النسخ أو متشوقات،

۲- كل ذلک لكون الوجود حقيقه أصيله مشككه ذات مراتب مترتبه فى الكمال و النقص و المرتبه العليا منها هو المقام الواجبى جل مجده، ط

۳- و فى بعض النسخ متقابلين،

۴- إن كان المراد الإمكان بمعنى الفقر فكون النسبه هذه واضح إذ فقر الوجودات نورى لكونه عباره عن كونها تعلقيات الحقائق استناديات الذوات و التعلق و الاستناد عين ذواتها الوجوديه النوريه و إن كان المراد به سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين و هما من صفات الماهيات فكونه نقصا للوجوب مع عدم السنخيه إنما هو بالنسبه إلى العدم الصرف و اللاشى ء المحض، س ره

فرض التقـاء القوه الفـاعله بـالطبع و القوه المنفعله بالطبع أعنى الصوره المحرقه و الماده المحترقه يجب حصوله فتفطن و تيقن أن مثـار الإمكـان و الفقر هو البعـد عن منبع الوجوب و الغنى و مجلاـب الفعليه و الوجود هو القرب منه و الإمكـان جهه الانفصال و عـدم التعلق و ملاـك الهلاـك و الاختلال و الوجوب جهه الارتباط و الاتصال و مناط الجمعيه و الانتظام و حيث يكون الإمكان أكثر يكون الشـر و الفقـدان أوفر و الاختلال و الفساد أعظم و إذا قلت جهات العدم و سدت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرائط الكون و ارتفاع بعض صوادم البلوغ إلى الكمال حصل الإمكان الاسـتعدادى الذى هو كمال ما بالقوه من حيث هو بالقوه فى خصوص الظرف الخارجى كما أن الإمكان الـذاتى هو كمال الماهيه المعراه عن الوجود على الإطلاق من حيث هى كذلك فى أى نحو من الظروف و هو أوغل فى الخفاء و الظلمه و النقصان من الإمكان- الـذى هو إحـدى الكيفيات الاسـتعداديه لكونه بالفعـل من جهه أخرى غير جهه كونهـا قوه و إمكانـا لشـى ء فإن المنى(۱) و إن كـان بالقيـاس إلى حصول الصوره الإنسـانيه له بالقوه لكن بالقياس إلى نفسه و كونه ذا صوره منويه بالفعل فهو ناقص الإنسانيه تام المنويه بخلاف الإمكان الذاتى الذى هو أمر سلبى محض و ليس له من جهه أخرى معنى تحصـلى و لأـن المقوى عليه فى الإمكان الاسـتعدادى هو أمر معين و صوره خاصـه كالإنسـانيه فى مثالنا بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الـذاتى لأنه مطلق الوجود و العـدم و إنما التعين ناش من قبل الفاعل من غير اسـتدعاء الماهيه بإمكانها إياه- و لأن الإمكان الاسـتعدادى يزول عنـد طريان ما هو اسـتعداد له بخلاف الإمكان الذاتى الذى هو بحسب حال الماهيه فى مرتبه بطلان نفسـها و باعتبار عـدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجى ففعليه الشـى ء و تحققه و وجوبه فى نفس الأمر لا يطرد

۱- لاـ يخفى أن الكلاـم فى الإمكـان الاسـتعدادى لاـ فى موضـوع الاسـتعداد كـالمنى- و لعـل مراده التنظير أو أن العرض سـيما الكيفيه الاسـتعداديه لمـا كان تابعا للموضوع ففى الفعليه و القوه تابع فالإمكان الاسـتعدادى لما كان موضوعه مركبا من الفعليه و القوه- فهو فعل من جهه و قوه من جهه بخلاف الذاتى فإن موضوعه ليس بالفعل حتى فى الوجود و العدم فهو القوه الصـرفه، س ره

إمكـانه الـذاتى لكونه بحسب مرتبه المـاهيه و مـا بحسب المـاهيه لاـ يزول بعله خـارجه- بخلاف إمكانها الاسـتعدادى الـذى هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعليه فيه فأحـد الإمكانين أشـد فيما يسـتدعيه الممكنيه من القوه و الفاقه و الشـر و لأن الإمكان الـذاتى منبع الإمكان الاسـتعدادى و ذلك لأن الهيولى التى هى مصـححه جهات الشـرور و الأعدام إنما نشأت من العقل الفعال بواسـطه جهه الإمكان فيه و لأجل أن الإمكان الاسـتعدادى له حظ من الوجود يقبل الشـده و الضـعف بحسب القرب من الحصول و البعد عنه فاستعداد النطفه للصوره الإنسانيه أضعف من استعداد العلقه لها و هو من استعداد المضغه و هكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه و آلاته و أعضائه مع مزاج صالـح لها و إنما يحصل الاسـتعداد التام بعـد تحقق الإمكان الـذاتى بحـدوث بعض الـدواعى و الأسباب و انبتات بعض الموانع و الأضداد و ينقطع استمراره و اشتداده إما بحصول الشى ء بالفعل و إما بطرو بعض الأضداد.

و بالجمله فإطلاق الإمكان على المعنيين بضـرب من الاشتراك الصـناعى لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين و قبوله الشده و الضـعف و عدم لزومه لماهيه الممكن- و قيامه بمحل الممكن لا به و كونه من الأمور الموجوده فى الأعيان لكونه كيفيه حاصله لمحلها معـده إياها لإضافه المبدإ الجواد وجود الحادث فيه إما بالذات كالصوره و العرض أو بالعرض كالنفس المجرده بخلاف الثانى لأنه بخلافه فى جميع تلك الأحكام ثم الإمكان الاستعدادى إذا أضيف إلى ما يقوم به يسمى استعداده- و إذا أضيف إلى الحادث فيه يسـمى إمكان ذلك الحادث فالإمكان(۱) الوقوعى بما هو إمكان وقوعى للشـى ء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصـف بحال المتعلق أشبه.

و منهم(۲) من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادى هو بعينه الكيفيه المزاجيه و غيرها من

۱- هذا الإمكان المرادف للاستعدادى غير ما فسر بكون الشى ء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، ه ره

۲- الإمكان الاسـتعدادى على هـذا القول محض الإضافه إذ المزاج بذاته كيفيه ملموسه- و فضاء الدار فى نفسه بعد مجرد جوهر و مجموع الكيف الملموس و الإضـافه إلى الصوره- أو مجموع الفضاء و الإضافه ليس موجودا على حـده سوى كل واحـد فبقى أن يكون إضافه محضه، س ره

حيث انتسابها إلى الصوره التى ستحدث بسببها فمزاج النطفه إذا اعتبر بذاته كان كيفيه مزاجيه و إذا نسب إلى الصوره الحيوانيه كان استعدادا لها و كذلك صحن الدار صفه الدار و إذا أضيف فى الذهن إلى عدد ما يسعه من الناس كان إمكانا له و ستسمع فى تحقيقه ما هو الحق القراح فى فصل القوه و الفعل بإذن الله العليم الفعال

فصل (۱۸) فى بعض أحكام الممتنع بالذات

و اعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقه الواجب بالذات لغايه مجده و علوه و شده نوريته و وجوبه و فعليته و عدم تناهى عظمته و كبريائه كذلك لا يقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات فغايه نقصه و محوضه بطلانه و لا شيئيته- فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لأنه محيط بكل شى ء فلا يحاط للعقل- فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود و الشيئيه فلا حظ له من الهويه حتى يشار إليه و يحيط به العقل و يدركه الشعور و يصل إليه الوهم فالحكم بكون شى ء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض و الاستتباع كما أن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمى- و كما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان و كما لا يكون لشى ء واحد وجوبان بذاته و بغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون أيضا لأمر واحد امتناعان كذلك فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن بالذات و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محاله من جهه بها يستلزم الممتنع و إن كانت لها جهه أخرى إمكانيه- لكن ليس الاستلزام للمتنع إلا من الجهه الامتناعيه مثلا كون الجسم غير متناهى

الأبعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذى مرجعه إلى كون الشى ء غير نفسه مع أنه عين نفسه فأحدهما محال بالـذات و الآخره محال بالغير فلا محاله يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالـذات على قياس ما علمت فى استلزام الشـى ء للواجب بالـذات فإنه ليس من جهه ماهيته الإمكانيه بل من جهه وجوب وجوده الإمكانى- و بالجمله فكما أن الاستلزام فى الوجود بين الشيئين لاـ بد له من علاقه عليه و معلوليه بين المتلازمين فكذلك الاستلزام فى العدم و الامتناع بين شيئين لاـ ينفك عن تعلق ارتباطى بينهما و كما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت و الاتفاق(۱) كذلك التلازم الاصطلاحى لا يكون بين ممتنعين بالذات- بل بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير و هو لا محاله ممكن بالـذات كما مر و بهذا يفرق الشرطى اللزومى عن الشرطى الاتفاقى فإن الأول يحكم فيه بصدق التالى وضعا و رفعا على تقدير صدق المقدم وضعا و رفعا لعلاقه ذاتيه بينهما و الثانى يحكم فيه كذلك من غير علاقه لزوميه بل بمجرد الموافاه الاتفاقيه بين المقدم و التالى.

فما فشى عند عامه الجدليين فى أثناء المناظره عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحاله أمر من الأمور بالبيان الخلفى أو الاستقامى أن يقال إن مفروضك مستحيل- فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر واضح الفساد فإن المحال لا يستلزم أى محال كان بل محالا إذا قدر وجودهما- يكون بينهما تعلق سببى و مسببى فإذن المتصله اللزوميه من كاذبتين قد تصدق و قد لا تصدق لأنهما إذا تحققت بينهما علاقه لزوميه كحماريه الإنسان و ناهقيته صدقت لزوميه و إذا لم تتحقق تلك العلاقه بينهما فإما أن يجد العقل بينهما علاقه المنافاه- فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأسا أو لا يكون بينهما إلا مجرد الاتصال الاتفاقى- من غير لزوم و تناف ذاتيين لعدم العلاقه بينهما أصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز و الاحتمال لعدم إجراء البرهان اليقينى إلاـ فى اللزوميات فإن الضروره و الوجوب مناط الجزم و اليقين و الجواز و الإمكان مثار الظن و التخمين

۱- مصاحبه البخت و الاتفاق هنا بحسب الاتفاق كما لا يخفى، س ره

فصل (۱۹) فی أن الممتنع أو المعدوم کیف یعلم

کل ما کان معلوما فلا بـد أن یکون متمیزا عن غیره و کل متمیز عن غیره فهو موجود فإذن کل معلوم موجود و ینعکس انعکاس النقیض أن ما لا یکون موجودا لا یکون معلوما لکنا قـد نعرف أمورا کثیره هی معدومه و ممتنعه الوجود و مع ذلک فهی معلومه مثل أنا نعلم عدم شریک الباری و عدم اجتماع النقیضین فکیف یمکن الجمع بین هذین القولین المتنافیین ظاهرا.

فنقول المعـدوم لا یخلو إما أن یکون بسیطا و إما أن یکون مرکبا فإن کان بسیطا مثل عدم ضد الله تعالی و عدم شریکه و عدم مثله و غیر ذلک فـذلک إنما یعقل لأجل تشبیهه بأمر موجود(۱) مثل أن یقال لیس له تعالی شـی ء نسبته إلیه نسبه السواد إلی البیاض و لا ـ له ما نسبته إلیه نسبه المنـدرج مع آخر تحت نوع أو جنس فلو لا معرفه المضاده أو المماثله أو المجانسه بین أمور وجودیه لاستحال الحکم بـأن لیس لله تعـالی ضـد أو مماثـل أو مجانس أو ما یجری مجراها من المحالات علیه و إن کان مرکبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلین کالمضادین فالعلم به إنما یتم بالعلم بأجزائه الوجودیه- مثل أن یعقل السواد و البیاض ثم یعقل الاجتماع حیث یجوز(۲) ثم یقال الاجتماع الذی هو أمر وجودی معقول غیر حاصل بین السواد و البیاض فالحاصل أن عدم

۱- فیه أن تشبیه شی ء بشی ء یستدعی ظهوره و تمیزه عند المشبه و فی الصوره المفروضه لا یتصور ذلک فافهم، ن ره

۲- فإن کان الأمر علی ما قلت و قررت و أظهرت و صورت فالممتنعات و المعدومات المطلقه المرکبه کلها یعلم و یخبر عنه فما معنی قولکم إن المعـدوم المطلق و الممتنع بالـذات- الذی هو أیضا معدوم و باطل رأسا لا یعلم و لا یخبر عنه و یمتنع أن یعلم و یخبر عنه فلا یبقی لقولکم هـذا معنی أصـلا و المقصود الأصـلی هاهنا کما لا یخفی إنما هو أن الـذی لا تمیز له و لا علم به و لا خبر عنه أصلا کیف یتصور و یحکم علیه بما ذکرناه فافهم جدا، ن ره

البسائط إنما يعرف بالمقايسه إلى الأمور الوجوديه و عدم المركبات إنما يعرف بمعرفه بسائطها هذا ما قيل فى هذا المقام.

و أنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شى ء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقيضين و شريك البارى و غير ذلك مفهوما و عنوانا- فيحكم عليه أحكاما مناسبه لها و يعقد قضايا إيجابيه على سبيل الهليات الغير البتيه- فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات فى العقل و لها حظ من الثبوت و يصدق عليها شى ء و ممكن عام بل عرض و كيفيه نفسانيه و علم و ما يجرى مجراها- تصير منشأ لصحه الحكم عليها و من حيث إنها عنوان لأمور باطله تصير منشأ لامتناع الحكم عليها و عند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك و بهذا تندفع الشبهه المشهوره فى قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه(۱)(۲) و السر فى ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولى(۳) و عدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضى فإن مفهوم شريك البارى و المجهول المطلق

۱- فما صار معلوما و محكوما عليه حينئذ ليس من المعدوم المطلق مثلا و إنما حكمنا على هذا العنوان أى مفهوم المعدوم المطلق الصادق على نفسه بالحمل الأولى الموجود فى الواقع و المعلوم لنا بالحقيقه بأنه لو صار بحيث يشير إلى أمر خارج عنه- و يصير صوره مشيره إلى ذى صوره و ذات يصدق هو عليها و يعبر به عنها يمتنع الحكم عليه بحيث يسرى إليه لا أنه فى الوقت هكذا و بالفعل بهذه الصفه فإنه فى الوقت معنى و مفهوم فقط ليس بحيث يشير إلى أمر خارج عنه مصداق له بالفعل بحيث يحكم عليه بنحو يسرى إليه فى الوقت و إلا لم يكن عنوانا لأمر باطل بالذات رأسا فليتفطن فإنه غامض جدا مع أن البيان الذى ألقيت إليك بلغ حدا لم يتصور أبلغ منه فأحسن التأمل فيه، ن ره

۲- و الحاصل أن معنى قولهم إن المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه أن هذا المفهوم يمتنع أن يحكم عليه بحيث يسرى منه الحكم إلى أمر خارج عنه كالحكم على الصوره الكليه بحيث يسرى منها إلى ذى الصوره الذى هو تحتها و هى تصدق عليه لأن هذا المفهوم لا صوره له فى الخارج و إلا لم يكن معدوما مطلقا فافهم، ن ره

۳- اقحام لفظ بعض باعتبار قوله و عدم صدقه على نفسه لأنه ليس كليا فإن مفهوم الشى ء يصدق على نفسه بالحمل الشائع و كذا مفهوم الكلى و مفهوم الماهيه و أشياء آخر من هذا القبيل و أما فى الأول فكلى، س ره

يصدق على نفسه بأحد الحملين و مقابله يصدق عليه بالحمل الآخر و هذا مناط صحه الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود

فصل (۲۰) فی أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعا آخر

اشاره

(۱) و اعلم أن من عاده عامه الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز أن يستلزم محالا آخر أی محال كان و هذا ليس بصحيح كليه إذ لا فرق بين المحال و الممكن فی أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقه ذاتيه فإن معنى الملازمه هو كون الشيئين بحيث لا يمكن فی نظر العقل نظرا إلى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما و هذا مما يستدعی العلاقه العليه الإيجابيه إما بين نفس العله و معلولها و إما بين معلولی عله واحده على الوجه الذی سيجیء فی مبحث التلازم بين الهيولی و الصوره- أ لم تسمع قول الميزانيين إن الشرطيه اللزوميه ما يكون الحكم فيها بصدق التالی- على تقدير صدق المقدم لعلاقه بينهما طبيعيه و لهذا يمتاز عن الشرطيه الاتفاقيه و كما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بتحقق العلاقه الطبيعيه بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون إلا بجواز تحقق العلاقه فكل ما صح عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقه ذاتيه يكون بحسبها اللزوم جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما و إلا بطل بته فإذن المحال قد يستلزم محالا آخر إذا كان بينهما علاقه ذاتيه سواء كانت معلومه بالضروره كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما و كاستلزام حماريه زيد مثلا ناهقيته أو بالاكتساب كما أن الدور يستلزم(۲) التسلسل و قد لا يستلزم

۱- هذا تفصيل الإجمال السابق و لو حذفه هناك لكان أولى، س ره

۲- بيان استلزامه إياه أن نقول إذا توقف ألف على ب و ب على ألف كان ألف مثلا موقوفا على نفسه و هذا و إن كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك أن الموقوف عليه غير الموقوف فنفس ألف غير ألف فهناك شيئان ألف و نفسه و قد توقف الأول على الثانی و لنا مقدمه صادقه و هی أن نفس ألف ليست إلا ألف و حينئذ يتوقف نفس ألف على ب و ب على نفس ألف فيتوقف نفس ألف على نفسها أی على نفس نفس ألف فيتغايران لما مر ثم نقول إن نفس نفس ألف ليست إلا ألف فيلزم أن يتوقف على ب و ب على نفس نفس ألف و هكذا تسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهيه فی كل واحد من جانبی الدور هكذا قرره السيد الشريف فی حاشيه المطالع و التفصيل يطلب من هناك. أقول يمكن بيانه بوجه أسد و أخصر و هو أنه على تقدير الدور توقف ألف على ب و ب على ألف ثم توقف ألف على ب و ب على ألف ثانيا و ثالثا و رابعا و هلم جرا و إنما لم يقف فی المره الأولى لأن هذه التوقفات فی قوه شرطيات بلا وضع مقدم فكأنك قلت إن وجد ب وجد ألف و إن وجد ألف وجد ب ثم إن وجد ب وجد ألف و هكذا و لا يبلغ فی شیء من المراتب إلى أن يقال لكنه وجد ب فوجد ألف أو لكنه وجد ألف فوجد ب حتى يلزم وضع التالی و يقف السلسله، س ره

إذا لم يكن بينهما علاقه عقليه بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقه المنافاه- إما بالفطره كما فى تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبه إلى تحقق أحدهما فقط أو حماريه الإنسان بالنسبه إلى صاهليته و إما بالاكتساب كما فى حماريه الإنسان- بالنسبه إلى إدراكه للكليات على تقدير الحماريه فإذن قولنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضيه موجبه مهمله و قولنا الواقع لا- يستلزم المحال سالبه كليه فالمتصله اللزوميه من كاذبتين إنما تصدق إذا كان بينهما علاقه اللزوم فإذا لم يكن بينهما علاقه اللزوم- فإما أن يكذب الحكم بالاتصال رأسا إذا وجد العقل بينهما علاقه المنافاه و إما أن يصدق الاتصال الاتفاقى دون اللزومى إذا لم يكن هناك علاقه أصلا لا- علاقه اللزوم و لا- علاقه المنافاه و ذلك أيضا إنما يصح على سبيل الاحتمال التجويزى- لا- الحكم البتى من العقل إذ الاتفاق إنما يكون بين الموجودات(۱) و أما الكاذبات الاتفاقيه أى المعدومات و الممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديرى يتفق لبعضها دون بعض فإذن لا يصدق الحكم البتى بأن الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا أصلا.

و من الناس من يكتفى فى الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاه بينهما- و إن لم يجد العقل علاقه اللزوم.

۱- كقولنا كلما كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا حيث إنهما موجودان- فيعلم اتصالهما الاتفاقى بخلاف الكاذبات الاتفاقيه أى المحالات التى كلامنا فيها كقولنا- كلما كان الإنسان ناهقا كان الفرس ناطقا أو كلما كان اجتماع المثلين محالا كان الخلأ محالا أو المعدومات الممكنه كقولنا كلما كان زيد معدوما كان العنقاء معدوما، س ره

و منهم من يعتبر علاقه اللزوم.

و منهم من يعتبر العلاقه و يظن أنها قد تتحقق مع المنافاه فإذا تحققت حكم بجواز الاستلزام و المنافاه و هما متصادمان بته و ربما يتشبث بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر.

و لا يخفى فيه الزور فإن تحقق أحد النقيضين فى نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر لا تحققه على تقدير محال و هو اجتماعه مع الآخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الآخر لا لارتفاعه فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما.

تفريع:

و من هناك ينحل ما ربما يتشكك أحد فيقول إن اللزوميات لا تنتج متصله لأن الملازمه فى الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر مثلا إذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا كان سوادا و كلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمه فى الكبرى إذا ثبت الأصغر فإذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا لم يكن بياضا و الحل أن الوسط إن وقع فى الكبرى على الجهه التى بها يستلزم الأكبر لزمت النتيجه بته و إلا فلم يكن الوسط مشتركا ففى هذا المثال السواد فى الكبرى بالمعنى المضاد للبياض و فى الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم تبق الملازمه مع الأصغر فالخلل إنما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا ـ بسبب العارض التابع فإذن الحد الأوسط فى مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان و الضدان فى كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محاله و بطل لزوم النتيجه و إن أخذ فى إحدى المقدمتين على وجه و فى الأخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط و من هذا القبيل ما أورد الشيخ فى الشفاء شكا على الشكل الأول من اللزوميتين و هو أنه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا و كلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا و دفع بأن الكبرى إن أخذت اتفاقيه لم ينتج القياس لأن شرط إنتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدما فى اللزوميه- و إن أخذت لزوميه كانت ممنوعه الصدق و إنما تصدق لو لزم زوجيه الاثنين عدديته

على جميع الأوضاع الممكنه الاجتماع مع العدديه و ليس كـذلك إذ(۱) من الأوضـاع الممكنه الاقتران مع عـدديه الاثنين كونه فردا و الزوجيه ليست ملازمه على هذا الوضع- و ربما يقال فيه ضعف فإنا نختار أن الكبرى لزوميه و فرديه الاثنين ليست ممكنه الاجتماع مع عـدديته لكونها منافيه للاثنينيه فتكون منافيه لذات الاثنين فزوجيه الاثنين لازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنه الاجتمـاع معهـا فتصـدق لزوميه و حق الـدفع و الحـل مـا فى الشـفا- أن الصـغرى كـاذبه بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام لأن بحسب الإلزام كما تصدق الصـغرى تصدق النتيجه أيضا لأن من يرى أن الاثنين فرد فلا بد أن يلتزم أنه زوج أيضا و إلا لم يكن يلتزم أن الاثنين فرد بل غير الاثنين و لك أن تقول إن الدفعين متشاركا المسـلك فى الإصابه و لا ضـعف فى الأول فإنه إن أريد أن بين عـدديه الاثنين و فرديته منافاه فى نفس الأمر فهو حق و لا ضـير إذ الأوضاع الممكنه الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب أن لا يكون شـى ء منها منافيا له فى نفس الأمر و إن أريـد أن المنافاه تكون متحققه بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فإن الملازمه بين فرديه الاثنين و عدديته صارت متحققه بحسب وضع ما و تسـليم ما- فإذن زوجيه الاثنين ليست بلازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنه الاقتران معها و لو بحسب الوضع و التسليم

فصل (۲۱) فى كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا

زياده وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينه بينهما بحسب الحقيقه- كيف و حقيقه كل شـى ء نحو وجود الخاص به و لا كونه(۲) عرضا قائما بها قيام الأعراض

۱- إذ تقرر فى موضـعه أن الكليه فى الشـرطيه باعتبـار الأوضـاع فكـأنه قيـل بـأى وضع كـان الاثنان عـددا كان كـذا و من تلك الأوضاع عدديته مع فرض فرديته كما فى الصغرى فإن ملازمتها كانت صادقه، س ره

۲- نفى أولا كونه زائدا منفصلا و ثانيا كونه زائدا متصلا، س ره

لموضوعاتها حتی یلزم للماهیه سوی وجودها وجود آخر بل بمعنی کون الوجود الإمکانی لقصوره و فقره مشتملا علی معنی آخر غیر حقیقه الوجود منتزعا منه محمولا علیه منبعثا عن إمکانه و نقصه کالمشبکات التی تتراءی من مراتب نقصانات الضوء و الظلال الحاصله من تصورات النور و المشهور فی کتب القوم من الدلائل علی زیاده الوجود علی الماهیات وجوه لا یفید شی ء منها إلا التغایر بین الوجود و الماهیه بحسب المفهوم و المعنی دون الذات و الحقیقه.

فمنها إفاده الحمل فإن حمل الوجود علی الماهیه مفید و حمل الماهیه و ذاتیاتها علیها غیر مفید.

و منها الحاجه إلی الاستدلال فإن التصدیق بثبوت الوجود للماهیه قد یفتقر إلی کسب و نظر کوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهیه و ذاتیاتها لها لأنهما بینتا الثبوت لها- و منها صحه السلب إذ یصح سلب الوجود عن الماهیه مثل العنقاء لیس بموجود و لیس یصح سلب الماهیه و ذاتیاتها عن نفسها.

و منها اتحاد المفهوم فإن الوجود معنی واحد و الإنسان و الفرس و الشجر مختلفه.

و منها الانفکاک فی التعقل فإنا قد نتصور الماهیه و لا نتصور کونها لا الخارجی و لا الذهنی.

لا یقال التصور لیس إلا الکون الذهنی- لأنا لا نسلم أن التصور هو الکون فی الذهن(۱) و إن أسلم فبالدلیل و إن سلم فتصور الشی ء لا- یستلزم تصور تصوره و عباره الأکثرین أنا قد نتصور الماهیه- و نشک فی وجودها العینی و الذهنی فیرد علیها الاعتراض بأنه لا یفید المطلوب لأن حاصله أنا ندرک الماهیه تصورا و لا ندرک الوجود تصدیقا و هذا لا ینافی الاتحاد و لا یستلزم المغایره بین الماهیه و الوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط فی القیاس.

۱- بل التصور بالإضافه کما هو مذهب الإمام الرازی، س ره

فهذه الوجوه الخمسه بعد تمامها لا يدل إلا على أن المعقول من الوجود- غير المعقول من الماهيه مع أن المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات و الحقيقه(۱) أ و لا ترى أن صفات المبدإ الأعلى عند أهل الحق متغايره بحسب المفهوم واحده بحسب الذات و الحيثيه لأن حيثيه الذات بعينها حيثيه جميع صفاته الكماليه كما سيجی ء إن شاء الله تعالى

فصل (۲۲) فی إثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجا و متحد بها نحوا من الاتحاد

اشاره

لأنه حيث بينا أن الوجود بالمعنى الحقيقی لا الانتزاعی المصدری العام من الأمور العينيه(۲) فلو لم يكن الوجود الإمكانی متحدا بالماهيه الممكنه اتحاد الأمر العينی مع المفهوم الاعتباری لكان إما نفس الماهيه بحسب المفهوم أو جزء منها كذلك و قد تبين بطلانه اتفاقا و عقلا- لإمكان تصورها مع الغفله عن وجودها- و لغير ذلك من الوجوه المذكوره أو زائدا عليها قائما بها فی الأعيان قيام الصفه بالموصوف و قيام الشی ء بالشی ء و ثبوته له فرع قيام ذلك الشی ء لا بما يقوم به و ثبوته فی نفسه فيلزم تقدم الشی ء على نفسه أو تكرر أنحاء وجود شی ء واحد من حيثيه واحده- و كلاهما ممتنعان لأن ما لا كون له فی نفسه لا يكون محلا لشی ء آخر فكون الماهيه

۱- ليس كذلك بل المطلوب عندهم أيضا ليس إلا التغاير بحسب المفهوم فقط كما مر و كفاك شاهدا على هذا قول المحقق الطوسی ره فی التجريد فزيادته فی الصور- اللهم إلا لدى بعض المشاءين القائل بأن الوجود أمر ينضم إلى الماهيه فی العين و لدى المعتزله، س ره

۲- أی لو لم يكن متحدا بهما مع مغايرتهما معا فهو من باب رفع المركب- فلا يرد أن المراد بالعينيه بحسب المفهوم فی التالی إن كان مع العينيه بحسب التحقق لكان التالی منافيا للمقدم بل لا يمكن التعدد فی التحقق مع اتحاد المفهوم فإن الماهيه الواحده لها وجود واحد و إن كان وحده لم يكن الشرطيه لزوميه لأنهما لو كانا متحدين فی العين أيضا لكانا إما متحدين مفهوما أو كان أحدهما جزء الآخر أو زائدا عليه، س ره

إما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشى ء على نفسه ضروره تقدم وجود المعروض على وجود العارض و إما بوجود آخر فيلزم المحذور الثانى و ينجر إلى التسلسل فى المترتبات من الوجود المجتمعه و هذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين و استلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود و الماهيه يستلزم المدعى و هو كون الوجود نفس الماهيه فى العين لأن(۱) قيام جميع الوجودات العارضه لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض و إلا لم يكن الجميع جميعا.

طريق آخر لو قام الوجود بالماهيه فالماهيه المعروضه إما معدومه فيتناقض- أو موجوده فيدور أو يتسلسل.

و الجواب بأن قيامه بالماهيه من حيث هى هى لا بالماهيه المعدومه ليلزم التناقض و لا بالماهيه الموجوده ليلزم الدور أو التسلسل كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض و لا بالجسم اللاأبيض ليلزم إما التناقض و إما الدور أو التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لأن الماهيه من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود و العدم ليس لها تحصل فى الخارج إلا باعتبار وجودها لا سابقا عليه- فلا يجوز أن يثبت لها فى الخارج شى ء من هذه الجهه بل كل ما يعرضها من هذه الجهه يكون من لوازمها الانتزاعيه التى لا وجود لها فى العين- بخلاف الجسم من حيث هو أى مع قطع النظر عن البياض و اللابياض فإنه موجود فى الخارج بهذه الحيثيه وجودا سابقا على وجود البياض و مقابله و أيضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم و كذا ثبوت كل صفه بياضا أو غيره لكل موصوف جسما أو غيره يتفرع على ثبوت الموصوف فى نفسه لا حصول تلك الصفه فلا يلزم توقف الشى ء على نفسه و لا التسلسل بخلاف الوجود فإنه لو كان صفه للماهيه لكان وجود الماهيه متوقفا على وجودها فيتوقف الشى ء على نفسه فقياس

۱- هكذا فى شرح المقاصد و فيه نظر لأن جميع الوجودات لا حكم لها وراء حكم كل واحد أو لا وجود لها على حده كما يأتى فى مبحث التسلسل فهاهنا قيامات و عروضات و لا قيام و عروض سواها فعروض كل واحد مسبوق بوجود آخر عارض و هكذا إلى غير النهايه فلا ينتهى إلى وجود هو نفس الماهيه، س ره

الوجود لو كـان صـفه زائـده لشـی ء على سـائر الصـفات مغالطه فالحق كما سـبق أن زياده الوجود على الماهيه فی التصور لا فی العين بـأن يلاحـظ العقـل كلاـ منهمـا من غير ملاحظه الآخر و يعتبر الوجود متصـلا و يلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهيه لا بحسب الخـارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقـدمها عليه بالوجود تقـدما زمانيا أو ذاتيا فيلزم المحالات بل غايه الأمر أنه يلزم تقـدمها عليه بـالوجود العقلی و نلتزم ذلـك لجواز أن يلاحظهـا العقـل وحـدها من غير ملاـحظه وجود خـارجی أو ذهنی معها و ملاحظتها مع عـدم ملاحظه شـی ء من الوجود معها و إن كانت نحوا من الوجود الـذهنی لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود إذ لا يلاحظ ذلك الوجود و إن كان هو نفس تلك الملاحظه فإن عدم اعتبار الشـی ء غير اعتبار عدمه فللعقل أن يصف الماهيه بالوجود المطلق فی هذه الملاحظه لا بحسـبها ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهنی لم يلزم تسلسل فی الوجودات بل ينقطع بانقطـاع الاعتبـار و من النـاس من منع لزوم تقـدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق(۱) قائلاـ إن ذلك فی عوارض الوجود دون عوارض الماهيه.

وهم و فهم:

و ما يقال إنا نتصور الماهيه مع الـذهول عن وجودها إنما هو بالنسـبه إلى الوجود الخارجی إذ لو نـذهل عن وجودها الذهنی- لم يكن فی الـذهن شـی ء أصـلا و لو سـلم ذهولنـا عن وجودها الـذهنی مع عـدم الـذهول عنها لا يلزم أيضا أنها تكون غير الوجود مطلقـا لجواز أن تكون المـاهيه وجودا خاصـا- يعرض لهـا الوجود فی الـذهن بوجه و هو كونهـا فی الـذهن كمـا يعرض لهـا فی الخـارج و هو كونهـا فی الخـارج فيحصـل الـذهول عن وجودهـا فی الـذهن و لا يحصل عنها و الوجود قـد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصه و من هنا قيل إن الوجود هو الكون و الحصول فالحق كما ذهبنا إليه وفاقا للمحققين من أهل الله هو

۱- فما مر أن قيام الوجود بالماهيه فرع وجودها ممنوع عنـد هذا القائل فإن الماهيه يجوز أن تكون متقدمه على الوجود بالتجوهر كتقدمها على الوحده و التشخص و الإمكان و نحوها مما هی عوارض شيئيه نفس الماهيه، س ره

أن(۱) الماهيات كلها وجودات خاصه و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمها تاره فى الذهن و أخرى فى الخارج و قوه ذلك الظهور و ضعفه- بحسب القرب من الحق الأول و البعد عنه و قله الوسائط و كثرتها و صفاء الاستعداد و كدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمه للوجود بما هو وجود و للبعض دون ذلك و صور تلك الماهيات فى أذهاننا هى ظلالات(۲) تلك الصور الوجوديه- الفائضه من الحق على سبيل الإبداع الأولى الحاصله فينا بطريق الانعكاس(۳) من المبادى العاليه أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضره و لذلك

۱- أى الماهيات التى تغاير الوجود عند تحليل العقل و تعمله وجودات معروضه عرضا عقليا لوجودات أخرى لكنها وجودات بالحمل الشائع لا- بالحمل الأولى أو المراد أنها وجودات تحققا و هويه لا مفهوما كما ينادى به قوله و بقدر ظهور نور الوجود إلخ- و بالجمله تأكيد لاتحادهما الخارجى و إلا لزم قول الأشعرى، س ره

۲- أى الماهيات حكايات الوجودات التى هى مجعوله أولا و بالذات الحاصله تلك الماهيات فينا إما كذا و إما كذا و الأظهر بقرينه قوله بطريق الانعكاس من المبادى العاليه و لفظ الإبداع أن يراد بالصور الصور الكليه فإنها هى التى تفيض عنها على سبيل الانعكاس على العاقله أو يظهر نور وجود تلك الكليات العقليه و تشاهدها العاقله أو تتحد بها فيكون قوله بطريق الانعكاس إلخ ناظرا إلى قوله بحسب القرب و البعد و قوله أو بظهور نور الوجود فينا إلخ ناظر إلى قوله و صفاء الاستعداد و كدره و بالجمله يظهر نور وجود الشمس لأحد مفهوم الكوكب المضى ء النهارى و لأهله حده الحقيقى من علل قوامه و قس عليها، س ره

۳- لا بطريق الانتزاع الذى يتوهمه العامه و لهذا قيل بالفارسيه شعرا \S رو مجرد شو مجرد را ببين\Z ديدن هر چيز را شرط است اين\Z و لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ و من هاهنا قال قدس سره و لذلك صعب العلم إلخ و لقد قالوا ع: إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا نبى مرسل أو ملك مقرب الحديث و هذا هو المعبر عنه بالشفاعه فى البدايه و النهايه و تنوير القلب و تلطيف السر بطريق التأسى لهم ص يوصل إلى المقصود و به يصل السالك إلى المقام المحمود و هو إدراك حقائق الأشياء بنحو الشهود و هذا التنوير و التلطيف ما دام كون السالك يستعد بهما يسميان بالطريقه- و الوصول بهما إلى المقصود و هو درك حقائق الأشياء كما هى هى الحقيقه على تفاوت درجاتها و هذا الرمز الذى أومأ إليه قدس سره و أوضحنا بقدر المجال من الأسرار الغامضه و الفوائض القدسيه قل من يصل إليه كما هو حقه و لا يتوهم أنه ينافى ما أثبته سابقا من زياده الوجود على ذوات الممكنات التى هى الماهيات فافهم جدا، ن ره

صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هى عليه إلا لمن تنور قلبه بنور الحق و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فإنه يدرك بـالحق تلـك الصور العلميه على مـا هى عليه فى أنفسـها و مع ذلك بقـدر إنيته محتجب عن ذلك فغايه عرفان العارفين إقرارهم بالعجز و التقصير و علمهم برجوع الكل إليه و هو العليم الخبير

تفصيل مقال لتوضيح حال:

اشاره

اختلف كلمه أرباب الأنظار و أصحاب الأفكار- فى أن موجوديه الأشياء بما ذا.

فـذهب بعض الأعلاـم من الكرام إلى أن موجوديه كل شـى ء هو كونه متحـدا مع مفهوم الموجود(۱) و هو عنـده مفهوم بديهى بسـيط يعبر عنه بالفارسيه به هست- و ذهب أبو الحسن الأشعرى إلى أن وجود كل شى ء عين ذاته بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق و لفظ الوجود فى العربيه و مرادفاته فى سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر.

و جمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهيه فى الواجب و الممكن جميعا قيام الأعراض.

و المشهور من مذهب الحكماء المشاءين أنه كذلك فى الممكنات و فى الواجب عين ذاته.

و توجيه مذهبهم كما سبق أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا و نفس ذاته حقيقه و عينـا بمعنى عـدم تمايزهمـا بـالهويه و وجود الواجب عين ذاته يعنى أن حقيقته وجود خاص قائم بـذاته من دون اعتبـار معنى آخر فيه غير حيثيه الوجود بلاـ اعتبـار انتسـابه إلى فاعـل يوجـده أو محـل يقوم به و لو فى العقل و هو عنـدهم مخالف لوجودات الممكنات

۱- أى مفهوم الموجود من حيث التحقق و لكن تحققه عنـده نفس المـاهيه بعـد جعـل الجاعـل نفسـها و ذلـك الاتحـاد إنما هو لكون الوجود لاـ فرد له عنـده لاـ خارجـا و لاـ ذهنا حتى يكون مناط موجوديه الماهيه و مصـحح حمل مفهوم موجود عليها قيام ذلك الفرد و عروضه و هذا كما أن مناط الموجوديه عند المصنف قدس سره أيضا الاتحاد و لكن اتحاد مفهوم الإنسان مثلا مع حقيقه الوجود الخاص، س ره

بـالحقيقه و إن كان مشاركا لها فى كونه معروضا للوجود المطلق(۱) و يعبرون عنه بالوجود البحت و الوجود بشـرط لا بمعنى أنه لاـ يقوم بالمـاهيه كما فى وجود الممكنات- و قالوا لو كان الواجب ذا ماهيه فإما أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه و لو عقلا أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضـروره احتياج الماهيه فى تحققها إلى الوجود- و احتياج الوجود لعروضه إلى الماهيه و لو عقلا.

و حين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضا يحتاج إلى الوجود المطلق- ضروره امتناع تحقق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بـذاته لا بالماهيه- غنى فى التحقق عن الوجود المطلق و غيره من العوارض و الأسـباب و وقوع الوجود المطلق عليهـا وقوع لاـزم وجود خـارجى غير مقوم كمـا أن كون الشـى ء أخص من مطلق المـاهيه لا يوجب احتيـاجه إليهـا و كيف و المطلق اعتبـارى محض و الوجودات عنـدهم حقـائق متخـالفه متكثره بأنفسـها لا بمجرد عارض الإضـافه إلى الماهيـات لتكون متماثله الحقيقه و لا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسـم خاص كما فى أقسام الشى ء توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافه- إلى الماهيات المعروضه لها و ليس كذلك.

و منهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقه حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب و وجود الممكن.

و زعمت جمـاعه من الآـخرين أن الوجود أمر عـام عقلى انتزاعى من المعقولاـت الثـانيه و هو ليس عينـا لشـى ء من الموجودات حقيقه نعم مصـداق حمله على الواجب ذاته بذاته و على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسـب الـذهن و مبـدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيه مكتسـبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بـذاته و إلى هـذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه و كتبه و خلاصه ما ذكر من احتجاجاته مع المشاءين فى هذا الباب أنه لو وجد الوجود

۱- إشـاره إلى تزييف ظـاهر هـذا المـذهب بأنه إذا كانت الوجودات حقائق متخالفه- فكيف ينتزع من الحقائق المتخالفه بما هى متخالفه مفهوم واحد و لو جاز ذلك لم يتم برهان توحيد الواجب تعالى كما سلف، س ره

فإما بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود- و على سائر الأشياء بمعنى واحد لأن معناه فى الوجود أنه الوجود و فى غيره أنه ذو الوجود و أنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهرا فلا يقع صفه للأشياء- أو عرضا فيتقوم المحل دونه و التقوم بدون الوجود محال و أنه لو وجد الوجود للماهيه فله نسبه إليها و للنسبه وجود و لوجود النسبه نسبه إلى النسبه و يتسلسل- و أنه لو وجد فأما قبل الماهيه فيكون مستقلا دونها لا صفه لها أو بعدها فهى قبل الوجود موجوده أو معها فهى موجوده معه لا به.

و قالت طائفه أن موجوديه الواجب بكون ذاته تعالى وجودا خاصا حقيقيا- و موجوديه الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصى و التكثر فى الموجودات بواسطه تكثر الارتباطات لا بواسطه تكثر وجوداتها فإذا نسب الوجود الحقيقى إلى الإنسان مثلا حصل موجود و إذا نسب إلى الفرس فموجود آخر و هكذا فمعنى قولنا الواجب موجود أنه وجود و معنى قولنا الإنسان أو الفرس موجود أن له نسبه إلى الواجب حتى إن قولنا وجود زيد و وجود عمرو بمنزله قولنا إله زيد و إله عمرو فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته و من الأمور المنتسبه إليه نحوا من الانتساب لأن صدق المشتق لا ينافى قيام مبدإ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه عدم قيامه بالغير و لا كون ما صدق عليه أمرا منتسبا إلى المبدإ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما فى الحداد المأخوذ من الحديد- و التامر المأخوذ من التمر على أن أمر إطلاق أهل اللغه و أرباب اللسان لا عبره به فى تصحيح الحقائق و قالوا كون المشتق(۱) من المعقولات الثانيه و المفهومات العاميه و البديهيات الأوليه لا يصادم كون المبدإ حقيقه متأصله متشخصه مجهوله الكنه و ثانويه المعقول(۲) و تأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور و نسبوا هذا

۱- كون المشتق من المعقولات الثانويه يصادم كون المبدإ حقيقه متأصله- إذ المعقول من الثانويه فى العقل هو أن لا يكون للشى ء مصداق بالذات و أنى بتصوره ذلك حينئذ لا أن يصطلح من الثانويه غير ما اصطلحوا عليه و هو كما ترى، ن ره

۲- لا يخفى ما فيه فإن المعقولات التى تنقسم إلى الأوليه و الثانويه هى المعانى الكليه لا الوجودات و الحقائق العينيه فافهم جدا، ن ره

المذهب إلى أذواق المتألهين من الحكماء و قد مر القدح فيه من قبلنا.

و ما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهى صاحب الأنوار هو أن وجود المجرد سواء كان واجبا أو ممكنا عقلا أو نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضه قائمه بذواتها بدليل لاح له أولا على كون ماهيه(۱) النفس الإنسانيه هى الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها و اقتصر فى بيان ذلك على قوله و إذا كان ذاتى على هذه البساطه فالعقول أولى و مراده أن العقول علل النفوس على ما سيجى ء و هى أقرب فى مرتبه المعلوليه إلى الواجب لذاته و العله لا بد و أن تكون أشرف من المعلول و أقوى تحصلا و قواما فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد و أن يكون أفضل من الأبعد منه و أكمل و إذا كانت النفوس وجودات مجرده غير مركبه الذات من جنس و فصل إذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقه لا تركيب فيه فما فوقها من العقول و ما هو فوق الجميع و وراء الكل أولى بذلك إذ كل كمال و شرف يمكن بالإمكان العامى للموجود بما هو موجود و لا يوجب تجسما و لا تركيبا و لا نقصا بوجه من الوجوه فإذا تحقق فى المعلول فقد وجب تحققه فى العله- إذ المعلول رشح و فيض من العله و حيث توجه عليه الإشكال فى كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين- أحدهما أن الوجود الواجبى إنما كان واجبا لكونه غير مقارن لماهيه إذ لو كان مقارنا للماهيه لكان ممكنا و إذا كان كذا فكل وجود لا يقارن ماهيه فهو

۱- إنما كانت النفس وجودا بلا ماهيه لأن كل تعين و كل مفهوم يتصور منها- ككونها كمالا أولا لجسم إلخ و كونها مدبره للبدن و كونها جوهرا مفارقا فى ذاته دون فعله فهى غيره لأن كل ما تحضره فى ذهنك من هذه المعانى فهو هو لا يستحق إطلاق لفظ أنا عليه و لا التعبير بذاتى و ذاتك عنه و كون النفس غير ماهيه الجوهر إنما هو لكونها فوق الجوهر لأنها وجود لا لكونها دون الجوهريه و أيضا لعلك سمعت منا أن النفس لا حد لها يقف عنده فى الترقيات بل قابله للتجاوز عنه و الكسر له خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا و الوجود الذى لا حد له لا ماهيه له و كل مفهوم حاك عن وجود غير محدود ليس ماهيه كمفهوم العلم و الإراده و القدره و غيرها فى الواجب تعالى إنما الماهيه المفهوم الحاكى عن الوجود المحدود و قس عليه الكلام فى العقول، س ره

واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمه بأنفسها هى عين الوجود لكانت واجبه و هو محال.

و ثانيهما أن الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات(۱).

و أجاب عن الأول بأن النفس و إن شاركت الواجب لذاته فى كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهه الكمال و النقص و هو تفاوت عظيم جدا فإن الوجود الواجبى لا يتصور ما هو أعلى منه فى التمام و الكمال لأنه غير متناهى الشده فى قوه الوجود و وجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيره و مرتبه العله فى الكمال فوق مرتبه المعلول كما أن نور الشمس أشد من النور الشعاعى الذى هو معلوله و هذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العله و إلا فالتفاوت بين كمال البارى و كمال النفس لا يقاس إلى هذا و قد حقق روح الله رمسه فى سالف القول- أن تفاوت الكمال و النقص لا يفتقر إلى مميز فصلى ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته و إمكان النفوس هو نقص وجودها و كذا إمكان غيرها من المعلولات- و مراتب النقص متفاوته تفاوتا لا تكاد تنحصر و أما الوجود الواجبى فوجوبه هو كمال وجوده الذى لا أتم منه بل و لا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحاله وجود واجبين.

فإن قيل الأشياء القائمه بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أشد و لا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلنا إن دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجه إلا عدم إطلاق أهل اللسان(۲) و هو مما لا عبره به فى تحقيق الحقائق.

و أجاب عن الثانى بطريقين المنع و المعارضه

۱- أى من حيث هو وجود محض لا يقترن بغيره و قوله لو اقتضى الوجوب أى القيام بذاته كما فى حق وجود النفس حسب ما ذهب إليه الشيخ الإلهى فلا تغفل، ن ره

۲- يعنى أن دعواكم أن الشده و الضعف من خواص الكيف مجرد دعوى بلا دليل و الحق أن الشده و الضعف من أحوال الوجود بالذات و غيره من ذوات الماهيات كالكيف و غيره إنما يوصف بهما بالعرض و حقيقه الوجود حقيقه عينيه متفاوته بحسب المراتب بالكمال و النقص و الغنى و الحاجه و هكذا، ن ره

أما الأول فهو أنا لا نسلم أنه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهيه بل وجوبه لأنه وجود لا أتم منه و من لوازم كونه لا أتم منه أن لا- يكون مقارنا لماهيه فلو لا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتماميه و النقص لكان هذا السؤال متوجها- لكنه اندفع بالتام و الناقص و إنما يقع هذا موقعه فى المتواطى لا المشكك.

و أما الثانى فبأن نقول لمن اعترف و هو جمهور المشاءين بتجرد الوجود عن الماهيه فى الواجب تعالى و مقارنته لها فى الممكن أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهيه فيجب أن يكون كل وجود مجردا و هو بخلاف ما زعمتم فى الممكنات و إن اقتضى اللا-تجرد عنها فالوجود الواجبى يجب أن لا يتجرد عنها و هو بخلاف ما اعترفتم به و إن لم يقتض شيئا منهما وجب أن يكون تجرد وجود الواجب لعله فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فإن لم يلزم هذا الإيراد هاهنا لم يلزم إيرادكم هناك و إن كان مدفوعا هناك بأن المفهوم المشترك- ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضا.

بحث و تحصيل:

الفرق بين الموضعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس طبيعه نوعيه و لا جنسا لأن الماهيه و كذا جزؤها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفه بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقه و الماهيه و عند الشيخ حقيقه واحده بسيطه نوعيه(١) فلهم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهه التشكيك- و هو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصه ليس ماهيه و لا جزءا لشى ء منها و اتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات فى الحقيقه كما أن النور معنى واحد

١- إنما كانت كانت واحده لأن الواقع بالتشكيك حيث يجوز أن يكون ذاتيا كان وحدته فى العقل يستلزم وحدته فى الخارج إذ الماهيه العقليه ليست إلا الحقيقه الخارجيه- و الحقيقه الخارجيه ليست إلا الماهيه العقليه و لا تفاوت إلا بالخارجيه و الذهنيه و أما عندهم فوحدتها فى العقل لا يستلزم وحدتها فى الخارج لأنها ليست ماهيه لتلك الحقائق- إذ ماهيه الشى ء و جزؤها لا يقع عليه بالتشكيك عندهم و إنما كانت نوعا لأنه إذا جاز كون المقول بالتشكيك ذاتا للشى ء و ذات الشى ء ماهيه النوعيه كان الوجود نوعا بخلافه عندهم لخروجه عن تلك الحقائق على رأيهم، س ره

مشترک واقع على الأنوار لا بالتساوی مع أن نور الشمس يقتضی إبصار الأعشى- دون سائر الأنوار فيكون مخالفا لها فی الحقيقه و كـذلک الحراره المشتركه بين الحرارات مع أن بعضـها يوجب اسـتعداد الحياه دون البواقی و ذلک لاختلاف ملزومات النور و الحراره المتخالفه شده و ضـعفا المتباينه نوعا عندهم و إن اشترک فی مفهوم واحد عرضـی نعم الكلام فی أصل قاعدتهم فی أن الواقع على أشـياء بالتشـكيک إنمـا يكـون عرضـيا وارد كمـا ذكره فی كتبه و لمـا كـان نسـبه الوجود الانـتزاعی إلى الوجودات الحقيقيه كنسـبه الإنسانيه المصدريه إلى الإنسان و الحيوانيه المصدريه إلى الحيوان(۱) حيث إن المأخوذ عنه و المنتزع منه نفس ذات الموضوع بلاـ حيثيه أخرى غيرهـا- كان الوجود حقيقه واحـده لامتناع أخـذ مفهوم واحـد من نفس حقائق متباينه- و انتزاع معنى واحـد من صـرف ذواتهـا المتخـالفه بلا جهه جامعه يكون جهه الاتحاد- و قـد مر ذكر هـذا الأصل فی نفی تعـدد الواجب لـذاته على أن حقيقه الوجود ليست مـاهيه كليه و إن كـانت متفقه السـنخ و الأصل فی جميع المراتب المتعينه لا بتعين زائـد على نفسها و جوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراک فيها لا غير.

ثم إن الدائر على ألسـنه طائفه من المتصوفه أن حقيقه الواجب هو الوجود المطلق تمسـكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما و هو ظـاهر و لاـ مـاهيه موجوده بـالوجود أو مع الوجود تعليلاـ أو تقييـدا لمـا فی ذلـک من الاحتياج و التركيب فتعين أن يكون وجودا و ليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجردا لمعروض فمحتاج ضروره احتياج المقيد إلى المطلق و ضروره أنه يلزم من ارتفاعه

۱- يريد أن يحقق أن حقائق الوجودات و إن كانت متفاوته و الوجود العام الانتزاعی ليس ماهيه له كما مر فی أول هذا السفر أن الوجود العـام ليس مقومـا للوجودات و إنمـا هو اعتبـار عقلی إلاـ أنه كالمـاهيه لهـا حيث إنه عرضـی بمعنى الخارج المحمول لا بمعنى المحمول بالضـميمه و لو كـان بـالمعنى الثـانی لكان حكايه عن ضـميمه فی الوجودات لا عن ذواتها بـذواتها و إذا كانت كـذلک كـانت وحـده المفهوم حـاكيه عن وحـده الحقيقه كحكايه كل ماهيه عن حقيقتها الخارجيه على ما هی عليه فتكون فی تلـک الحقـائق جهه وحـده- و لكنها عين جهه الكثره و الامتياز إذ لا تركيب فی الوجودات الخاصه لا من الأجزاء الخارجيه و لا من الأجزاء العقليه مطلقا، س ره

ارتفـاع کل وجود(۱) و هــذا القـول منهـم یـؤدی فی الحقیقـه إلی أن وجـود الـواجب غیر موجـود(۲) و أن کـل موجـود حتی القاذورات واجب تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا لأن الوجود المطلق مفهوم کلی من المعقولات الثانیه التی لا تحقق لها فی الخـارج- و لا ـ شـک فی تکثر الموجودات التی هی أفرداها و ما توهموا من احتیاج الخاص إلی العام باطل بل الأمر بالعکس إذ العام لا تحقق له إلا فی ضـمن الخاص نعم إذا کان العام ذاتیا للخاص یفتقر هو إلیه فی تقومه فی العقل دون العین و أما إذا کان عارضا فلا و أما قولهم یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود حتی الواجب فیمتنع عدمه و ما یمتنع عدمه فهو واجب فمغالطه منشؤها عدم الفرق بین ما بالذات و ما بالعرض- لأنه إنما یلزم الوجوب لو کان امتناع العدم لذاته و هو ممنوع بل ارتفاعه یسـتلزم ارتفاع بعض أفراده الـذی هو الواجب(۳) کسـائر لوازم الواجب مثـل الشـیئیه و العلیه و العـالمیه و غیرها فإن قیل بل یمتنع لـذاته لامتناع اتصاف الشی ء بنقیضه.

قلنا الممتنع اتصاف الشی ء بنقیضه بمعنی حمله علیه بالمواطاه مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم کیف و قد اتفقت الحکماء علی أن

۱- بیـان للاحتیـاج إلی المطلق لأن المحتاج إلیه ما یلزم من عـدمه عـدم المحتاج لا أقل سواء لزم من وجوده وجوده کالسـبب و العله التامه أم لا کالشـرط فقوله ضـروره احتیاج المقید إلی المطلق بیان للترکیب علی سبیل اللف و النشـر لئلا یکون الثانی عطفا تفسیریا للأول إذ التأسیس خیر من التأکیـد و یحتمل کما یشـعر قوله و أما قولهم یلزم إلخ أن یکون قوله- و ضـروره عطفا علی قوله تمسکا أو علی مدخول الباء المتعلقه به، س ره

۲- أی إن أرادوا المطلـق المفهـومی یـؤدی إلی أن الـواجب غیر موجـود إلـخ و إن أرادوا المطلـق الانبسـاطی یؤدی إلی أن کل موجود إلـخ لاختلاط هذا الوجود بالأشـیاء- و بعباره أخری إن أرادوا المفهوم بما هو مفهوم یلزم الأول و إن أرادوا المفهوم من حیث التحقق فی الأـفراد یلزم الثـانی أقول إن أرادوا حقیقه الوجود المطلق من جمیع القیود حتی عن قیـد الإطلاـق فلاـ غبار علیه بأن أرادوا بالمطلق المحیط، س ره

۳- الـذی یمتنع عـدمه فعـدم الکل لا یکون ممتنعا بالـذات بل لأجل اسـتلزامه عـدم البعض الذی هو ممتنع بالذات و کذا ارتفاع مطلق العلیه و نظائرها ممتنع لاستلزامه ارتفاع بعض أفرادها الذی یمتنع عدمه، ه ره

الوجود المطلق العام من المعقولات الثانيه(۱) و الأمور الاعتبار التی لا تحقق لها فی الأعیان.

فانظر(۲) ما أعجب حال الوجود من جهه الاختلافات العقلاء فیه بعد کونهم متفقین علی أنه أظهر الأشیاء و أعرفها عند العقل.

فمنها اختلافهم فی أنه کلی أو جزئی فقیل جزئی حقیقی لا تعدد فیه أصلا- و إنما التعدد فی الموجودات لأجل الإضافات إلیه و الحق أن الموجود بما هو موجود کلی(۳) و الوجودات أفراد له و حصص لحقیقه الوجود(۴) باعتبار أن تشخصاتها لا یزید علی حقیقتها المشترکه بینها المتفاوته الحصول بذاتها فیها و حقیقه الوجود لیست کلیه و لا جزئیه و لا عامه و لا خاصه و إن کانت مشترکه بین الموجودات(۵) و هذا عجیب لا یعرفه إلا الراسخون فی العلم.

۱- کون الوجود أصیلا بمعنی أن له أفرادا أو فردا واحدا هو وجود الواجب تعالی مع کونه معقولا ثانیا أی لا یحاذیه شی ء فی الخارج بینهما تهافت و مثله الکلام فی قوله بعد سطور إن الحق أن العام اعتباری و له أفراد حقیقیه و کونه معقولا ثانیا بمعنی أن الوجود العام بما هو عام لا تحقق له فی الأعیان لا یرتاب فی بطلانه ذو مسکه- إذ لا اختصاص له بالمعقول الثانی إذ کل معقول أول أیضا لا- وجود له فی الأعیان بما هو عام و سنحقق لک المقصود فی حواشینا عند الکلام علی فصل معقود لکون الوجود العام معقولا ثانیا فانتظر، س ره

۲- کذا فی شرح المقاصد أیضا للعلامه التفتازانی، س ره

۳- أی الوجود و لکن العام البدیهی، س ره

۴- أی تجلیات لها فإن التجلی شدید المناسبه بالحصه المصطلحه إذ کما أن الحصه لا تغایر نفس الماهیه فی الذهن إلا بالإضافه بما هی إضافه و تقیید لا- بما هی ظرف و قید و الإضافه بما هی هی أمر اعتباری کذلک التجلی فی الخارج لیس إلا ظهور المتجلی فی خصوصیه ماهیه فانیه فیه و هذا هو المسمی بالإضافه الإشراقیه فی الاصطلاح و هو أیضا الاسم الذی هو عین المسمی فی الخارج بوجه و غیره بوجه کوجه الشی ء فی الذهن- الذی هو الشی ء بوجه و غیره بوجه، س ره

۵- فکانت کلیه بمعنی أنها محیطه و کأنک سمعت منا معنی اشتراک الحقیقه- کالمفهوم فی الحواشی السابقه فتذکر و یناسب هذه الشرطیه أن یقال بل و إن کانت جزئیه أیضا و لکن الجزئی بمعنی التشخص بذاته لا- بمعنی الطبیعه النوعیه المحفوفه بالعوارض المشخصه، س ره

و منها اختلافهم فی أنه واجب أو ممکن فقد ذهب جمع کثیر من المتأخرین- إلی أن مفهوم الوجود واجب و ذلک هو الضلال البعید.

و منها اختلافهم فی أنه عرض أو جوهر أو لیس بعرض و لا جوهر لکونهما من أقسام الموجود و الوجود لیس بموجود فقیل هذا هو الحق و فی کلام الشیخ الرئیس و أتباعه ما یشعر فی الظاهر بأنه عرض و هو بعید جدا لأن العرض ما لا تتقوم بنفسه- بل بمحله المستغنی عنه فی تقومه و لا- یتصور استغناء الشی ء فی تقومه و تحققه عن الوجود- و الحق عندی کما مر أن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهریه ذلک الشی ء و وجود العرض عرض کذلک لاتحاده معها فی الواقع و إذا اعتبر حقیقته فی نفسها فهو لیس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شی ء من المقولات إذ لا جنس له و لا فصل له لکونه بسیط الحقیقه و لا له ماهیه کلیه لیحتاج فی وجودها إلی عوارض مشخصه فلیس کلیا و لا- جزئیا بل الوجودات هی حقائق متشخصه بذواتها متفاوته بنفس حقیقتها- مشترکه فی مفهوم الموجودیه العامه التی هی من الأمور الاعتباریه کما سبق القول إلیه.

و منها اختلافهم فی أنه موجود أو لا فقیل إنه موجود بوجود هو نفسه فلا یتسلسل و قیل بل اعتباری لا تحقق له فی الأعیان و قیل لیس بموجود و لا معدوم- و الحق أن العام اعتباری و له أفراد حقیقیه.

و منها اختلافهم فی أن الوجودات الخاصه نفس الماهیات أو زائده علیها- و الحق أنه نفس الماهیات الممکنه فی الواقع و غیرها بحسب بعض الاعتبارات فی الذهن- و منها اختلافهم فی أن لفظ الوجود مشترک بین مفهومات مختلفه أو متواط یقع علی الموجودات بمعنی واحد لا تفاوت فیه أو مشکک یقع علی الجمیع بمعنی واحد هو مفهوم الکون لکن لا علی السواء و هذا هو الحق(۱).

و منها اختلافهم فی أن الوجود سواء کان حقیقیا أو انتزاعیا معتبر فی مفهوم

۱- و لعله لکون معنونه الذی هو الوجود العینی مشککا ذا مراتب مختلفه فینسب ذلک إلی مفهوم الوجود بالعرض و إلا فلازمه وقوع التشکیک فی المفاهیم لکن سیجی ء تمایله رحمه الله فی بعض الفصول الآتیه إلی تجویز التشکیک فی الماهیه فانتظر، ط

الموجود و قیام المبدإ بالشی ء حقیقه أو مجازا شرط فی کونه موضوعا للحکم علیه بأنه موجود أم لا بل الموجود مفهوم بسیط من غیر دخول المبدإ فیه و لیس للمبدإ تحقق لا-عینا و لا ذهنا و لا قیام بالموضوع لا حقیقه و لا مجازا بل موجودیه کل شی ء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غیر و الأول هو الحق الذی لا شبهه فیه

نقاوه عرشیه:

(۱) قد تبین مما قرع سمعک أن حقیقه الوجود من حیث هو غیر مقید بالإطلاق و التقیید و الکلیه و الجزئیه و العموم و الخصوص و لا هو واحد بوحده زائده علیه و لا کثیر و لا متشخص بتشخص زائد علی ذاته کما سنزیدک انکشافا و لا مبهم بل لیس له فی ذاته إلا-التحصل و الفعلیه(۲) و الظهور و إنما تلحقه هذه المعانی الإمکانیه و المفهومات الکلیه و الأوصاف الاعتباریه و النعوت الذهنیه بحسب مراتبه و مقاماته المنبه علیها بقوله تعالی رَفِیعُ الدَّرَجاتِ فیصیر مطلقا و مقیدا و کلیا و جزئیا و واحدا و کثیرا من غیر حصول التغیر فی ذاته و حقیقته و لیس بجوهر کالماهیات الجوهریه المحتاجه إلی الوجود الزائد و لوازمه و لیس بعرض لأنه لیس موجودا بمعنی أن له وجودا زائدا فضلا عن أن یکون فی موضوع المستلزم لتقدم الشی ء علی نفسه و لیس أمرا اعتباریا کما یقوله الظالمون لتحققه فی ذاته مع عدم المعتبرین إیاه فضلا عن اعتبارهم و کون الحقیقه بشرط الشرکه أمرا عقلیا و کون ما ینتزع عنها من الموجودیه و الکون المصدری شیئا اعتباریا لا یوجب أن تکون الحقیقه الوجودیه بحسب ذاتها و عینها کذلک و هو

۱- هذه المذکورات فیها نقاوه جمیع ما تقدم من أول هذا السفر کما لا یخفی علی الفطن العارف، س ره

۲- فإن لازم الاختلاف الذاتی فی الوجود أعنی وقوع التشکیک فی متن حقیقته- أن یتحقق هناک کثره یتنافی بعض أجزائها البعض تنافیا قیاسیا فیعرض البعض نوع من الفقدان بالنسبه إلی البعض و لازمه أن یفارق المقیس المقیس إلیه فی وصف کماله- و یساوق المقیس إلیه أصل الحقیقه کما أنا نقسم الوجود إلی ذهنی و خارجی و إلی ما بالقوه و ما بالفعل و إلی کثیر و واحد ثم نقول الوجود یساوق الخارجیه و یساوق الفعلیه و یساوق الوحده و هذا معنی قوله بل لیس له فی ذاته إلا التحصل و الفعلیه إلخ فافهم ذلک، ط

أعم الأشياء بحسب شموله و انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق- و المضاف و القوه و الاستعداد و الفقر و أمثالها من المفهومات العدميه و بنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها و إمكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه و غير ذلك من الأحكام و الاعتبارات- و هو أظهر من كل شی ء تحققا و إنيه حتى قيل فيه إنه بديهی و أخفى من جميع الأشياء حقيقه و كنها حتى قيل إنه اعتباری محض على أنه(۱) لا يتحقق شی ء فی العقل و لا فی الخارج إلا به فهو المحيط بجميعها بذاته و به قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن- لم يكن شی ء لا فی العقل و لا فی الخارج بل هو عينها(۲) و هو الذی يتجلى فی مراتبه و يظهر بصورها و حقائقها فی العلم و العين فيسمى بالماهيه و الأعيان الثابته كما لوحنا به- و هی مع سائر الصفات الوجوديه مستهلكه فی عين الوجود(۳) فلا مغايره إلا فی اعتبار العقل

۱- أی مع أنه، س ره

۲- أی الوجود عين الأشياء لأن ما هو الأصل فيها هو الوجود و لو حمل على الوجود الواجبی كما هو سياق كلامه و لا سيما ما بعده فهو مشهد آخر و بنظر أنور- و هو النظر إلى المعنى و الغمض عن الصور رأسا و تلاشی الجهه الظلمانيه و غلبه الجهه النورانيه ۲۶۰ كما قال ع: معرفتی بالنورانيه معرفه الله و قمع الباطل و أهله و قاهريه الحق و حزبه و انقطاع دوره المظاهر و ظهور دوله الأسماء فی نظر السالك إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ فيرى السميع البصير لا الحيوان و اللطيف الخبير لا الجان- و يرى السبوح القدوس لا الملك و القيوم الدائم الرفيع لا الفلك و اسم الله الأعظم لا آدم و هلم من مفتتح كتاب التكوين إلى الخاتم ففی هذا المشهد الأسنى- أ لغيره من الظهور ما ليس له فضلا عن مقام شهود المسمى و نفی الأسماء ۲۶۰ كما قال ع: كمال الإخلاص نفی الصفات عنه فما قاله قدس سره هنا مثل ما وقع فی خطبه رساله فارسيه مسماه بآغاز و انجام للمحقق الطوسی و الحكيم القدوسی قدس الله روحه و كثر فتوحه و هو هذا. سپاس خدايی را كه آغاز كاينات از اوست و انجام همه با اوست بلكه همه خود اوست- فتوجيهه أيضا ما وجهنا به كلام المصنف، س ره

۳- أی الماهيات و الأعيان الثابته التی هی صور الأسماء و الصفات و لوازمها مع نفس الأسماء و الصفات فی مرتبه الواحديه و مقام اللاهوت متحده وجودا و متحققه بوجود- المسمى و إن اختلفت مفهوما، س ره

و الصفات السلبيه مع كونها عائده إلى العدم أيضا راجعه إلى الوجود من وجه و الوجود لا يقبل الانقسام و التجزى أصلا خارجا و عقلا لبساطته فلا جنس له و لا فصل له فلا حد له كما علمت و هو الذى يلزمه جميع الكمالات(۱) و به يقوم كل من الصفات فهو الحى العليم المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطه شى ء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذى يظهر بتجليه و تحوله فى صور مختلفه بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات(۲) لأنها أيضا وجودات خاصه و كل تال من الوجودات الخاصه- مستهلك فى وجود قاهر سابق عليه و الكل مستهلكه فى أحديه الوجود الحق الإلهى- مضمحله فى قهر الأول و جلاله و كبريائه كما سيأتى برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه و تعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهيه المنعوت بالنعوت الربانيه المدعو بلسان الأنبياء و الأولياء الهادى خلقه إلى ذاته(۳) أخبر بلسانهم أنه بهويته مع كل شى ء لا بمداخله و مزاوله(۴) و بحقيقته غير كل شى ء لا بمزايله و إيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها(۵) و إعدامه لها فى القيامه الكبرى ظهوره بوحدته و قهره إياها(۶) بإزاله تعيناتها و سماتها و جعلها

۱- اللزوم باعتبار مفاهيم الأسماء و الصفات و أما باعتبار التحقق فهى عينه- و سيجى ء فى الإلهيات تحقيق أن الحياه و العلم و الإراده و القدره و غيرها من الكمالات- تدور مع الوجود حيثما دار و ترجع إليه و تتحد به، س ره

۲- إشاره إلى الإحاطه القيوميه و إلى التقدم بالحق و التأخر بالحق، ن ره

۳- و هذا الخبر بلسان على الذى هو لسان الله ۲۶۱ فقال ع: مع كل شى ء لا بمقارنه و غير كل شى ء لا بمزايله و فى موضع آخر ۲۶۱: داخل فى الأشياء لا بالممازجه- خارج عن الأشياء لا بالمزايله و فى موضع آخر ۲۶۱: ليس فى الأشياء بوالج و لا عنها بخارج و فى موضع آخر قريب من ذلك، س ره

۴- داخل فى الأشياء لا بالممازجه خارج عن الأشياء لا بالمزايله داخل فى الأشياء لا كدخول شى ء فى شى ء خارج عن الأشياء لا كخروج شى ء عن شى ء فالبينونه بينونه صفه لا بينونه عزله فاستبصر، ن ره

۵- و لأن مراتب التعينات الكليه سته من الأحديه و الواحديه و الجبروت- و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع فمده اختفاء نوره سته أيام كما قال عز من قائل خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّهِ أَيَّامٍ*، س ره

۶- ۲۶۱ قال الصدوق طاب ثراه فى رساله الاعتقادات اعتقادنا فى النفوس و الأرواح أنها باقيه منها منعمه و منها معذبه إلى أن يرد إلى أبدانها عند البعث أقول و هذا لا ينافى إعدامه تعالى للأشياء عند النفخه الأولى بطريق اختفائها عند سطوع نور الوحده- و اضمحلالها عند ظهورها و هذا من الغوامض الإلهيه ليس المراد ما يتراءى من ظاهر، ن ره

متلاشيه كما قال لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ و كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ و فى الصغرى تحوله من عالم الشهاده إلى عالم الغيب فكما أن وجود التعينات الخلقيه- إنما هو بالتجليات الإلهيه فى مراتب الكثره كذلك زوالها بالتجليات الذاتيه فى مراتب الوحده فالماهيات صور كمالاته و مظاهر أسمائه و صفاته ظهرت أولا فى العلم ثم فى العين(۱) و كثره الأسماء و تعدد الصفات و تفصيلها غير قادحه فى وحدته الحقيقيه و كمالاته السرمديه كما سيجى ء بيانه إن شاء الله تعالى

۱- أى التفصيلى و أما فى العلم الإجمالى فوجودها كان منطويا فيه و لا اسم و لا رسم لها ۲۶۲ و إلى هذا أشار العارف الجامى قدس سره بقوله \S بود أعيان جهان بى چند و چون\Z ز امتياز علمى و عينى مصون\Z نى بلوح علمشان نقش ثبوت\Z نى ز فيض خوان هستى خورده قوت\Z ، س ره

المنهج الثالث فی الإشاره إلی نشأه أخری للوجود غیر هذا المشهود و ما ینوط به و فیه فصول

فصل (۱) فی إثبات الوجود الذهنی و الظهور الظلی

اشاره

قد اتفقت ألسنه الحکماء خلافا لشرذمه من الظاهریین علی أن للأشیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المکشوف لکل واحد من الناس وجودا أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهنی مظهره بل مظهره المدارک العقلیه و المشاعر الحسیه(۱).

تمهید: إنا قبل أن نخوض فی إقامه الحجج علی هذا المقصود و الکلام علیها و فیها نمهد لک مقدمتین-

الأولی هی أن للممکنات کما علمت ماهیه و وجودا

و ستعلم بالبرهان ما قد نبهناک علیه و کاد أن تکون من المذعنین له إن أخذت الفطانه بیدک أن أثر الفاعل و ما یترتب علیه أولا و بالذات لیس إلا نحوا من أنحاء وجود الشی ء لا ماهیته لاستغنائها عن الجعل و التحصیل و الفعل و التکمیل لا لوجوبها و شده فعلیتها بل لفرط نقصانها- و بطونها و غایه ضعفها و کمونها و الوجود قد مرت الإشاره إلی أنه مما یتفاوت شده و ضعفا و کمالا و نقصا و کلما کان الوجود أقوی و أکمل کانت الآثار المرتبه علیه

۱- بناء علی مذهبه قدس سره أن النفس خلاق للصور مظهر لها من مکامن غیبها و خفائها إلی مقامات ظهورها، س ره

أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهيه واحده و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور و أطوار من الكون و الحصول بعضها أقوى من بعض و يترتب على بعضها من الآثار و الخواص ما لا يترتب على غيره فكما أن الجوهر معنى واحد و ماهيه واحده يوجد تاره مستقلا بنفسه مفارقا عن الماده متبرئا عن الكون و الفساد و التغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقه على مراتبها و يوجد تاره أخرى مفتقرا إلى الماده مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا و ساكنا و كائنا و فاسدا كالصور النوعيه على تفاوت طبقاتها فى الضعف و الفقر فيوجد طورا آخر وجودا أضعف من ذينك الصنفين- حيث لا يكون فاعلا و لا منفعلا و لا ثابتا و لا متحركا و لا ساكنا كالصور التى يتوهمها الإنسان(۱) من حيث كونها كذلك(۲).

و الثانيه هى أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانيه

بحيث يكون لها اقتدار- على إيجاد صور الأشياء المجرده و الماديه لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدره و السطوه و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقليه القائمه بذواتها و تكوين

۱- أشار بقيد الحيثيه إلى دفع ما عسى أن يقال إن الصور الذهنيه كيف لا تكون فاعله و لو لا البناء الذى فى خيالك و النار التى فيه لم يتحقق بناء فى الخارج و لم توقد نار فيه و كيف لا- تكون منفعله و لها ماهيات قابله و كيف لا تكون ثابته و خيالياتها أثبت فضلا عن عقلياتها بيان الدفع أن المراد أنها من حيث إنها آلات لملاحظه الخارجيات كذلك فإنها من هذه الحيثيه ظهورات لها و أيضا منظوره قدس سره بيان وجه الضبط و أنها ليست فاعله كالمفارقات و لا منفعله كالماديات، س ره

۲- التقييد بالحيثيه لتتميم معرف الوجود الذهنى تجاه الوجود الخارجى فإن الوجود الذهنى الذى هو أحد قسمى الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجى و الذهنى إنما يتحقق بالقياس و هو قولنا الوجود إما أن يترتب عليه الآثار و هو الخارجى و إما أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها و هو الذهنى و القسمان متقابلان لمكان التقسيم- فالوجود الذهنى إنما هو ذهنى من جهه مقابلته الوجود الخارجى و عدم ترتب آثاره عليه- و أما من جهه ترتب آثار ما عليه لكونه رافعا للعدم الذى هو الجهل و كونه متشخصا بتشخص الذهن و سائر الآثار كحمره الخجل أو الغضبان و صفره الوجل و غير ذلك فهو من هذه الجهه وجود خارجى و ليس بذهنى لترتب الآثار عليه و عدم كونه مأخوذا بالقياس إلى الخارج و يتفرع على هذا البيان أن كل موجود ذهنى فله خارج مقيس إليه و أن ما لا خارج له لا ذهن له و أن ما حيثيه ذاته عين الخارج و ترتب الآثار فلا يقع فى ذهن- كصريح الوجود الخارجى و الوجود الواجبى إلى غير ذلك من المسائل فتنبه، ط

الصور الکونیه القائمه بالمواد و کل صوره صادره عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها فی نفسها نفس حصولها لفاعلها و لیس من شرط حصول شی ء لشی ء أن یکون حالا فیه وصفا له(۱) بل ربما یکون الشی ء حاصلا لشی ء من دون قیامه به بنحو الحلول و الوصفیه کما أن صور جمیع الموجودات حاصله للباری حصولا أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها کما ستعلم فی مباحث العلم و لیس قیامها به تعالی قیاما حلولیا ناعتیا- و کل صوره حاصله لموجود مجرد عن الماده بأی نحو کان فهی مناط عالمیه ذلک المجرد بها سواء کانت قائمه بذاته أو لا و مناط عالمیه الشی ء بالشی ء حصول صوره ذلک الشی ء له سواء کانت الصوره عین الشی ء العالم فیکون حصولها حصوله کعلم النفس بذاتها- أو غیره فیکون حصولها إما فیه و ذلک إذا کان الشی ء قابلا لها و إما عنه و ذلک إذا کان فاعلا لها فالحصول للشی ء المجرد الذی هو عباره عن العالمیه أعم من حصول نفسه أو الحصول فیه أو الحصول له فللنفس الإنسانیه فی ذاتها عالم خاص بها من الجواهر و الأعراض المفارقه و المادیه و الأفلاک المتحرکه و الساکنه و العناصر و المرکبات و سائر الحقائق یشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخری و إلا یتسلسل و ذلک لأن الباری تعالی خلاق الموجودات المبدعه و الکائنه و خلق النفس الإنسانیه مثالا لذاته و صفاته و أفعاله فإنه تعالی منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا و صفاتا و أفعالا لیکون معرفتها مرقاه لمعرفته فجعل ذاتها مجرده عن الأکوان و الأحیاز و الجهات و صیرها ذات قدره و علم و إراده و حیاه و سمع و بصر و جعلها ذات مملکه شبیهه بمملکه بارئها یخلق ما یشاء و یختار لما یرید إلا أنها و إن کانت من سنخ الملکوت و عالم القدره و معدن العظمه و السطوه فهی ضعیفه الوجود و القوام

۱- کون ما وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره وصفا ناعتا لما یوجد له مما لا ینبغی الارتیاب فیه فإن وجود الشی ء لا یکون لغیره إلا إذا کان للغیر ثبوت فی نفسه و طرد هذا الوجود الغیری عدما من أعدامه و لا نعنی بالوصف إلا ذلک فکل موجود لغیره وصف لذلک الغیر إلا أنه إنما یکون له وصفا فی المرتبه التی طرد العدم عنه فیها لا غیر- و المعلول و إن کان وجوده فی نفسه عین وجوده لعلته لکنه إنما یطرد العدم عن العله فی مرتبه کمال فعلها الزائد علی ذاتها و من هنا تحدس إن کنت ذا لب أن هذا هو الملاک فی انتشاء صفات الواجب الفعلیه فلیکن عندک إجماله حتی یوافیک تفصیله إن شاء الله تعالی، ط

لکونها واقعه فی مراتب النزول ذات وسائط بینها و بین بارئها و کثره الوسائط بین الشی ء و ینبوع الوجود یوجب وهن قوته و ضعف وجوده فلهذا ما یترتب علی النفس و یوجد عنها من الأفعال و الآثار الخاصه یکون فی غایه ضعف الوجود(۱) بل وجود ما یوجد عنها بذاتها من الصور العقلیه و الخیالیه أظلال و أشباح للوجودات الخارجیه الصادره عن الباری تعالی و إن کانت الماهیه محفوظه فی الوجودین فلا یترتب علیه الآثار المرتبه علیه بحسب وجودها فی الخارج اللهم إلا لبعض المتجردین عن جلباب البشریه من أصحاب المعارج فافهم لشده اتصالهم بعالم القدس و محل الکرامه و کمال قوتهم یقدرون علی إیجاد أمور موجوده فی الخارج مترتبه علیها الآثار و هذا الوجود للشی ء الذی لا یترتب علیه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور یسمی بالوجود الذهنی و الظلی و ذلک الآخر المترتب علیه الآثار یسمی بالوجود الخارجی و العینی

و یؤید ذلک ما قاله الشیخ الجلیل محی الدین العربی الأندلسی قدس سره فی کتاب فصوص الحکم بالوهم یخلق کل إنسان فی قوه خیاله ما لا وجود له إلا فیها(۲) و هذا هو الأمر

۱- لیس الضعف دائما فی نفس الأمر بل لجعله مرآه اللحاظ للجزئیات، س ره

۲- إنما قال بالوهم لا بالخیال لأنه الرئیس علی القوی الدماغیه و لأنه یدرک المعانی اللجزئیه کالمحبه و الخوف و الأمانی و الآمال الجزئیه و نحوها و کل واحد یناسب صوره فلأجل درک الخوف المفرط فی اللیل المظلم فی المقابر و فی المفاوز مثلا- یحاکی المتخیله صورا موحشه قویه ربما تتمثل له جنا و غولا و لأجل درک المحبه و الأمنیه- و الأمل إذا اشتد العشق المجازی ربما یتخیل العاشق معشوقه حاضرا للتخیل القوی- و لإدراک الأوهام المیول و الرغبات و الرهبات و العشقات تصور متخیلات الناس میولاتهم و مرغوباتهم و مرهوباتهم و معشوقاتهم فإما مشتغلون بها أنفسها و ذلک إذا کانوا بمحضرها و إما مشتغلون بصورها المخلوقه لأوهامهم و ذلک عند غیبتها عنهم- إلا الأخصین و الخصیصین المشتغلین بالله الخالقین للموجودات المحیطه و الوحدات الجمعیه کما قال الحکماء إن العقول البسیطه خلاقه للعقول التفصیلیه فَتَبارَکَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ، س ره

العام لكل إنسان و العارف يخلق بالهمه(۱) ما يكون له وجود من خارج محل الهمه(۲) و لكن لا يزال الهمه تحفظه و لا يئودها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفله عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات(۳) و هو لا يغفل(۴) مطلقا بل لا بد له من حضره يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق(۵) و له هذه الإحاطه ظهر ذلك الخلق بصورته فى كل حضره و صارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضره ما أو حضرات و هو شاهد حضره ما من الحضرات حافظ لما فيها من صوره خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصوره الواحده فى الحضره التى ما غفل عنها لأن الغفله ما تعم قط لا فى العموم و لا فى الخصوص(۶) و قد أوضحت هاهنا سرا(۷) لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر قال و هذه مسأله أخبرت عنها أنه

۱- العارف إما العارف بمعنى العالم بالحقائق بالتفصيل و إما العارف بمعنى المقتدر المتصرف فى الوجود و إما العارف بمعنى الجامع للأمرين الفائز بالحسنيين صاحب الرياستين و المراد هنا الثانى و الثالث، س ره

۲- أى خارج الخيال الذى لنفسه احتراز عن أصحاب السيميا و الشعبده فإنهم يظهرون صورا خارجه من خيالاتهم لكن ليست خارجه من مقام الخيال لظهورها فى خيالات الحاضرين لتصرفهم فيها نقل عن شرح القيصرى، ه ره

۳- أى الحضرات الخمس من اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع و لما كان الكون الجامع الإنسانى نفسه ضابطا و حافظا يكون بدله من الحضرات المضبوطه المرتبه الغيبيه التى فوق عالم المعانى و الأعيان الثابته، س ره

۴- الواو للاستيناف لا للحال و لا للعطف و إلا لكان منافيا لما قبله كما لا يخفى، س ره

۵- إلى قوله يحفظ بعضها بعضا هذا ناظر إلى قوله و قد ضبط جميع الحضرات- كما أن قوله فإذا غفل إلخ ناظر إلى قوله بل لا بد من حضره يشهدها و إنما ظهر فى كل حضره لأن كل ما يوجد فى الخارج لا بد أن يمر على جميع الحضرات العلميه و يتنزل منها و إنما حفظت الصور بعضها بعضا لأن تلك الصوره المحفوظه بالهمه إن كانت فى حضره من الحضرات العلويه فهى عله و روح و معنى للصور السفليه و إن كانت فى حضره من الحضرات السفليه فهى كاشفه عن وجودها فى العلويه إذ المعلول دليل على علته و الصوره حاكيه عن معناها، س ره

۶- أى لا فى عموم الخلائق و لا فى خواصهم فإن العوام أيضا مشاهدون مظهرا من المظاهر و إن لم يدروا من الذى هو الظاهر، س ره

۷- و هو إيجاد العبد بالهمه أشياء و حفظها و لكن فى عين كونه خالقا لفعله فالخالق بالحقيقه هو الله تعالى لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ، س ره

ما سطر أحد فی کتاب لا أنا و لا غیری إلا فی هذا الکتاب فهی یتیمه الدهر و فریدته- فإیاک أن تغفل عنها فإن تلک الحضره التی یبقی لک الحضور فیها مع الصور مثلها مثل الکتاب الذی قال تعالی فیه ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْ ءٍ فهو الجامع للواقع و غیر الواقع و لا یعرف ما قلناه إلا من کان قرانا فی نفسه فإن المتقی الله یجعل له فرقانا انتهی کلامه و لا شبهه فی أنه مما یؤید ما کنا بصدده تأییدا عظیما و یعین إعانه قویه مع اشتماله علی فوائد جمه ستقف علی تحقیقها و تفصیلها فی مباحث النفس إن شاء الله تعالی- فأتقن ما مهدنا لک کی ینفعک فی مباحث الوجود الذهنی و الإشکالات الوارده علیه

فصل (۲) فی تقریر الحجج فی إثباته و هی من طرق

الطریقه الأولی

أنا قد نتصور المعدوم الخارجی بل الممتنع کشریک الباری- و اجتماع النقیضین و الجوهر الفرد بحیث یتمیز عند الذهن عن باقی المعدومات- و تمیز المعدوم الصرف ممتنع ضروره فله نحو من الوجود و إذ لیس فی الخارج فرضا و بیانا فهو فی الذهن.

و اعترض علیه بأنه لا یجوز أن یحصل العلم بالمعدوم لأن العلم کما مر عباره عن الصور الحاصله عن الشی ء فصوره المعدوم إما أن تکون مطابقه له فیجب أن یکون للمعدوم و خصوصا الممتنع ذات خارجیه تطابقها صورته الذهنیه و المعدوم لا ذات له أو لا تکون مطابقه له فلا یحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عباره عن صوره مطابقه للمعلوم.

و أجیب عنه بأن المراد بحصول الصوره لیس أنه یحصل فی الذهن شبح و مثال له محاکاه عن الأمر العینی مغایر له بالحقیقه بل المراد بالصوره الذهنیه هو حقیقه المعلوم من حیث ظهورها الظلی الذی لا یترتب به علیها أثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا یکون إلا بأن یحصل فی ذهننا مفهوم لا یکون ثابتا فی الخارج فلا یجری

الترديـد أن هـذه الصوره مطابقه للمعدوم أو لا(۱) و لاـ يلزم شـى ء من المحـذورين إذ المسـمى بالصوره هو بعينه المعـدوم فى الخارج هذا على رأى المحققين و أما على قول من ذهب إلى أن الحاصل فى الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشى ء عبـاره عن حصول شـبح و مثال فى الـذهن فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود و إلا فهو العلم بالمعـدوم فصوره المعـدوم غير مطـابقه له بالفعـل إذ لاـ ذات له عينيه و لاـ مطـابق له إلاـ بحسب التقـدير بمعنى أنه لو كان له وجود يطابقه هـذه الصوره و العلم بالمعـدوم عبـاره عن حصول شـبح لاـ يكون له مطـابق بالفعـل هكـذا قيل و هو ليس بكاف فى المقصود إذ لقائل أن يقول هـذا الجواب إنما يجرى فى المعـدومات التى لها حقائق سوى كونها معـدومه و أما إذا تصورنا المعـدوم المطلق بما هو معـدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصوره الـذهنيه حقيقه المعلوم من حيث وجودها الـذهنى و ظهورها الظلى التناقض- إذ المعـدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلا و الخفى بما هو خفى لا يكون له ظهور مطلقا و هذا بالحقيقه راجع إلى أشكال المجهول المطلق المشهور(۲) و سيأتيك ما ينفعك فى دفعه إن شاء الله تعالى.

الطريقه الثانيه

أنـا نحكم على أشـياء لاـ وجود لهـا فى الخـارج أصـلا بأحكام ثبوتيه صادقه و كـذا نحكم على ما له وجود و لكن لا نقتصـر فى الحكم على ما وجد منه- بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراده المحققه و المقدره مثل قولنا كل عنقا طائر

۱- إذ لاـ اثنينيه حتى يكون هنا مطابق و مطابق لكن لا يخفى أن هـذا الجواب- بالحقيقه إنكار الوجود الـذهنى لقوله إن الصوره حقيقه المعلوم بحيث لاـ مطـابق و لاـ مطـابق- و مراد القوم من أن الأشـياء تحصـل بأنفسـها فى الـذهن انحفاظ الماهيه مع مغايره الوجودين و يتحقق حينئـذ المطـابقه و يجرى الترديـد و قول المجيب من حيث ظهورهـا الظلى أراد به محض إضـافه النفس إلى حقيقـه المعلـوم إذ لـو أراد وجـودا آخر و لمـاهيته أيضـا حصـص فى الوجـودات فلم لاـ يجرى الترديـد فـالحق فى الجـواب من الاعتراض أن يقال مطابق كل شـى ء بحسـبه و فرده لا بد أن لا ينافى طبيعته فتحقق مطابق المعدوم و ذاته الخارجيه أن لا يتحقق ذات خارجيه وجوديه كما أن مفهومه الذهنى و صورته الظليه أيضا نفى الشى ء- و ليس مثل صور ذهنيه آخر فالاشتباه إنما وقع من حصر المطابق فى الوجودى، س ره

۲- أى العلم بالمعدوم قد مضى تحقيقه بتحقيق الحمل الأولى فإن المعدوم المطلق معدوم مطلق ذاتا، س ره

و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساويه لقائمتين و صدق الحكم الإيجابى يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزه الإنسانيه و إذ لا يكفى فى هذا الحكم الوجود العينى للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهنى هذا ما قرروه.

و فيه بحث من وجوه- الأول أنه لا شك أن أمثال هذه القضايا ليست فعليه خارجيه حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر أن كل ما هو فرد للعنقا و لو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف و من ينكر الوجود الذهنى ينكر صدق هذا الحكم و أمثاله بل هى قضايا حقيقيه موضوعاتها مقدره الوجود و معناها كل ما لو وجد و كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا و الحكم بهذا النحو لا يقتضى إلا وجود الموضوع بحسب التقدير(١) فجاز أن يكون هو الوجود الخارجى فلم يثبت وجود آخر أصلا.

الثانى لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدره الغير المتناهيه- لأمثال هذه العنوانات على التفصيل فى ذهننا عند هذا الحكم فإنا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد فى ذهننا جميع المثلثات المقدره على التفصيل لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم فى المحصوره على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان و إن سلكنا مسلك التحقيق و قلنا إن المحكوم عليه فى المحصوره هو العنوان لكن الفرق بينها و بين الطبيعيه أن الحكم فيها على وجه يسرى إلى الأفراد بخلاف الطبيعيه فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عينى أصلا و إلا فلأحد أن يقول إن الطبائع موجوده بوجود الأفراد(٢) فإذا كان للموضوع فرد عينى يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

١- أقول التقدير أمر واقعى و الطيران بالقوه حكم فعلى فلا بد للموضوع من وجود فعلى، س ره

٢- أقول القضيه أخذت حقيقيه و هى التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الأمر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا أو مقدرا أو لا يكون موجودا فيه أصلا فالحكم فيها إذا كان على العنوان بحيث يسرى إلى الأفراد النفس الأمريه لا بد و أن لا يكون مقصورا على الأفراد الخارجيه و إلا لم يؤخذ القضيه حقيقيه و إذ ليس الموضوع المأخوذ بهذا الوجه فى الخارج ففى الذهن فتدبر، س ره

فإن قيل إنا لا نأخذ الموضوع فی المحصوره علی وجه مشخص جزئی حتی یکون الحکم فی قولنا کل إنسان کذا علی إنسان موجود بوجود جزئی مشخص بل نأخذه بحیث یقبل الاشتراک بین کثیرین فهو بهذا الاعتبار لیس موجودا فی الخارج ضروره.

قیل کما أن الموجود الخارجی مشخص لا یقبل الاشتراک کذلک الموجود الذهنی له تعین یمتنع فرض اشتراکه مع ذلک التعین ضروره أن الوجود لا یعرض المبهم من حیث هو مبهم غایه الأمر أن للعقل أن یلاحظ الوجود الذهنی من حیث هو مع قطع النظر عن تعینه فکما جاز أن یلاحظ الموجود الذهنی المتعین بحسب الوجود الذهنی من حیث هو فلیجز ذلک فی الوجود العینی لا بد لنفیه من دلیل.

و الحق أن المأخوذ علی وجه الاشتراک لیس تحققه إلا فی العقل لکن مع عدم اعتبار تحققه فیه(۱) و سیجی ء تحقیق ذلک عن قریب إن شاء الله تعالی.

الثالث أنا قد نتصور شخصا کان موجودا و نحکم علیه بحکم خارجی کما أنا نحکم علی جسم قد فنی أنه کان صلبا ثقیلا متحرکا فیلزم أن یکون صورته الذهنیه و الشخص الخارجی واحدا بالعدد لأن هذه الأحکام إنما کانت للشخص الخارجی لکنه محال بالبدیهه و التزم بعضهم فی الجواب اتحادهما بالعدد قال إن الشخص الخارجی مع تشخصه الخارجی و تعینه العینی یوجد فی الخیالات و هذا فاسد جدا فإن الذات الواحده لا یکون لها إلا وجود واحد کیف و الوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب أن یقال إن المحمول الخارجی أیضا کالموضوع له صوره ذهنیه مطابقه للأمر العینی متحد مع الموضوع الذهنی لکن المنظور إلیه فی القضیه الخارجیه لیس حال الموضوع و المحمول بحسب وجودهما الذهنی بل حکایه حالهما بحسب الخارج و لا حجر فی

۱- أی التحقق فی العقل معتبر بحسب الظرفیه فی نفس الماهیه لا بحسب الشرطیه- و قوله لیس تحققه إلا فی العقل جواب لقوله فلیجز یعنی عدم ملاحظه التعین فی الموجود الخارجی عمل العقل فقبول الاشتراک لیس إلا فیه و لکن مذهبه قدس سره فی کثیر من المواضع- أن مناط الکلیه و الاشتراک نفس الوجود و لکن الوجود التبعی العقلی و أما نفس الماهیه فلا کلیه و لا جزئیه و لعل قوله و سیجی ء تحقیق ذلک إشاره إلی ذلک، س ره

كون الشـی ء الموجود فی الذهن حكایه عن الأمر الخارجی المحكی عنه لأن المنظور إلیه فی الحكایه لیس حال الحكایه نفسها بل حال الشی ء المحكی عنه علی وجه یطابقها الحكایه

الطریقه الثالثه

أن لنا أن نأخـذ من الأشـخاص المختلفه بتعیناتها الشخصیـه- أو الفصـلیه المشتركه فی نوع أو جنس معنی واحدا ینطبق علی كل من الأشخاص(۱) بحیث جـاز أن یقـال علی كـل منهـا أنه هو ذلـك المعنی المنتزع الكلی مثلا جاز لک أن تنتزع من أشـخاص الإنسـان المتفرقه المختلفه المتبـاینه معنی واحـدا مشتركـا فیه- و هو الإنسان المطلق الـذی ینطبق علی الصـغیر و الكبیر و الحیوان العام المحمول علی البغال و الحمیر مجامعا لكل من تعیناتها مجردا فی حد ذاته من عوارضها المادیه و مقارناتها و هذا المعنی لا یوجـد فی الخارج واحدا و إلا لزم اتصاف أمر واحد بصـفات متضاده و هی التعینات المتباینه و لوازمها المتنافیه فوجوده إنما هو بشرط الكثره- و نحن قد لاحظناه من حیث إنه معنی واحد فهو بهذا الاعتبار لا یوجد فی الخارج فوجوده من هذه الجهه إنما هو فی العقل.

فإن قلت قـد تقرر عنـد المحققین من الحكماء أن الأجناس و الأنواع و بالجمله الحقائق المتأصـله دون الاعتباریات لها وجود فی الأعیان فإنهم قد صرحوا بأن

۱- لیس المراد من الانطبـاق علیهـا و من أنه هو المنتزع الكلی و من المجـامعه للتعینـات الحمـل علیهـا لأـن مناط الاسـتدلال هو الكلی العقلی لكن الطبیعه بشـرط الكلیه و الوجود العقلی لاـ یمكن أن یقـال هی هی أی عین الإفراد و التجرد المعتبر فیه إنما هو بالنسبه إلی العوارض المـادیه لاـ بالنسـبه إلی جمیع مـا هی غیر الماهیه حتی الوجود العقلی- و الكلیه إنما هی التجرد المعتبر فی الماهیه المجرده أعنی الماهیه بشـرط لا و كذلک الكلی العقلی لكونه صـرف الحقیقه و صـرف الشی ء واحد و فی عین وحدته جـامع جمیع ما هو من سـنخه فمعنی أن كل واحـد منها هو هو أنه الحقیقه و الكل رقائقه و لا سـیما علی مـذهبه قـدس سره فی إدراک الكلیـات. إن قلت فـالكلی المحمـول علی الأـفراد مـا هـو. قلت هو الكلی الطـبیعی لأـن المعتـبر فی جـانب المحمول هو المفهـوم كمـا هـو المقرر عنـدهم و هـو الطبیعی و المحمـول لاـ بـد و أن یكـون ذاتیـا فی الموضوع و هو شـأن المفهوم المبهم اللابشرطی، س ره

معروضات مفهوم الکلی و النوع و الجنس من الحقائق التی هی معقولات أولی بالقیاس إلی تلک العوارض التی تسمی عندهم بالمعقولات الثانیه أمور موجوده فی الخارج- فیلزم علی رأیهم أن یکون فی الوجود إنسانیه واحده هی بعینها مقارنه للعوارض التی یقوم بها شخص زید و شخص عمرو و غیرهما من أشخاص الناس و هی مع کل هذه العوارض غیرها مع العارض الآخر بالاعتبار و غیر متغیره بنفسها و إذا عدم شخص من تلک الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصه بذلک الشخص فقط و أما غیر تلک الإنسانیه فهی باقیه غیر فاسده و إنما یفسد مقارنتها لتلک الأعراض فقط فهی ذات واحده مقترنه بعینها بأعراض کثیره و تعینات شتی تصیر مع أعراض کل شخص إنسانیه ذلک الشخص و کذا الحال فی حقیقه الحیوان بالقیاس إلی القیود و الفصول المتباینه- فلا حاجه إلی القول بوجودها فی نحو آخر من الوجود المسمی بالذهن.

قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشؤه الغفله عن رعایه الحیثیات و الإهمال فی جانب الاعتبارات فإن قولهم بوجود الطبائع النوعیه و الجنسیه لیس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس و بالجمله الکلی الطبیعی بما هو کلی طبیعی(۱) أو معروض الکلی من حیث کونه معروض الکلی و الکلیه له تحقق فی الخارج فإن هذا مما لا یتفوه به من له أدنی ارتیاض بالفلسفه فضلا عن الحکماء الأکابر و قد بینوا فی کتبهم و تعالیمهم أن الکلی بما هو کلی مما لا وجود له فی الخارج و للشیخ الرئیس رساله مفرده فی هذا الباب شنع فیها کثیرا علی رجل غریز المحاسن کثیر السن قد صادفه بمدینه همدان قد توهم أن معنی وجود الأنواع و الأجناس فی الأعیان هو أن یکون ذاتا واحده بعینها مقارنه لکل واحد من الکثره المحصله المختلفه مطابقه لها مشترکا فیها أمر موجود فیها قائلا هل بلغ من عقل الإنسان أن یظن أن هذا موضع خلاف بین الحکماء و کان ذلک المرء لما سمع من القوم أنهم یقولون إن الأشخاص تشترک

۱- ذکر لفظ الطبیعی تطفلی و الأولی حذفه کما فی قوله و قد بینوا إلخ و ذلک لأن الکلی الطبیعی بما هو کلی طبیعی هو نفس الطبیعه المعروضه بلا عارض الکلیه بل بلا وصف المعروضیه و هی موجوده فی الخارج کما سیصرح به و الحاصل أن المغالطه وقعت من اشتباه الکلی الطبیعی بالعقلی، س ره

فی حقیقه واحـده و معنی واحد موجود فتعذر علیه تحصـیل غرضـهم فی اسـتعمال لفظ الواحد فی هذا الموضع فسـبق إلی وهمه أنهم ذهبوا إلی أن الحقیقه الواحـده و المعنی الکلی بصـفه الوحـده و الکلیه واقعه فی الأعیـان و هو فاسـد نعم المعنی الواحـد و المشترک- و الکلی و العـام و النوع و الجنس إلی غیر ذلک من اللواحق قـد یوجـد فی الأعیان لکن لا بهـذه الاعتبارات فحقیقه الإنسـان مثلاـ من حیث هو إنسـان موجوده فی الأعیـان منصـبغه بـالوجود لاـ من حیث نوعیته و اشتراک الکثره فیه بـل من حیث طبیعته و مـاهیته- و قـد فرض العموم لاحقـا بها فی موطن یلیق لحوقه بها فیه و هو الـذهن لا الخارج- و قـد نص الشـیخ فی سائر کتبه أن الإنسانیه الموجوده کثیره بالعـدد و لیس ذاتا واحـده- و کذلک الحیوانیه لا کثره یکون باعتبار إضافات مختلفه بل ذات الإنسانیه المقارنه لخواص زیـد هی غیر ذات الإنسانیه المقارنه لخواص عمرو فهما إنسانیتان إنسانیه قارنت خواص زید و إنسانیه قارنت خواص عمرو لا غیریه باعتبار المقارنه حتی یکون حیوانیه واحده تقارن المتقابلات من الفصول.

فإن قلت کما أن الموجود الخارجی مشـخص لا یقبل الاشتراک کذلک الموجود الذهنی مشخص لا یقبل الاشتراک و لا ینطبق علی کثیرین و المنطبق(۱) علی کثیرین إنما هو الماهیه من حیث هی هی و هی موجوده فی الخارج أیضا فلا یتم الدلیل.

قلت لیس المقصود أن الإنسـان الموجود فی الـذهن مثلاـ لیس شـخصا و لیس معه مـا یمنعه عن الاـشتراک بـل المراد أن لنا أن نتصور معنی الإنسان المطابق لکثیرین و نحضـره عند العقل کذلک و معلوم یقینا أن الإنسان المعلوم کذلک من حیث إنه معلوم کذلک لیس فی الخارج و لا متشخصا بتشخص خارجی أصلا.

و من الاستبصارات فی هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعیه و الصفات المعدومه

۱- هـذا حق کمـا قلنـا إن المحمول علی کثیرین هو الکلی الطبیعی المتحـد لإبهـامه مع أفراده و مع ذلـک یتم الـدلیل کما ذکره قدس سره، س ره

فی الخارج و نحکم بها علی الأشیاء فلا محاله لها ثبوت(۱) فثبوتها إما فی الخارج و هو محال لأنها أمور اعتباریه فهی موجوده فی الذهن و هو المطلوب.

و من العرشیات الوارده أن کل فاعل یفعل فعلا- لغایه و حکمه لو لم یکن لما یترتب علی فعله من الغایه و الغرض نحو من الثبوت لم یفعل ذلک الفاعل فعلا لأجله- و لو کان له تحقق فی الخارج عینی لزم تحصیل الحاصل فلا بد و أن یکون له نحو من التقرر لا یترتب علیه آثاره المخصوصه به المطلوبه منه و هو المعنی بالوجود الذهنی.

و مما ینبهک علی ما نحن بصدده کون الأشیاء الوهمیه الغیر الواقعه فی الأعیان- سببا للتحریکات و التأثیرات الخارجیه و إن لم یترتب علیها آثارها المخصوصه المطلوبه أ و لا- تری أن تخیلک لمشتهی لطیف کیف یحدث فی بدنک شیئا و تخیلک للحموضه یوجب لک انفعالا و قشعریره و لو لم یکن لصوره بیت ترید بناءه نحو من الثبوت لما کان سببا لتحریک أعضائک.

و قد حکی عن بعض حذاق الأطباء معالجه بعض الملوک حیث أصابه فالج لا ینجع فیه العلاج الجسمانی دفعه بمجرد تدبیرات نفسانیه و أمور تصوریه باعثه لاشتعال الحراره الغریزیه حتی دفعت الماده.

و بعض النفوس قد یبلغ فی القوه و الشرف إلی حیث یقوی تصوراته وجودا و ظهورا حتی یقوم وجودها مقام الوجود العینی فیبری ء المریض و یمرض الأشرار- و یقلب عنصرا إلی عنصر آخر حتی یجعل غیر النار نارا أو یحرک أجساما عجزت عن

۱- هذا مبنی علی ما سیذکره أن الثابت لشی ء لا بد أن یکون له ثبوت فی ظرف الاتصاف و أما علی مذهب القوم الذین قالوا ثبوت شی ء لشی ء فرع ثبوت المثبت له- فی ظرف الاتصاف لا فرع ثبوت الثابت فلا یتم و یمکن أن یقال مراده قدس سره أن الأمور الانتزاعیه و إن کانت غیر موجوده فی الخارج بل وجودها فیه بمعنی وجود منشإ انتزاعها- إلا أنها أمور لها نفس الأمریه کأبوتک لزید و مالکیتک للفرس و قد دل الدلیل علی أنها لیست موجوده فی الخارج فنفس أمریتها لا تنتظم إلا بوجودها فی الذهن و لذا قال ثبتوا الحال أنها لیست موجوده و لیست معدومه و هی أحوال و لکن بعد اللتیا و التی هذا داخل فی الطریقه الأولی، س ره

تحریکها نفوس أبناء النوع کل ذلک(۱) باهتزاز علوی و تأیید ملکوتی و طرب معنوی.

فإن قلت إنهم صرحوا بأن للطبائع غایات فی أفاعیلها الطبیعیه فإن لزم أن یکون لتلک الغایات نحو من الوجود الغیر العینی لزم أن یکون تلک الطبائع ذوات أذهان شاعره بنتائج أفاعیلها و نهایه حرکاتها مع کونها جرمانیه.

قلنا هذا الکلام مما أورده الخطیب الرازی علی الفلاسفه رادا علیهم حیث ذهبوا إلی أن للطبائع العالیه و السافله غایات طبیعیه و نهایات ذاتیه و أن الغایه عله بماهیتها لفاعلیه الفاعل و استکماله بما یستدعی التوصل إلیه فی فعله.

و أجاب(۲) عنه الشارح المحقق لمقاصد کتاب الإشارات بالتزام أن لها شعورا بمقتضاها و غایه فی أفاعیلها غایه ما فی الباب أن یکون شعورها شعورا ضعیفا- و النظر فی إناث النخل و میلانها إلی صوب بعض ذکرانها و إن کان علی خلاف ذلک الصوب مما یؤکد ذلک و کذا مشاهده میل عروض الأشجار إلی جانب الماء فی الأنهار

۱- کما قال ع: قلعت باب خیبر بقوه ربانیه لا بقوه جسدانیه و قد ذکره صاحب سلسله الذهب بقوله- S\ قدرت و فعل حق از آن زده سرZ\ کنده بی خویشتن در از خیبرZ\ خود چه خیبر که خیبر گردونZ\ پیش آن دست و پنجه بود زبونZ\، س ره

۲- حاصله أن العلم کالحیاه و الإراده و غیرها من الصفات الکمالیه مساوقه للوجود- تدور معه حیثما دار بل عینه و کما أن للطبائع وجودا و إن کان کلا وجود لاشتباکه بالقوه و العدم کذلک لها علم و حیاه و إن کانا ضعیفین کما قال تعالی وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ و لها إراده و بها یتم سریان العشق إلیها فمراد المحقق قدس سره بالشعور العلم البسیط لا أن لها شعورا لمسیا لا أقل و إلا لکانت حیوانات لصدق تعریف الحیوان أعنی الحساس المتحرک بالإراده علیها إذ الطبیعه ما لم تستوف قوی التحریک- لم تخط إلی قوه الحس کما هو مقتضی قاعده إمکان الأخس فی الصعود. و هنا مسلک آخر فی الدفع و هو أن الطبائع فواعل بالتسخیر تحت الأنوار القاهره و أرباب الأنواع و الغایات متصوره لها و لا یلزم أن تکون متصوره لتلک الطبائع کما أن طبع المرمی بالقسر فاعل الحرکه و لها غایه و لیست متصوره لذلک الطبع بل للقاسر فکذا فی المسخر و المسخر، س ره

و انحرافها فی الصعود عن الجدار و إخراجها الأوراق الکثیره بین الفواکه لیسترها عن صنوف الآفات و إحرازها لب الثمار فی الوقایات الصائنه یهدیک إلی ما ذکروه و هاهنا لمعات نوریه لا یناسب هذا المقام ذکرها عسی أن یأتی بها حین ما قدر الله إتیانه فیه بمنه و کرمه

فصل (۳) فی ذکر شکوک انعقادیه و فیه فکوک اعتقادیه عنها

اشاره

قد تقرر عند المعلم الأول و متبعیه من المشاءین و الشیخین أبی نصر و أبی علی- و تلامذته و جمهور المتأخرین أن ظرف الوجود الذهنی و الظهور الظلی للأشیاء فینا إنما هو قوانا الإدراکیه العقلیه و الوهمیه و الحسیه فالکلیات توجد فی النفس المجرده- و المعانی الجزئیه فی القوه الوهمیه و الصور المادیه فی الحس و الخیال فوقعت للناس فی ذلک إشکالات ینبغی ذکرها و التفصی عنها.

الإشکال الأول:

اشاره

أن الحقائق الجوهریه بناء علی أن الجوهر ذاتی لها و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتیات فی أنحاء الوجودات کما یسوق إلیه أدله الوجود الذهنی یجب أن تکون جوهرا أینما وجدت و غیر حاله فی موضوع- فکیف یجوز أن یکون الحقائق الجوهریه موجوده فی الذهن أعراضا قائمه به ثم إنکم قد جعلتم جمیع الصور الذهنیه کیفیات فیلزم اندراج حقائق جمیع المعقولات المتباینه بالنظر إلی ذواتها مع الکیف فی الکیف.

و الجواب عنه علی ما یستفاد من کتب الشیخ-

أن معنی الجوهر الذی صیروه جنسا و جعلوه عنوانا للحقائق الجوهریه لیس هو الموجود من حیث هو موجود- مسلوبا عنه الموضوع لأن هذا المعنی لا یمکن أن یکون جنسا لشی ء و إلا لکان فصله الذی فرض مقسما له مقوما له ضروره أن الفصول المقسمه للجنس لا یحتاج إلی شی ء

منهـا الجنس فی تقومه من حیث هو بـل هی من الخواص العـارضه للجنس کمـا أنه عرض عـام لازم لها بل احتیاجه إلیها فی أن یوجـد و یحصـل تحصـیلا وجودیـا لاـ تألفیـا- فکـل فصـل کالعله المفیـده لوجود حصه من الجنس فإذا کانت ماهیه الجنس هو الوجود بالفعل مع قید عدمی هو سـلب الموضوع لکان فصـله المفروض محصل وجوده- مقوم معناه و ماهیته کما سبقت الإشاره إلیه.

و بوجه آخر یلزم علی فرض کون هذا المعنی جنسا للجواهر انقلاب الماهیه حین انعدام شی ء من أفرادها.

و بوجه آخر لزم تعـدد الواجب لـذاته فـإن نفس الماهیه لا یتعلق بها جعل و تأثیر فلو کان الوجود عینها أو جزؤها یلزم الضـروره الأزلیه فیها تعالی القیوم الواحد عن الشریک و النظیر علوا کبیرا.

و أما الوجودات الإمکانیه فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها و ذواتها عین الاحتیاج بمبدعها و فاطرها.

و کذلک قولنا(۱) الشـی ء الموجود بالفعل غیر صالـح لأن یکون عنوانا للحقیقه الجنسـیه الجوهریه لازما لها و إلا لکان کل من علم شـیئا هو فی نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنی الجوهر الـذی یصـلح للجنسـیه هو ما یعبر عنه بأنه الشـی ء ذو الماهیه- إذا صـارت مـاهیته موجوده فی الخـارج کـان وجودهـا الخـارجی لا فی موضوع و هـذا المعنی ثابت له سواء وجـد فی العقل أو فی الأعیان و حلوله فی العقل لا یبطل کونها- بحیث إذا تحققت فی خارج العقل کانت غیر حاله فی المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا فی موضوع بالمعنی المذکور.

و مما یؤکـد ما ذکر أن حمل الجوهر بهـذا المعنی علی الأنواع و الأشـخاص المندرجه تحته غیر معلل بشـی ء خارج و أما حمل کونها موجوده بالفعل الذی هو بعض من مفهوم کونها موجوده بالفعل لا فی موضوع فلا محاله بسبب و عله خارجه عن

۱- الفرق بینه و بین سـابقه أن السـابق کـان هو الموجود بما هو موجود و هو الوجود و هـذا ماهیه له الوجود بالفعل کما أن هـذا یمتاز عن الأخیر بأخذ الوجود و سلب الموضوع بالفعل فیه دون الأخیر، س ره

الماهيه و إذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالى الأجناس و المقولات العشر إلا بسبب لا كحمل الذاتى الغير المعلل فلم يصر بإضافه معنى عدمى إليه و هو قولنا لا فى موضوع جنسا لشى ء منها و إلا لصار بإضافه معنى وجودى إليه و هو قولنا فى موضوع جنسا للبواقى بل هذا أولى(۱) و هو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم فى كون المعقول من الجوهر جوهرا.

هاهنا دقيقه أخرى سنشير إلى بيانها فى تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى حاصله أنه لا منافاه بين كون الشى ء مفهوم القائم بنفسه و كونه مما يصدق عليه القائم بغيره- على قياس مفهوم العدم و اللاشى ء و اللاممكن و شريك البارى و الحرف و الوضع- و الحركه و ممتنع الوجود و اللاتناهى و نظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذكروا أن مفهوم العرض أعم من مقوله الجوهر باعتبار الوجود الذهنى فالجوهر الذهنى جوهر بحسب ماهيته و عرض باعتبار وجوده فى الذهن فلا منافاه بينهما إنما المنافاه بين المقولات التى هى ذاتيات للحقائق المتخالفه المندرجه تحتها.

و أما أن القوم قد عدوا الصور العلميه من باب الكيف و يلزم منه أن يكون صوره الجوهر فى العقل جوهرا و كيفا فيندرج تحت مقولتين فقيل إن هذا من باب المسامحه و تشبيه الأمور الذهنيه بالأشياء الخارجيه لأنه إن أريد بالكيف ماهيه

۱- أى كون الموجود فى الموضوع و هو العرض جنسا للأعراض التسعه خلاف ما تقرر عند الحكماء من أن المقولات التسع أجناس عاليه فإذا كان العرض جنسا عاليا لم تكن التسع عاليات. نعم السيد المحقق الداماد قدس سره صرح فى كتبه بأن الجوهر و العرض جنسان قاصيان- لكن التحقيق أن العرض عرضى لها لأن العرض من العروض و هو أمر ثابت لها بالقياس إلى الغير و ذاتى الشى ء يثبت له مع قطع النظر عما عداه و بالحقيقه العرض تعبير عن وجودها الرابطى فإن وجودها فى أنفسها عين وجودها لموضوعها فإن الإضافه و إن لم تعتبر فى شيئيات مفاهيم أكثرها عند أكثرهم أو أقلها عند أقلهم لكنها معتبره فى وجود جميعها- فإذا كان العرضيه وجودها الإضافى و الوجود خارج عن الماهيه لم تكن ذاتيه لها، س ره

حقها فی الوجود الخارجی أن یکون فی موضوع و غیر مقتضیه للقسمه و النسبه فهو بهذا المعنی یصلح لأن یکون جنسا من عوالی الأجناس کما أن الجوهر بالمعنی المذکور له جنس عال فهما باعتبار هذین المعنیین متباینان لا یصدقان علی شی ء فی شی ء من الظروف و إن أرید منه عرض لا یکون بالفعل مقتضیا للقسمه و النسبه فهو بهذا المعنی عرض عام لجمیع المقولات فی الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بینه و بین ماهیه الجوهر و کذا بینه و بین ماهیات بواقی الأعراض علی نحو ما مر فی مفهوم العرض- فلا یلزم اندراج الصور العقلیه تحت مقولتین هذا تقریر کلامهم علی ما یناسب أسلوبهم و مرامهم و الحق ما سنذکر لک إن شاء الله تعالی.

و لیعلم هاهنا أن معنی قولهم إن کلیات الجواهر جواهر لیس أن المعقول من الجوهر الذی یوصف بأنه فی الذهن و له محل مستغن عنه أنه قد یزول عنه صور الجواهر العقلیه و یعود إلیه و یکون تلک الصور بحیث توجد تاره فی الخارج لا فی موضوع و تاره فی الذهن فی الموضوع کالمغناطیس الذی هو فی الکف فإنه بحیث یجذب الحدید تاره کما إذا کان فی خارج الکف و لا یجذبه أخری کما إذا کان فیه- فإن هذه مغالطه من باب تضییع الحیثیات[1] و إهمال الاعتبارات و أخذ الکلی مکان الجزئی فإن الکلی الذی ذاته فی العقل علی رأیهم یستحیل وقوعها فی الأعیان و استغناؤها عن الموضوع و المغناطیس الذی هو فی الکف یجوز علیه الخروج و الجذب للحدید ثم الدخول و عدم الجذب مع بقاء هویته الشخصیه و لیست الصور العقلیه کذلک بل المراد بالکلی المذکور فی کلامهم أن کلی الجوهر جوهر الماهیه من حیث هی بلا قید و شرط من الکلیه و الجزئیه و سائر المنضافات الذهنیه و الخارجیه إلیها- و یقال[2] لها الکلی الطبیعی أیضا کما یقال للماهیه المعروضه للکلیه الکلی العقلی

۱- أی حیثیه بشرط لا و حیثیه لا بشرط بل اللابشرط القسمی و اللابشرط المقسمی- و أما أخذ الکلی مکان الجزئی فهو تنزیل الکلی مکان المغناطیس، س ره

۲- قد ذکرنا فی أوائل هذه التعلیقه أن الکلی الطبیعی الذی قال المحققون بوجوده هو الماهیه التی هی مقسم للماهیه المطلقه و المخلوطه و المجرده و أنها أشد إبهاما من المطلقه التی هی من أقسامها کما أشار إلیه بقوله یصلح لکثیر من القیود المتنافیه و هو المطلق الغیر المقید بالإطلاق و أنها کیف لا تکون موجوده و من أقسامها المخلوطه و المجرده التی هی تؤخذ ماده و هی موجوده. و أطلق فی کلامهم بعضهم الکلی الطبیعی علی المأخوذ لا بشرط المقید باللابشرط و الإطلاق و أشار إلیه بقوله کما یقال للماهیه المعروضه للکلیه کما قال التفتازانی فی تهذیب المنطق و معروضه طبیعیا. و فی بعض النسخ کما یقال للماهیه المعروضه کلی عقلی و علی هذا فالمعنی واضح، س ره

و الکلی بالمعنی الثانی لا- یصلح للشخصیه و الوجود فی الخارج بخلاف المعنی الأول- فإنها لفرط إبهامها تصلح لکثیر من القیود المتنافیه کالوحده و الکثره و الحلول- و التجرد و المعقولیه و المحسوسیه فالمعقول من الجوهر و إن کان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهنی و کونه کلیا و لکنه جوهر عندهم بحسب ماهیته فإن ماهیته ماهیه شأنها أن یکون وجودها فی الأعیان لا فی موضوع و أما التمثیل للجوهر العقلی بالمغناطیس حیث وقع فی کلامهم فهو إنما کان باعتبار أن ماهیته تتصف بجذب الحدید مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لکف الإنسان و لم یجذب الحدید أو وجد مقارنا لجسمیه الحدید فجذبه لم یلزم أن یقال إنه مختلف الحقیقه فی الکف و فی خارج الکف مع الحدید بل هو فی کل منهما بصفه واحده- و هو أنه حجر من شأنه جذب الحدید و هذا القدر یکفی فی المناسبه بین المثال و الممثل له فإن قلت قد صرح الشیخ فی إلهیات الشفاء و غیرها بأن فصول الجواهر لا- یجب أن یکون جواهر بحسب ماهیاتها و إن صدق علیها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضیه حتی لا- یلزم أن یکون لکل فصل فصل إلی غیر النهایه فعلی ما ذکره من کونها لا تندرج تحت مقوله الجوهر یلزم أن تکون مندرجه تحت مقوله أخری- من المقولات العرضیه فیکون حقیقه واحده جوهرا و عرضا فی وجود واحد لاتحاد کل نوع مع فصله.

قلت لا یلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهریه تحت مقوله الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقوله أخری حتی یصدق علیها مفهوم العرض لکونه عرضا

عاما لازما للمقولات العرضیه إذ لا مانع(۱) بحسب العقل و النقل من عدم وقوع الحقائق البسیطه التی لا جنس لها و لا فصل تحت مقوله من المقولات أصلا نص علیه الشیخ فی کتاب قاطیقوریاس من الشفاء.

قال بعض أهل الکلام فی دفع الإشکال المذکور

(۲) و هو کون شی ء واحد جوهرا و عرضا کلیا و جزئیا علما و معلوما أنا إذا تصورنا الأشیاء یحصل عندنا أمران أحدهما موجود فی الذهن و هو معلوم و کلی و هو غیر حال فی الذهن ناعتا له- بل حاصل فیه حصول الشی ء فی الزمان و المکان و ثانیهما موجود فی الخارج و هو علم و جزئی و عرض قائم بالذهن من الکیفیات النفسانیه فحینئذ لا إشکال فیه إنما الإشکال من جهه کون شی ء واحد جوهرا و عرضا أو علما و معلوما أو کلیا و جزئیا.

فنقول إن أراد أن هناک أمرین متغایرین بالاعتبار موافقا لما ذهب إلیه الحکماء و المحققون فلا یفی إلا بدفع إشکال کون شی ء واحد علما و معلوما

۱- إذ هنا أشیاء کثیره لیست داخله تحت المقولات العشر کالوجودات الخاصه الإمکانیه فإنها لیست بواجبه الوجود و کالفصول البسیطه إما لأنها الوجودات الخاصه- کما هو مذهب المصنف قدس سره و إما لأنها ماهیات بسیطه غیر مجنسه بشی ء من المقولات- کما هو عند الحکماء بل هنا أعراض غیر داخله عندهم فی المقولات التسع کالنقطه و الوحده عندهم، س ره

۲- بیان الإشکال الأول قد مر و أما بیان الثانی و الثالث فهو أن الکلی الموجود فی العقل من حیث إنه موجود کلی و من حیث إنه فی نفس شخصیه و الموضوع من جمله المشخصات جزئی و کیف یکون شی ء واحد کلیا و جزئیا و أن العلم و المعلوم بالذات عندهم واحد و کیف یکونان واحدا و العلم بالسواد یتصف به العالم و المعلوم لا یتصف به العالم أ لا ترى أن العلم بالأشیاء عین ذات الحق تعالى و یتصف به بخلاف الأشیاء المعلومه. ثم تصویر ما تصوره هذا الفاضل و تمثیل ما تخیله أنا إذا فرضنا شخصا محاطا بمرآه- بحیث انطبع صوره شخصه و جسده فی تلک المرآه فهناک أمران صوره حاصله فی المرآه و لیست قائمه بها و هی الصوره الطبیعیه التی فی ماده الشخص و صوره منطبعه فی سطح المرآه قائمه به فهکذا فی المرآه التی هی فی الذهن فعنده لکل شی ء یدرک ثلاث صور الصوره الخارجیه التی هی المعلومه بالعرض و الصوره الذهنیه التی هی حاصله فی الذهن لا قائمه به و هی الأمر الذهنی عنده و الصوره الخارجیه القائمه بالذهن- و هی الأمر الخارجی عنده فلکل مقابل موضوع على حده، س ره

و كونه كليا و جزئيا و أما إشكال كونه جوهرا و عرضا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب و إن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق و الوجدان و إحداث(۱) مذهب ثالث من غير دليل و برهان أنه قد تقرر عندهم و سنتلو عليك إن شاء الله تعالى أن كل صوره مجرده قائمه بذاتها فإنها علم و عالمه بذاتها و معلومه لذاتها و بنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته و علم الملائكه الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانيه عند تصوره المعقولات محصله مكونه باختيارها لذوات مجرده عقليه علامه فعاله بناء على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن و لا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

و كون النفس فعاله للجوهر العقلى المستقل الوجود و إن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساده و استحالته كيف و النفس قابله للمعقولات بالقوه و إنما يخرجها من القوه إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل فكانت إما عله مفيضه لها فكان ما بالقوه بحسب الذات مخرجا و محصلا لما بالفعل بالذات من القوه- هذا محال فاحش و إما عله قابليه لها فهو ينافى ما ذهب إليه لأن قابل الشى ء يجب أن يكون محلا له و إن لم يكن شيئا منهما و ليست بغايه أيضا و هو ظاهر و لا هى صوره لها بل العكس أولى فلا علاقه لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها- على أن الحدوث و التجدد ينافى كون الشى ء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم و أيضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا و جزئيا باعتبار واحد أما كونه كليا- فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجيه و أما كونه جزئيا فلضروره كون المعلوم إذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يكون متشخصا

۱- و هو الجمع بين المذهبين من المثليه و الشبحيه فإن الحاصل فى الذهن مثل الموجود الخارجى فى الماهيه و لازمها و القائم بالذهن شبحه لكونه كيفا و الموجود الخارجى أعنى ذا الصوره من مقوله أخرى أو إحداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين- إذ القائل بالمثليه قال بصوره واحده و القائل بالشبح أيضا قال بصوره واحده و لم يقل أحد بصورتين، س ره

بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك و تحقيق المقام(۱) أن تشخص الماهيه المتكثره الأفراد إنما يكون بهيئات و لواحق خارجيه فما لم يحصل الماهيه حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون فی ذلک الحصول معراه مقشره- عن تلك الغواشی و اللبوسات بتعريه معر و تقشير مقشر لا يوصف بالكليه و الاشتراك بين كثيرين فلا بد أن يكون للماهيه حصول للشی ء المعرى لها من المقارنات المانعه من العموم و الاشتراك إذ تعريه الشی ء للشی ء لا ينفك عن وجود ذلك الشی ء له و لا بد أيضا أن يكون وجودها المعرى عين جودها الحاصل لذلك الشی ء أی الذی عراها عن الغواشی و إذا كان الوجود التجردی لماهيه ما عين وجودها الارتباطی للذهن- الذی من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئيه و تجريدها عن العوارض الهيولانيه فلا محاله يكون وجودها له على نعت الحلول و القيام لا غير إذ معنی(۲) حلول الشی ء فی الشی ء أن يكون وجود الحال فی نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر(۳)(۴) أن

۱- أی بحيث ينور بطلان ما ذكره هذا القائل من كون الأمر الحاصل فی الذهن غير القائم به كليا مجردا مع أن الكليه و التجرد مما ينوط بالوجود للنفس و يقرر ما ذكره المصنف من أنه لا بد من علاقه العليه بأن يكون النفس واحده من العلل للأمر الحاصل فيها، س ره

۲- لا يخفى أنه لا يلزم منه أن يكون كلما كان وجود الشی ء فی نفسه عين وجوده للآخر تحقق الحلول إذ الموجبه لا تنعكس كنفسها لكن المراد أن وجود الصوره للنفس لما لم يمكن أن يكون من باب وجود الفعل للفاعل لكون النفس و لا سيما فی مقام العقل بالقوه قابله قبولا انفعاليا تجدديا خصوصا عند القائل كان هذا الوجود الرابطی المخصوص حلولا، س ره

۳- أی الصوره الحاصله فی الذهن و هی ليست فی الماده و لا مغشاه بالغواشی- فينبغی أن يقول الصور الحاصله فی الذهن من غير قيامها به جزئيه محسوسه لا كليه معقوله. قلت منظوره قدس سره إلزام الخلف كما ينادی به قوله و قد فرضنا أنها معقوله إلخ بأن الصور لما كانت عندهم بتجريد المجرد مجرده بتعريه المعرى معراه و هذا منوط بوجودها للنفس المعراه و قيامها بها و هذا القائل لم يقل به فی الأمر الحاصل كانت الصور باقيه على ماديتها- و التفوه بالكليه و التجرد بمجرد اللفظ، س ره

۴- هذا ما اختاره ره فی أمر الصور النفسانيه العلميه لدفع عده من الإشكالات المتوجهه إلى القول بالوجود الذهنی- و إجماله أن الصور العلميه الجزئيه من المحسوسات و المتخيلات قائمه بالنفس قيام الفعل بالفاعل و هی وجودات مثاليه تنشئها النفس فی المثال الأصغر الذی يسمى بالخيال المتصل بالنفس دون الخيال الأعظم المنفصل و الصور الكليه هی العقول الكليه التی تنال النفس وجوداتها الخارجيه و تضيف إليها الترديد و تجوز انطباقها على كثيرين لضعف الإدراك كالإنسان الضعيف البصر الذی يدرك شبح زيد مثلا إدراكا بصريا ضعيفا ثم يجوز انطباقه على زيد و عمرو و غيرهما و هذه العقول لما كانت أقوى وجودا من النفس لا يمكن القول بكونها معلوله للنفس قائمه بها قياما صدوريا بل النفس مظهر لها فهذا ما ذهب إليه ره و من المعلوم أنه مبنی على تجرد الصور العلميه و القول بالخيال المتصل و القول بالمثل العقليه و هو ره قائل بها جميعا. و من الممكن أن يوجه إليه الإشكال من وجهين. الأول أن العليه و المعلوليه و التجرد و الماديه و نظائر ذلك من الشئون المختصه بالوجود الخارجی الحقيقی و الوجود الذهنی العاری من الآثار المترتبه لا يقبل شيئا من ذلك لكونها آثارا حقيقيه عينيه و يشهد به تصريحه ره فی مبحث الجعل أن الجعل إنما هو من شئون الوجود الخارجی و كذا عده ره فی أول المنهج الوجود الذهنی مقابلا للوجود المجرد و المادی. الثانی أنه ره يصرح بأن الوجود الذهنی أضعف من الوجود الخارجی و يصرح أيضا بأن المثال و العقل أقوى وجودا

من الأمور الماديه و لازمه التناقض فى الصور العلميه الجزئيه و الكليه المنطبقه على الأنواع الماديه و أفرادها كصوره زيد المنطبق على زيد الخارجى و صوره الإنسان المنطبق على أفراده الخارجيه فإن الصورتين حيث كانتا من المثال و العقل فهما أقوى من مصداقهما وجودا و حيث كانتا موجودتين ذهنا فهما أضعف من مصداقهما فهما أقوى و أضعف معا بالنسبه إلى المصداق و هو التناقض. لكن الإشكالين ناشئان من قله التدبر فى المقام و الإخلال بجهات البحث و يندفعان بتوضيح هذه الجهات و تحرير مورد الكلام فى الوجود الذهنى بما يرتفع به اللبس. فنقول إن الذى تثبته أدله الوجود الذهنى هو أن هذه الأشياء الموجوده فى الخارج- موجوده بعينها بوجود آخر لا يترتب عليه آثارها الخارجيه بعينها و نعنى بالآثار كل ما يحمل عليه فى الخارج من ذاتى أو عرضى حملا شائعا و ذلك كزيد الموجود فى ظرف العلم حيث إنه ليس بجوهر و لا جسم و لا نام و لا حيوان و لا ناطق و ليس معه شى ء من الكمالات الثانيه التى لزيد الخارجى و هذا كما ترى وجود آخر للشى ء غير وجوده الخارجى الذى هو بحسبه واجد لكمالاته الأوليه و الثانويه و يندفع به جميع الإشكالات- التى مدارها على طلب آثار الماهيه فى وجودها الخارجى منها فى وجودها الذهنى- فالذى تثبته أدله الوجود الذهنى أن جميع الآثار الخارجيه التى تتصف بها الماهيه فى وجودها الخارجى مسلوبه عن وجودها الذهنى و هذا لا يدفع اتصاف الوجود الذهنى بأحكام وجوديه أخرى تعم مطلق الوجود كالعليه و المعلوليه و التشخص و التميز و التجرد و نحوها فإن الحكم الناشى من جهه القياس إلى شى ء غير الحكم الناشى من جهه نفس الشى ء فللموجود الذهنى جهتان حقيقيتان. الأولى جهه كونه مقيسا إلى وجوده الخارجى و هو من هذه الجهه فاقد للآثار الخارجيه التى له فى الخارج و هذه هى حقيقه حكايته و ليس له إلا الحكايه عن ما وراءه فقط و هذا هو مورد البحث فى الوجود الذهنى. و الثانيه جهه ثبوته فى نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجى بل من جهه أن هذا الحاكى أمر ثابت مطارد للعدم و له من هذه الجهه آثار وجوديه مترتبه عليه و من الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجودا من محكيه الخارجى و هو من هذه الجهه وجود خارجى لا ذهنى. و هذه الجهه الثانيه يمكن أن تنشعب بحسب البحث إلى جهتين أخريين- إحداهما أن هذا الموجود المأخوذ فى نفسه حيث كان موجودا لنا فهل هو كيفيه نفسانيه داخله تحت مقوله الكيف لصدق حده عليه و هو أنه عرض لا يقبل قسمه و لا نسبه لذاته كما عليه معظم المشاءين أو أنه صوره كماليه حاصله لنا أعنى أنه صوره موجود مثالى أو عقلى اتحدت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرك فتصورت بها نفوسنا تصور الماده بالصوره و سيتبين فى محله أن الصوره و الفصل غير داخلين تحت مقوله من المقولات إلا بالعرض و هذا ظاهر ما نسب إلى إسكندر الإفريدوسى أو أنه صوره جوهريه لنفوسنا فى الجواهر و صوره عرضيه و كمال ثان لها فى المدركات التى من قبيل الأعراض و هذه الجهه هى التى يبحث عنها فى مبحث العلم. و ثانيتهما أن معلوم هذا العلم و هو الخارج المكشوف عنه هل هو المصداق المادى مثلا و النفس تجرده عن العوارض الماديه بعض التجريد كما فى المدركات الجزئيه أو تمام التجريد كما فى الكليات كما هو المشهور أو أنه موجود مثالى أو عقلى تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن الماده فى وجوده و النفس إذا اتصلت من طريق الحواس نوعا من الاتصال بالخارج المادى استعدت لأن تشاهد هذا الموجود المثالى أو العقلى فى عالمه- فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صوره لنفسها و هذا علم حضورى تجد به النفس- عين هذا المعلوم الموجود فى الخارج و يوجب الاتصال الذى بالماده أن تطبقه النفس على الماده- و تذعن أنه هو المصداق المادى من غير ترتب الآثار عليه فيحصل من هذا التطبيق العلم الحصولى- هذه هى جهات البحث فاحتفظ بها لئلا يختل باختلالها أمر البراهين المورده فى الأبحاث المعقوده لها. و يتبين من ذلك أمور أحدها أن المراد بالآثار المترتبه فى باب الوجود الذهنى أعم من الكمالات الأوليه و الثانويه. و ثانيها أن الوجود الذهنى وجود قياسى بذاته يرتفع بارتفاع القياس و أن هذا معنى حكايته عما وراءه. و ثالثها أن كل علم حصولى يكتنف بعلم حضورى معه،

الصوره الحاصله فی موادها من غیر ارتباطها و قیامها بالنفس جزئیه و محسوسه لا کلیه و معقوله لعدم استخلاصها بعد عن الغواشی و اللبوسات المادیه التی تمنع المدرک أن یصیر معقولا للنفس و قد فرضنا أنها معقوله للنفس موجوده بوجود آخر غیر وجودها الخارجی الذی یصحبها الأغشیه و الأغطیه الجسمانیه المادیه فتدبر ثم لیت شعری إذا کان المعلوم موجودا مجردا عن الماده قائما بذاته و النفس أیضا کذلک فما معنی کونه فیها و ما المرجح فی کون أحدهما ظرفا و الآخر مظروفا.

و الظرفیه بین شیئین مع مباینه أحدهما عن الآخر فی الوجود إنما یتصور فی المقادیر و الأجرام.

نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شیئا من علوم الملکوتیین یمکنه أن یذهب إلی ما ذهبنا إلیه حسبما لوحناک إلیه فی صدر المبحث أن النفس بالقیاس إلی مدرکاتها الخیالیه و الحسیه أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به یندفع کثیر من الإشکالات الوارده علی الوجود الذهنی التی مبناها علی أن النفس محل للمدرکات و أن القیام بالشی ء عباره عن الحلول فیه.

منها(۱) کون النفس هیولی الصور الجوهریه.

و منها(۲) صیروره الجوهر عرضا و کیفا.

و منها اتصاف النفس بما هو منتف عنها کالحراره و البروده و الحرکه و السکون- و الزوجیه و الفردیه و الفرسیه و الحجریه إلی غیر ذلک من العویصات المتعلقه بهذا المقام.

فإنه إذا ثبت و تحقق أن قیام تلک الصور الإدراکیه بالنفس لیس بالحلول- بل بنحو آخر غیره لم یلزم محذور أصلا و لا حاجه إلی القول بأن ما هو قائم بالنفس غیر ما هو حاصل لها و هذا فی المحسوسات ظاهریه کانت أو باطنیه.

۱- سیأتی هذا الإشکال من وجهین فی مرحله العقل و المعقول من هذا السفر، س ره

۲- إن قلت حینئذ یلزم عکسه. قلت لا عرض فی الذهن کما سنقول فی علم الله و عالم أرباب الأنواع کیف و الکل موجوده بوجود النفس نعم مفاهیمها تحمل علی أنفسها بالأولی، س ره

و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقليه من الأنواع المتأصله فهى بمجرد إضافه إشراقيه تحصل لها إلى ذوات عقليه نوريه واقعه فى عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسميه كنسبه المعقولات التى ينتزعها الذهن عن المواد الشخصيه- على ما هو المشهور(۱) إلى تلك الأشخاص بناء على قاعده المثل الأفلاطونيه و تلك الذوات

۱- متعلق بالمعقولات أو بها و بالانتزاع على التنازع إذ على مذهبه قدس سره و مذهب أفلاطون الإلهى لا معقولات سوى الذوات العقليه المشاهده فى عالم الإبداع عن بعد حتى تكون نسبه الذوات العقليه نسبه تلك المعقولات. إن قلت لم فرق و جعل قدس سره إدراك النفس للخياليات و الحسيات بالإنشاء و للعقليات بالإضافه الإشراقيه و ما هذه الإضافه. قلت لأن أحكام السوائيه و المعلوليه من التقدر و التشكل و التكون و بالجمله المحدوديه على المدركات الجزئيه التى هى مدركات بالذات غالبه و لذا يقول المصنف- كثيرا ما إن إدراكها بالفعاليه و الإنشاء و ربما يصرح بالاتحاد أيضا بملاحظه أنها إشراقاته و ظهوراته و ظهور الشى ء ليس شيئا على حياله فالنفس هى عين المعنى و كل المدارك و المدركات صور و عبارات كما قيل فى ظهور المبدإ. \S\الكل عباره و أنت المعنى\Z يا من هو للقلوب مغناطيس\Z . و أما المدركات الكليه فأحكام الوحده و التجرد و الإحاطه بالرقائق المثاليه- و الطبيعيه عليها غالبه لكونها مجرده عن الكونين مرتفعه عن الإقليمين فلهذا يقول إدراكها بالاتحاد و هذا الاتحاد هو مراده من الإضافه الإشراقيه و العلم الشهودى و الحضورى- لأن العلم الحضورى له موردان الاتحاد و العليه لكن العليه غير مناسبه و إن تفوهوا بها قليلا كما يقال العقل البسيط أو النفس خلاق العقول التفصيليه و العلوم النفسانيه لما ذكرناه و لما ذكره فى رد الفاضل القوشجى فبقى الاتحاد. إن قلت ما يقول المصنف فى المفاهيم الكليه المعدومه التى لا أرباب لها عندهم- قلت هذه المفاهيم تشترك مع المفاهيم الموجوده فى أنها أيضا حكايات عن هذه الأرباب للموجودات إلا- أنها عنوانات غير مطابقه لها كما أن الحدود الغير المطابقه للمحدود- تنحو نحوه عند الحاد. و إن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى شمول نور الوجود كيف وسع نقيضه و مخالفه كالعدم حتى المطلق منه و الماهيه حتى المخلاه منها عن الوجود بشده التحليل و التعمل- فإن درك الوجود الكلى الذى هو أبده و أعم من كل شى ء مشاهده عن بعد نور حقيقه الوجود- التى هى أظهر و أنور و أوسع من كل نور و فى ء و أما الأعراض فهناك عين الموضوعات- فرائحه المسك و المسك هناك واحده و إلا لزم القوه. اعلم أن استيحاش العقول عن أن إدراك الكلى مشاهده رب النوع لوجوه ذكرناها فى حواشينا على الشواهد معظمها أمران. أحدهما التفاتهم إلى شيئيه المفهوم و غفلتهم عن شيئيه الوجود و عن أن له وجودا معيا و وحده جمعيه يسع كرسى نوره جميع رقائقه و لذا يكون كاسبا و مكتسبا. و ثانيهما جعلهم إياه مرآه لحاظ الجزئيات و ليعكسوا يفلحوا، س ره

العقليه و إن كانت قائمه بذواتها متشخصه بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها و كلالها فى هذا العالم بواسطه تعلقها بالجسمانيات الكثيفه لا- يتيسر لها مشاهده تامه إياها- و تلق كامل لها بل مشاهده ضعيفه و ملاحظه ناقصه كإبصارنا فى هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف الباصره شخصا فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمرا أو بكرا أو خالدا أو يشك فى كونه إنسانا أو شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثال النورى و الصوره العقليه عند النفس و بالقياس إلى إدراكاتها الكليه و الإبهام و العموم و الاشتراك و غيرها من الصفات التى هى من نتائج ضعف الوجود و وهن المعقوليه- أعم من أن يكون ناشئا من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإن ضعف الإدراك و قله النيل كما يكون تاره من جانب المدرك بأن يكون قوته الدراكه فى نفسها ضعيفه كعقول الأطفال أو معوقه عن الإدراك التام لمانع خارجى كالنفوس المدبره للأبدان المتعلقه بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك و ذلك يكون من جهتين إما من جهه قصوره و نقصه و خفاه فى نفسه و إما من جهه كماله و جلاله و غايه ظهوره و جلائه فالأول كما فى الأمور الضعيفه كالزمان و العدد و الهيولى و نظائرها فلا محاله يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل و المعقول بحسب الحقيقه- و الثانى كما فى الأشياء التى تكون رفيع السمك و بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغايه قوتها و ضعف النفس كالعقول الفعاله و ربما يغلب فرط جماله و جلاله على القوه المدركه و يجعلها مقهوره مبهوره من شده نوريته و فرط قوته و استيلائه و قهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما فى إدراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه.

و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكليه تشاهد ذواتا عقليه مجرده لا بتجريد النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول و ارتحال من

الـدنيا إلى الآخره ثم إلى ما وراءهما و سـفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول و فى قوله تعالى وَ لَقَـدْ عَلِمْتُمُ النَّشْـأَةَ الْـأُولى فَلَوْ لا ـ تَـذَكَّرُونَ إشـاره إلى هـذا المعنى فإن معرفه أمور الآخره على الحقيقه فى معرفه أمور الـدنيا لأنها من جنس المضاف و أحـد المتضايفين يعرف بالآخر و كأنا قـد كـدنا أن نخرج من أسـلوب المباحثه- فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول العلم لما كـان مرجعه إلى نحـو من الوجود(۱) و هو المجرد الحاصـل للجوهر الـدراك أو عنـده كمـا سـنحقق فى موضـعه و كـل وجود جوهرى أو عرضـى يصـحبه ماهيه كليه يقال لها عنـد أهل الله العين الثابت و هى عنـدنا لا موجوده و لا معدومه فى ذاتها(۲) و لا متصفه بشى ء من صفات الوجود من العليه و المعلوليه و التقدم

۱- ليس المراد بنحـو منه مثـل وجود مـاء أو نـار أو غيرهمـا من الوجودات المحـدوده الطـبيعيه- بـل المراد أنه وجود آخر لهـذه الماهيات صورى نورى لا كهـذا الوجود المادى الظلمانى للماهيات الـذى لا يصـلح للعلميه فأراد قدس سـره أن وجود الماهيات فى العقـل أى فى آيات الأنفس كوجودها فى آيات الآفاق فكما أن الوجود فى الأعيان فيض الله المقـدس و إضافته الإشـراقيه و ليس بجوهر و لا عرض بـذاته كذلك العلم وجود هو فيض النفس و إشـراقه و ليس بذاته جوهر و لا عرض و أما نفس شـيئيات الماهيـات فجوهر و كم و كيف و غيرهـا بالحمـل الأـولى لاـ بالشائع إذ الفرديه يسـتدعى الوجود و لا وجود للماهيات بالـذات و الوجود الـذى لها إنما هو الوجودات المتفرقه و هـذا الوجود الـذى فى الذهن إنما هو للنفس- و هذا بوجه كوجود الماهيات فى نشـأه العلم الربوبى إذ ذلك الوجود الشامـخ إنما هو- للعلم الربوبى لا للماهيات المعلومه. ثم إن تقسـيم الحمل أمر وقع فى البين لابتنـاء تحقيقـاته عليه ثم خاض فى تتميم الجواب بقوله فإذا تمهـدت. و كل نظره أو جله على أمرين. أحـدهما كون الأشـياء فى الذهن هى هى بالأولى لا بالشائع. و ثانيهما كونها كيفا بالحقيقه حذرا من إسـناد المسامحه إلى رؤساء العلم- ثم هذا الجواب مع التزام القواعد المشهوره و إلا فقد مضى تحقيقات أخرى، س ره

۲- إنمـا قال عنـدنا مع أن الكل قائلون إن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى لا موجوده و لا معـدومه لأن من قال بأصاله شـيئيه الماهيه قال فى الحقيقه الماهيه ذاتها موجوده و لو بالانتساب و الحيثيه المكتسبه من الجاعل كالوجود عند المصـنف قدس سـره فهو يقول به لسانا فالمراد أنه لازم مـذهبهم و قولهم بها فى قوه القول به. ۲۹۰ و نعم ما قال الإمام الرازى الحق أن عـدم مجعوليه الماهيه من متفرعات مسأله الماهيه- من حيث هى ليست إلا هى كما سينقل، س ره

و التأخر و غيرها كما مر بيانه فكما أن الموجود فى نفسه من المحسوسات و المعقولات إنما هى وجودات ماديه أو مجرده و لها ماهيات متحده معها موجوده بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطى أى المعلوم للقوى الإدراكيه و المشهود لها و الحاضر لديها إنما هى الوجودات الحسيه أو العقليه أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانيه و مثولها بين يديها فى غير هذا العالم بواسطه مظهر لها كالجليديه و المرآه و الخيال و غيرها من غير حلولها فيه و أما العقليات فبارتقاء النفس إليها- و اتصالها بها من غير حلولها فى النفس و تلك العقليات فى ذاتها شخصيه(۱) و باعتبار ماهياتها كليه صادقه على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعيه و حصول الماهيات و المفهومات العقليه و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعى و وقوع عكسى- وقوع ما يتراءى من الأمثله فى الأشياء الصيقليه الشبيهه بالوجود فى الصفاء و البساطه و عدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها فى ذاتها جواهر أو أعراض- فكما أن ما يتخيل من صوره الإنسان فى المرآه ليس إنسانا موجودا بالحقيقه بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع فى الذهن من مفهوم الحيوان و النبات و الحركه و الحراره و غيرها هى مفهومات تلك الأشياء و معانيها- لا ذواتها و حقائقها و مفهوم كل شى ء لا يلزم أن يكون فردا له و بالجمله يحصل للنفس الإنسانيه حين موافاتها الموجودات الخارجيه لأجل صقالتها و تجردها عن المواد- صور عقليه و خياليه و حسيه كما يحصل فى المرآه أشباح تلك الأشياء و خيالاتها

۱- هذا بظاهره ينافى ما حققه أن مناط الكليه نفس الوجود و لكن الوجود العقلى لسعه دائره ذلك الوجود و فسحه ردائه و استواء نسبته إلى رقائقه حتى قال فى سفر النفس فى بيان تجردها إنه ليس عندنا اعتبار كليه الصوره العقليه غير و اعتبار شخصيتها غير ثم كيف تكون باعتبار ماهياتها كليه و الماهيه من حيث هى لا كليه و لا جزئيه- فالتوفيق أن يقال مراده قدس سره بالكليه هنا هذا الاستواء الذى منشؤه الفقدان الذاتى لكل شى ء و فرط إبهام الكلى الطبيعى الذى أشار إليه و احتمال الكثره الذى منشؤه المشاهده عن بعد و ضعف الالتفات إلى الذات و باطنيات الذات نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أو المراد عدم الإباء عن الكليه كما هو شأن القابل لا الاقتضاء الذى هو حق الفاعل كما يظهر من ذلك الموضع من سفر النفس فذلك الوجود يقتضى الكليه و ماهيته و إن لم تقتض لكن لا تأباها، س ره

و الفرق بين الحصولين أن الحصول فى المرآه بضرب شبيه بالقبول و فى النفس بضرب من الفعل.

و لا تظنن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح و المثال إذ الفرق بين الطريقين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلا فى الخارج ماهيته و ذاته- و فى الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته و نحن نرى أن الماهيه الإنسانيه و عينه الثابته محفوظه فى كلا الموطنين لا- حظ لها من الوجود بحسب نفسها فى شى ء من المشهدين على ما قررناه إلا أن لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلا- فإن مفهومه يتحد أما فى الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات(۱) و بنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلى مسمى بروح القدس على رأى أفلاطون و من سبقه و أما فى الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفسانى غير قابل للقسمه و النسبه حال أو ملكه(۲)

تحقيق و تفصيل:

اعلم أن حمل شى ء على شى ء و اتحاده معه يتصور على وجهين- أحدهما الشائع الصناعى المسمى بالحمل المتعارف و هو عباره عن مجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجودا و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما فى القضيه

۱- هذا هو التعريف المشهور بل المتفق عليه للإنسان و لكن عليه كلام فإن المقصود من التعريف إما الاطلاع على الذاتيات للمعرف و إما امتيازه عما عداه فقط- و المقصود هنا هو الأول فحينئذ كان الواجب عليهم الإشاره إلى استيفائه مقام المعدنيه مثلا كما أشاروا إلى مقام هيولويته بالجوهر و إلى جسميته بقابل الأبعاد و إلى نباتيته بالنامى و إلى حيوانيته و استيفائه المشاعر الظاهره و الباطنه و المحركه الباعثه و العامله بالحساس و المتحرك بالإراده و إلى عقله بالقوه و بالفعل بالناطق فالطبيعه ما لم تستوف شرائط النوع الأخس لم تتخط به النوع الأشرف و لو أدرج قولنا له صوره معدنيه مثلا فى قابل الأبعاد فليدرج النامى أو الحساس فيه و هو مناف للغرض الذى هو الاطلاع على الذاتيات و ليس المقصود الامتياز فقط و إلا لتأتى بالاكتفاء بالناطق بل الضاحك مثلا- فالتعريف التام أن يقال الإنسان هو الجوهر القابل للأبعاد ذو الصوره العنصريه و المعدنيه النامى الحساس المتحرك بالإراده الناطق، س ره

۲- هذا على المذهب المشهور و سيأتى الكلام فى كونه كيفا بالعرض، س ره

الطبیعیه أو علی أفراده کما فی القضایا المتعارفه من المحصورات أو غیرها و سواء کان المحکوم به ذاتیا للمحکوم علیه و یقال له الحمل بالذات أو عرضیا له و یقال له الحمل بالعرض و الجمیع یسمی حملا عرضیا(۱).

و ثانیهما أن یعنی به أن الموضوع هو بعینه نفس ماهیه المحمول و مفهومه- بعد أن یلحظ نحو من التغایر(۲) أی هذا بعینه عنوان ماهیه ذلک لا أن یقتصر علی مجرد الاتحاد فی الذات و الوجود(۳) و یسمی حملا ذاتیا أولیا إما ذاتیا لکونه لا یجری و لا یصدق إلا فی الذاتیات و إما أولیا لکونه أولی الصدق أو الکذب فکثیرا ما یصدق و یکذب محمول واحد علی موضوع واحد(۴) بل مفهوم واحد

۱- لأن الهوهویه فی مقام وجود الموضوع و المحمول و الوجود عرضی للماهیه بخلاف الثانی، س ره

۲- لأن الحمل یستدعی التغایر بوجه العینیه بوجه ففی حمل الحد علی المحدود و هو الحمل الأولی الذی مفاده الهوهویه مفهوما و الاتحاد ماهیه التغایر بالإجمال و التفصیل و هو تغایر جلی و فی حمل الشی ء علی نفسه و هو أیضا أولی نقول مثلا إذا فرض أحد الجعل المرکب فقال جعل الإنسان إنسانا و قلنا فی رده الإنسان إنسان فکأنا قلنا الإنسان الذی جوزت سلبه عن نفسه هو الإنسان الذی ثبوته لنفسه ضروری و سلبه عن نفسه محال و کذا قول الحکماء الإنسان من حیث هو لیس إلا هو حمل أولی أی الإنسان من حیث هو أی نفسه- إنسان لیس موجودا و لا معدوما و لا غیر ذلک مما لیس عینا و جزءا له فکأنهم قالوا الإنسان الذی جوزتم أنه فی ذاته موجود مثلا- هو الإنسان الذی فی ذاته جامع ذاته و ذاتیاته لا غیر و مما ذکرناه ظهر أنه لیس من باب حمل الشی ء علی نفسه الذی هو غیر مفید علی أن عدم الإفاده باعتبار أن ثبوت الشی ء لنفسه ضروری أی لازم و کذا ضروری أی بدیهی- لا- أنه لا- حمل یصدق هنا فإذا تحقق الحمل و معلوم أنه لیس المقصود أنه هو فی مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق أنه حمل أولی أی هو هو مفهوما، س ره

۳- المراد بالذات المصداق و هو شیئیه الوجود یعنی کلما تحقق الاتحاد فی المفهوم تحقق فی الوجود إذ مفهوم واحد لا یتعدد وجوده و لا- عکس کلیا و لکن النظر فی الحمل الأولی إلی الاتحاد فی المفهوم و المراد من الوجود فی کلامه قدس سره أعم من الخارجی و الذهنی البتی و التقدیری فإن قولنا العدم عدم و اجتماع النقیضین اجتماع النقیضین و أمثالهما من هذا الحمل و لا وجود هنا حتی یقتصر أولا، س ره

۴- کقولنا الضاحک کاتب و لیس بکاتب أی هو هو وجودا و لیس هو هو مفهوما و ماهیه و فیما ذکر فی الترقی بکلمه بل الموضوع و المحمول کلاهما واحد مثل أن مفهوم الضاحک الذی هو القدر المشترک بین الضاحکین ضاحک بالأولی و لیس بضاحک بالشائع، س ره

على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئى و اللامفهوم و اللاممكن بالإمكان العام و اللاموجود بالوجود المطلق و عدم العدم و الحرف و شريك البارى و النقيضين و لذلك اعتبرت فى التناقض وحده أخرى سوى الشروطات الثمانيه المشهوره و تلك هى وحده الحمل فالجزئى مثلا- جزئى بالحمل الذاتى ليس بجزئى بل كلى بالحمل المتعارف و مفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثانى.

فإذا تمهدت هذه المقدمه فنقول إن الطبائع الكليه العقليه من حيث كليتها و معقوليتها لا تدخل تحت مقوله من المقولات(۱)(۲) و من حيث وجودها فى

۱- المراد بها نفس الطبائع المرسله اللابشرطيه المقسميه و الماهيات من حيث هى هى التى هى الكليات الطبيعيه كما مر قبل تقسيم الحمل و ليس المراد بها الكليات العقليه المصطلحه المقابله لها كما يظهر لك من مطاوى تحقيقاته و لا سيما على مذهبه قدس سره أن الكلى العقلى هو رب النوع المشاهد عن بعد فإنه مندرج فى الجوهر حينئذ اندراج الفرد فى الطبيعه و قد نقلنا منه أن حيثيه كليته بعينه حيثيه شخصيته و هو قدس سره بصدد نفى فرديه نفس شيئيه الماهيه فقوله من حيث كليتها أى إبهامها المفرط كما مر و قوله من حيث عقليتها أى نفس مفهومها الذهنى، س ره

۲- قد عرفت أن مذهبه ره فى الصور الذهنيه أن الجزئيات منها معلوله للنفس و هى مصدر لها و الكليات حاصله لها عن مشاهده نفس المجردات العقليه من بعد و يترتب على ذلك تجويز انطباقها على كثيرين و إبهامها فالنفس مظهر لها لا مصدر لكونها أقوى وجودا و أصرح فعليه من النفس فقوله ره هاهنا تصير مظهرا أو مصدرا لها إلخ الظاهر أن ضمير تصير راجع إلى النفس و ضمير لها راجع إلى الطبائع العقليه و مراده ره بذلك أن النفس تصير مظهرا للطبائع العقليه إن بقيت على حالها من الكليه و تصير مصدرا لها إن تعينت بتعينات خياليه أو حسيه- ثم هذا الذى وجدت فى النفس وجود صفه لموصوف هو داخل تحت مقوله الكيف بالذات و حيث كانت حيثيه معقوليتها الغير الداخله تحت مقوله متحده الوجود مع هذه الحيثيه الداخله تحت الكيف بالذات فهى كيف بالعرض فالطبائع العقليه من حيث نفسها- جواهر مجرده خارجيه أو هيئات نوريه فيها و من حيث وجودها صفات للنفس و علوما لها- تحت مقوله الكيف و من حيث كليتها و معقوليتها للنفس و هو المبحوث عنه فى الوجود الذهنى غير داخله تحت مقوله من المقولات و إنما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها، ط

النفس(۱) أی وجود حاله أو ملکه فی النفس یصیر مظهرا أو مصدرا لها تحت مقوله الکیف(۲) فإن سألت عنا أ لیس الجوهر مأخوذا فی طبائع أنواعه و أجناسه و کذا الکم و النسبه فی طبائع أفرادهما کما یقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق- و الزمان کم متصل غیر قار و السطح کم متصل قار منقسم فی الجهتین فقط نجیبک یا أخا الحقیقه بأن مجرد کون الجوهر مأخوذا فی تحدید الإنسان لا یوجب أن یصیر هذا المجموع الذی هو حد الإنسان فردا للجوهر مندرجا تحته کما أن کون مفهوم الجزئی و حده و هو ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین عین نفسه لا یوجب کونه جزئیا و کون حد الشی ء عین محدوده و إن کان صحیحا لکن لا یستدعی کون الحد فردا للمحدود و کذا کون مفهوم الجوهر عین نفسه لا یصیره من جزئیات الجوهر و أنواعه و کذا باقی المقولات و إنما یلزم لو ترتب علیه أثره(۳) بأن یکون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حیث هو بشرط الکلیه إذا وجد فی الخارج کان لا فی موضوع- و هذا المفهوم بشرط الکلیه یمتنع وجوده فی الخارج إذ کل موجود خارجی مشخص- و کذا نقول فی أکثر الحدود و المفهومات فإن حد الحیوان و هو مفهوم الجوهر

۱- أی یکون الوجود مبرز الأحکام نفس الماهیات الکامنه و إلا فأنت تعلم أن الوجود لیس جوهرا و لا عرضا فکیف یکون کیفا أو نقول إن الوجود واسطه فی الثبوت- فی اتصاف الماهیات بالکیفیه کالشمس لسخونه الماء أو لسواد الوجه لا واسطه فی العروض کحرکه السفینه لحرکه جالسها، س ره

۲- أی النفس مظهرا هذا بالنسبه إلی الصور العقلیه أو مصدرا هذا بالنسبه إلی الصور الجزئیه، س ره

۳- أقول مبنی تحقیقاته فی أن المفاهیم فی الذهن لیست هی هی بالحمل الشائع- أن الماهیات المعبر عنها بالکلیات الطبیعیه اعتباریه محضه و المصداقیه و الفردیه إنما هی بالوجود فمفهوم الجوهر الجنسی أو الجوهر النوعی کالإنسان و کذا مفهوم الکم الجنسی أو النوعی کالخط و غیر ذلک مع قطع النظر عن الوجودات الخاصه بها لا یصدق علی نفسها إلا بالحمل الأولی و علی هذا کان یکفی أن یقول نفس المفهوم الذهنی من الجوهر و لا یترتب علیه الأثر بلا حاجه إلی شرط الکلیه کما سیذکر فی مفهومی السطح و الإنسان إلا أنه قدس سره ازداد فی البیان فبین أن الکلی العقلی أیضا لا یصدق علی نفسه بالحمل الشائع بما قاله و أیضا المفاهیم مأخوذه بالوجود أیضا أی العقلی لا تصیر أفرادا- لأن ذلک الوجود وجود النفس، س ره

النامی الحساس لاـ یصدق علیه هذا المفهوم بالحمل الشائع و إن حمله علیه حملاـ أولیا فإن قلت إذا لم یکن الطبائع النوعیه مندرجه تحت المقولات بذواتها فی أی نحو کان من الوجود لم یکن المقوله ذاتیه لها و صادقه علیها علی أی وجه أخذت- و لم یکن الأشخاص أیضا مندرجه تحت تلک المقولات علی هذا الوجه إذ حقیقه الشی ء لیس إلا الماهیه النوعیه له- قلت کون موجود مندرجا تحت مقوله یستتبع أمرین(۱) أحدهما أن یکون مفهوم تلک المقوله مأخوذا فی حقیقته کما یقال السطح کم متصل قار منقسم فی جهتین فقط فإنه اعتبر فیه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحد فی الحد.

و ثانیهما أن یترتب علیه أثره بأن یکون باعتبار کمیته قابلاـ للانقسام و المساواه و باعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضه مشترکه فی الحدود و باعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعه فی الوجود.

إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعیه إذا وجدت فی الخارج و تشخصت بالتشخصات الخارجیه یترتب علیها آثار ذاتیاتها لکون شرط ترتب الآثار هو الوجود العینی و إذا وجدت فی الذهن من حیث طبیعتها و تشخصت بالتشخصات الظلیه- یکون تلک الطبائع حامله لمفهومات الذاتیات من غیر أن یترتب علیها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح فی الذهن متضمن لمعنی الکم- لکن لیس بحیث یترتب فیه آثار الکمیه أی لیس الحاصل فی الذهن من حیث إنه- موجود ذهنی و قائم به قابلا للانقسام إلی الأجزاء لذاته بل هو معنی بسیط مجرد- بحیث إذا وجد فی الخارج یترتب علیه آثار الکمیه لذاته و مثل ذلک الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنی الحیوان الناطق مجملاـ لکن لیس حیوانا یترتب علیه آثار الحیوانیه من الأبعاد بالفعل و التحیز و النمو و الحس و الحرکه فی الذهن بل یتضمن

۱- جعل مناط الفردیه ترتب الآثار و علی هذا لم یکن الموجود فی الخیال- أیضا فردا کما لا یخفی، س ره

لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار و الأفعال و كذا حال الناطق.

فإن قلت ما حسبته من آثار الذاتيات منفكه عن الأنواع فى الذهن هى نفس الذاتيات فإن معنى الكم ليس إلا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل فى الذهن كما و لا يكون قابلا للانقسام لأنه معنى عقلى مجرد بسيط و إذا كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا.

قلت بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه و أدله الوجود الذهنى بعد(۱) تمامها- لا يستدعى إلا حصول نفس ماهيات الأشياء فى الذهن لا- أفرادها و أنحاء وجوداتها- و قد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات و التشخصات من موطن إلى موطن و ناهيك من ذلك تعريف العلم بالصوره الحاصله عن الشى ء.

و بالجمله حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه مأخوذا فى حدها كأخذ الشى ء فيما هو ذاتيه أو ذاته فكما أن مفهوم الكم باعتبار- لا يصير فردا لنفسه و لا يصير منقسما لذاته كذلك الأنواع الحاصله منه فى العقل.

فبجمله ما قررناه ظهر لك أن شيئا من المعقولات الذهنيه من حيث ماهياتها- ليست مندرجه تحت مقوله من المقولات(۲) بمعنى كونها أفرادا لها بل المقولات إما

۱- إنما قال ذلك لأنه بصدد إتمامها و تشييد أركانها بعد لا أنها مزيفه عنده، س ره

۲- هذا أيضا دليل على ما قلناه إن المراد نفى اندراج شيئيات الماهيات تحت المقولات بنحو الفرديه لا الكليات العقليه فقط. ثم الكليات العقليه هكذا على مذاق القوم و أما على مذاقه قدس سره فنفس مفاهيمها هكذا فإن التعقل عنده بمشاهده النفس للمثل الأفلاطونيه الشخصيه و عدم فرديتها لكونها مشاهده عن بعد فيحتمل كل واحد منها الكثره. ثم إن ما ذكره يصح فى كليات الجواهر و الأعراض التى فى العقل و أما الصوره الجزئيه التى فى الخيال كالإنسان مثلا- فهو جوهر و إنسان بالحمل الشائع و ناهيك فى ذلك قولهم إن لكل طبيعه أفراد ذهنيه و الفرد مصداق الطبيعه بالحمل الشائع. و الجواب أنه لا يتفاوت الأمر عند المصنف فإن نفس الطبيعه فى الموجود الخيالى أيضا ليس فردا حتى إن الموجود الخارجى أيضا كونه فردا ليس باعتبار نفس الطبيعه و إن كان الفرد نفس الطبيعه أيضا بالعرض فإنها موجوده بالوجود الخاص بها و الوجود عين التشخص فهو الشخص بالذات و هو الواسطه لعروض التشخص و الفرديه للطبيعه أيضا و أما الموجود الخيالى مما يعد فردا من الطبيعه فليس موجودا بالوجود الخاص بالطبيعه لأن ذلك الوجود وجود النفس- و لا سيما على قاعده اتحاد المدرك و المدرك فإنها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عامه و خاصه بلا انثلام فى وحدتها و بساطتها فكل وجود خيالى إشراق من النفس و ظهور منها- كما فى الوجود الإحاطى الذى الموجود الذى فى العاقله الذى يشمل سعه ردائه رقائقه من كل نوع و بوجه آخر ليست الصور العلميه أفراد المقولات لكونها فوق المقولات كالنفس- لا لكونها دونها و قد تكلم قدس سره فى مرحله العقل و المعقول أيضا فى هذه المسأله فانتظر، س ره

عینها أو مأخوذ فیها و إما من حیث کونها صفات موجوده للذهن(۱) ناعته له من مقوله الکیف بالعرض لا أن الکیف ذاتی لها و أصل الإشکال و قوامه علی أن جمیع المقولات ذاتیات لجمیع الأفراد بجمیع الاعتبارات و هو مما لم یقم علیه برهان- و ما حکم بعمومه وجدان و هو الذی جعل الأفهام صرعی و صیر الأعلام حیاری- حیث أنکر قوم الوجود الذهنی و جوز بعضهم انقلاب الماهیه و زعم بعضهم أن إطلاق الکیف علی العلم من باب التشبیه و المسامحه فاختار کل مذهبا و طریقه و لم

۱- لما فرغ من تصحیح أن المقولات فی الذهن لیست بالحمل الشائع مقولات- بل بالحمل الأولی فقط ذکر الجزء الثانی من المطلوب و هو أنها کیف بالحمل الشائع- و لما رأی أنه لو صدق علیها الکیف صدقا ذاتیا عاد الإشکال جذعا قال إنها کیف بالعرض- لکنه قدس سره ما ذکر فی بیان کیفیتها سوی أنها صفات للذهن و أن وجودها فی النفس و أنت تعلم أنه لا یثبت سوی عرضیتها المطلقه الشامله لکل المقولات فی الذهن کما قال المحقق الدوانی و غیره فإن وجودها فی أنفسها کونها و تحققها لا- أمر ینضم إلیها و الوجود لیس کیفا و نفس تلک الماهیات من مقولات المعلومات مع أن وجودها فی أنفسها عین وجودها لموضوعها و هو النفس ثم انتسابها إلی النفس إن کان إضافه إشراقیه من النفس فالإشراق هو الوجود فکان کإشراق الحق فی کل بحسبه فلم یکن من مقوله الکیف- بل من مقوله المعلوم و لکن بالعرض و إن کان إضافه مقولیه کان المعلومات إضافه بالعرض لا- کیفا بالعرض ثم ما بالعرض لا بد و أن ینتهی إلی ما بالذات فما ذلک الکیف بالذات- حتی تکون تلک المفهومات الذهنیه کیفیات بالعرض له و الکیف من المحمولات بالضمیمه و لیس کالعرض المطلق و لا ضمیمه فیها ینتزع منها ماهیه الکیف المطلق و ماهیه الکیف الخاص کمفهوم العلم. و الجواب أن بناءه علی طریقه القوم من القیام الحلولی لا الصدوری و لا- الاتحاد- فالمقولات فی العقل مفاهیم جوهر و کم و کیف إلخ و یضاف إلیها وجود ناعتی عند القوم- و هذا الوجود له ماهیه هی مفهوم العلم و هی کیف بالذات و المقولات کیف بالعرض، س ره

يهتدوا إلى حله سبيلا و لم يأتوا بشی ء يسمن و لا يغنی قليلا

الإشكال الثانی أنا نتصور جبالا شاهقه و صحاری واسعه مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها

اشاره

و نتصور الفلک و الکواکب العظيمه المقدار علی الوجه الجزئی المانع عن الاشتراک فوجب علی ما ذهبوا إليه أن يحصل تلک الأمور- فی القوه الخياليه التی ليست جسما و لا متقدره بل کيفيه و قوه(۱) عرضت لبخار حاصل فی حشو الرأس و کذا إذا نتصور زيدا مع أشخاص أخر إنسانيه يحصل فی تلک الکيفيه المسماه بالقوه الخياليه أناس مدرکون متحرکون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون فی تلک القوه بحرفهم و صنائعهم و هو مما يجزم العقل ببطلانه- و کذا لو کان محل هذه الأشياء الروح التی فی مقدم الدماغ فإنه شی ء قليل المقدار و الحجم- و انطباع العظيم فی الصغير مما لا يخفی بطلانه و لا يکفی الاعتذار بأن کليهما يقبلان التقسيم إلی غير النهايه فإن الکف لا يسع الجبل و إن کان کل منهما يقبل التقسيم لا إلی نهايه.

و الجواب

اشاره

أن هذا إنما يرد نقضا علی القائلين بوجود الأشباح الجسميه- و الأمثله الجرمانيه فی القوه الخياليه أو الحسيه و لم يبرهنوا ذلک بدليل شاف و برهان واف کما لا يذهب علی متتبع أقوالهم و ليس لهذه القوی إلا کونها مظاهر معده لمشاهده النفس تلک الصور و الأشباح فی عالم المثال الأعظم کما هو رأی شيخ الإشراق تبعا للأقدمين من حکماء الفرس و الرواقيين أو أسبابا و آلات للنفس بها يفعل تلک الأفعال و الآثار فی عالم مثالها الأصغر کما ذهبنا إليه(۲) و الحاصل أنه لا يرد ذلک

۱- إما أن المراد بکليتهما واحد فإن القوه تطلق علی المبادی العرضيه کما يجی ء فی القوه و الفعل و إما أن الکيفيه إشاره إلی القول بعرضيتها کما هو قول کثير من الأطباء و القوه إشاره إلی القول بجوهريتها و أنها کالصور النوعيه الجوهريه، س ره

۲- و الحاصل أن هناک صورا ماديه فی خارج المشاعر و لها آثار ماديه فی القوی الحسيه عند اتصال الحواس بالمحسوسات و لا إدراک و لا شعور فی هذه المرحله و يقارنها شعور و إدراک من النفس تظهر به هذه الصور ظهورا علی نعت الجزئيه أو علی نعت السعه و الکليه و ظرف هذين النوعين من الصور الظاهره للنفس عالمان مجردان عن الماده هما وراء عالم الماده أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغر علی خلاف فيه و الآخر عالم العقول الکليه و العوالم الثلاث الماده و المثال و العقل متطابقه، ط

نقضا على من أثبت وجودا آخر للمدركات الحسيه سوى هذا الوجود العينى فى عالم المواد الجسمانى.

و بالجمله فإنما يثبت بأدله الوجود العلمى للأشياء الصوريه وجود عالم آخر- و أن لهذه الصور و الأشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهره و بذلك الوجود ينكشف و يظهر عند القوى الباطنيه بل ربما يشاهدها النفس المجرده المنزهه عن مقارنه شى ء من هذين الوجودين المستعليه عن مخالطه هذين العالمين بمعونه القوى الباطنيه كما يشاهد هذه الأشباح بمعونه القوى الظاهره و بالجمله يستدل النفس المجرده بإدراك القوى الظاهره على وجود هذا العالم و بإدراك القوى الباطنه على ثبوت عالم آخر شبحى مقدارى كما يستدل بإدراك ذاتها و الحقائق العقليه على وجود عالم عقلى خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأنا ندرك ما شاهدناه مره من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذى شاهدناه أولا من المقدار و الشكل و الوضع به ينتصب عند المدرك و به يتمثل بين يديه بخصوصه- و له وجود البته و ليس فى هذا العالم بالفرض فوجوده فى عالم آخر فذهب أفلاطن و القدماء من الحكماء الكبار و أهل الذوق و الكشف من المتألهين إلى أن موجودات ذلك العالم قائمه لا فى مكان و لا فى جهه بل هو واسطه بين عالم العقل و عالم الحس- إذ الموجودات العقليه مجرده عن الماده و توابعها من الأين و الشكل و الكم و اللون و الضوء و أمثالها بالكليه و الموجودات الحسنه مغموره فى تلك الأعراض و أما الأشباح المثاليه الثابته فى هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل فى جهه و لا يحويها مكان و نحو تجسم حيث لها مقادير و أشكال.

و خلاصه ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردى فى حكمه الإشراق- لإثبات هذا المطلب أن الإبصار ليس بانطباع صوره المرئى فى العين(۱) على ما هو

۱- تمهيد لقوله فكذلك صوره المرآه ليست فى البصر لتدخل فى الكليه حتى يقول صوره المرآه ليست فى كذا و لا فى كذا فيكون فى كذا و هو عالم المثال. ثم اعلم أن تضعيف الوهم هذه الأشباح الخياليه المثاليه سره جعلها مرائى لحاظ الماديات الجزئيه لا ملحوظا بالذات لكونها عنده أرغب و أحب لكن اشتبه عليه أن مرغوبيتها و حسنيتها بمدخليه البدن فلو لا حراره الكبد لم يكن الماء البارد الجزئى بهذه المثابه من المرغوبيه و هكذا، س ره

رأی المعلم الأول و لا بخروج الشعاع من العین إلی المرئی کما هو مذهب الریاضیین فلیس الإبصار إلا بمقابله المستنیر للعین السلیمه لا غیر إذ بها یحصل للنفس علم إشراقی حضوری علی المرئی فیراه و کذلک صوره المرآه لیست فی البصر لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر و لیست هی صورتک أو صوره ما رأیته(۱) بعینها کما ظن لأنه بطل کون الإبصار بالشعاع فصلا عن کونه بانعکاسه و إذ تبین أن الصوره لیست فی المرآه و لا فی جسم من الأجسام و نسبه الجلیدیه إلی المبصرات کنسبه المرآه إلی الصور الظاهره منها- فکما أن صوره المرآه لیست فیها کذلک الصوره التی تدرک النفس بواسطتها لیست فی الجلیدیه بل تحدث عند المقابله و ارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوری علی ذلک الشی ء المستنیر فإن کان له هویه فی الخارج فیراه و إن کان شبحا محضا- فیحتاج إلی مظهر آخر کالمرآه فإذا وقعت الجلیدیه فی مقابله المرآه التی ظهر فیها صور الأشیاء المقابله وقع من النفس أیضا إشراق حضوری فرأت تلک الأشیاء- بواسطه مرآه الجلیدیه و المرآه الخارجیه لکن عند الشرائط و ارتفاع الموانع

۱- إنما لم یقل و لیست فی المرآه نفسها أیضا لجریان هذا الدلیل فیها أیضا- و اعلم أن المصنف اختصر قول الشیخ الإشراقی قدس سره فإن الشیخ فی البحث المصدر بالحکومه بعد ما أبطل کون الإبصار بخروج الشعاع و بالانطباع فی کلام مبسوط عقد بحثا آخر مصدرا بالقاعده فقال اعلم أن الصوره لیست فی المرآه و إلا ما اختلفت رؤیتک للشی ء فیها باختلاف مواضع نظرک إلیها إلی آخر ما قال فمزج المصنف قدس سره بین البحثین و جعل الأول تمهیدا للثانی و الثانی مثبتا لعالم المثال بل هذه المقالات فی أواسط حکمه الإشراق و قوله و بمثل ما امتنع به انطباع الصوره فی العین إلخ فی أواخرها و لذا قال المصنف و خلاصه ما ذکره الشیخ. ثم إنه لما کان انطباع العظیم فی الصغیر ممتنعا فمن قال ملغزا- \S کوهی اندر پنبه دانی یافتم دانی که چیست\Z بحری اندر سرمه دانی یافتم دانی که چیست\Z. أراد به مظهریه العین و الدماغ و الجلیدیه بقدر حب القطن و الدماغ بقدر المکحله، س ره

و بمثل ما امتنع به انطباع الصوره فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من الدماغ فإذن الصور الخياليه لا تكون موجوده فى الأذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير و لا فى الأعيان و إلا ليراها كل سليم الحس و ليست عدما و إلا لما كانت متصوره و لا متميزه و لا محكوما عليها بالأحكام المختلفه الثبوتيه و إذ هى موجوده و ليست فى الأذهان و لا فى الأعيان و لا فى عالم العقول لكونها صورا جسمانيه لا عقليه- فبالضروره يكون فى صقع آخر و هو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيها بالخيال المتصل و هو الذى ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون- كأفلاطون و سقراط و فيثاغورس و أنباذقلس و غيرهم من المتألهين و جميع السلاك من الأمم المختلفه فإنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل(۱) المنقسم إلى عالم الربوبيه و إلى عالم العقول و النفوس و عالم الصور المنقسم إلى الصور الحسيه و إلى الصور الشبحيه و من هاهنا يعلم أن الصور الشبحيه ليست مثل أفلاطون لأن هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الأفلاطونيه- و هى نوريه عظيمه ثابته فى عالم الأنوار العقليه و هذه مثل معلقه فى عالم الأشباح المجرده بعضها ظلمانيه هى جهنم عذاب الأشقياء و بعضها مستنيره هى جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين و أصحاب اليمين و أما السابقون المقربون فهم يرتقون إلى الدرجه العليا و يرتعون فى رياض القدس عند الأنوار الإلهيه و المثل الربانيه

نقد عرشى:

اعلم أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقدارى الغير المادى كما ذهب إليه أساطين الحكمه و أئمه الكشف حسبما حرره و قرره صاحب الإشراق أتم تحرير و تقرير إلا أنا نخالف معه فى شيئين(۲)

۱- أى عالم المعنى المنقسم، س ره

۲- لا ريب فى أن النفس لا تنال شيئا من معلوماتها إلا بعد وجودها للنفس و لازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء كان جزئيا أو كليا قائما بالنفس و من مراتب وجودها فالنفس لا تنال شيئا إلا فى داخل ذاتها و دائره وجود نفسها و لازم ذلک أن يكون لها مثال خاص بها منطبق على المثال الأعظم إلا ما تغيره خصوصيه وجود النفس نظير الخطاء الحاصل للحواس فى محسوساتها المستند إلى خصوصيات الحاس أو المحسوس- و كالتغير الحاصل للمرئى باختلاف المرائى فى أشكالها من تربيع و تثليث و استطاله و استداره و غيرها و يؤدى إلى مغايره المرآت للمرئى فقوله ره بثبوت مثال خاص بالنفس- غير المثال الأعظم العام مما لا محيص عنه لكن ينبغى أن يقال بمثله فى العقل فإن ما تجده النفس من الصور العقليه أيضا غير خارج عن عالم نفسها و حيطه ذاتها لجريان ما مر من البرهان فى المثال فيه بعينه، ط

أحدهما أن الصور المتخيله عندنا موجوده(۱) كما أومأنا إليه فی صقع من النفس بمجرد تأثيرها و تصويرها باستخدام الخيال لا فی عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور أن تصرفات المتخيله و دعاباتها الجزافيه- و ما يعبث به من الصور و الأشكال القبيحه المخالفه لفعل الحكيم ليس إلا فی العالم الصغير النفسانی لأجل شيطنه القوه المتخيله و أن هذه الصور الخياليه باقيه ببقاء توجه النفس و التفاتها إليها و استخدامها المتخيله فی تصويرها و تثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت و زالت لا- أنها مستمره الوجود باقيه لا بإبقاء النفس و حفظها إياها كما زعمه و الفرق بين الذهول و النسيان أن للنفس فی الأول ملكه الاقتدار على تصوير الصور الخياليه من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثانی فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الداله.

و الثانی أن الصور المرآتيه عنده موجوده فی عالم المثال و عندنا ظلال للصور المحسوسه بمعنى أنها ثابته فی هذا العالم(۲) ثبوتا ظليا أی ثبوتا بالعرض لا

۱- أقول الواجب على المصنف قدس سره على حذو ما قال فی التعقل أنه بمشاهده النفس أرباب الأنواع عن بعد أن يقول فی التخيل بمثل ما قال الشيخ الإشراقی قدس سره و الأشكال التی تتراءى قبيحه من قبيل تلون الظاهر بلون المظهر و جاز مثله فی الكليات العقليات- إذ كثيرا ما يقع المغالطه فيها. و الحق عندی فی التخيل ما قال المصنف قدس سره و لكن فی التعقل أنه بمشاهده النفس النوريه عكوس المثل الإلهيه و أشعتها المتفاوته معها مرتبه فكما أن خياليات النفس عالم مثالها الأصغر كذلك عقلياتها عالم عقلها الأصغر لا علم العقل الأكبر اللهم إلا إذا فنت النفس فی العقل الفعال، س ره

۲- أی لا فی عالم الملكوت ثبوتا ظليا أی حكايات للعواكس و حكايه الشی ء و ظلل الشی ء ليس بشی ء فهی كسراب بالنسبه إلى حقائق هذا العالم الطبيعی فهی ظهور الحقائق لا كنه ذواتها و السراب أيضا شی ء مشاهد إلا أنه حكايه الماء و عكسه و هذا تحقيق حسن مبرهن ببرهان اللم و له غايه محكمه أيضا هی تطابق المثال و الممثل له لأن أكثر تمثيلات المتألهين العكس و الظل و الصدى و ثانی ما يراه الأحول كقول العارف- \S٣ هر چيز جز او كه آيد اندر نظرت\Z نقش دومين چشم أحول بأشد\Z . يعنی من حيث إنها ترى ذواتا مستقله منفصله، س ره

بالـذات و کـذا ثـانیه ما یراه الأحوال من الصور و ثانیه الصوت الـذی یقال له الصـدی- کل ذلک عکوس و ظلال ثابته بالعرض تبعـا للصور المحسوسه الخـارجیه کما أن ما سوی أنحاء الوجودات أعیان ثابته بالعرض تبعا للوجودات و ظلال و عکوس حاکیه لها- و حکایه الشی ء لیست حقیقه ذلک الشی ء کما فی النظم لبعض العرفاء(۱)

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

الإشکال الثالث أنه لو کان للأشیاء وجود فی الذهن

اشاره

علی ما قررتم یلزم أن یکون لکل نوع من الأنواع الجسمانیه و الأنواع العرضیه(۲) فرد شخصی مجرد

۱- قبلـه- \S عشـق در پرده مینوازد سـاز\Z هر زمـان زخمه ای کنـد آغـاز\Z. فـالمراد بـالنغمه هـو الوجود المنبسـط و النفس الرحمـانی و کلمـه کـن إلی غیر ذلـک مـن الألقـاب الحسـنی و بالصـدا الماهیـات الـتی هی کـالعکوس للوجـودات و مـن هـذا الاصطلاح ۳۰۴ قال الجامی- \S یک صوت بر دو گونه همی آیدت بگوش\Z گاهی نداش نام نهی و گهی صدا\Z و قال فی موضع آخر- \S از ندای تو در افتاد صدایی بحرم\Z خواست صد نعره لبیک ز اهل عرفات\Z و مثل ذلک کثیر و فی المصراع الثانی من البیت الذی نقله المصـنف إشاره إلی عدم نفاد کلمات الله تعالی إذ لا یجوز علیه تعالی الصمت بل یحق الحق بکلماته دائما- ثم هـذا الـذی ذکره من التطبیق علی الوجود و الماهیه مع عـدم ملاحظه البیت السابق الـذی نقلناه و إلا فـدلالته الصـریحه علی سـریان العشق إذ کما ظهر صـنعه و جماله فی کل الحقائق سـری عشقه الحقیقی فی کل عشق فعشقه النداء و باقی العشقات صدا و لو لا اختلاف العنوان لرجع إلی الأول إذ قیل إذا تم العشق فهو الله، س ره

۲- أصل الإشکال لزوم فرد مجرد للطبیعه الجسمانیه و أن یکون للنوع الواحد فرد مادی و فرد مجرد و فرد عرضی و فرد جوهری لأن التجرد فوق الجوهریه و أما لزوم کون شـی ء واحـد شخصـیا و کلیا فهو مـذکور بالتبع و لم یجعله إشـکالا علی حده- إذ قد دفعه فی مطاوی دفع الإشکال الأول فتذکر، س ره

عن الماده و لواحقها من المقدار و الأين و الوضع و أشباهها يكون ذلک الأمر المشخص کليا و نوعا.

بيان ذلک(١) أن کل مفهوم کلی تعقلنا فعلی ما قررتم يوجد ذلک المفهوم فی الذهن فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص بل يبقی علی صرافه إبهامه أو يصير متشخصا لا- سبيل إلی الأول لأن الوجود لا ينفک عن التشخص و وجود المبهم مبهما غير معقول و علی الثانی يلزم أن يحصل فی ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الکم و الکيف و سائر العوارض الماديه إذ لو قارنها(٢) لم يجز أن يحصل فی العقل المجرد علی ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسمانی فی المجرد- لکن التالی باطل بديهه و اتفاقا(٣) فالمقدم کذلک.

و الجواب عنه فی المشهور

أن الموجود فی الذهن و إن کان أمرا شخصيا- إلا أنه عرض و کيفيه قائمه بالذهن و ليس فردا من حقيقه ذلک الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلک الجوهر و نفس معناه و کذا القياس فی تعقل الأعراض الجسمانيه.

و قد علمت من طريقتنا فی دفع الإشکال الأول أن المأخوذ من الجواهر النوعيه الخارجيه فی الذهن معناها و مفهومها دون ذواتها و أشخاصها و أما کليه الموجود الذهنی و صدقه علی کثيرين فباعتبار أخذه مجردا عن التشخصات الذهنيه- و الخارجيه جميعا(۴) و لا حجر فی کون شی ء کليا باعتبار و شخصيا باعتبار- سيما بالقياس إلی الوجودين الخارجی و العقلی و إن ألح ملح و ارتکب مرتکب

١- أی بيان لزوم فرد مجرد للأنواع الجسمانيه و هو محذور أصل الإشکال، س ره

٢- و أيضا لو قارنها لم يصدق علی ما لم يتصف بعوارض ذلک الکلی فلم يصدق علی کثيرين مع أنه صادق و محمول مواطاه عليها، س ره

٣- ادعاء من المستشکل و کلاهما ممنوع کما سيشير إليه بقوله و أما من يؤمن بوجود ذلک العالم الشامخ الإلهی، س ره

۴- لا يخفی أنه عند حذف المشخصات الخارجيه و الذهنيه المساوقه للوجود- يبقی نفس الماهيه التی هی لا کليه و لا جزئيه و هذا الجواب من غيره و مذاقه قدس سره فی الکليه سعه الوجود العقلی کما کتبناه سابقا، س ره

أن الإنسانيه التى فى الـذهن تشارك الإنسان فى الحقيقه و هى جوهر أيضا و حاله فى الـذهن و محلها مسـتغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا.

و العجب أن المولى الدوانى مصر على جوهريه المعانى الجوهريه الذهنيه- قائلا إن الجوهر ماهيه من شأنها أن يكون فى الخارج لا فى الموضوع و شنع على القائل بكون صوره الجوهر الذهنيه من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا.

و لم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقه على مـا صوره و توهمه ألصق به و ألزم كما يظهر عنـد التعمق و التـدبر اللهم إلا أن يلتزم فى جميع الحـدود التى للأنواع الجوهريه- التقييـد بكونهـا إذا وجـدت فى الخارج كـذا و كـذا إذ كما أن جوهريه الإنسان الـذهنى كـذلك فكـذا قابليته للأبعاد و مقداره و نموه و حسه و نطقه و جميع لوازم هذه المعانى و حينئذ لا فرق بين القول بكون الصوره الـذهنيه كيفـا بـالحقيقه و بين كونهـا نوعـا من الجوهر بهـذه الوجوه التعسـفيه فالحق أن مفهوم الإنسانيه و غيرها من صور الأنواع الجوهريه كيفيـات ذهنيه(۱) يصـدق عليهـا معانيهـا بالحمـل الأولى و يكـذب عنها بالحمل المتعارف و دلائل الوجود الـذهنى لا يعطى أكثر من هـذا فى العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلى فيه صور الأنواع الجوهريه كالمعلم الأول و أتباعه كما هو المشـهور و أما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهى فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهيه النوعيه مجردا و بعضـها ماديـا مما لم يحكم بفساده بـديهه و لا برهان و لا وقع على امتناعه اتفاق كيف و قـد ذهب العظيم أفلاطون و أشـياخه العظام(۲) إلى أن لكل

۱- و ينبغى التنبه إلى أن كونها كيفيات إنما هو من حيث أخذها فى نفسـها ناعته للنفس و صوره علميه لها و لا قياس حينئذ إلى خارج و أما بالقياس إلى الخارج فإنما هى مفاهيم لا جوهر و لا عرض، ط

۲- و أيضا الوجود يقع على الكل بمعنى واحـد و هو فى الواجب مجرد عن الماهيه و فى غيره مقارن لها- إن قلت فما المعتبر فى تعريف الإنسـان مثلاـ قلت المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق أعم من الطبيعى و المثـالى و إن كان كظل لازم و من الناطق ما هو أعم ممـا بالفعـل كالعقـل بالفعـل أو الفعال و مما بالقوه كالعقل بالقوه و العقل المنفعل و من الحس و الحركه ما هو أعم من مبدئهما بالقوه أو بالفعل و من العلم الحضورى الفعلى و من النمو أعم من مبدئه بالقوه أو بالفعل و من التغذيه أعم من المثاليه و من وجدان وجود النفس النباتيه بنحو أعلى و أبسط، س ره

نوع من الأنواع الجسمانیه فردا فی عالم العقل و تلک الأفراد أسباب فعاله لسائر الأفراد الجسمانیه لتلک الأنواع و هی ذوات عنایه بها و الدلیل الدال علی أن أفراد نوع واحد لا یقبل التشکیک و التفاوت فی وجوداتها بحسب التمامیه و النقص و التقدم و التأخر علی تقـدیر تمامیته و إنما یتم بحسب نحو واحـد من الوجود و موطن واحد من الکون لا بحسب الوجودین و بحسب الموطنین- و الحق أن مـذهب أفلاـطون و من سـبقه من أسـاطین الحکمه فی وجود المثـل العقلیه للطبائع النوعیه الجرمانیه فی غایه المتانه و الاسـتحکام لاـ یرد علیه شـی ء من نقوض المتـأخرین و قـد حققنا قول هـذا العظیم و أشـیاخه العظام بوجه لا یرد علیه شـی ء من النقوض و الإـیرادات التی منشؤهـا عـدم الوصول إلی مقـامهم و فقـد الاطلاـع علی مرامهم کما سـنذکره لمن وفق له إن شاء الله تعالی علی أن بناء مقاصـدهم و معتمد أقوالهم علی السوانح النوریه و اللوامع القدسـیه التی لا یعتریها وصـمه شک و ریب- و لا شائبه نقص و عیب لا علی مجرد الأنظار البحثیه التی سـیلعب بالمعولین علیها و المعتمـدین بها الشـکوک یلعن اللاحق منهم فیها للسابق و لم یتصالحوا علیها و یتوافقوا فیها بل کلما دخلت أمه لعنت أختها.

ثم إن أولئک العظمـاء من کبـار الحکمـاء و الأولیـاء و إن لم یـذکروا حجه علی إثبـات تلک المثل النوریه و اکتفوا فیه بمجرد المشاهـدات الصـریحه المتکرره التی وقعت لهم فحکوهـا لغیرهم لکن یحصـل للإنسـان الاعتماد علی ما اتفقوا علیه و الجزم بما شاهـدوه ثم ذکروه و لیس لأحـد أن یناظرهم فیه کیف و إذا اعتبروا أوضاع الکواکب و أعداد الأفلاک بناء علی ترصد شـخص کأبرخس أو أشـخاص کهو مع غیره بوسـیله الحس المثار للغلط و الطغیان فبأن یعتبر أقوال فحول الفلسـفه المبتنیه علی أرصادهم العقلیه المتکرره التی لا یحتمل الخطاء کان أحری.

الإشكال الرابع أنه يلزم على القول بالوجود الذهنى أن يصير الذهن حارا

اشاره

حين تصور الحراره باردا عند تصور البروده معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا- كافرا مؤمنا متحيزا لأن الحار ما حصل فيه الحراره و البارد ما حصل فيه البروده- و كذلك سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام و الأمور المتضاده- و بطلانه ضرورى.

بيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل فى أذهاننا حقائق تلك الأشياء و تحل فيها و الحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافا و نعوتا للذهن.

و الجواب عنه بوجوده.

الأول و هو من جمله العرشيات-

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها فى صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النورانى أى النفس الناطقه عند إشراق نورها على القوه الباصره(۱) يدرك بعلم حضورى إشراقى- ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع كما هو رأى شيعه الأقدمين- فكذلك عند إشراقه على القوه المتخيله يدرك بعلم حضورى إشراقى الصوره المتخيله الخارجيه المباينه للنفس من غير حلول الصور فيها و اتصاف النفس بها بل كما يرى

۱- بل للإضراب لما أجاب على طريقه نفسه قدس سره بأن التخيل عندنا بالإنشاء و الفعاليه فقيام الصور الخياليه بالنفس عندنا قيام صدورى و هذا لا يوجب اتصاف النفس بها أجاب على طريقه الشيخ الإشراقى. ثم إنه قدس سره خص البحث بالصور الخياليه مع عموم الإشكال للعقليات أيضا فإن الحراره النوعيه القائمه بالعقل أيضا توجب اتصافه بها لوضوح المرام على طريقته قدس سره- إذ لا قيام للعقليات لاتحاد العاقل بالمعقول و لأن التعقل بانسلاخ النفس و ارتقائها من هذا العالم الأدنى إلى العالم الأعلى و بإضافتها الإشراقيه الشهوديه إلى أرباب الأنواع- و العرض و أن لا فرد إبداعى له فى عالم الإبداع لكن أعراض ذلك العالم متحده الوجود بجواهرها لا يمكن أن يكون مقام وجود الموضوع خاليا عن مقام وجود العرض هناك و بالعكس و إلا لزم الاستعداد و القوه و الماده هناك هذا خلف و لذا قالوا طعم السكر مثلا و السكر هناك موجودان بوجود واحد فمناط الجواب عدم الحلول و هو مشترك فلذا لم يتعرض للعقليات فالجواب الأول أخص بالخياليات و الثانى بالعقليات و أما الثالث المذكور فى كتب القوم فمشترك بينهما، س ره

و يحس صور الأشياء الخارجيه بالباصره و غيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنيه- و يشاهدها بحواسها الباطنيه من غير حلولها فى ذات النفس و الوجدان لا يحكم بالتفرقه بين المشاهده فى اليقظه و المشاهده فى النوم.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخياليه قيام حلولى بالنفس نقول إن شرط(۱) الاتصاف بشى ء الانفعال و التأثر منه دون مجرد القيام فإن المبادى الفعاله لوجود الحوادث الكونيه مع أن لها الإحاطه العلميه على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات و أعراضها الجسميه لأن قيام الصور الكونيه بمباديها العاليه من جهه الفعل و التأثير فى تلك الصور دون الانفعال و التأثر عنها و لا نسلم أن مجرد قيام الشى ء بالشى ء يوجب اتصافه بذلك الشى ء من غير تأثر و تغير و لست أقول أن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر- لا يتعلق بغرضنا فى هذا المقام أصلا

الوجه الثانى و هو أيضا مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق

من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل فإن مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشائع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافرا و كذا الحكم فى أنحاء هذا المثال فليحسن المسترشد إعمال رويته فى ذلك التحقيق لينحل منه

۱- إن قلت كيف لا يكون للنفس انفعال من الصور العلميه و لم تكن هى له ثم كانت و ليس الانفعال التجددى إلا هذا كيف و قد سموا علم النفس انفعاليا و علم المبادى فعليا. قلت المراد منع انفعال النفس من حقائقها المتحققه فى عالم الكون المادى أى ذوات الصور المحفوظه الماهيات فى الموطنين و الدليل عليه قدس سره الصور الكونيه و قوله لا يتصف بالكائنات فالمراد منع فاعليه الصور الماديه فى النفس و منع انفعالها منها و إنما لها أعداد لأن يفيض الصور من الواهب كما هو مذهبهم أو من النفس كما هو مذهبه قدس سره- و لو سلم فعندهم الإدراكات الجزئيه فى النفس بفاعليه ذوات الصور فيها و أما على طريقه المصنف قدس سره فصورها تنبعث من ذات النفس و باطن ذاتها فلا عجب فى كون قيام الصور بها حلوليا و ارتساميا و عدم الانفعال عنها و عن ذاتها كيف و معيار الانفعال أن يكون الصور من الغير و أن يكون قبولها بمدخليه الماده لا عدم الارتسام كما فى الصور المرتسمه فى المبادى العاليه، س ره

الإیراد بنظائر هذه النقوض.

الوجه الثالث من الجواب و هو المذکور فی الکتب

بأن مبنى الإیراد على عدم التفرقه بین الوجود المتأصل الذی به الهویه العینیه و غیر المتأصل الذی به الصوره العقلیه فإن المتصف بـالحراره مـا یقوم به الحراره العینیه لاـ صورتها الـذهنیه- فالتضاد إنما هو بین هویه الحراره و البروده و أشـباههما لا بین صورتی المتضادین و بالجمله هذه الصـفات یعتبر فی حقائقها أنها بحیث إذا وجدت فی المواد الجسمانیه تجعلها بحاله مخصوصه و تؤثر فیهـا بمـا یـدرکه الحواس مثلاـ الحراره تقتضـی تفریق المختلفـات من الأجسـام و جمع المتشابهـات منها و الاسـتقامه حاله قائمه بالخط مما یکون أجزاؤه على سـمت واحد و قس علیه الانحناء و التشـکلات فإذا عقلناها و وجدت فی النفس المجرده حاله فیها لم یلزم إلاـ اتصاف بما من شأنه أن تصـیر به الأجسام حاره أو بارده أو متشـکله أو غیر ذلک لا أن تصـیر النفس موضوعه لهـذه المحمولات الانفعالیه المادیه.

و لقائل أن یقول هـذا الجواب لا یجری فی النقض بلوازم بعض الماهیات و الأوصاف الانتزاعیه و الإضافیات کالزوجیه و الفردیه و الوجوب و العلیه و الأبوه و أمثالها مما لیست من الأمور الخارجیه و کـذا لا یجری فی صـفات المعـدومات کالامتناع و العدم و أمثالهمـا إذ لاـ یتیسـر لأحـد أن یقول إن اتصـاف محـل الزوجیه و العلیه و الامتنـاع- من الأحکـام المتعلقه بوجودها العینی إذ لا وجود لأمثالها لأنها إما أمور اعتباریه عقلیه من لوازم الماهیات أو عدمیه من صفات المعدومات.

و یمکن دفع هـذا الإـیراد بمـا حققناه فی هـذا الکتاب من أن لکل معنى من المعانی حظا من الوجود(۱) فالزوجیه مثلا له وجود بمعنى کون موصوفها على نحو یدرک العاقل منه الانقسام بمتساویین هذا هو نحو الوجود الأصیل و الخارجی له

۱- و سیأتی عن قریب بعـد مبحث الوجـود الـذهنی و حاصـل الجـواب أن وجود الزوجیه کون موصوفهـا بحیث یقبـل الانقسـام بمتسـاویین لینتزع منه الزوجیه فهـذا الکون لها بالنسـبه إلى الأربعه الخارجیه و الأربعه الـذهنیه لا بالنسـبه إلى النفس الناطقه فقیام الزوجیه بوجودها الأصیل و هو الکون المذکور بما هو مصحح هذا الکون مناط الاتصاف بها و مصححه الأربعه مثلا لا النفس و هذا القدر یقول به القوم أیضا القائلون بأن وجود الانتزاعیات یعنی وجود منشإ انتزاعها، س ره

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجيه فليس هذا نحو وجوده الأصيل إذ لا تصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجيه بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين و كذا الحكم فى نظائرها و أما العدم و أمثاله فلا صوره لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفه يجعل بعض المفهومات صوره و عنوانا لأمور باطله و يجعلها وسيله لتعرف أحكامها.

الإشكال الخامس أن الذهن موجود فى الخارج و الأمور الذهنيه موجوده فيه

اشاره

على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها فى العقل الموجود فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الشى ء موجود فى ذلك الشى ء كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت-

و الجواب أن الموجود فى الموجود فى الشى ء

(۱) إنما يكون موجودا فى ذلك الشى ء إذا كان الوجودان متأصلين و يكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز و الكوز فى البيت بخلاف الموجود فى الذهن الموجود فى الخارج- فإن الحاصل من المعلوم فى الذهن صوره لا هويه و الوجود ظلى لا متأصل و من الذهن فى الخارج هويه و الوجود متأصل و معنى فى فى الموضعين مختلف(۲) و كذا استعمالها فيهما و فى المكان و الزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقه و المجاز لأن كون الشى ء فى الخارج ليس من قبيل الماء فى الكوز بل معنى كون الشى ء فى

۱- و أيضا نلتزم كون الأمور الذهنيه موجودات خارجيه فإن الموجود الذهنى فى نفسه و من حيث كونه هيأه الأمر الخارجى و هو النفس خارجى و إنما كونه ذهنيا بالقياس إلى ما فى الخارج أعنى ما خرج من النفس كما أن لفظ زيد و النقش الدال عليه وجود لفظى و كتبى لزيد و هما فى أنفسهما موجودان خارجيان، س ره

۲- لما كانت العلوم البرهانيه تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقيه معروضه لمحمولاتها الذاتيه أو أمور حقيقيه كذلك استلزم ذلك إهمال أمر كل جامع معنوى عرضى خارج عن ماهياتها و لذلك تختلف الألفاظ المستعمله فى هذه العلوم مع الألفاظ المستعمله فى اللغه و العرف العام فربما كان اللفظ مشتركا معنويا فى اللغه و العرف و مشتركا لفظيا فى هذه العلوم و لهذا ذكر المصنف ره أن لفظه فى فى قولنا المعنى فى الذهن و قولنا الذهن فى الخارج لمعنيين مختلفين و اللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظى دون المشترك المعنوى، ط

الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبه منه و كونه فى الذهن هو أن لا يكون كذلك

الإشكال السادس

اشاره

أنه يلزم أن يوجد فى أذهاننا من الممتنعات الكليه أشخاص حقيقيه يكون بالحقيقه أشخاصا لها لا بحسب فرضنا لأنا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين و يحصل فى ذهننا هذا المعنى متشخصا و متعينا فالموجود فى ذهننا فرد شخصى من اجتماع النقيضين مع أن بديهه العقل- يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فى الذهن و الخارج و كذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق و كذا شريك البارى تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد فى الخارج أيضا لأنه إذا وجد فى الذهن فرد مشخص لشريك البارى تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العينى و إلا لم يكن شريكا للبارى تعالى.

و الجواب أن القضايا التى حكم فيها على الأشياء الممتنعه الوجود

(۱) حمليات غير بتيه و هى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعه العنوان على فرد فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين و شريك البارى و الجوهر الفرد و أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه و عدم علته و عدم العدم و مفهوم الممتنع لا- على أن ما يتصوره هو حقيقه الممتنع إذ كل ما يتصور و يوجد فى الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقه الباطله و مناط صحه كون مفهوم عنوانا لماهيه من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم

۱- نعم يبقى هنا إشكال آخر مهم و هو سابع الإشكالات السته المذكوره فى المتن- و هو أن لازم ثبوت الوجود الذهنى و الظهور الظلى أن يتحقق لكل صوره علميه و معنى ذهنى مصداق واقعى إذ لا معنى لوجود ذهنى لا وجود خارجى وراءه يحكى عنه و لازمه أن لا- تقدر النفس على تصور المحال و المعدوم و كل عنوان بسيط ذهنى لا خارج له يطابقه. و الجواب عنه من طريق الفرض و القضيه الغير البتيه مصادره فإن نفس الفرض إيجاد ذهنى لما لا خارج له يطابقه و هو بنفسه من أفراد موضوع الإشكال و حسم هذا الإشكال موكول إلى ما سنبينه إن شاء الله تعالى من كيفيه أخذ المفاهيم من مصاديقها و الفرق فى ذلك بين المفاهيم الماهويه و غيرها المسماه بالعناوين الذهنيه فى بحث الماهيات، ط

منها حملا۔ أوليا و إن لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا فالعقل يقدر أن يتصور مفهوما- و يجلعه عنوانا بحسب الفرض لطبيعه باطله الذات مجهوله التصور و يحكم عليه بامتناع الحكم عليه و العلم به و باعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن و كونه عنوانا لماهيه باطله يصير منشأ لصحه الحكم عليه بامتناع الحكم عليه و جواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه فصحه الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن و موجود و امتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع و المعدوم حملا أوليا و باعتبار كونه عنوانا لطبيعه مستحيله من هذه الجهه و من هذا القبيل الأحكام الجاريه على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود و تشخصه عين ذاته و وحدته مغايره لما يفهم من الوحده فإن الحكم بعينيه التشخص من حيث كونه حكما من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود- لكن عينيه التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدى إليه البرهان أنه بإزائه و هو الحى القيوم جل ذكره و إن تقدس عن أن يتمثل فى ذهن من الأذهان.

فعلم أن هذه القضايا و نظائرها حمليات غير بتيه(۱) و هى و إن كانت مساوقه

۱- أى القضايا المنعقده فى الممتنعات و فى الواجب جميعا بقرينه قوله قدس سره حيث لم تكن طبيعه متحصله أصلا أى كالممتنعات أو فى الذهن أى كالواجب تعالى و لكن عده القضايا التى حكم فيها على مفهوم واجب الوجود من الحمليات الغير البتيه غريب جدا- إذ ملاك البت هو تحقق الموضوع فى الخارج تحقيقا لا تقديرا و ملاك عدم البت تحقق الموضوع تقديرا لا تحقيقا و واجب الوجود هو حقيقه الحقائق و كل التحققات للمتحققات أظلال لتحققه و هو أحق بالتحقق من كل متحقق. اللهم إلا۔ أن يقال لما كان مفاد الهليه البتيه أن كل فرد صدق عليه طبيعه كذا بالفعل كما هو مقتضى عقد الوضع فهو كذا كانت مشروطه بتحقق فرد فى الخارج مصداق للطبيعه و بتحقق الطبيعه فى الذهن لتكون آله لملاحظه الفرد و يسرى الحكم عليها إليه- ففى قضايا الممتنعات و إن كان لموضوعاتها مفاهيم حاصله فى الذهن لكن لا تحقق لأفرادها- تحقيقا فكانت غير بتيه و فى قضايا الواجب و إن تحقق الفرد تحقيقا إلا۔ أنه لا۔ طبيعه حاصله فى الذهن من ذلك الفرد. إن قلت لو كان استحاله حصول الواجب بحقيقته مناطا لكون القضايا المنعقده فيه غير بتيه لكانت القضايا التى حكم فيها على الأمور العينيه و الأفراد الخارجيه غير بتيه لاستحاله حصولها بحقائقها العينيه فى الذهن إذ كما أن وجود الواجب لا يمكن للذهن اكتناهه كذلك الوجود العينى الإمكانى لا يحصل فى الذهن و إلا لزم الانقلاب كما تقرر- قلت الوجود العينى الإمكانى و إن كان لا يحصل فى الذهن إلا أن له ماهيه تحصل بكنهها فى الذهن و هى الأمر المحفوظ فى كلتى نشأتى الخارج و الذهن و المشترك بين الوجود الخارجى و الذهنى بخلاف وجود الواجب تعالى إذ لا يحصل فى الذهن و لا ماهيه له حتى تحصل هى فيه محفوظه فى الخارج و الذهن و مفهوم الواجب أو الوجوب و مفهوم الموجود البحت و الوجود الصرف أو نحوها كل منها وجه من وجوهه و عنوان من عنواناته و وجه الشى ء هو الشى ء بوجه بعيد بل وجه الشى ء بما هو وجه الشى ء و آله لحاظ ليس بشى ء لا ملحوظا بالذات فهو مرآه لملاحظته فلذا كان مصححا للحكم على الواجب تعالى الشخصى و مفهوم الواجب واجب بالحمل الأولى، س ره

للشرطيه لكنها غير راجعه إليها كما يظن فإن الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما- بأن يكون التقدير من تتمه فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعه متحصله أصلا أو فی الذهن لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض و تم فرضه فی نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعه الموقته أو المقيده ليلزم كون القضيه مشروطه فی المعنى

فصل (۴) فی زياده توضيح لإفاده تنقيح

اعلم أن قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكوره فی الوجود الذهنی و تعسر عليهم التخلص عن الجميع(۱) اختاروا أن الموجود فی الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها و أظلالها المحاكيه عنها بوجه.

و بيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان و الوجدان على أنه يوجد فی ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها و يجری عليها الأحكام و يخبر عنها- و لا- يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجوده فی الذهن لورود هذه الإشكالات- فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل فی الذهن ظل من المعلوم و أنموذج

۱- قد ينسب القول بالشبح إلى القدماء، س ره

له له نوع محاكاه عنه كمحاكاه اللفظ و الكتابه إلا أن محاكاتهما للمعانى بحسب الوضع و محاكاه النقوش الذهنيه بحسب الطبيعه.

و يرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهنى لدلت على أن للمعلومات بأنفسها- وجودا فى الذهن لا لأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبيه و الهيئات الصوتيه- إذ لا يقول أحد أن كتابه زيد و اللفظ الدال عليه هما زيد بعينه(۱) بخلاف إدراكه و تصوره فإنه يجرى عليه أحكامه و يحمل عليه ذاتياته و عرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما و إحداث مذهب ثالث.

و سلك بعض الأماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا بأس بذكره و ما يرد عليه تشحيذا للأفهام و توضيحا للمقام.

و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمه هى أن ماهيه الشى ء متأخره عن موجوديتها(۲) بمعنى أنه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهيه من الماهيات إذ المعدوم الصرف ليس

۱- هذا ممنوع كيف و قد قال جم غفير أن الاسم عين المسمى و هذا و إن كان أعلى مصاديقه و معانيه ما قال الحكماء إن صفات الواجب تعالى عين ذاته و ما قاله العرفاء إن الاسم بالحقيقه هو الوجود المطلق الحقيقى المأخوذ مع تعين من التعينات الصفاتيه العاليه- إلا أنه يجرى هاهنا أيضا بقول مطلق فإن الوجود اللفظى أو الكتبى للشى ء بما هو وجهه و ظهوره و آله لحاظه ليس أجنبيا منه و لذا يسرى الحكم عليهما إليه فبهذا النظر ليس شى ء منهما على حياله، س ره

۲- إن قلت كيف يسوغ للسيد قدس سره مع إفراطه فى القول باعتباريه الوجود و أن لا فرد له خارجا و لا ذهنا و أن لا قيام له و لو عقلا- بالماهيه بل مناط موجوديه الماهيه- اتحادها مع مفهوم الموجود كما مر أن يقول بتقدم الموجوديه على الماهيه. قلت مراده بالموجود المتقدم هو الماهيه الصادره عن الجاعل و بالماهيه المتأخره نفس شيئيه الماهيه من حيث هى التى اعتباريتها اتفاقيه إلا أنه يقول كل ما هو فى الخارج بعد الصدور ماهيه من الماهيات و كذا كل ما هو فى الذهن فما يشار إليه أنه ماهيه نفسها بعد الصدور هى الموجود و ليس مفهوم الموجود فيها حكايه عن أمر ينضم إليها فى شى ء من الموطنين لأن الوجود نفس كون الماهيه و تحققها لا أنه أمر ينضم إليها- فكما أن المصنف قدس سره ينكر الشيئين إلا بالتحليل الصرف و التعمل البحت و لحاظ شى ء واحد بعنوان دون عنوان و يقول مناط موجوديه الإنسان مثلا اتحاد مفهومه مع نحو من الوجود الحقيقى إذ لا يحاذى شى ء مفهومه حتى ينافى الاتحاد كذلك يقول السيد قدس سره- لا يحاذى مفهوم الموجود شى ء سوى نفس الماهيه فهو متحد معها و ليس هنا شيئان يحاذيانهما إلا أن هنا إنسانا و مفهوم موجود و فرسا و مفهوم موجود و هكذا معنى كون الممكن زوجا إذ له وراء مفهوم الموجود ماهيه يمكن كونها محكيا عنها بالموجود أو المعدوم بخلاف الواجب فإن ماهيته مستحقه لحمل مفهوم الموجود فقط و يلزمها هذا المفهوم و لا يمكن أن يحكى عنها بمفهوم المعدوم. و يؤول هذا السيد كلام القوم أن الواجب تعالى وجود بحت إلى أنه موجود بحت- إذ لا استواء له بالنسبه إلى الموجود و المعدوم بل يحق عليه حمل مفهوم الموجود خاصه- و لا يخفى عليك بطلان ما ذكره فى الواجب تعالى و ليس الكلام هنا فيه و أن حيثيه الصدور إن كانت أمرا حقيقيا فليكن هى الوجود الحقيقى و إلا فلا يمكن أن يطرد بها العدم و إنما عده المصنف قدس سره قريبا من التحقيق

لموافقات بينهما فى بعض القواعد- كما مر فى أوائل هذا السفر فتذكر، س ره

له ماهيه أصلا و ليس شيئا من الأشياء فما لم يكن له نوع تحصل و تحقق إما ذهنا أو خارجا لم يكن ماهيه من الماهيات.

فإن قلت فما يصير موجودا ثم يصير ماهيه(۱) أما هذه الماهيه فتصير هذه الماهيه موجوده ثم تصير هذه الماهيه و هو ظاهر البطلان أو ماهيه أخرى و هو أفحش- مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنسانا.

قلت لا- حصر بل يتصور شق ثالث أما أولا- فلأن هذا التقدم رتبى لا زماني- و ارتفاع النقيضين في المرتبه جائز كما سنبين مرارا(۲) و أما ثانيا فلأن معنى قولنا وجد فصار إنسانا ليس أنه وجد شى ء معين فصار إنسانا حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشى ء إما الإنسان أو غيره بل هناك أمر واحد هو إنسان و موجود فتحققه و حصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهيه الإنسان و أيضا لو تم ما ذكرت لزم أن لا- يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعه على الزوج مثلا بأن يقال لو وجدت الأربعه أولا فصارت زوجا فما وجد أولا إما زوج فالزوج يصير زوجا

۱- المورد توهم من الصيروره هاهنا الصيروره التركيبيه فأورد ما أورد و حق الجواب هو أن المراد من الصيروره هاهنا الصيروره البسيطه و هى صيروره الشى ء لا صيروره الشى ء شيئا فاعتبر و حاصل الجواب الثانى يئول إليه، ن ره

۲- أى فى مرتبه الموجوديه المطلقه لا- إنسان و لا- فرس و لا- غيرهما من التعينات- و هذا الموجود المطلق هو المراد بقوله فى الجواب الثانى ليس معنى وجد أنه وجد شى ء معين، س ره

أو ليس بزوج فيكون الأربعه ليست بزوج ثم تصير زوجا و بطلانهما ظاهر.

إذا تمهد هذا نقول لما كانت موجوديه الماهيه متقدمه على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهيه أصلا و الوجود الذهنى و الخارجى مختلفان بالحقيقه فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجى موجودا فى الذهن- لا استبعاد أن يتبدل الماهيه أيضا فإذا وجد شى ء فى الخارج كانت له ماهيه إما جوهر أو كم أو من مقوله أخرى و إذا تبدل الوجود و وجد فى الذهن انقلبت ماهيته و صارت من مقوله الكيف و عند هذا اندفع الإشكالات إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهنى باق على حقيقته الخارجيه فإن قلت هذا بعينه هو القول بالشبح و يرد عليه أنه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصله فى الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقه(۱).

قلت ليس للشى ء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقه معينه يمكن أن يقال هذه الحقيقه موجوده فى الذهن و فى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث إذا وجد فى الذهن انقلبت كيفا و إذا وجدت الكيفيه الذهنيه فى الخارج كانت عين المعلوم الخارجى فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها فى الذهن وجودها فيه و إن انقلبت حقيتها إلى حقيقه أخرى فذلك حاصل و إن أريد أنها توجد فى الذهن باقيه على حقيقتها العينيه فلم يقم عليه دليل إذ مؤدى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل و فى الذهن ليحكم عليه و لا يخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهنى بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد فى الذهن أمر لو وجد فى الخارج كان متصفا بالمحمول و إن انقلبت حقيقته و ماهيته بتبدل الوجود.

فإن قلت إنما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجيه من الجواهر و الأعراض و بين الكيفيات الذهنيه أى الصور العلميه ماده مشتركه يكون بحسب

۱- هذا حق طلق للوجود الحقيقى و ليس عنده سوى المفهوم و الماهيه التى هى مثار الاختلاف بأنواعها و أجناسها و غيرها فليت شعرى ما هذه الذات بذاته فهى كالماهيه المطلقه و الشيئيه العامه من المعقولات الثانيه، س ره

الوجود الظلی کیفا و بحسب الوجود الخارجی من مقوله المعلوم کما قرروا الأمر فی الهیولی المبهمه فی ذاتها حق الإبهام و تصیر باقتران الصوره تاره ماء و تاره هواء و تاره نارا و ظاهر أنه هناک ماده مشترکه بین جمیع الموجودات.

قلت إنما استدعی هذا الانقلاب لو کان انقلاب أمر فی صفته کانقلاب الأسود أبیض و الحار باردا أو صورته کانقلاب النطفه جنینا و الماء هواء و أما انقلاب نفس الحقیقه بتمامها إلی حقیقه أخری فلا یستدعی ماده مشترکه موجوده بینهما(۱) نعم یفرض العقل لتصویر هذا الانقلاب أمرا مبهما عاما هذه خلاصه ما ذکره هذا الحبر العلامه فی تعالیقه.

و اعترض علیه معاصره العلامه الدوانی بقوله لا یخفی علی من له أدنی بصیره- أن انقلاب الحقائق غیر معقول بل المعقول أن ینقلب الماده من صوره إلی أخری- أو الموضوع من صفه إلی أخری و لیس لکل أمر یوجد فی الذهن محل أو موضوع- سوی الذهن باعتبار حصوله فیه(۲) و معلوم أن الذهن لا ینقلب من الصوره الذهنیه- التی هی عنده کیف إلی الأمر الخارجی الذی هو جوهر مثلا و لیت شعری ما هذا الأمر الواحد الذی زعم أنه بحیث إذا وجد فی الخارج کان ماهیه و إذا وجد فی الذهن کان ماهیه أخری و کیف ینحفظ الوحده مع تعدد الماهیه ثم متقدم

۱- أن هذا لشی ء عجاب أیها السید الجلیل إذا لم یمکنک إثبات أمر مشترک بین الحقیقتین فلا تکن مصرا علی أن إحداهما هی الأخری و ما الداعی للإنسان أن یقول السماء هی الأرض و لیس فی نظر عقله منهما شی ء أصیل إلا ماهیتهما و هی لیست إلا مثارا للاختلاف و البینونه و تصحح أین أحدهما من الآخر لا الهوهویه و الوجود الذی هو جهه وحده الماهیات و مصحح الهوهویه عنده اعتباری محض و فی انقلاب أمر فی صفته أو فی صورته لو لم یکن فرضا إلا مجرد الصفتین أو الصورتین لم یقل أحد أن إحداهما هی الأخری و لما کان فیهما أمر مشترک صحح الهوهویه و قوله نعم یفرض العقل إلخ أعجب من هذا لأن ذلک الأمر المبهم مثل الشیئیه العامه و نفس مفهوم الأمر المبهم- و غیر ذلک من الأمور العامه و هی من المعقولات الثانیه و لیست ذاتیات للحقائق لتصحح الهوهویه فی نفس الأمر و الحقائق المتباینه لا تصیر بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعتبر متحده، س ره

۲- وجد فی بعض النسخ زیاده العباره الآتیه بعد قوله باعتبار حصوله فیه کیف و من المعلومات ما لیس له محل أصلا، س ره

الموجوديه غير بين و لا مبين و على فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب إذ العوارض متقدمه كانت أو متأخره لا يغير حقيقه المعروض فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقه فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل فى الذهن- مغايرا بالماهيه للحاصل فى الخارج و هو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى و ما ذكره من أن حصول الماهيه فى الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان- أو ينقلب إلى ماهيه أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد فى الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلا ثم من البين أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالماده أو كالجنس مثلا لم يصدق أن هناك شيئا واحدا- يكون تاره ذلك الأمر و أخرى أمرا آخر و الفطره السليمه تكفى مئونه هذا البحث- و أنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجى فى الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه و أن الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين الأمر الخارجى بل هو قائل بذلك و أنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر و لو فرض وجود الجوهر الخارجى فى الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس- بل نقول إن الكيف النفسانى القائم بالنفس موجود فى الخارج كسائر الكيفيات النفسانيه فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجى عين الجوهر فلا يصدق أنه لو وجد فى الخارج لكان عينه فإن حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج و ليس جوهرا- و إن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أى قائما بذاته جوهر فكذلك لأنه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف و الكيف النفسانى القائم بغير النفس ممتنع الوجود و الجوهر من أقسام ممكن الوجود و إن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس و انقلاب حقيقته إلى حقيقه الجوهريه يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح أيضا انتهى(۱).

۱- هذا الشق هو المراد و ليس جاريا فى الشبح لأن القائل بالشبح ليس قائلا بالانقلاب و شبح الشى ء ليس عينه و هو نفسه أيضا ليس قائلا بالعينيه بل هو متحاش عنها، س ره

و غـايه ما يمكن لأحـد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجيه- من الجوهر و الكم و غيرهما إلى الكيف فى الـذهن إن لكل من الحقائق العينيه ربطا خاصا بصوره ذهنيه به يقال إنها صورته الذهنيه و يجد العقل بينهما ذلك الربط- و حقيقه ذلك أنها لو وجدت فى الخارج كانت عينه و لا يلزم من ذلك أن يكون وجود كل شى ء وجود كل شى ء آخر(۱) لأنه فرق بين أن يقـال لو وجـد ألف مثلا فى الخارج- و انقلبت حقيقته إلى حقيقه ب كانت عين ب أو يقال لو وجـد ألف فى الخارج كان عين ب قولـك إذا وجـد الكيـف النفسـانى فى الخـارج بحقيقتـه الـذهنيه كـان كيفـا نفسانيـا لا ـ جـوهرا قلنـا المفروض ليس هـذا بل المفروض وجوده الخـارجى فقـط- لا ـ مع انحفـاظ كونه كيفيه نفسانيه فإن وجوده الخارجى يسـتلزم انقلاب حقيقته- إذ الحقيقه الـذهنيه مشـروطه بـالوجود الـذهنى و الحقيقه الخـارجيه مشـروطه بالوجود الخارجى و بالجمله فوجود الأمر الـذهنى فى الخارج عبـاره عن انقلاـب حقيقته إلى الحقيقه الخـارجيه أو متضـمن لهـذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه و يمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحق و أبعـد من المفاسـد المذكوره- و هو أنه لما قام البرهان على أن للحقائق العينيه ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتيه التى هى مبادى تعرف الذاتيات و امتيازها عن العرضـيات كالجسـميه المعتبره فى مفهوم الشـجر المقتضيه للتحيز و قبول الأبعاد و الصوره النباتيه المقتضـيه للنمو و التغـذيه و إذا حصـلت تلك الحقائق فى الـذهن كانت صورا علميه ناعته للنفس صـفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما و صارت لها حقائق عرضـيات من الكيفيات النفسانيه(۲) فعلم أن الحقـائق الكليه من حيث هى مثالها مثال الهيولى التى أثبتها

۱- صحه هذا دون الآخر لسبب أن الانقلاب يستدعى أمرا مشتركا بين ا و ب- و لكن الكلام فى أنه إذا لم يكن أمر مشترك فلا مصـحح للانقلاـب و لا ربط بينهما بمجرد لفظ الانقلاب بـدون أمر باق فى الحالين فلم يكن فرق بين القولين و إليه أشار قـدس سره بقوله فيه ما فيه و أما جريان ما ذكره فى القول بالشبح فمدفوع بما ذكرناه فى الحاشيه السابقه، س ره

۲- فيه أنه قيـاس مع الفـارق فـإن الهيولى بحسب التحصـل الصورى لا ـ متعينه و أمـا ماهيتهـا و مقولتهـا فمتعينتـان بخلاـف تلك الحقـائق الكليه المـدعاه فى المقـام و الماهيـات الإمكـانيه التامه أو الناقصه أى النوعيه أو الجنسـيه أو غيرهما كلها جائزه الاكتناه للعقـل- و ليت شـعرى ما تلك الحقيقه الكليه و الطبيعه المرسـله المحفوظه بين الحقائق التى هى كحصصـها فما ذلك الماء مثلا المشـترك بين المـاء الـذى هو جسم بـارد رطب و بين المـاء الـذى هو عرض و كيف نفسـانى فـإن كـانت تلـك الحقيقه الكليه المحفوظه جزءا خارجيـا لهـا كـانت البسائط الخارجيه كالأعراض و كالعقول مركبات خارجيه و كانت لإمكانها تحت مقوله من المقولاـت و إن كـانت الحقيقه جزءا عقليا كانت جنسا و مراتبها أنواعا لها فتحقق قـدر مشترك بين الموجود من الأجناس العاليه البسيطه و بين صورتهـا الـذهنيه فلم تكن بسائط و لا ـ أجناسا عوالى هـذا خلف و إن كانت عرضـيه محموله بالضـميمه لم تكن المراتب متحده إذ اشتراكها فى أمر عرضـى لا ذاتى مع أن هذا القائل أيضا يدعى أنه يقول بحصول الأشـياء بأنفسها فى الذهن و إن كانت عرضـيه بمعنى مجرد خارج محمول كالمعقولات الثانيه فبالطريق الأولى لا يصـحح النفسـيه و الهوهويه و المصنف قده حيـث يقـول بأصـاله الوجـود يمكنه أن يقـول فى الإنسـان مثلاـ أصـل محفـوظ بين مراتبه من الإنسـان اللاـهوتى و الجـبروتى و الملكوتى و الناسوتى بل وجوده اللفظى و وجوده الكتبى و هو الوجود الحقيقى الذى هو جهه الوحده و الهويه و المفهوم العام و هو مفهوم الإنسان اللابشرط المقسمى و الماهيات الخاصه فيها اعتباريه و أما هذا السيد الجليل فليس على رأيه إلا الماهيات التى هى مثار للاختلاف و عدم التصالح كما مر غير مره فأين الزند من العرار و السراج من الشمس فى وسط النهار و لن يصلح العطار

المعلم الأول و أتباعه من حيث إنها ليست متعينه أصلا و ليست لها حقائق متحصله- بها تدخل من حيث هى تحت مقوله من المقولات بل هى مبهمه غايه الإبهام إنما يتحصل و يتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحد الوجودين فالحقيقه المائيه إذا لوحظت- من حيث وجودها العينى الأصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلا و إذا وجدت فى الذهن و قامت به صارت عرضا من الكيفيات النفسانيه و هى بنفسها لا- يتحصل بشى ء منها و لا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمه المأخوذه مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج أو العلم.

فإن قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم و لا يظهر صحته أيضا لأن الشى ء لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتى و أيضا على هذا التقدير لا- يكون لشى ء واحد وجودان ذهنى و عينى- قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهيه و هو الذى ساق

عندنا إليه البرهان فالشی ء إنما يتعين بوجوده الخارجی أو الذهنی و مع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقه أصلا لا جوهريه و لا عرضيه و لا مبهمه و لا معينه فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعی موضوعا يقوم به كان جوهرا و إلا لكان عرضا و كذا بالنظر إلی وجوده الذاتی إن كان قابلا للأبعاد كان جسما و إن كان مقتضيا للنمو و التغذی كان ناميا و قس عليه الحساس و المتحرك و الناطق و الصاهل- فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات فی الخارج تحقيقا أو تقديرا و إذا لم تلاحظ وجودها الخارجی بل لوحظت بشرط الوجود الذهنی صلحت لأن ينتزع منها الذاتيات العرضيه من العلم و الكيف و أمثالهما- و إن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظه خصوص أحد الوجودين(۱) لم يصلح لأن يشار إليها و تعين لها حقيقه من الحقائق و لا يحيط بها تعبير الألفاظ- و تأدی العبارات و تحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف و اللاتعين البحت- فإذا تقرر هذا فنقول معنی انحفاظ الماهيات و عدم انفكاك الذاتی عن ذی الذاتی فی الوجودين(۲) هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصوره الذهنيه العرضيه لا من حيث وجودها الذهنی بل يلاحظها من حيث وجودها العينی الخارجی الذی به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلا و جسم و نام و يحكم عليها

۱- حقيقه الوجود المطلق البسيط النوری لم يصلح لأن يشار إليها لأن الإشاره تنال المتعينات و تلك الحقيقه بذاتها لا تعين لها و إن كانت عين الهويه و ليس الكلام فيها بل الكلام فی الماهيه المطلقه المبهمه المأخوذه معها و قد علمت أن المتعينات منها اعتباريه فضلا عن المطلقه المبهمه التی هی من المعقولات الثانيه ففرق بين ما لا يقبل الإشاره و لا يحيط به العباره من لا شيئيه و بين ما لا يقبلهما من فرط الشيئيه- و التحصل و النوريه فقوله بل يكون لها الإطلاق الصرف قضيه موجبه و لا وجود لموضوعها، س ره

۲- هذا معنی آخر لانحفاظ الذاتی إذ قد ظهر أولا أن معناه انحفاظ الماهيه المطلقه التی لوحظت بشرط مطلق الوجود و قد ترقی هاهنا بإثبات انحفاظ ذاتيات الحقيقه الخارجيه التی هی مرتبه من الماهيه المطلقه فی الحقيقه الذهنيه بأخذها آله لحاظ الخارجيه فيجری علی الذهنيه أحكام الخارجيه و ذاتياتها كما يسری إلی الخارجيه أحكام الذهنيه فالماء الذهنی مثلا جوهر بجوهريه الماء الخارجی و هكذا جسميته و سيلانه و نحوهما، س ره

بما يقتضيه حقيقته العينيه و ينتزع عنها الذاتيات الخارجيه مثلا ما وجد فى الذهن عند تصور الماء ليس جسما و لا سيالا و لا رطبا و لا ـ ثقيلا ـ بل هو كيفيه نفسانيه لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجوده مشخصاتها و عوارضها اللاحقه لوجوده حصلت له قوه و بصيره روحانيه(١) ينظر إلى حقيقه واحده هى مبدأ المياه الجزئيه و كوشف له مفهوم كلى يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآه لتعرف أحكامها و أحوالها الخارجه و كذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك إليه سابقا و على هذا يحمل كلام القوم فى انحفاظ الذاتيات هذا ما أردناه أن نقول فى توجيه كلام هذا القائل المذكور.

و ليعلم أن كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحه كشفيه- و مباد قويمه إلهاميه بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقليه دون المقامات الذوقيه- و على الذائعات المقبوله دون المقدمات البرهانيه و لذلك من رام منهم إفاده تحقيق أو زياده تدقيق إنما جاء بإلحاق منع و نقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات- مجموعه من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون وَ ما ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

فصل (۵) فى بيان مخلص عرشى فى هذا المقام

و هاهنا مسلك آخر فى حل بعض الإشكالات الوارده على القول بالوجود

١- هى الوجود الوسيع المحيط للماء العقلى الذى هذه المياه الجزئيه رقائقه- و المفهوم الكلى المكشوف المتحد مع ذلك الوجود المحيط المنتزع عنه إنما هو ماهيته- لأن كل ممكن مركب من ماهيه و وجود فذلك المفهوم يحمل بهو هو على هذه الماهيات- التى للجزئيات و الرقائق و ذلك الوجود الوسيع أيضا هو هذه الوجودات لكونه جامعا لها بنحو أعلى و أبسط فى مقام ذاته الشامخ و تلك الوجودات أيضا هى هو لكونها ظهوراته فهى حاكيه إياه بنحو الضعف و هو حاك إياها بنحو التمام هذا ما يلائم مذاق المصنف قده و لا يستقيم على مذاق السيد كما لا يخفى، س ره

الـذهنی من غیر لزوم مـا یلتزم القائـل بانقلاب الحقـائق و ارتکـاب ما یرتکبه معاصـره الجلیل من أن إطلاق الکیف علی العلم و الصوره النفسـانیه من بـاب المجـاز و التشبیه- بـل مع التحفـظ علی قاعـده انحفـاظ الـذاتیات مع تبـدل الوجودات و کون الصور العلمیه کیفیات حقیقیه(۱) و هو أنـا نقول إن للنفس الإنسـانیه قوه بهـا ینتزع المعقولات الکلیه من الأعیان الخارجیه و من الصور الخیـالیه و الأشـباح المثـالیه- و لا شک أنها عنـد انتزاع هـذا المعقول المنتزع یتأثر بکیفیه نفسانیه هی علمها به- فیعلم حینئـذ أن للنفس هنـاک کیفیه حادثه عنـد انکشاف هـذا المعنی و الحکماء قالوا- إنا إذا فتشـنا حالنا عنـد التعقل لم نجـد إلا هـذه الصوره فتلک الکیفیه النفسانیه هی هذه الصوره العقلیه فهی قائمه بها ناعته لها فلهذا فسر العلم بالصوره الحاصله من الشی ء عند العقل و لمـا دل الـدلیل علی أنه تحصـل الحقـائق العینیه لاـ من حیث وجودهـا العینی فی الـذهن صـرحوا بـأن العلم بکل مقوله من تلک المقوله فاستشکل الأمر و اشتبه الحق.

و تحقیق الحق(۲) فیه أنه کما یوجد فی الخارج شـخص کزید مثلا و یوجد معه صفاته و أعراضه و ذاتیاته کالأبیض و الضحاک و الماشی و الجالس و النامی و الحیوان

۱- هذا إلی قوله و تحقیق الحق إحقاق لکون العلم کیفا حقیقیا بالوجدان و بیان للإشکال، س ره

۲- الملاک فی حل الإشـکال أن تثبت فی الصور العلمیه وراء ماهیاتها و وجودها فی الذهن ماهیه أخری لها وجود آخر منضـمه إلی ماهیات الصور المعلومه حتی یکون هنا کیف حقیقی و أنی له ذلک کما قالوا إنا إذا فتشـنا إلی آخره فبمجرد جعل العلم أو الکیف تاره عرضا و تاره معروضا مع أنه لا انضـمام هنا لا ینحل الإشـکال و قیاسه علی زید أو الجسم مطلقا قیاس مع الفارق فإن الأبیض أو الضاحک مثلا محمول بالضمیمه فإن نحو وجود الموضوع لیس بعینه نحو وجود العرض و لذا یقال ترکیب الموضوع و العرض ترکیب اعتبـاری بخلاـف مـا نحن فیه إذ لیس هنا وراء الصوره التی هی من مقوله المعلوم شـی ء- و ما یقال العرض و العرضـی واحـد معنـاه أن العرض إذا أخـذ لاـ بشـرط صـار عرضـیا محمولاـ علی المعروض و الحمـل هو الاتحاد فی الوجود أی یلاحـظ البیاض اللابشـرط مثلا مرتبه من وجود المعروض و غیر مباین عنه بل معـدودا من صـقعه لا أن مرتبه واحـده من الوجود وجود لهما و إلا لطوی بساط المقولات العرضیه لأن موجودا واحدا لا یکون جوهرا و عرضا، س ره

و النـاطق فهى موجودات توجـد بوجود زيـد ذاتـا بـل عين زيـد وجودا فإن فى الخـارج مـا هو زيـد بعينه الضاحک و الکاتب و الحيوان و النـاطق و لا يلزم(۱) من انـدراج زيـد تحت الجوهر بالـذات و کون الجوهر ذاتيـا له أن يکون الجوهر ذاتيـا للکاتب و الضاحک و الناطق فکـذلک الموجود الذهنى فإن من جمله الحقائق الکليه العلم و إذا وجد فرد منه فى الذهن فإنما يتعين ذلک الفرد منه بـأن يتحـد بحقيقه المعلوم کمـا أن الجسم إنمـا يوجـد فى الخارج إذا کان فيه متکمما متشـکلا متحيزا ناميا أو جمادا و عنصرا أو فلکا و بها يتعين حقيقه هذا الجسم کذلک العلم إنما يتعين و يتحصل- إذا اتحد بحقيقه المعلوم فکان العلم جنسا قريبا و الکيف المطلق جنسا بعيدا(۲).

و تحصـل العلم و تعينه إنمـا هو بانضـمام الحقيقه المعلومه إليه متحـده معه- بحيث يکون فى الواقع ذاتا واحـده مطابقه لها فهـذه الذات الواحده علم من حيث جنسـها القريب و کيف من حيث جنسـها البعيد و من مقوله المعلوم من حيث تحصلها و تعينها کما أن زيدا فى الخارج حيوان من حيث جنسه القريب و جوهر من حيث جنسه البعيد و من مقوله الکم و الکيف و غيرهما من حيث تشخصه و تعينه- و يکون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضى مع المعروض فصح أن العلم من مقوله الکيف و الکيف ذاتى له من حيث إنه علم و هو فى الواقع بعينه حقيقه المعلوم.

و على هذا لا يتوجه الإشکال بأن العلم لکونه من صفات النفس وجب أن يکون من مقوله الکيف و من حيث إن حقيقه المعلوم وجدت فى الذهن يجب أن يکون من مقوله المعلوم فيلزم أن يکون حقيقه واحده من مقولتين.

لأـن محصـل هـذا التحقيق أن العلم من مقوله الکيف بالـذات لکون تلـک المقوله جنسه و مفهوم المعلوم متحـد مع العلم ذاتا و وجودا فى الذهن و من تلک

۱- عدم الوجود باعتبار تعدد الوجود هنا و فيما نحن فيه الوجود متحد کما ذکرناه، س ره

۲- لاـ يخفى أنه مصادره لأنه حيث لا يکون هنا حيثيه تقييـديه انضـماميه لا يکون مصـحح لحمل الکيف لکونه من المحمولات بالضميمه و قس عليه قوله فى موضعين آخرين مما يأتى اللهم إلا أن يبنى على مذهب القوم و على القيام الحلولى، س ره

المقوله بالعرض كما أن زيدا من حيث ذاته من مقوله الجوهر و من حيث(١) إنه أب و ابن من مقوله المضاف و قد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء- أن العرض و العرضى مطلقا متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار(٢) فإن الأبيض و البياض عنده أمر واحد بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شى ء أو بشرط لا شى ء كما أن الصوره و الفصل واحده بالذات متغايره بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك إشباع القول فى ذلك و على هذا لا غبار على ما ذكرناه و لا يشوش الأفهام وساوس الأوهام

١- لما كان الكيف من الأعراض المتقرره فى المحال فالمثال السابق أعنى زيدا و الأبيض و نحوه أطبق بل الإضافه أيضا لها وجود آخر بحسبها عند المصنف قده- على أنه لو كان ما نحن فيه من هذا القبيل لكان العلم من مقوله الإضافه، س ره

٢- قد مر معنى اتحادهما بحيث لا يطوى به بساط المقولات العرضيه و هو مراد المصنف قده و السيد لا ينحو نحو هذا فمذهب المصنف يصح و يصحح الكيفيه و الجوهريه لكن لا ضميمه هنا كما مر و مذهب السيد فى الاتحاد لا يصح فى نفسه، س ره

المرحله الثانيه فى تتمه أحكام الوجود و ما يليق بأن يذكر من أحكام العدم

فصل (١) فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

اشاره

فصل (١) فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط(١) ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطا فى الهليات المركبه فيلزم للمحمول

١- ملخص ما يفيده صدر الكلام فى هذا الفصل مع العطف إلى ما مر فى بعض الفصول السابقه من تقسيم الوجود إلى ما فى نفسه و ما فى غيره أن من الموجود ما ليس له استقلال نفسى بوجه من الوجوه أصلا و ذلك كالنسب الموجوده الرابطه بين الموجودات- فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطا رابطا طرفا مربوط إليه هذا خلف- و إذ كان كل وجود خارجى لا يخلو عن استقلال ما معه أنتج ذلك أن الوجود الرابط لا يتحقق إلا مع وجود نفسى يتقوم به و لا ينحاز عنه أى أنه لا يوجد خارجا عنه فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج و لازم ذلك أن تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحادا بينهما- و تحقق كليهما فى ظرف النسبه كيفما كان كما سيشير رحمه الله إليه فى ذيل الفصل التالى- و أنتج أيضا أن الوجود الرابط و النفسى مختلفان سنخا فلا جامع بينهما مفهوما- فالوجود الرابط لا يوضع لشى ء و لا يحمل على شى ء و لا تتصف بكليه و لا جزئيه و لا عموم و لا خصوص إذ لا نفس له هذا كله بحسب صدر البحث. لكن الذى ذكره ذيلا من حديث كون الوجودات الممكنه روابط بالنسبه إلى الوجود الحق جلت عظمته و أنه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت- يعطى أن الماهيه من حيث هى لا حكم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال و لا عدمه- و إنما الأمر يدور مدار النظر فى الوجود المقوم المقارن لها فالماهيه الواحده بعينها ربما صارت بنظر ماهيه تامه و معنى اسميا و ربما صارت بنظر آخر غير تامه و معنى حرفيا و هذا أصل نافع مثمر فى مباحث التشكيك و مسأله علم الواجب و غير ذلك فلا تغفل عنه، ط

وجود(۱) إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود فی نفسه(۲) ثم إن ثبوته للموضوع ثابت أیضا للموضوع فیکون له أیضا ثبوت ثابت هو أیضا للموضوع و هکذا إلی غیر النهایه.

فیفک عقده التشکیک بما سبق من أن إطلاق الوجود علی الرابط فی القضایا- لیس بحسب المعنی المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا کان محمولا أو رابطیا أی ثابتا لغیره و کثیرا ما یقع الغلط فی إطلاق لفظ الوجود تاره بمعنی الرابطه التی هی فی حکم الأدوات الغیر الملحوظه بالذات و تاره بمعنی أحد قسمی مفهوم الوجود- الذی بمعنی التحقق و کون الشی ء ذا حقیقه سواء کان لنفسه أو غیره و هو الذی یقال له الوجود الرابطی لا الرابط کما مر سابقا فکون ألف ب لیس مفهومه و لا مفاده هو وجود ب فی نفسه و لکن للموضوع کوجود الأعراض و الصور لموضوعاتها و محالها- حتی یستلزم وجوده فی نفسه بل إنما هو اتصاف ألف و ب أی الرابط بینهما- فیجوز أن یتصف الموضوع بأمر عدمی مما له ثبوت بنحو من الأنحاء و إن لم یکن فی الخارج بل فی الذهن و قد علم أن اللانهایه الحاصله من تضاعیف لحظات الأفهام- و خطرات الأوهام غیر ممتنعه لانبتاته بانبتات الملاحظه إذ ما لم یلحظ حاشیتا الحکم و لم یعقل بالقصد لم یحصل الربط بینهما لیحکم بثبوته للموضوع أو المحمول- فإذا قلنا ألف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لألف علی أنه مرآه لتعرف حال ألف و ب لا علی أنه ملتفت إلیه بالقصد فلا یمکن لنا فی هذا الحکم مراعاه حال الثبوت- بکونها ثابتا لألف أم لا منسوبا إلیه بالثبوت أم باللاثبوت فإنه فی حکمنا بأن ألف ب

۱- إذ لا یکون مفاد الهلیه المرکبه ما صدق علیه هذا صدق علیه ذاک کما توهمه من لا خبره له من أهل الکلام بل مفادها ثبوت شی ء لشی ء کما یقول به المحققون، س ره

۲- سیأتی أن المحمول بما هو محمول لیس له وجود فی نفسه فمراده بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه المتعارف حتی یرد أن ثبوت الشی ء للشی ء لیس فرع ثبوت الثابت و أیضا لا دخل لثبوت المحمول الأول الذی فی الهلیه المرکبه فی ورود هذا الإشکال کما لا یخفی فلهذا الوجود للغیر الثابت للموضوع وجود فی نفسه ثم إن ثبوت هذا الوجود فی نفسه و لکن للموضوع لکونه ناعتیا ثابت أیضا للموضوع و هکذا- و حاصل الفک أن المغالطه هنا من باب اشتباه الرابط و الرابطی فالرابط هو الوجود للغیر لا الموجود و ثبوت لا ثابت، س ره

نسبه محضه و النسبه بما هی نسبه لا تکون منسوبه نعم إذا قلنا ثبوت ب لألف کذا فقد جعلناه منظورا إلیه بالقصد و قد انسلخ عن کونه بحیث لا یقع إلا بین الحاشیتین- و استصلح أن یصیر إحداهما فیعتبر له ثبوت و ربط آخر و حینئذ یرجع الأمر إلی أن یکون ذلک الثبوت الآخر مرآه لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إلیه إلا بالتبع ثم إذا التفتنا إلیه و قلنا ثبوت الثبوت کذا فقد عزلنا النظر عن الحاشیتین إلا بالعرض و انتقلنا إلیه و نسبناه إلی موضوع فحصل هاهنا ثبوت ثالث غیر ملتفت إلیه و کذا إذا توجهنا إلیه بتصییره أحد طرفی الحکم حصل رابع و کذا یوجد خامس و سادس إلی أن نقف عن هذه الالتفاتات و الملاحظات الحاصله منا بالإراده و الاختیار فتنقطع به السلسله.

و ما حکم به السلف الصالح من أولیاء الحکمه أن المحمول بما هو محمول- لیس وجوده فی نفسه إلا وجوده لموضوعه(۱) لیسوا عنوا بذلک أن وجوده فی نفسه- هو بعینه وجوده لموضوعه کما فی الأعراض و الصور إذ المحمول بما هو محمول لیس له وجود فی نفسه یکون هو لموضوع ذلک المحمول بل عنوا أنه لا یوجد نفسه و إنما له ثبوت للموضوع لا وجود فی نفسه و وجوده فی نفسه هو مجرد أنه ثابت للموضوع و فرق بین قولنا وجوده فی نفسه هو وجوده لموضوعه کما فی العرض- و بین قولنا وجوده فی نفسه هو أنه موجود لموضوعه فإن الأول یستلزم الوجود دون الثانی هذا إذا کان الکلام فی مجرد مفهوم الهلیه المرکبه و أما أن حاشیتی الحکم هل هما بحسب الواقع مما یلزم أن یکون لهما وجود بنحو من الأنحاء فذلک کلام آخر.

ثم لا یخفی علیک حکایه ما سیقرع سمعک بیانه علی الوجه الیقینی البرهانی مما نحن بصدده إن شاء الله تعالی أن وجودات جمیع الممکنات فی فلسفتنا من قبیل الروابط لوجود الحق تعالی فوق ما وقع فی کلام بعض أئمه الحکمه الدینیه و أکابر الفلسفه الإلهیه أن وجود الطبائع المادیه فی نفسها هو بعینه وجودها لموادها

۱- أی ما هو من موضوعات المنطق لا ما هو معروضه أو المجموع و بهذا المعنی یقال إن مسائل العلم هی المحمولات المنتسبه إلی الموضوعات فهو نفس الوجود الرابط، س ره

و أن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته و أن وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالى المحيط بجمله السافلات فقالوا إن الممكنات طرأ مادياتها و مفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذى هو فوق الجميع و وراء الجمله و هو الواجب تعالى.

و لا يسع لأولئك الأكابر و لم يتيسر لهم إلا هذا القدر من التوحيد و هو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثانى فى الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق(۱) لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق و منسوبا إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى.

و أما نحن فبفضل الله تعالى و برحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه فى مترقب القول و مستقبل الكلام أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود و نسبه إلى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبه زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم و رابطا عندنا و قد مرت الإشاره سابقا إلى الفرق بينهما معنى- و عقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر- بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض

وهم و تنبيه:

إن بعضا من أجله العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج و أولياء الحكمه المتعاليه فقال فى رسالته المسماه بالزوراء المعقوده لبيان توحيد الوجود السواد إن اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم أعنى أنه هيئه الجسم كان موجودا و إن اعتبر على أنه ذات مستقله كان معدوما- و الثوب إن اعتبر صوره فى القطن كان موجودا و إن اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثيه فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف معنى

۱- لقولهم بأصاله الماهيه فانقسمت دار التحقق إلى سنخين أحدهما الوجود و الآخر الماهيه أو لقولهم بتباين الوجود كما هو ظاهر المشاءين فثبت للممكن نفسيه و ليس رابطا محضا و أما المصنف قده فلما قال بأصاله الوجود و اعتباريه الماهيه- فالمنسوب أى ما هو كالمضاف الحقيقى المصطلح و النسبه إليه جميعا هو الوجود بمراتبه- من الوجود المقيد و الوجود المطلق و الوجود الحق فالمنسوب ربط محض و فقر بحت و تعلق صرف، س ره

قول من قال الأعيان الثابته ما شمت رائحه الوجود و أنها لم تظهر و لا تظهر أبدا و إنما يظهر رسمها انتهت ألفاظه و قد ذكر فصولا أخرى ليست معانيها فى القوه و المتانه- أقوى من معنى هذا الكلام فى هذا المقام.

و إنى لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحه الواهيه فإن الخبط و الخلط فى هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب فى الصناعات العلميه- أو لم يقع فيه وضع أحد معنيى الوجود الرابطى موضع الآخر فإن الأسود فى قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولا- فى الهليه المركبه لا- وجود له إلا- بمعنى كونه ثبوتا للجسم و هذا مما لا- يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا فى الهليه المركبه وجود و إن كان وجوده الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم.

قوله و إن اعتبر على أنه ذات مستقله كان معدوما إن أراد بالذات المستقله الحقيقه الجوهريه فكلامه حق لا ريب فيه لأن الحقيقه الجوهريه ممتنعه الثبوت للأعراض- لكن الترديد غير حاصر لجواز أن يعتبر له ذات عرضيه لها اعتبار غير اعتبار كونها صفه لشى ء بل باعتبارها فى نفسها إذ لا شبهه فى أن الإضافه إلى الموضوع خارجه عن نفس ماهيتها المأخوذه بما هى هى و إن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذه بنفسها فالحكم بكونها معدومه غير مسلم إذ كما أن للجوهر وجودا فى نفسه كذلك للعرض وجود فى نفسه(۱) إلا- أن وجود الأعراض فى أنفسها هى بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود فى نفسه لنفسه و للعرض وجود فى نفسه لا لنفسه بل لغيره- إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائما بغيره

۱- هذا الذى ذكره رحمه الله من أن للعرض وجودا فى نفسه كوجود الجوهر فى نفسه لا- ينافى القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و قد صرح به المصنف رحمه الله فى بعض كلامه و استفدناه فى الحاشيه السابقه من البحث فى معنى الوجود الرابط- فإن معنى وجود العرض فى نفسه أن الماهيه التى يعقلها العقل للعرض لا- تحتاج فى انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر و إن كان وجوده فى نفسه هو عين وجوده لغيره بخلاف الوجود الرابط فإن انتسابه إلى مفهومه كنفس الوجود يحتاج إلى الطرفين فلا تغفل، ط

فصل (۲) فی أن الوجود علی أی وجه یقال إنه من المعقولات الثانیه و بأی معنی یوصف بذلک

اشاره

إن کثیرا ما یطلق المعقول الثانی علی المحمولات العقلیه و مبادیها الانتزاعیه الـذهنیه و من هـذا القبیل الطبائع المصـدریه و لوازم الماهیـات و النسب و الإضافات- و قـد یطلق علی المعانی المنطقیه و المفهومات المیزانیه التی هی فی الـدرجه الثانیه و ما بعـدها مـن المعقـولیه و هی المحمولاـت و العـوارض العقلیـه الـتی تکـون مطـابق الحکم و المحکی عنه فی حملهـا علی المفهومـات و انتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الـذهنی علی أن یکون المعقوده بها من القضایا ذهنیات و هـذه هی موضوعات حکمه المیزان بخلاف الأولی فالوجود بالمعنی المصدری لا ما هو حقیقته و ذاته(۱)

۱- هـذا تأکیـد و إلاـ فمعلوم أن الحقیقه البسـیطه النوریه من الوجود لیس من شأنهـا أن یکون معقولاـ أولاـ فضـلا عن أن یکون معقولاـ ثانیـا إنمـا هی مصـداق للمفهوم. ثم اعلم أن کون الوجود بالمعنی المصـدری أی العنوان معقولا ثانیا شـی ء غریب- فی بـادی ء النظر علی القـول بأصـاله الوجـود فـإنه کمـا أن مفـاهیم الإنسـان و الفرس و المـاء- و النـار و البیـاض و السـواد و نحوها معقولاـت أولی لکونهـا عنوانـات لمعنونـات خـارجیه- کـذلک مفهوم الوجود له معنون کالوجودات الخاصه من وجود الواجب تعـالی و وجودات الممکنـات بـل المعنونـات أولا و بالـذات له لاعتباریه الماهیات و إن کانت متحققه بالعرض- و قـد بینا سابقا وجود الکلی الطبیعی و لذلک کانت الماهیات أیضا معقولات أولی فتذکر. و الجواب أنه فرق بین المقامین فإن الأفراد الخارجیه للطبـائع الـذهنیه أفراد ذاتیه لانحفـاظ المـاهیه فی موطن الـذهن و موطن الخارج بخلاف أنحاء الوجودات الخارجیه فإنها لیسـت أفرادا ذاتیه للوجود العـام إذ لیس بینهما ماهیه مشترکه و قـد مر فی أول الکتاب أن الوجود العام اعتبار عقلی غیر مقوم لأفراده. و أمـا التفرقه بین الوجود بـالمعنی المصـدری أی الموجودیه و بین مفهوم الوجود العـام بـأن یقال مراده قـدس سره أن الموجودیه معقول ثان فهی و إن کانت لها وجه إذ الفرق بینهما کالفرق بین العلم المصـدری و بین العلم بمعنی الصوره الحاصـله ففرق بین هستی و هست بودن فی الفارسـیه کما بین سـفیدی و سفید بودن إلا أنه لا طائل فی جعله مسأله علمیه مع أنه لم یفرق بینهما فی کثیر من المواضع فیقال الوجود العام المصـدری و إن شـئت فارجع إلی مباحث أصاله الوجود عند نقله عبارات الشـیخ و بهمنیار علی سبیل الاستشـهاد. ثم المراد بالشـیئیه التی هی من المعقولات الثانیه مصدر الشی ء بمعنی المشی ء وجوده أی الماهیه بمعنی مـا یقـال فی جواب مـا هو و إنمـا کـانت المـاهیه المطلقه بهـذا المعنی من ثوانی المعقولات لأنه لیس فی الماهیات الخاصه التی کالإنسـان و الفرس- و البقر و البیـاض و السواد و غیرهـا أمر وراء الخصوصـیات یکون هو بحـذاء المـاهیه المطلقه و إلاـ فإما أن یکون ذاتیـا مشترکـا بینهـا فلم تکن عوالی الأجنـاس أجناسا عالیه و أیضا لم یـذکر فی حـد من حـدود الماهیات و إما أن یکون عرضـیا مشترکا محمولا بالضمیمه فلم تکن کل واحد من الأشیاء الخاصه و الماهیات المتعینه شیئا إلا عند عروض تلک الضمیمه کما لیس الجسم مستحقا لحمل الأبیض مثلا إلا فی المقام الثانی بضمیمه البیاض و هذا باطل بالضروره و أما الإمکان و الوجوب الذی هو کیفیه النسبه فقد مر بیان اعتباریتهما، س ره

و كذا الشيئيه و الإمكان و الوجوب و كذا المحمولات المشتقه منها من المعقولات الثانيه بالمعنى الأول المستعمل فى حكمه ما بعد الطبيعه لا- بالمعنى الأخير المستعمل فى الميزان إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانيه هى ما يكون مطابق الحكم بها- هو نحو وجود المعقولات أولى فى الذهن على أن يعتبر قيدا له لا شرطا(۱) فى المحكوم عليه و هذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانيه مستنده إلى المعقولات الأولى و الوجود و كذا الشيئيه و نظائرهما ليس من هذا القبيل.

و ليعلم أن النظر فى إثبات نحو وجود تلك الثوانى و أن وجودها هل فى النفس أو فى الأعيان و أن لها صلاحيه الإيصال أو النفع فى الإيصال من وظائف العلم الكلى إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلى قد يكون نوعا و قد يكون جنسا أو فصلا أو خاصه أو عرضا عاما فالكلى بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحيه كونه موصلا أو نافعا فى الإيصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم

۱- الأولى أن يقال لا- شطرا و أما شرطيه الوجود الذهنى لعروض المعقول الثانى كالكليه للإنسان مثلا فغير مخل بل عرف المعقول الثانى بما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضه كما فى الشوارق و لعله قدس سره يرى أن معروض المعقول الثانى المنطقى نفس الطبيعه و الوجود الذهنى معتبر فى العروض بنحو الظرفيه البحته- على أن يكون العقد قضيه حينيه لا- أن يكون قضيه مشروطه، س ره

و الأعراض الذاتيه يثبت فى المنطق و الجهات أيضا كالوجوب و الامتناع و الإمكان- شرائط بها يصير المعقولات الثانيه أو الثالثه موضوعه لعلم المنطق فإنه إذا علم فى العلم الأعلى أن الكلى قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا و قد يكون ممتنعا صار الكلى بهذه الشرائط موضوعا للمنطق و قس عليه سائر الموضوعات فى أن إثباتها مع حيثيه كونها موضوعات للعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها و أما تحديدها و تحقيق ماهياتها فيكون فى العلم الأسفل لا فى العلم الأعلى(١) و هذا أيضا يشعر لنا بأن الوجود للشى ء متقدم على ماهيته و أن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهيه على ما نحن بصدده

تبصره: إن من الصفات ما لها وجود فى الذهن و العين جميعا

سواء كان وجوده انضماميا كالبياض و هو ما يكون لها صوره فى الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف فى الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفه و صوره كل شى ء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفى وقوع الماهيات فى الأعيان و نفى مجعوليتها بل الواقع فى الأعيان بالذات- منحصر فى الوجود و لا حظ لغير حقيقه الوجود من الكون فى الأعيان و كون الماهيات فى الأعيان عباره عن اتحادها مع نحو من حقيقه الوجود(٢) لا على الوجه الذى

١- هذا خلاف ما تقرر عندهم إذ المطلوب فى كل علم أسفل العوارض اللاحقه لموضوعه و مقومات الموضوع من مباديه لا من لواحقه أ لا ترى أن مباحث الهيولى و الصوره معدوده من العلم الإلهى و لا يبحث عنها فى العلم الأسفل الذى موضوعه الجسم الطبيعى إلا على سبيل المبدئيه. اللهم إلا أن يكون المراد تحديدها و تحقيق ماهياتها من حيث هى قبل إثبات هلياتها البسيطه و إن كان تحديد ماهيتها الموجوده من وظائف العلم الأعلى- و الماهيه و مقوماتها مؤخره عن الماهيه الموجوده أى عن وجودها كما استنبط منه أن الوجود للشى ء متقدم على ماهيته و لذا قالوا إن الحدود قبل الهليات البسيطه حدود اسميه و هى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدودا حقيقيه، س ره

٢- فإن فى إسناد الوجود إلى الكلى الطبيعى وساطه فى العروض من قبيل ما فى حركه السفينه و حركه جالسها و بعباره أخرى وصف الطبيعى بالوجود وصف بحال متعلقه أى موجوده فرده و هؤلاء النافون لوجوده مع المثبتين فى شقاق فهؤلاء فى طرف تفريط كما أن أولئك المثبتين القائلين بأصاله الماهيه فى طرف إفراط و الحق هو الأمر بين الأمرين من كونه موجودا بنحو العكسيه و الظليه للوجود و باتحاد مفهومه من لا شيئيه حيث لا يحاذيه شيئيه وجود على حده مع نحو من حقيقه الوجود كما قال قده- و نحن قد ذكرنا فى أوائل هذه التعليقه كون موجوديته حقيقه بحكم العقل الجزئى- و مجازا عرفانيا برهانيا و معنى وساطه العروض فى الوجود لتحققه و أن أيه أنحائها تناسب ما نحن فيه فتذكر، س ره

ذهب إليه النافون للكلى الطبيعى و من الصـفات ما ليس لها وجود عينى بأحد من الوجهين المذكورين أصلا إنما وجودها العينى هو أنهـا حال ذهنى لموجود ذهنى كالنوعيه للإنسان و الجزئيه للأشـخاص(۱) كمـا أنه ليس معنى قولنا زيـد جزئى فى الواقع أن الجزئيه لها صوره خارجيه قائمه بزيد فكذلك ليس معناه أن زيدا فى الخارج- بما هو فى الخارج جزئى فى ملاحظه العقل(۲).

و المعقولات الثانيه بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا فى العقود الذهنيه- إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكى عنه بها نفس الحقيقه بمـا هى هى لاـ بمـا هى معقوله فى الـذهن و لاـ بمـا هى واقعه فى العين كلوازم الماهيـات و إن كان ظرف العروض هو الـذهن فيصـدق العقود حقيقيه كقولنـا المـاهيه ممكنه و الأربعه زوج و المعقولات الثانيه فى لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانيه بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنيه كما علمت بخلاف ما هى بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفه فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقيه و ذهنيه صرفه.

۱- المراد الجزئيه المنطقيه العارضه للجزئى الطبيعى و هو الماهيه النوعيه المحفوفه بالعوارض المشـخصه و قـد يطلق الجزئيه على التشخص الذى هو نحو من الوجود و معلوم أنها بهذا المعنى ليست من الأحوال الذهنيه و المعقولات الثانويه، س ره

۲- بـل معنـاه أن زيـدا فى ملاـحظه العقـل جزئى فى ملاـحظه العقـل لأن الجزئيه المنطقيه التى من المعقولات الثانيه مانعيه نفس تصور المفهوم عن الشركه و معلوم أن هذا المعنى العقلى إنما يعرض لزيد العقلى أى لتصوره و ليست الجزئيه مطلق المانعيه عن الشركه حتى يقال هى أو الاتصاف بها فى الخارج فغايته أنه معقول ثان فلسفى لا ميزانى فكيف يبحث المنطقى عنها، س ره

ذکر تنبیهی و تعقیب تحصیلی:

إن رهطا من القوم قد جوزا کون الصفات عدمیه مع اتصاف الموصوفات بها فی نفس الأمر و بین بعض أجلتهم ذلک بقوله إن معنی الاتصاف فی نفس الأمر أو فی الخارج- هو أن یکون الموصوف بحسب وجوده فی أحدهما بحیث یکون مطابق حمل تلک الصفه علیه و هو مصداقه و لا شک أن هذا المعنی یقتضی وجود ذلک الموصوف فی ظرف الاتصاف إذ لو لم یوجد فیه لم یکن هو من حیث ذلک الوجود مطابق الحکم- و لا یقتضی وجود الصفه فیه بل یکفی کون الموصوف فی ذلک النحو من الوجود بحیث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلک الصفه عنه و قس علی ما ذکرناه الحال فی الاتصاف الذهنی فإن مصداق الحکم بکلیه الإنسان هو وجوده فی الذهن علی وجه خاص- یصیر مبدءا لانتزاع العقل الکلیه منه ثم الحمل علیه اشتقاقا فمعنی کون الخارج أو الذهن ظرفا للاتصاف هو أن یکون وجود الموصوف فی أحدهما منشأ لصحه انتزاع العقل ذلک الاتصاف عنه انتهی کلامه(۱) و فیه محل أنظار کما لا یخفی.

و الحق(۲) أن الاتصاف نسبه بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف

۱- أحدها قلب الدلیل الذی ذکره کما سیقول المصنف قده و ثانیها أنه من باب أخذ المطلوب فی بیان نفسه فإن هذا معنی الاتصاف عندکم و أما عند خصمکم فمعناه أن یکون الموصوف بحسب وجوده فی ظرف الاتصاف و بضمیمه الصفه مطابق حمل تلک الصفه و لا شک أن هذا المعنی یقتضی وجودهما جمیعا و ثالثها أنه لا یبقی حینئذ فرق بین القضایا الصادقه و الکاذبه فإن قولنا زید أب صادق و لا وجود للأبوه فی زید- فلیصدق الجدار أب أیضا و رابعها أنه لا یبقی فرق بین العرضی و الذاتی و قد کتبنا سابقا ما یتعلق بالمقام فتذکر، س ره

۲- هذا القول عندی لیس بحق إذ ینهدم حینئذ کثیر من القواعد الحکمیه بل لا یفتی نفسه قدس سره بهذا فی کثیر من المواضع و انهدام القواعد مثل أن ثبوت الشی ء للشی ء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمکان العدمیات المحموله و مثل أن الإضافه لا وجود لها و إلا فإما لها وجود استقلالی جوهری و هو ظاهر البطلان و إما وجود عرضی مثل البیاض و السواد فیعرضها الحلول فی الموضوع و الحلول إضافه- و المفروض أن الإضافه موجود متأصل فیعرض الحلول حلول آخر و هلم جرا فیتسلسل- بخلاف ما إذا کان وجودها بمعنی وجود منشإ انتزاعها و کانت اعتباریه فینقطع بانقطاع الاعتبار و مثل أن عدم الملکه لو کان له وجود فی خارج الذهن و بغیر وجود منشإ انتزاعه أی موضوع کان تقابله مع الملکه تقابل التضاد و القوم حیث یقولون إنها موجودات فالموجود عندهم قسمان أحدهما الموجود بمعنی وجود ما بحذائه و الآخر الموجود بمعنی وجود منشإ انتزاعه و ما قال قدس سره أن الاتصاف نسبه حق لکن النسبه ربما یکفیها فی أحد الطرفین شیئیه الوجود و فی الآخر و هو الصفه شیئیه الماهیه- أ لیست الماهیات نعوتا ذاتیه للوجودات کما مر فی أول هذا السفر أن الماهیات أعراض ذاتیه للوجود و الإمکان صفه للوجود و ما ذکره بعض الأجله فی بیان المطلب ضعیف- و إن کان المطلوب حقا و الدلیل المحکم المتقن أن المراد بالاتصاف هو الحمل- و الحمل هو الاتحاد فی الوجود و الاتحاد إنما یستقیم إذا کان الوجود واحدا و لأحد الطرفین و هو الموضوع و لذا قالوا المعتبر فی طرف الموضوع هو الذات و فی طرف المحمول هو المفهوم و هذا لا یستدعی الوجود للمحمول بل عدمه و لو کان له وجود فمن مقتض آخر علی أنه لا بد أن یعتبر حینئذ لا بشرط لیحمل فإذن المعتبر فی الاتصاف و حمل المحمول لیس

إلا ـ المفهوم فالوجود غير معتبر إلا فى المثبت له لا فى الثابت– على أنه يمكن ادعاء البداهه فى عدم استدعاء الاتصاف وجودا فى جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزيد أعمى و جاهل و ممكن و غير ذلك، س ره

الاتصاف(۱) فالحکم بوجود أحد الطرفین دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فیه تحکم نعم الأشیاء متفاوته فی الموجودیه و لکل منها حظ خاص من الوجود لیس للآخر منها فلکل صفه من الصفات مرتبه من الوجود یترتب علیها آثار مختصه بها حتی الإضافیات و أعدام الملکات و القوی و الاستعدادات فإن لها أیضا حظوظا ضعیفه من الوجود و التحصل لا یمکن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها(۲).

و لا فرق فی ذلک بین صفه و صفه فکما أن البیاض إذا لم یکن موجودا للجسم وجودا عینیا به یکون موجودیته و نحو حصوله الخارجی لا یمکن وصف ذلک الجسم بأنه أبیض وصفا مطابقا لما فی نفس الأمر فکذلک حکم اتصاف الحیوان بکونه

۱- هذا هو الحق الصریح الذی لا مریه فیه و قد تقدم أن لازم کون الوجود الرابط موجودا بوجود طرفیه و فیهما أن یتحقق الطرفان معا فی ظرف تحقق الرابط- فلا معنی لتحقق قضیه أحد طرفیها ذهنی و الآخر خارجی أو أحد طرفیها حقیقی و الآخر اعتباری مجازی، ط

۲- فالإضافاف وجودها بنحو الربط و النسبیه لا بنحو الاستقلال و الظرفیه- و الباقی بنحو القوه و للقوه أیضا وجود و إن لم تکن کالفعلیات فإن قوه الشی ء وجود ضعیف و ظهور ظلی منه و لعله یمکن التوفیق بین القولین فتدبر، س ره

أعمى و اتصاف السماء بكونها فوق الأرض و غيرهما فما وقع فى كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ و التحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفه إن كانت معدومه فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشى ء فإن المعدوم فى نفسه مستحيل الوجود لشى ء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات و الأعدام و القوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا- هو شرط اتصاف موصوفاتها بها و بإزاء مرتبه وجودها سلب و رفع لها يمنع عن الاتصاف بها و ربما كان حظ الصفه من الوجود أقوى و آكد من حظ الموصوف بها منه- و ذلك كما فى اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسميه و الطبيعيه بل اتصاف كل ماده بالصوره كما ستقف عليه فى بابه إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود فى جانب الموصوف دون الصفه كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر فى تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين فى الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف فى كل ظرف هو كون الصفه بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التعميم و التقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفه فى ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذى ذكره.

فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفى الاتصاف فى الثبوت و عدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر.

تنبيه: و لعلك على هدى من فضل ربك فى تعرف حال مراتب الأكوان

فى الكمال و النقص و تحصلات الأشياء فى القوه و الضعف و المتانه و القصور فعليك أن تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمه و أئمه العلم و تميط به الأذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق و هو أنهم عرفوا الحكمه بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجيه- على ما هى عليها فى الواقع و عدوا من جمله الحكمه معرفه أحوال المعقولات الثانيه

و أحوال المقولات السبعه النسبيه بأن تذكر ما أصلناه(١) من أن الوجود لكل شى ء من الأشياء له مرتبه خاصه من الظهور و درجه مخصوصه من الفعليه و الحصول و غايه المجد و العلو أن يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره أصلا فيكون بما هو هو فعليه محضه مقدسه عن جميع شوائب القوه و الإمكان و النقص و القصور و ما سواه مصحوب بالقصور و الإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها و تباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود و الوجوب كان قصوره أشد و إمكانه أكثر إلى أن ينتهى الوجود إلى غايه من النزول و الخسه يكون وجودها الجوهرى عين تقومها بالصوره الحاله فيه و فعليتها محض القوه و الاستعداد و وحدتها الشخصيه بعينها كثرتها الانفصاليه تاره و وحدتها الاتصاليه أخرى و إذا علمت هذا النحو من القصور فى الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى م ينتهى نحو وجوداتها فى الوهن و الخسه بحسب مراتب إمكاناتها الذاتيه و الاستعداديه فقد انتهت الأعراض فى الخسه إلى عرض نحو حقيقتها و وجودها- نفس التشوق و الطلب و السلوك إلى عرض آخر كيفى أو أينى أو وضعى على سبيل التجزى و التدريج و المهله فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركه من الوجود العينى فإذا ثبت للحركه وجود فى الفلسفه الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف و إثبات نحو آخر من الوجود و هو القار لها هو الجهل المضاد للحكمه

١- و مع قطع النظر عما أصله قدس سره أيضا يندفع عنهم بأن النسب و إن كانت انتزاعيه لكن ليست كأنياب الأغوال لأن لها منشأ انتزاع و وجود الانتزاعيات بمعنى وجود منشإ انتزاعها فالبحث عنها بحث عن الموجودات الخارجيه و كذا المعقولات الثانيه صفات للموجودات الخارجيه فإن الكليه مثلا- صفه الإنسان المعقول و هو ماهيه عين الإنسان الخارجى و أيضا الموجودات الذهنيه موجودات خارجيه فى ذواتها و كونها ذهنيه بالإضافه كيف و النسبه مرغوبه مسخره للنفوس و الإيصال إلى المجهول أثر خارجى مترتب على المعقولات ثم هذا على مذهب المحققين من كون المنطق من الحكمه- و أما على مذهب غيرهم فلا إشكال، س ره

فصل (۳) فی أن الوجود خیر محض

فصل (۳) فی أن الوجود خیر محض(۱) هذه المسأله إنما تتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول- الذی من أجلی البدیهیات الأولیه مصداقا فی الخارج و حقیقه و ذاتا فی الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیه و الحصول و الوقوع لا بالمعنی المصدری کما ظنه المتأخرون کلهم بل بمعنی أنها نفس حقیقه الوقوع و ما به الوقوع سواء کان الوقوع وقوع نفسه أی نفس الوجود أو وقوع شی ء آخر هو الماهیه و أما من لم یضع للمفهوم من الوجود- عند العقل حقیقه و ذاتا سوی هذا المفهوم الانتزاعی البدیهی التصور فیصعب علیه بل لا یجوز له دعوی کون الوجود خیرا محضا لأن(۲) معنی الخیر ما یؤثر عند العقلاء

۱- هذه مسأله عمده نافعه کثیرا سیما فی التوحید و ادعوا فیها البداهه و بعضهم برهن علیه و هو مذکور فی شرح حکمه الإشراق و فی إلهیات هذا الکتاب فبطل قول من أورد علی الحکماء أنهم لم یبرهنوا هذه المسأله مع شموخها و ذلک لبداهتها کما علمت، س ره

۲- إشاره إلی برهان المسأله من طریق تحلیل معنی الخیر و هو أن الطلب و الإراده لا تتعلق بشی ء إلا بعد ترجحه علی غیره بمرجح علی ما سیتبین و المعنی الذی هو ملاک الترجح هو المسمی بالخیر و به یتحقق اختیار المراد و یستوجب تعلق الإراده و الشوق فالخیر ما یؤثر علی غیره و یشتاق إلیه و یطلبه الموجودات و الخیر إما خیر مطلوب لذاته أو لأمر آخر مرتبط به و ینتهی إلی ما یطلب لذاته فهناک ما هو خیر بالغیر و ما هو خیر بالذات أی ذاته عین المطلوبیه لغیره و هو الذی یطلبه کل شی ء و ینتهی إلیه کل غایه- و لیس إلا وجودا فإن العدم لا ذات له و الماهیه غیر أصیله فالخیر هو وجود و إذ کان لحوقه للوجود من دون حیثیه تقییدیه أصلا کان منتزعا من نفس حقیقه الوجود فالخیر هو الوجود و الوجود هو الخیر بالذات و لیس الشر إلا العدم. و من هنا یظهر أن للخیر مراتب مختلفه بحسب مراتب الوجود المختلفه و یتبین بذلک مسألتان من المسائل الثلاث المعقود لها هذا الفصل أعنی أن الوجود خیر و العدم شر و أن الخیر ذو مراتب بحسب مراتب الوجود و أما المسأله الثالثه و هی أن الوجود قد یکون شرا بالقیاس فهی التی بینها بقوله ثم اعلم أن الوجودات إلخ و یتبین به أن الشر بالقیاس إنما یتحقق فی عالم الماده فقط لا فیما وراءه و أما ما أشار إلیه من مسأله دخول الشر فی القضاء بالعرض فسیتبین فی الإلهیات بالمعنی الأخص، ط

و يشتاق إليه الأشياء و يطلبه الموجودات و يدور عليه طبعا و إراده و جبله و بين أن الأشياء ليست طالبه للمعنى المصدرى و لا يكون مبتغاها و مقصودها مفهوما ذهنيا و معقولا ثانويا و هذا فى غايه الظهور و الجلاء لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانيه من غير رجوعها إلى استعمال الفكر و الرويه.

فإذا تحقق أن وجود كل شى ء هو نحو ظهوره بإفاضه نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات و مخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود- فالخير بالحقيقه يرجع إلى حقيقه الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشريه- التى هى عباره إما عن قصور الوجود و نقصانه فى شى ء من الأشياء أو فقده و امتناعه رأسا أو لا يكون فالشر مطلقا عدمى إما عدم ذات ما أو عدم كمال و تمام فى ذات ما- أو فى صفه من صفاته الكماليه الوجوديه فالشر لا ذات له أصلا(۱).

و أما الماهيات الإمكانيه و الأعيان الثابته فى العقول فهى فى حدود أنفسها لا يوصف بخيريه و لا شريه لأنها لا موجوده و لا معدومه باعتبار أنفسها و وجودها المنسوب إليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها و عدمها شريتها.

فالوجود خير محض و العدم شر محض فكل ما وجوده أتم و أكمل فخيريته أشد و أعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات و الحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم و فعل بلا قوه و حقيه بلا بطلان و وجوب بلا إمكان و كمال بلا نقص و بقاء بلا تغير و دوام بلا تجدد ثم الوجود الذى هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافيه و هكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد و الأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى أقصى مرتبه النزول و هى الهيولى الأولى التى حظها من

۱- إن قلت سيأتى فى ذوقيات مباحث العله و المعلول أن إهمال شيئيه الماهيه لا يجوز لإرجاع الشرور و النقائص إليها فكيف التوفيق- قلت إرجاع الشرور إلى الماهيات لا ينافى إرجاعها إلى الأعدام إذ لو لا الماهيه لم يمكن إسناد العدم إلى ممكن إذ الوجود لا يقبل العدم لأن القابل يجب اجتماعه مع المقبول و المقابل لا يجتمع مع المقابل الآخر فالبياض لا يقبل السواد و بالعكس- فاحتيج إلى موضوع تقبلهما و الاتصال لا يقبل الانفصال و بالعكس فاحتيج إلى هيولى تقبلهما فكذا الوجود و العدم فاحتيج إلى ماهيه قد تقبل هذا و قد تقبل ذاك، س ره

الوجود عريهـا فى ذاتها عن الوجود و فعليتها هى كونها قوه وجودات الأشـياء و تمامها نقصانها و شـرفها خسـتها و فعلها قبولها و تحصـلها إبهامها و فصـلها جنسها كما سيرد عليك برهانه فى موضعه فهى منبع الشرور و الأعدام و معدن النقائص و الآلام- على أنها شبكه بها يصطاد النفوس الناطقه التى هى طيور سماويه لها أقفاص عنصريه(۱).

ثم اعلم أن الوجودات بـاقيه على خيريتهـا الأصـليه و العرضـيه أيضـا مـا دامت هى غير نازله إلى عالم التصادم و التضاد و لم ينته سلسـلتها إلى حيز المكان و الزمان و أما إذا انجرت سلسله الوجود إلى عالم الأجسام و الظلمات و مضائق الأكوان و الازدحامات فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات و بالعرض بحسب ذاته- و بالقياس إلى ما لا يستضـر به بل ينتفع منه و هو ما يناسـبه هذا الوجود و يلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضـر به أو يتأذى منه أو ينعدم به يوصف بالشـريه لأنه يؤدى إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خير محض كما علمت.

فالشـر الحقيقى غير مقضـى البته و الشر الغير الحقيقى مقضى بالعرض للزومه- لما هو خير حقيقى و مقضى بالذات و هو الوجود بسـنخه و طبيعته و قـد مر أن لوازم الماهيـات غير مسـتنده إلى الجاعل و الشـرور منبعها قصورات الآنيات و نقصانات الوجود عن الكمال الأتم و الجمال الأعظم

فصل (۴) فى أن الوجود لا ضد له و لا مثل له

اشاره

فصل (۴) فى أن الوجود لا ضد له و لا مثل له(۲) تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال

۱- إن قلت القوه المحضه كيف تكون محـل نظر الطيور السـماويه ليصـطادوا بهـا- قلت إنها ما به التحول و ما به يحصل اللـذائذ الجديده و لولاها لم تصر العناصر أجنه قابله لتعلق النفوس أ لا ترى أن الصور المثاليه لتجردها عنها لا تتحول من أدنى إلى أعلى هذا إن كانت الباء سببيه و إن كانت ظرفيه فالأمر واضح، س ره

۲- كيف و لا ثانى لحقيقه الوجود و من فروعاته الشامخه أنه يمتنع عليها العدم بعلاوه ما مر فى الحاشـيه السابقه من الإباء الذاتى و أن المقابـل لاـ يقبل المقابل و ذلك لأن عـدم ماهيه الضـد بطريان الضـد الآخر على موضوعه فالسواد يعـدم البياض و البروده الحراره و الافتراق الاجتماع و قس عليها، س ره

كما سيأتى فى مباحث التقابل و الوجود من حيث هو وجود قد مر أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد و أيضا من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غايه الخلاف و ليس بين وجود و وجود بما هو وجودان كذلك و لا أيضا بين طبيعه الوجود المطلق و شى ء من المفهومات القابله للوجود كذلك و إذ لا طبيعه أعم من الوجود يندرج هو تحتها و يشاركه غيره فيها و فى لوازمها فلا يتصور لطبيعه الوجود مثل أيضا نعم الوجودات الخاصه باعتبار تخصصها بالمعانى و المفهومات التى هى غير حقيقه الوجود قد يقع فيها التضاد و التماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له و لا مثل له كيف و الضدان و المتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان و موجوديه الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها و تحقق أمثالها فصدق فيه ليس كمثله شى ء و به يتحقق الضدان و يتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصوره الضدين و يتجلى فى هويه المثلين و غيرهما و هذه الحيثيات إنما هى باعتبار التعينات و التنزلات و أما بحسب حقيقه الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها و يتحد معه الجهات جميعها فإن جميع الصفات الوجوديه المتقابله أو المتشابهه مستهلكه فى عين الوجود فلا مغائره إلا فى اعتبار العقل.

و أما ما يتمسك فى ذلك بأن اشتراك طبيعه الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا أو مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثلين بالفعل(۱) أو بالإمكان و عروض أحد الضدين أو المثلين للآخر فليس بشى ء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم(۲) لا بما هو أحد المعقولات فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق فى وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات لم تكن القاعده شامله ففات ما ادعى

۱- أى لو تحققا له لزم الأول و لو أمكنا له لزم الثانى، س ره

۲- إذ قد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما فى التجريد و يأتى عن قريب هنا، س ره

إثباته(۱) ثم عروض الشی ء لضده غیر ظاهر الفساد.

تتمه:

فطبیعه الوجود مخالفه بحسب مفهومه للمفهومات غیر منافیه لها کیف و ما من مفهوم إلا و له تحقق فی الخارج أو فی العقل- و الصفات السلبیه مع کونها عائده إلی العدم راجعه إلی الوجود من وجه فکل من الجهات المتغائره و الحیثیات المتنافیه لها رجوع إلی حقیقه الوجود و عدم اجتماعها فی الوجود الخارجی الذی هو مرتبه من مراتب الوجود و نشأه من نشآته لا ینافی اجتماعها فی الوجود من حیث هو وجود و أما کونه منافیا للعدم فلیس باعتبار کونه مفهوما من المفهومات فإنه بهذا الاعتبار لا یأبی اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار کسائر المعانی العقلیه و المفهومات الکلیه فی إمکان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبی لشمول الوجود ما یفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غیر بتی- و طبیعه العدم أو المعدوم بما هی معروضه لمفهومها مما لا خبر عنها أصلا و لیس هی شیئا من الأشیاء و لا مفهوما من المفهومات بل الوهم یخترع لمفهوم العدم موصوفا- و یحکم علیه بالبطلان و الفساد لا علی نفس ذلک المفهوم لکونه متمثلا فی الذهن- هذا فی العدم المطلق- و کذا الحال فی العدمات الخاصه إلا أن هناک نظرا آخر حیث إن العدم الخاص کما أن مفهومه کالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلی له حصه من الوجود المطلق کذلک موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود و لهذا حکم بافتقاره إلی

۱- سیجی ء فی مباحث التقابل و غیرها أن القوم عرفوا المتضادین بأنهما أمران وجودیان متعاقبان علی موضوع واحد بینهما غایه الخلاف و اعتبار التعاقب علی موضوع واحد ینافی عروض أحد الضدین علی الآخر علی أن اعتبار دخولهما تحت جنس قریب- ینافی تحقق التضاد بین الموضوع و عرضه إذ لا جنس قریب بین الجوهر و العرض- و الموارد التی یقال فیها بعروض عرض لعرض إما موارد لا یجمعهما فیها جنس قریب- کعروض الکیفیات المختصه بالکمیات و عروض الإضافه لسائر الأعراض أو موارد لا ینحصر فیها الجنس القریب فی نوعین کالجسم التعلیمی و السطح و الخط العارض بعضها علی بعض و من الشرط فی المتقابلین أن لا یزیدا علی اثنین علی ما صرحوا به لکن المصنف یخالف القوم فی غالب ما ذکرناه و سیجی ء تمام البحث فی محله إن شاء الله تعالی، ط

موضوع كما تفتقر الملكه إليه.

ثم مطلق الوجود للشـى ء المتحقق بأى نحو من الأنحاء و طور من الأطوار- يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جمله الوجودات و قـد يجتمعـان لاـ باعتبـار التقابـل- كمـا فى تصـور مفهـوم المعـدوم المطلق المتعرى عن الوجود مطلقـا إذ قـد انسـلب عنه جميع الوجودات فى هـذا الاعتبار مع أن هـذا الاعتبار بعينه نحو وجود و هـذا الانسـلاب بـذاته نحو انتساب و هذا التعرى فى نفسه نحو خلـط لعـدم انسـلاخه عن تصور ما- و التصور وجود عقلى فهو فرد من أفراد مطلق الوجود فانظر إلى شـمول نور الوجود و عموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات و المعانى حتى على مفهوم اللاشـى ء و العدم المطلق و الممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنيه لا بما هى سلوب و أعدام- و قد ذكرنا اختلاف حمل الشـى ء على الشى ء بالذاتى الأولى و العرضى الصناعى و به يندفع إشكال المجهول المطلق و ما شاكله ففى هذا الموضع نقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه(۱)

۱- لاـ يـذهب عليـك أن ليس المراد من قوله للعقـل يتصور جميع المفهومات إلـخ أن لمفاهيم العـدم و المعـدوم المطلق و غير ذلك مما عـده ثبوتا فى نفسـها ثم ينالها العقل كما ينال غيرها فإن ذلك خطأ و لو كان لهـذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جمله الماهيـات الخـارجيه و قـد عرفت فى بعض تعليقاتنـا المتقـدمه أن الثبوت النفس الأـمرى بمعنى ثبوت المفهوم فى نفسه لا يلائم القول بأصاله الوجود و بمعنى ثبوت المفهوم عنـد العقل الفعال- لا يـدفع إشـكال حاجه المفهوم إلى المصـداق و بالجمله ليس لهـذه المفـاهيم ثبوت فى خـارج العقـل أصـلا بل العقل أى الـذهن هو الصائغ لها الجاعل إياها لكن لا بمعنى جعلها أمورا مسـتقله فى نفسـها أفعالا له و إلا لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابله الصدق على شى ء بل على أنها مفاهيم حاكيه عما وراءها فلهـا أمر وراء الـذهن نظير المفـاهيم الماهويه و لـذلك نوقعها على الخارج و ما هو فى حكمه نقول زيـد موجود فى الخارج- و عمرو معـدوم فى الخارج و هكـذا و إذ ليست فى الخارج تحقيقا فهى فيه فرضا و تقديرا و هذا معنى قوله ره بعد عده أسـطر كل ذلك على سبيل إيجاب قضـيه حمليه غير بتيه فى قوه قضـيه شرطيه لزوميه غير صادقه الطرفين إلخ و قد قدمنا فى مباحث الوجود الـذهنى أن لاـزم براهين البـاب أن كل ما حيثيه ذاته عين حيثيه ترتب الآثار كالوجود العينى أو حيثيه ذاته حيثيه البطلان كالعـدم فمن المسـتحيل أن تحـل الـذهن- لاسـتحاله سـلب الآثار عن القسم الأول و عـدم الآثار فى القسم الثانى فهـذان المفهومان أعنى مفهومى الوجود و العـدم و جميع مـا يلحق بهمـا من العنـاوين المجعوله الـذهنيه غير منتزعه من خـارج محقق بل الـذهن تختلقها بنحو من الفرض و التقدير. و توضيـح ذلك أن الفرض و التقدير هو إعطاء الذهن مفهوم شـى ء لشـى ء أو حكم شـى ء لشـى ء آخر كفرض أن الفرس حيوان ناطق فيكون إنسانا و فرض أن الفرس إنسان فيكون متعجبا ضاحكا و هكذا و للإنسان من جهه ما تعود ذهنه حمـل شـى ء على شـى ء أن يفرض أمرا نسـبته إلى ثـان كنسـبه ثـالث إلى رابع و يحصل بـذلك مفهوم جديـد- غير مـأخوذ من الخـارج محققا و بلا واسـطه فللعقل أن يفرض شـيئا نسـبته إلى الماهيات الخارجيه نسبه النور إلى الشـى ء الواقع فى الظلمه فى أنه يتنور به و يجده الفاحص الناشد بسـببه و يظهر به أفعاله ثم يسميه وجودا و للعقل أن يفرض شيئا نسبته إلى الماهيه الموجوده أو إلى الوجود نسـبه رفع الشـى ء عن محله الـذى اسـتقر فيه أو نزع اللبـاس عن المتلبس به أو نسـبه الغيبه إلى الشـى ء الغـائب عن النظر و هكـذا و هو مفهوم العـدم و على هـذا القيـاس فى جميع المفـاهيم الاعتبـاريه فافهم ذلك. و اعلم أن الفرض العقلى الموجد لهذه المفاهيم من حيث السـبب الموجب و العامل المحرك لذلك على قسمين. أحدهما ما سببه ثابت دائم و هو

الـذی لا ینفک عن إدراک العقل و لا فی حال کالسـبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود و العدم و الوحده و الکثره و نحو ذلک ممـا یمکن أن یقـام علیه البرهـان. و ثانیهمـا مـا سـببه جزئی اتفاقی و علی تقـدیر دون تقـدیر کالسـبب الموجب لجعل المفاهیم الاعتباریه الاجتماعیه کمعنی الرئاسه و المرءوسـیه و السـیاده و غیر ذلک و من هذا الباب جمیع الاستعارات و التخییلات الشعریه و نحوها و للکلام ذیل طویل سیمر بک بعضه فی ما سیأتی من مباحث الماهیه و غیرها إن شاء الله تعالی، ط

و عـدم العـدم و المعـدوم المطلق و المعدوم فی الذهن و جمیع الممتنعات و له أن یعتبر المجهول المطلق و مفهومی النقیضـین و مفهوم الحرف و یحکم علیها بأحکامها- کعدم الإخبار فی المجهول المطلق و نفی الاجتماع فی النقیضـین و عدم الاسـتقلال فی المفهومیه فی الحرف لاـ علی أن یکون مـا یتصوره هو ذات المجهول المطلق و حقیقه النقیضـین و فرد الحرف و شـخص العـدم المطلق و شـریک البـاری إذ کـل مـا یتقرر فی عقـل أو وهم فهو من الموجودات الإمکانیه و المعانی الملحوظه بالـذات بحسـب الحمـل الشـائع و لکن یحمـل علیهـا عنواناتهـا بالحمل الأولی فقط فلم یحمل علی شـی ء منها أنه اجتماع النقیضـین أو المعـدوم المطلق و شریک الباری مثلا بالحمل الشائع

العرفى لأن هذه المفهومات ليست عنوانا لشى ء من الطبائع الثابته فى عقل أو خارج- بل العقل بتعمله الذى له يقدر و يفرض أن شيئا من هـذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الـذات ممتنع التحقق أصـلا فيحكم عليه لأجل تمثل هـذا المفهوم الـذى قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه أصـلا أو الإخبار عنه رأسا أو الوجود له مطلقا أو الاسـتقلال فى مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل إيجـاب قضـيه حمليه غير بـتيه- فى قوه شـرطيه لزوميه غير صـادقه الطرفين فكـان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثـل نفسـه يتوجه عليه صـحه الإخبار عنه و إن كان بعدم الإخبار عنه و إن امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنه فرد له تقديرا.

و على هـذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق فى كونه لا يحكم عليه- بل فى كل مفهوم لا يرتسم ذاته فى العقل سواء كان عدم حصوله فى الذهن لغايه الفساد و البطلان أو لفرط التحصل و الحقيقه مثلا إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينيه على مفهوم الواجب لعـدم ارتسام ذاته بكنهه فى العقل و كـذا المرتسم من صـفاته الحقيقه ليس إلا مفهوماتها لكن عينيه العلم و غيره من الصفات القدسيه غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعنى الحقيقه المتعاليه عن الحصر و الضبط فى عقل أو وهم.

و سبيـل مـا أشـرنا إليه سابقـا فى هـذا البـاب أن مفهوم المجهول المطلق لمـا كان اعتبارا لكون الشـى ء منسـلخا عن جميع أنحاء المعلوميه ففى هـذه الملاحظه معرى عن كافه أقسام المعلوميه حتى عن المعلوميه بهذا الوجه و هذا هو مناط امتناع الإخبار عنه و حيث إن هذه الملاحظه نحو من أنحاء معلوميه هذا الشـى ء فكان هو مشوبا بالمعلوميه فى ضـمن سلب المعلوميه و هذا هو مناط صحه الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

و كـذا نقول ملاحظه مفهوم المعدوم المطلق لما كان عباره عن تعريه الشـى ء عن كافه الوجودات الخارجيه و الذهنيه كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا و حيث إن مطلق اعتبار الشى ء و تصوره و إن كان فى ضمن عدم الاعتبار و عدم التصور نحو من أنحاء وجود ذلك الشى ء فكان هو متصفا بالوجود فى هذا الاعتبار و بحسبه و هذا

منشأ صحه الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه فإذن فيه جهتان مصححتان لصحه مطلق الحكم و سلبه و إليه أشار المحقق الطوسی ره فی نقد المحصل حيث قال- رفع الثبوت الشامل للخارجی و الذهنی يتصور بما ليس بثابت و لا متصور أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور و لا يصح من حيث هو ليس بثابت و لا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين و لا مانع من أن يكون شی ء قسيما لشی ء باعتبار و قسما منه باعتبار آخر مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت فی الذهن و إما غير ثابت فی الذهن- فاللاموجود فی الذهن قسيم للموجود من حيث إنه مفهوم أضيف فيه كلمه لا إلى الموجود و من حيث إنه مفهوم قسم من الثابت فی الذهن

فصل (۵) فی أن العدم مفهوم واحد

إن من الأمور المعلومه بأوائل العقول أن العدم فی نفسه ليس إلا أمرا بسيطا(۱) ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف و امتياز و تحصل إلا من جهه ما يضاف إليه- و ليس فی الواقع أو فی الأوهام أعدام متمائزه فی ذواتها أو فی عوارضها لمعدومات متغائره فی معدوميتها و لا حصص من السلوب متكثره لمسلوبات متعدده بل كل ما يقع فی بقعه العدم و كتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هی معدومات- و كما أن المعدوم فی ظرف ما ليس بشی ء فيه فكذلك العدم(۲) و إنما التمايز فی

۱- مقتضى ما قدمناه فی هامش الفصل السابق أن يكون مفهوم العدم و سائر المفاهيم الاعتباريه مركبات بحسب الحقيقه لا بسائط لكن الذی ينفيه المصنف ره هو التركيب من الأجزاء الذاتيه و الذی قدمناه هو التركيب فی المصداق و المسمى دون المفهوم و الاسم كالتركيب فی مصداق مفهوم الجمله و الكلام و العشره و الكثره فلا تغفل، ط

۲- لما كان لا شيئيه المعدوم متفقا عليها و عدم الإخبار عنه و الإشاره إليه مجمعا عليه جعله مشبها به و لأن المعدوم أعم إذ يطلق على العدم أيضا كما يطلق على ماهيه لها العدم، س ره

الأعدام باعتبار الملكات(۱) فالعقل يتصور أشياء متمائزه فی ذواتها أو فی عوارضها- كالعله و المعلول و الشرط و المشروط و الضد و الضد و يضيف إليها مفهوم العدم- فيحصل عدم العله متميزا عن عدم المعلول و مختصا من جمله الأعدام بالعليه له و يتميز عدم الشرط من عدم المشروط و عن سائر الأعدام و يختص بأنه ينافی وجود المشروط- و كذلك عدم الضد يتميز عنها و يختص بأنه يصحح وجود الضد الآخر و أما مع قطع النظر عن ذلک فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم و عدم و معدوم و معدوم و الوهم حيث يجد اليد ممتازه عن الرجل فيغلط و يقول عدم أحدهما غير عدم الآخر و لو كان الأمر كما يحسبه لكان فی كل شی ء أعدام متضاعفه غير متناهيه مرات لا متناهيه.

و أما تجويزهم التسلسل فی العدمات كأعدام الحوادث الغير المتناهيه فهو إنما وقع لأن مرجعه إلی اللايقفی(۲) و غير المتناهی فيه بالقوه أبدا و ما يخرج إلی الفعل متناه البته بلا تعين مرتبه من التناهی بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلی المتعدد إلی عدم هذا و عدم ذاک تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد إلی هذا الجزء و ذلک الجزء و كما يصح الحكم علی أجزاء المتصل الوحدانی بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها علی بعض بالرتبه و علی المجموع بالطبع فكذلک يصح

۱- إياک أن تتوهم أن المراد هو أن الإنسان يعقل مفهوم العدم المطلق ثم يعقل الأعدام الخاصه بإضافه مفهوم العدم المطلق إلی ملكه ملكه حتی يحصل الأعدام الخاصه- فإن تعقل العام بعد تعقل الخاص لاحتياجه إلی حضور أفراد منه ينتزع منها بل الذی ذكره ره- إنما هو بعد ما يتهيأ عند الإنسان أعدام خاصه و عدم مطلق ثم إذا أراد ثانيا تصور الأعدام الخاصه حصله بالإضافه المذكوره نظير ما نتصور أولا- من طريق الحس مثلا زيدا و عمروا و بكرا ثم ننتزع منها الإنسانيه ثم إذا أردنا تفصيل الإنسانيه قلنا إنسان طويل إنسان قصير فنميز الإنسانيه بأمور خارجه عنها. فالحق أنا نجد الكثره من الموجودات كزيد و عمرو و غيرهما ثم نقيس بعضا إلی بعض مثل أنا نتصور زيدا ثم إذا تصورنا عمروا لم نجد زيدا عند هذا التصور فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجودان وجدان العدم فينتزع عدم زيد من وجود عمرو و عدم عمرو من وجود بكر مثلا فيحصل الأعدام الخاصه بمنزله الأفراد الكثيره ثم ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلی من أفراده، ط

۲- كما فی لا تناهی العدد و ليس كلا تناهی وجودات الحوادث فإنه تسلسل تعاقبی و ليست باعتبار المعتبر فإن خارجيه العدم عدم خارجيه الوجود، س ره

الحکم بالتقدم و التأخر بین تلک العدمات بالعلیه و المعلولیه و کما أن اللانهایه فی أجزاء المتصل بحسب القوه بمعنی عدم تعین الانتهاء فی القسمه الأجزائیه بالوصول إلی جزء لا یمکن فرض جزء آخر فیه فکذلک التسلسل فی الأعدام بمعنی عدم الانتهاء إلی عدم لا یصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم علیه بالعلیه لا بمعنی ترتب أمور غیر متناهیه فالعدم لیس إلا عدم واحد لا تحصل له أصلا و لیس فی نفس الأمر شی ء هو عدم و لذلک لا یجاب عنه بشی ء إذا سئل عنه بما هو و لا یجاب به إذا سئل عن شی ء بما هو فإذن مرجع علیه العدم إلی عدم علیه الوجود و مرجع عروض العدم لشی ء- إلی عدم عروض الوجود له و عدم عروض الوجود له لیس بعروض فرد أو حصه من العدم

فصل (۶) فی کیفیه علیه کل من عدمی العله و المعلول للآخر

اعلم أن العدم بما هو عدم لا یکون معقولا کما لا یکون موجودا(۱) لکن العقل الإنسانی من شأنه أن یتصور لکل أمر مفهوما و یجعل ذلک المفهوم عنوانا و کما یضع لأنحاء الوجودات الخارجیه معانی ذاتیه هی ماهیات تلک الوجودات کذلک یضع للأمور الباطله الذوات(۲) مفهومات یصدق علیها تلک المفهومات علی التقدیریه

۱- فإذا علم الإنسان ذلک علم أن جمیع ما فی الخارج و ما فی الأذهان العالیه و السافله مصداق الوجود و لا مصداق لما ینافیه بحسب المفهوم الصادق علی نفسه بالحمل الأولی فقط و علم أنه إذا لم یتخلل فی الواقع منافی حقیقته فیها لم یتکثر بوجه و لذا تری الحکماء کالمصنف قدس سره و غیره بذلوا جهدهم فی البحث عن العدم و استکشفوا عن حاله، س ره

۲- کمفهوم اجتماع النقیضین و المثلین و مفاهیم الدور و التسلسل و الخلإ و غیرها- و کمفهوم نفس العدم الصادق علیها و علی أعدام الممکنات و بالمفهوم یتصحح النفس الأمریه للعدم و یتصحح الإمکان المقتضی للطرفین و النفس الأمریه فی معنونه عدم المعنون الوجودی فحقیقه الباطل و معنونه و مصداقه أو ما شئت فسمه بنحو البطلان- فإن کل مصداق لا بد أن لا ینازع طبیعته و إلا ارتفع الموضوع من البین و ظهر الخلف- أ لا تری أن مصداق الحرکه لو کان أمرا قارا لم یکن حرکه هذا خلف و علی هذا القیاس، س ره

لذواتها كما سبق.

ثم اعلم أن الأشياء العدميه و الأمور الذهنيه الصرفه التى ليست لها ذوات خارجيه ليس لها تنوع و تحصل إلا بما يضاف هى إليه فالعدم المقيد بشى ء ما إنما يعقل و يتحصل فى العقل بسبب ذلك الشى ء و يصح لحوق الأحكام و الاعتبارات به من حيث هو معقول و ثابت فى العقل فيصح أن يحكم عليه بالعليه و المعلوليه(۱) و غيرهما من الأحكام و الأحوال فيقال عدم العله عله لعدم المعلول و لا يقال عدم المعلول عله لعدم العله و إن علم من عدم المعلول عدم العله على سبيل الاستدلال.

و تحقيق ذلك أن عدم العله إذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعليه من جهتين من جهه أن وجود عدم العله فى الذهن و مثوله بين يدى العقل مصحح أن يكون محكوما عليه بالعليه و إن لم يكن مطابقا للحكم فإن مطابق الحكم بالعليه على الوجه الذى أومأنا إليه و المحكى عنه بها هو ما يطابقه أعنى رفع العله بما هو رفع و بطلان لا بما هو صوره عقليه و مفهوم علمى فالمحكى عنه بالعليه على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعله و إن كانت الحكايه عنه ما وقعت إلا حين حضور مفهومه و صورته عند العقل و من جهه أن نفس حضور عدم العله فى العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه- و أما عليه عدم المعلول لعدم العله فليست إلا من الجهه الأخيره فعليه أحد العدمين للآخر- يكون فى كلا الطرفين العلم و العين و عليه الآخر له فى أحدهما و هو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه عله و الآخر بخصوصه معلول و إن كان الحكم عليهما بالعليه و المعلوليه على الوجه المقرر فى مرآه العقل و أما صورتاهما العقليتان فكل واحده منهما سبقت إليه فى الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما أن إثبات العله سبب لإثبات المعلول و إثبات المعلول دليل

۱- أى الإعداديه لأن وزان عدمات الحوادث وزان وجوداتها و ليس بين وجوداتها إلا العليه الإعداديه ثم الإعداد أيضا فى الأعدام اللاحقه المقابله و أما فى السابقه المقابله فلا و أيضا الأعدام مطلقا لاحقه أو سابقه ليست كأجزاء المتصل فإن اللواحق منها باعتبار خواتمها أبديه لا ترتب بينها كما أن السوابق منها باعتبار فواتحها أزليه لا ترتيب بينها و لأن كلا منها أزلى يناقض بها المقدمه القائله بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و يجاب بأن المراد كل وجودى ثبت قدمه، س ره

على إثبات العله فكذلك عدم العله سبب لعدم المعلول و عدم المعلول دليل كاشف على عدم العله فإذا رفعت العله فوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العله بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العله و به- و العله عدمها مع عدم المعلول لا به

فصل (٧) فى أن العدم كيف يعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره و يصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم فى الخارج فإن اشتبه عليك أن العدم المضاف إلى أى شى ء كان يكون نوعا من العدم و مقابلا لمعروضه و ما يضاف إليه فإذا أضيف إلى نفسه و صار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعيه و التقابل و هما متدافعان إذ النوعيه يوجب الحمل بهو و التقابل يوجب نفيه فتذكر أن العارضيه و المعروضيه(١) بين العدم و معروضه فى الحقيقه- ليست إلا بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلى الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف إليه العدم و يعرضه بما له صوره عقليه قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم و بما هو عنوان(٢) لأمر عرض له الفساد و الهلاك بسبب عروض طبيعه العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعيه و التقابل مختلف كيف و النوعيه من أحوال

١- و يتضح ذلك بما قدمناه من كيفيه الفرض العقلى و تقديره فى هذه المفاهيم الاعتباريه فالعقل يفرض نفس العدم و يعطى ذلك ثبوتا كثبوت الماهيات ثم يجرى عليه أحكامها الثبوتيه من نوعيه و جنسيه و عروض و قيام و تقابل و غير ذلك كما أنه يفرض معنى الوجود و يعطيه أحكام الماهيات من عموم و كليه و عروض و غير ذلك، ط

٢- حاصله أن الصوره العقليه من العدم مصحح النوعيه و معنونه مصحح التقابل- و الأولى أن يقال كما أن الوجود موجود بنفسه كذلك العدم معدوم بنفسه فعدم العدم نفسه لا نوع منه و لا مقابله كما أن وجود الوجود نفسه نعم عدم الإنسان مثلا يقابله- كما أن وجود الإنسان يخالفه مفهوما، س ره

المعقول بما هو معقول كسائر المعانی المنطقيه من ثوانی المعقولات و التقابل من الأحوال الخارجيه للأشياء لأن المتقابلين مما يجتمعان معا فی الذهن و ما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقده مما هو المسطور فی أرقام أهل التدقيق من الآخرين

فصل (۸) فی أن المعدوم لا يعاد

اشاره

العدم ليس له ماهيه إلا رفع الوجود و حيث علمت أن الوجود للشی ء نفس هويته فكما لا يكون لشی ء واحد إلا هويه واحده فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد و عدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها و لا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا- يتجلى فی صوره مرتين(۱) فإذن المعدوم لا يعاد بعينه- كيف و إذا كانت الهويه الشخصيه المعاده بعينها هی الهويه المبتدأه على ما هو المفروض- فكان الوجود أيضا واحدا فإن وحده الهويه عين وحده الوجود و قد فرض متعددا هذا خلف و يلزم أيضا أن يكون حيثيه الابتداء عين حيثيه الإعاده مع كونهما متنافيين هذا محال.

ثم إنه كما لم يكن فرق بين حاله الابتداء و حاله الاستيناف لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثانی و الثالث من الرابع و هكذا فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهيه لعدم تعين مرتبه من المراتب إلا متناهيه للوقوف عندها فی الاستيناف دون

۱- و كذا قولهم لا تكرار فی التجلی إن كل تجل منه جديد و كل يوم هو فی شأن هذا بمقتضی الصور القابله و أما بمقتضی المعنی و إسقاط إضافته عن القوابل- فلا تكرار فی التجلی لأنه واحد بسيط ليس فيه مضی و استقبال و لا حدوث إذ لا زوال فلم يعدم حتى يعاد مكررا أو جديدا و اعتبر بالوجود حتى تفهم أمر الوجوب حيث إن الوجود ساقط الإضافه عن الماهيات ليس جوهرا و لا- عرضا كيفا أو كما و إذ لا- كم له فلا زمان و لا دثور و لا حدوث و لا أجزاء مقداريه فلا تغير و لا تبدل و الكل باعتبار القوابل من المواد و الماهيات فهذا روح هذه المسأله و باطنها و لا خصوصيه لها بالدنيا أو الآخره، س ره

غيرها بعد تسويغ ذلك أولا و هو مستبين الفساد و قس عليه حال تكرر عدم شي ء واحد بعينه.

فإن قلت كثير من الحوادث الزمانيه كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحده فإذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود أيضا كما اعترفت به.

قلت قد مر أن معنى عروض العدم لشي ء ليس إلا بطلانا صرفا للذات و ليسيه محضه لها و ليس في الواقع معروض يضم إليه أو ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا و يضيف إليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل إلا بتكثر الملكات(۱) فلا ذات قبل الوجود و لا بعده حتى يقال إنها واحده أو متعدده متماثله و إنما يضيف العقل نسبه العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده و بعد وجوده.

و حاصل كون الشي ء كان معدوما قبل وجوده و سيكون معدوما بعد وجوده- انحصار وعائه الوجودي و ضيق استعداده عن الاستمرار و الانبساط سابقا و لاحقا- فالعدم ليس إلا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق و اللحوق بل إنما يتصور العقل(۲)

۱- و إذ لا ذات قبل و لا بعد و قد علمت أن تعدد العدم بتعدد الملكات فلا تعدد له، س ره

۲- و هذا هو المراد من العقل في قوله و إنما كان ذلك التصور وهميا لأنه أخذ فيه الماهيه المطلقه مكان الهويه لأن نفس الماهيه النوعيه لزيد كانت ممكنه قبله و بعده لا ماهيته الشخصيه لكن هذا هو المصحح لإطلاق العدم المقابل الماضوي و الاستقبالي عند المتكلمين و غيرهم لأن الشأنيه أعم من شأنيه الشخص و النوع إذ النوع تمام الذات المشتركه و لأن الوهم طمع و ترقب من تلك الهويه الدوام فجاء العدم و صار بزعمه- بئس البدل في أغلب أوقات وجوده و لم يعلم أن كل موجود زماني مرهون بزمانه الخاص فلكل كتاب و أجل. و أيضا إن عدم الشي ء نقيضه و الوجود في زمان و العدم في زمان آخر ليسا نقيضين لعدم اتحاد الزمان فالعدمان السابق و اللاحق لم يطردا وجود الواقعي و لا ماهيه و لا هويه له في حال العدم حتى يكون العدم طاردا له و وجوده الواقعي قد طرد العدم فلا أفول في تجليه سبحانه و لا تغير في عمله و لا هلاكه في وجوده و قد ورد: يا من لا ينقص من خزائنه شي ء و منشأ انتزاع الأعدام السابقه و اللاحقه الوجودات السابقه و اللاحقه و كون كل وجود مظهرا للأحد الذي ليس كمثله شي ء و في كل شي ء له آيه تدل على أنه واحد- و لا عدم لوجود بما هو وجود بل كما ذكرناه في الحاشيه السابقه لا ماهيه للوجود فضلا عن الكم السيال فلا ماضي و لا آتي و لا أفول و لا دثور لأصل المعنى و الوجود إنما هي للصور و الماهيه بما هي ماهيه فمن قصر نظره على الوجود و المعنى و غمض بصره عن الصور و الماهيات لا يبقى عنده صباح و لا مساء لأن النفس في غايه اللطافه إذا جعلت شيئا قبله توجهها و نصب عين بصيرتها تتزيا بزيه و تتصور بصورته معنى كان أو صوره، س ره

بقوته الوهميه للحادث الزمانى عدما أزليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين و وسط حتى إن الأوهام العاميه يتخيل أن العدم يطرأ على شـي ء و يرفع وجوده الخاص عن متن الواقع و يحك هويته عن صـفحه الأعيان و ذلك لـذهولهم عن أن وجودات الأشـياء إنما هى عباره عن تجليات المبـدإ الحق و أشـعه نور المبدإ الأول و شـئونه الذاتيه لا تتبدل كل منها عما هو له إلى غيره(۱) لكن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطه بالجميع يتوهم أن كل واحـد منها بطل عن صـقع الوجود و جاء غيره حل فى مقامه و هكذا و لم يتفطن بأن طريان العدم على الشى ء الثابت فى الواقع- لا يخلو إما أن يكون فى مرتبه وجوده و فى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضـين فى مرتبه واحده أو فى زمان واحد بعينه و إما أن يكون فى غير مرتبه وجوده و وعاء تحققه فالشى ء يستحيل أن يكون له وجود إلا فى مرتبه وجوده و طرف فعليته و ظهوره فإن لكل شى ء نحوا خاصا من الوجود و مرتبه معينه من الكون مع توابعه و لوازمه من الصـفات و الأزمنه و الأمكنه اللائقه به الغير المتعدى عنها إلى غيرها- فإذا اسـتحال أن يكون لكل شى ء إلا نحو واحد من الوجود يقتضـيه له أسـبابه السابقه و شرائطه المتقدمه المنبعثه عن وجود المبدإ الأول تعالى فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرأ عليه العـدم و يرفعه عن ساهره الأعيان أو يقع العدم بدلا عنه فى مقامه المفروض له.

و أما مـا يقال من أن ذوات الممكنات لا يأبى عن العـدم و لو حين الوجود فمعناه أن مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه و أنحاء تجليات الحق الأول و كون الحقائق الوجوديه من مظاهر أسمائه الحسنى و رشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهيه

۱- فـإذا كان الأمر هكـذا يرجع بوجه لطيف حـدوث الحادثات إلى انبساط نور الوجود و عـدمها إلى انقباضه و البسط و القبض ليسا بوجود شى ء لو لم يكن و عدم شى ء كان تثبت فيه فإنه أمر عجيب غريب قل من أدركه، ن ره

کـل من الطبـائع الإمکـانیه و المفهومـات العقلیه لا یأبی مفهومها و معناها عن لحوق شـی ء إلیها و زواله عنها مما هو غیر ذاتها و ذاتیاتها من الوجود و العـدم و غیرهما و ذلک لعدم قیام الوجود بذواتها الناقصه فی الواقع فلا یأبی العدم و لو فی زمان انصـباغها بصبغ الوجود و ظهورها بنوره و أما بالنظر إلی إفاضه الحق و تجلیه فی صور الأسماء و الصفات و إبقائه للحقائق إلی غایه معلومه عنـد علمه المحیـط بکل شـی ء علی ما هی علیها فهی ممتنعه العـدم مسـتحیله الفساد فتجویز العـدم علی شـی ء باعتبار مرتبه من التحقق و درجه من الوجود من أغالیط الوهم و أکاذیب المتخیله هـذا تحقیق الکلام فی هـذا المرام- علی ذوق أرباب العرفان و وجدان أهل الإیقان

و هاهنا استبصارات تنبیهیه

اشاره

ذکرها شـیوخ الفلسفه العامیه و رؤساؤهم فی زبرهم- یناسب أهل البحث و یکفی لصاحب الطبع المستقیم إذا لم یعرضه آفه من العصبیه و اللجـاج بـل الحکم بامتنـاع إعاده المعـدوم بـدیهی عنـد بعض الناس کما حکم به الشـیخ الرئیس و استحسـنه الخطیب الرازی حیث قـال کـل من رجع إلی فطرته السـلیمه- و رفض عن نفسه المیـل و العصبیه شـهد عقله الصـریح بأن إعاده المعـدوم ممتنع-

الأول منها لو أعید المعدوم بعینه لزم تخلل العدم بین الشی ء و نفسه

فیکون هو قبل نفسه قبلیه بالزمان و ذلک بحذاء الدور الذی هو تقدم الشـی ء علی نفسه بالذات- و اللازم باطل بالضـروره فکذا الملزوم.

و رد بمنع ذلک بحسب وقتین فإن معناها عنـد التحقیق تخلل العدم بین زمانی وجوده و اتصاف وجود الشـی ء بالسابق و اللاحق نظرا إلی وقتین لا ینافی اتحاده بالشخص.

و أنت تعلم سـخافه هذا الکلام بتذکر ما أصـلناه من أن وجود الشـی ء بعینه هویته الشخصـیه فوحده الذات مع تعدد الوجود غیر صحیح و أما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لأن الذات المسـتمره وحدتها باقیه و التکثر بحسب تحلیل الذهن لیس فی الحقیقه إلاـ للزمـان بهویته الاتصـالیه الکمیه فینحـل فی الوهم إلی الأـجزاء- و تکثر أجزاء الزمـان مسـتتبع لتکثر نسـبه الـذات الواقعه فیها المنحفظه وحدتها

الـذاتيه فى كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشـى ء و نفسه بل بين متاه الأول و متاه الثانى مع انحفاظ وحـدته المسـتمره فى جميع إفاضاته المتجدده الزمانيه.

الثانى لو جاز إعاده المعدوم بعينه أى بجميع لوازم شخصيته و توابع هويته العينيه فجاز إعاده الوقت الأول

اشاره

لأنه من جملتهـا و لأن الوقت أيضا معـدوم يجوز إعادته لعـدم التفرقه بين الزمان و غيره فى تجوير الإعاده أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأى لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشى ء مبتدأ من حيث إنه معاد إذ لا معنى للمبتدإ إلا الوجود فى وقته و فيه مفاسد ثلاثه جمع بين المتقابلين و منع لكونه معادا لأنه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الأول- و رفع للتفرقه و الامتياز بين المبتدإ و المعاد حيث لم يكن معادا إلا من حيث كونه مبتدأ و الامتياز بينهما ضرورى.

و هذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشـخصات فإنه غير صـحيح بل يكفى كونه من الأمور التى هى أمارات التشـخص و لوازم الهويه العينيه التى لها أمثال من نوعها واقعه فى الأحياز و الأوضاع و الأزمنه.

فإن قيل لا نسـلم كون الوقت من المشـخصات بأى معنى كان فإنه قـد يتبدل مع بقاء الشـخص بعينه فى الوقتين حتى إن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطه.

قلنـا معنى كون الزمـان و الحيز و الوضع و غيرهـا من العوارض المشـخصه أن كـل واحـد منهـا مع سـعه مـا و عرض ما من لوازم الشـخص و علامـات تشـخصه حتى لو فرض خروج الشـخص عن حـدى امتـداد شـى ء من تلـك العوارض لكان هالكا كما فى العرض الشخصـى الذى يكون للكيفيات المزاجيه و هذا لا ينافى قولهم إن اجتماع المعانى الغير المشـخصه لا يفيد التشخص لأن ذلك فى التشـخص بمعنى امتناع الصـدق على كثيرين بحسب نفس التصور و هو الـذى ليس مناطه إلا نحوا من أنحاء الوجود و كلامنـا فى التشـخص بمعنى الامتيـاز عن الغير يجعـل المـاده مسـتعده لفيضـان الهويه الشخصـيه ذات التشـخص بالمعنى الأول و التشخص بهذا المعنى يكون لازما إياها علامه لها و يجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضيه عد من جملتها الوقت.

و اعترض على هذا الدليل بأنا لا نسلم أن ما يوجد فى الوقت الأول يكون مبتدأ البته و إنما يلزم لو لم يكن الوقت معادا أيضا ثم بهذا الكلام أورد على ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايره بين المبتدإ و المعاد بالماهيه- و لا بالوجود و لا بشى ء من العوارض و إلا لم يكن له إعاده بعينه بل بالسابقيه و اللاحقيه(۱) بأن هذا فى زمان سابق و هذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم و يتسلسل.

دفع تحصيلى:

لا يحتجبن عن فطانتك أن السبق و الابتداء و اللحوق و الانتهاء- من المعانى الذاتيه لأجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته و بالجمله وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتيه له لا يتعداه مثلا كون أمس متقدما على غد ذاتى لأمس كما أن التأخر عنه جوهرى لغد و كذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقى الأجزاء- فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعه كان مع فرض وقوعه يوم الجمعه يوم الخميس أيضا لأنه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول الزمان المبتدإ- كونه مبتدأ عين هويته و ذاته فإذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته و ذاته فيكون حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقه لأنه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الأساسان و انفسخ الجوابان

۱- لا- يقال لم لا يجوز أن يكون المغايره بينهما بالسابقيه و اللاحقيه اللتين هما عين ذاتهما فلا يلزم التسلسل- لأنا نقول إن كانتا ذاتيتين كانتا ماهيتين متغايرتين و المفروض اتحادهما فى الماهيه- و إن كانت الماهيه مقوله بالتشكيك و السابقيه ذاتيه لمرتبه من ماهيه الزمان- و الذاتى لا- يتخلف لزم التهافت من فرض عود تلك المرتبه حيث كانت مبتدأه فى عين فرضها معاده لأن الابتداء و السابقيه ذاتها فرضها فلم تكن معاده هذا خلف فبقى أن يكون الامتياز بأن هذا فى زمان سابق و هذا فى زمان لاحق فيتسلسل. ثم الإيراد الذى أشار إليه قده غير وارد على هذا الدليل لأنه يقرر بأن الزمان المعاد زال مبدئيته و إنما هو معاد صرف و هذا لا يضر بالدليل لأنه إما معاد بمعنى أنه وجد فى الزمان الثانى فيكون للزمان زمان و يتسلسل و إما معاد بمعنى أنه متأخر بذاته فلم يكن هذا معاد ما كان مبتدأ بنفس ذاته فلم يعد بعينه، س ره

الثالث لو جاز إعاده المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله

فى الماهيه و جميع العوارض المشخصه لأن حكم الأمثال واحد و لأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جمله الممكنات و اللازم باطل لعـدم التميز بينه و بين المعاد- لأن التقـدير اشتراكها فى الماهيه و جميع العوارض و اعترض عليه بوجهين- أحـدهما أن عدم التميز فى نفس الأمر غير لازم كيف و لو لم يتميزا لم يكونا شـيئين و عند العقل غير مسلم الاستحاله إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى الواقع.

و ثانيهما أنه لو تم هـذا الـدليل لجاز وقوع شخصـين متماثلين ابتـداء بعين ما ذكرتم و يلزم عدم التميز و حاصـله أنه لا تعلق لهذا بإعاده المعدوم.

أقول و الجواب أمـا عن الأـول فبأن التميز بين شـيئين بحسب نفس الأـمر لاـ ينفك عن التخالف فى العوارض الشخصـيه فإذا لم يكن لم يكن و قوله لو لم يتميزا لم يكونا شـيئين من باب أخذ المطلوب فى بيان نفسه لأن الكلام فى أنه مع تجويز الإعاده لشى ء و فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع أن أحدهما معاد و الآخر مبتدأ.

و أمـا عن الثانى فبأن فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان و إن كان رفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعى بمجرد وضع الإعاده.

لا يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكليه لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الآخر.

لأنا نقول هذا الامتياز هو الذى يوجب وضـعه رفعه إذ بعد ما تبين أن العدم هو بطلان الذات و ليس للمعدوم بما هو معدوم ذات و لا تمايز بين المعـدومات بما هى معـدومات ينكشف أنه لا يكون موضوع الوجودين و العـدم شـيئا واحـدا لعدم انحفاظ وحده الـذات فى العـدم بل ليس إلا اثنينيه صـرفه فامتياز المعاد عن المسـتأنف المفروض معه أو بدله و اختصاصه بأنه معاد إن كان من جهه الذات حال العدم

و كونهـا رابطه بين الوجودين السـابق و اللاـحق فالمعـدوم لا ذات له و إن كان لأنه كان موجودا أولا دون المسـتأنف فهـذا عين النسبه التى يقع النظر فى إمكانهـا و كونهـا منشأ الامتيـاز بينهمـا و همـا متساويـان فى اسـتحقاق ذلـك و الكلاـم فى أنه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينيه الصرفه كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق.

و ليس لأحد أن يقول إن الوجود الذهنى للشى ء عند الفلاسفه بمنزله ثبوت المعدومات عند المعتزله فى تصحيح الأحكام الثابته للأشـياء المعدومه فليكن هذا المقام من جملتها فالذات و إن عدمت فى الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصيه بحسب الوجود الـذهنى فى بعض المدارك المرتفعه عن التغير.(۱) لأنا نقول قـد مر منا أن انحفاظ نحو الوجود و الوحده الشخصـيه غير متصور مع تبـدل الظروف و الأوعيه(۲) إنمـا ذلـك شأن ماهيات كليه يكون أنحاء الوجودات و أطوار التشـخصات من لواحقها الخارجه عن معناهـا و حقيقتهـا فـالموجود فى الـذهن هويه مكتنفه بالمشـخصات الـذهنيه و اتحادهـا مع الموجود الخارجى ليس فى نحو وجوده و تشـخصه بـل معنى ذلـك أن بعـد تجريـد المـاهيه المقرونه بالتشـخص و لوازمه- إذا جردت عنهـا يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها.

۱- كعلم الله سـبحانه أو اللوح المحفوظ مثلاـ و ليتحفـظ بتلـك الشخصـيه- و هؤلاء قـد فات منهم أن العلم الحصولى و حصول المـاهيه على نعت عـدم ترتب الآثـار فى وعـاء من الأـوعيه يتسـحيل تحققه فيمـا وراء النفوس كـذات الواجب تعـالى و غيره من المجردات العاليه و سيأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى، ط

۲- لازم ذلك أن يكون كل صوره ذهنيه من حيث نفسها كليه و هو كذلـك- فإن الصوره الذهنيه بأى خصوصيه تصورت يجوز العقل بالنظر إلى ذاتها إن تصـدق على أزيـد من واحـد من المصاديق و إنما يأبى العقل عن تجويز الكثره أحيانا لدليل آخر وراء الذات كاستحاله اجتماع المثلين و نحو ذلك و على هذا فإذا وجدت الصوره الذهنيه فى الخارج أولا ثم وجدت ثانيا كان الثانى غير الأول شـخصا لعدم حافظ الشخصـيه- و أما شخصيه الصوره المحسوسه أو المتخيله فإنما هى من جهه اتصال الذهن بالخارج من جهه الحس أو من جهه الفرض و الاتصال معا كما فى الخيال فإنك إذا تخيلت صوره زيد المتوفى من قبل ثم توهمت أنك غافل عما تعلمه من أنه كان حيا فيما مضى و أمعنت فى نفس الصوره وجدتها تقبل الصدق على كثيرين فى الخارج، ط

الرابع أن إعاده كل ذات شخصيه إنما يتصور لو أعيدت شی ء من أجزاء علتها التامه

اشاره

المقتضيه لها و استعداد الماده لها بخصوصه و غير ذلک من متممات العله و مصححات المعلول و ننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها و استعداد استعداد مادتها- و هكذا إلى المبادى القصوى و العلل العليا و سينكشف لک إن شاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمه معلوم بأدنى التفات من العقل كيف و لو لم يكن الاستعداد و العله هما هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعاديا بل إنما يكون استينافيا مماثلا للابتدائى السابق و يتوهم أنه أعادى فإذن إنما يمكن إعاده الهويه الوجوديه لو عادت الاستعدادات بجملتها و الأدوار الفلكيه و الأوضاع الكوكبيه برمتها و جمله ما سبقت فى النظام الكلى بجميع لوازمها و توابعها حتى فى كونها ابتدائيه و الفطره الصحيحه غير متوقفه فى تكذيب هذا الوهم.

إهانه: القائلون بجواز إعاده المعدومات جمهور أهل الكلام

المخالفين لكافه الحكماء فى ذلک ظنا منهم أن القول بتجويز الإعاده فى الأشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسمانى الناطق بوقوعه ألسنه الشرائع و الكتب الإلهيه النازله على أهل السفاره و أصحاب الزلفى صلوات الله عليهم أجمعين.

و لم يعلموا أن أسرار الشريعه الإلهيه لا يمكن أن تستفاده من الأبحاث الكلاميه و الآراء الجدليه بل الطريق إلى معرفه تلک الأسرار منحصر فى سبيلين إما سبيل الأبرار من إقامه جوامع العباده(۱) و إدامه مراسم العداله و إزاله وساوس العاده

۱- كالصلاه و لذكر الله أكبر و مراسم العداله هى العفه و الشجاعه و السخاوه و الحكمه و بالجمله طريق الأبرار إصلاح العقل العملى بالشريعه و الطريقه و طريق المقربين و الأخيار إصلاح العقل النظرى و أما الإصلاح للعقل العملى الذى أشار إليه- بقوله و تصقيل مرآت النفس الناطقه إلخ هنا فبالتنزيه و التخليه يعنى سلب الأعمال السيئه و الأخلاق الرديه و الاجتناب عن الآراء المعوجه التى للفرقه المجادله و سيأتى فى سفر النفس أن هذه الآراء أحد الحجب الخمسه و العلم الذى هو حجاب أكبر كما قال العرفاء هو هذه و إنما اختير هنا التخليه فقط و هناک التخليه و التحليه كلتاهما إذ المقصود هنا ارتياض العقل النظرى بالذات و العقل العملى بالعرض و التخليه سلبيه يمكن اجتماعها مع تحصيل المعارف بخلاف التحليه فإن مزاوله أفعال الشجاعه و السخاوه مثلا مانعه و حجب نوريه عن تحصيل المعارف الإيمانيه الحقيقيه، س ره

و إما سبيل المقربين من الرياضات العلميه و توجيه القوى الإدراكيه إلى جانب القدس و تصقيل مرآه النفس الناطقه و تسويتها لئلا يتدنس بالأخلاق الرديه و لم تصدأ بما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام و لم يتعوج بالآراء الفاسده- فإنها حينئذ يتراءى صور الحقائق الإيمانيه و يشاهد الأمور الغائبه عن حواسها و تعقلها بصفاء جوهرها فأما إذا كانت النفس مما قد تدنست بالأعمال السيئه أو صدأت بالأخلاق الرديه أو اعوجت بالآراء الفاسده و استمرت على تلك الحال كأكثر أرباب الجدال بقيت محجوبه عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانيه عاجزه عن الوصول إلى الله تعالى و يفوتها نعيم الآخره كما قال الله تعالى كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ فمن أراد أن يصل إلى معرفه الله و صفاته و أفعاله و معرفه إرسال رسله و إنزال كتبه- و كيفيه النشأه الآخره و أحوال الإنسان بعد الموت و سائر أسرار المبدإ و المعاد بعلم الكلام و طريق المناظره فقد استسمن ذا ورم و إذا جاء حين أن ينبسط القول فى معاد النفوس و كيفيه رجوعها إلى بارئها فى العالمين و وصولها إلى قيومها فى الإقليمين- تبين لك كيفيه الحشر الجسمانى و ارتجاع النفوس كلاءه الأجساد بإذن ولى الإبداع و الإنشاء فى المبدإ و المعاد على ما وردت به السنه الشريفه و نطقت به ألسنه الشريعه- ثم إن هؤلاء القوم بعد اتفاقهم فى إعاده الجواهر اختلفوا فى الأعراض فقال بعضهم يمتنع إعادتها مطلقا لأن المعاد إنما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى(۱) و إلى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعريه و قال الأكثرون منهم بامتناع إعاده الأعراض التى لا تبقى كالأصوات و الأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات(۲)

۱- أى بصفه ليتميز عن المبتدإ فيكون هذا مبتدأ و ذاك معادا فليلزم قيام العرض بالعرض، س ره

۲- و هى زمانيه بمعنى الانطباق على الزمان المخصوص فإذا انقضى ذلك الزمان انقضى ذلك الزمانى فلا يعاد بخلاف العرض القار الذى لا انطباق له على الزمان و لا اختصاص له به و لم يكن مقدورا للعبد، س ره

و قسموا الباقیه إلی ما یکون مقدورا للعبد و حکموا بأنه لا یجوز إعادتها لا للعبد و لا للرب(۱) و إلی ما لا یکون مقدورا للعبد و جوزوا إعادتها و ذکروا فی بیان کل واحد منها أدله واهیه شحنوا بها و بسائر هوساتهم الکتب و الدفاتر.

و أکثر آرائهم الفاسده فی الفضیحه و القباحه من هذا القبیل کتعدد القدماء و إثبات الإراده الجزافیه و نفی الداعی فی فعله و إبطال الحکمه فی خلقه و کونه تعالی محل الکلام النفسی و الحدیث الخیالی و ثبوت المعدوم و الجوهر الفرد مع ما یستلزمه من سکون المتحرک و تفکک الرحی و الطفره إلی غیرها من المموهات و المزخرفات.

کل ذلک لرفض الحکمه و معادات الحکماء و هم بالحقیقه أهل البدع و الضلال- و قدوه الجهله و الأرذال شرهم کلهم علی أهل الدین و الورع و ضرهم علی العلماء- و أشدهم عداوه للذین آمنوا من الحکماء و الربانیین هذه الطائفه المجادله المخاصمه- الذین یخوضون فی المعقولات و هم لا یعرفون المحسوسات و یتعاطون البراهین و القیاسات و هم لا یحسنون الریاضیات و یتکلمون فی الإلهیات و هم یجهلون الطبیعیات.

و أکثر ما یجادلون به من المسائل المموهه المزخرفه التی لا حقیقه لها و لا وجود إلا فی الأوهام الکاذبه لا یصح لمدع فیها حجه و لا لسائل عنها برهان و إذا سئلوا عن حقیقه أشیائهم مقرون بها عند أکثر الناس لا یحسنون أن یجیبوا عنها- فإذا استعصی علیهم البحث أنکروها و جحدوها و یأبون أن یقولوا لا ندری- الله أعلم و رسوله نعم عباراتهم فی غایه الفصاحه و ألفاظهم فی نهایه الجوده و الملاحه- فیوردون تلک الهوسات الفاسده و العقائد الردیه بأفصح العبارات و یکتبونه بأوضح الخطوط فی أصح الأوراق و یسمعون الأحداث و العوام و یصورونها فی قلوبهم

۱- و لعل وجهه أنه لو أعید و لزم أن یوجد بواسطه العبد لأنه من مقدوراته و لم یجز للرب مباشرته و لا سیما علی قاعده الاعتزال لزم أن یفعل العبد مره أخری الشرور و السیئات و أن تکون تلک الدار دار العمل مع أنها دار الجزاء بخلاف ما هو مقدور الرب نفسه فجوز علیه إعادته و الأولی حذف هذه الأقوال، س ره

و يمكنونها فى نفوسهم بحيث لن ينمحى أصلا.

و مع هـذه الـدواهى و المحن كلهـا و المصـيبه على أهـل الـدين يـدعون أنهم- بهـذه العقول الناقصه و الأفهام القاصـر ينصـرون الإسـلام و يقوون الدين و إلى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم و لا نصرانيا أسلم و لا مجوسيا آمن- بل تراهم بأديانهم إذا نظروا آراء هؤلاء المجادله أعلق و أوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين و إفسادهم على المؤمنين.

و من عجيب الأمر أيضا أن بعضا من هؤلاء استدل على إمكان الإعاده بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام أنهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعه فذره فى بقعه الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان و لعدم تعوده الاجتهاد فى العقليات لم يتميز الإمكان بمعنى الجواز العقلى الـذى مرجعه إلى عـدم وضوح الضـروره لأحـد الطرفين عند العقل عن الإمكان الذاتى الذى هو سـلب ضـروره الطرفين عن الشـى ء بحسب الذات فحكم بأن الأصل فيما لم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان فأثبت بظنه المستوهن أن إعاده المعدوم ممكن ذاتى و تشبث بهذا الظن الخبيث الذى نسجته عنكبوت وهمه كثير ممن تأخر عنه.

فيقال له و لمن تبعه إنكم إن أردتم بالأصل فى هـذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجـح فكون أكثر ما لم يقم دليل على امتناعه و وجوبه ممكنا غير ظاهر و بعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جمله الأقل و إن أريد به معنى ما لا يعدل عنه إلا لدليل على ما هو المستعمل فى صناعتى الفقه و أصوله فهو فاسد هاهنا إذ شى ء من عناصر العقود ليس أصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهيه الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله و ما قاله الشيخ الرئيس معناه أن ما لا برهان على وجوبه و لا على امتناعه لا ينبغى أن ينكر وجوده و يعتقـد امتنـاعه بـل يترك فى بقعه الإمكـان أى الاحتمـال العقلى لأنه يعتقـد إمكانه الـذاتى كيف و من أقواله أن من تعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطره الإنسانيه

فصل (۹) فی أن العدم لیس رابطیا

اشاره

الفلاسفه المتقدمون(۱) علی أن النسبه الحکمیه فی کل قضیه موجبه کانت أو سالبه ثبوتیه و لا نسبه فی السوالب وراء النسبه الإیجابیه التی هی فی

۱- محصل ما یفیده ظاهر کلامه رحمه الله و الظاهر أنه ینسبه جمیعا إلی القدماء- أن أجزاء القضایا تختلف عنده بحسب اختلاف الهلیات بساطه و ترکیبا و إیجابا و سلبا- أما الهلیات البسیطه الموجبه فأجزاؤها ثلاثه الموضوع و المحمول و الحکم و لا نسبه حکمیه فیها لأن مفادها الحکم بثبوت الموضوع لا ثبوت شی ء للموضوع و أما الهلیات البسیطه السالبه فأجزاؤها اثنان الموضوع و المحمول و لا حکم فیها بل مفادها نفی الحکم و رفع ثبوت الموضوع و لا مطابق للرفع و العدم فی الخارج و أما الهلیات المرکبه الموجبه فأجزاؤها أربعه الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه و هی نسبه المحمول إلی الموضوع و الحکم المتعلق بالنسبه الحکمیه و أما الهلیات المرکبه السالبه فأجزاؤها ثلاثه الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه و لا حکم فیها کما تقدم فی الهلیه البسیطه السالبه هذا بالنظر إلی أصل العقد. و أما بالنظر إلی لحوق المواد بها أعنی الضروره و الإمکان و الامتناع فلازم ما ذکروه فی الأجزاء أن تکون المواد کیفیات النسب التی فی الموجبات فیکون الحکم واردا علیها فیها و أما السوالب فالسلب و هو رفع الحکم وارد علی الماده لا أن الماده کیفیه السلب إذ لا نسبه سلبیه تتکیف بالماده بل السلب سلب للنسبه المتکیفه- بالکیفیه الکذائیه فالسالبه الضروریه تفید رفع ضروره ثبوت المحمول للموضوع لا ضروره رفع ثبوت المحمول للموضوع و لو لا ذلک لم یتحقق التناقض بین القضایا لأن التناقض هو التقابل الواقع بین ثبوت الحکم و ارتفاع ثبوته دون التقابل الواقع- بین ثبوت الحکم و ثبوت رفع الحکم فإنه من التضاد دون التناقض و کذلک القول فی الحکم بضروره الثبوت و ارتفاع ذلک الحکم فهما المتناقضان دون الحکم بضروره الثبوت و الحکم بضروره عدم الثبوت أو الحکم العدمی بضروره الثبوت فافهم ذلک. و أما المتأخرون فظاهر کلام الأکثر منهم أن القضایا سواء کانت هلیات بسیطه أو مرکبه موجبه أو سالبه فلها أربعه أجزاء الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه و الحکم و أن هناک نسبه سلبیه کالنسبه الإیجابیه و أن فی القضایا السالبه حکما کما فی القضایا الموجبه و تعویلهم فی ذلک علی أن ذلک هو المعقول من القضایا من غیر فرق فیه بین الهلیات فإن المعقول من قولنا الإنسان موجود هو إثبات المحمول للموضوع أی جعل وجوده له کما أن المعقول من قولنا الإنسان کاتب هو ذلک أیضا من غیر فرق فی ذلک بین الإیجاب و السلب- فإن قولنا لا شی ء من الإنسان بحجر بالضروره نعقل منه انسلاب الحجریه عن الإنسان انسلابا ضروریا لا سلب ثبوتها الضروری للإنسان حتی یرتفع التناقض بین قولنا- الإنسان حجر بالإمکان و لیس الإنسان بحجر بالضروره. و الحق ما ذهب إلیه القدماء إلا أن هناک أمرا یجب التنبه إلیه و هو أن الحکم- أعنی التصدیق کما ذهب إلیه المصنف ره و بینه بما لا مزید علیه فی رساله مفرده معموله فی التصور و التصدیق لیس داخلا فی شی ء من المقولات العرضیه و لا هو من التصورات الذهنیه و إنما هو فعل النفس فعلا خارجیا بمعنی جعلها الموضوع هو المحمول و هذا أمر لا یحتاج فی تحققه إلی تصور النسبه الحکمیه و لذلک یتم الحکم فی الهلیات البسیطه- بمجرد تصور الطرفین من غیر حاجه

إلى تصور النسبه الحكميه كما ذكره المصنف ره- فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفتقر إلى تحقق نسبه حكميه هناك و لا أن التصديق مختلف فى الهليات البسيطه و المركبه لا- نوعا و لا- بالشده و الضعف حتى يختلف حكمه فى الموارد من حيث الحاجه إلى النسبه الحكميه و عدمها فالحق أن تصور النسبه الحكميه لازم مقارن للقضيه غير داخل فى قوامها نظير اللازم بالقصد الضرورى و يشهد به ما نشاهده من أذهاننا أنها تستعمل النسبه الحكميه فى الهليات البسيطه و فى السوالب أيضا كما تستعملها فى الهليات المركبه الموجبه و هو ظاهر. فقد تحقق بما قدمناه أن القضايا الموجبه سواء كانت هليات بسيطه أو مركبه- ذوات أجزاء ثلاثه الموضوع و المحمول و الحكم و السوالب كائنه ما كانت ذوات جزءين- الموضوع و المحمول و أما النسبه الحكميه فإنما هى تصاحب القضايا من جهه كون المحمولات فى الهليات المركبه موجوده للموضوعات فيضطر الذهن إلى تصور ارتباطها بالموضوعات ثم يعمم الذهن ذلك إلى عامه القضايا غلطا منه و بعباره أخرى مفاد القضيه الموجبه هو الحمل و جعل وجودهما واحدا و مفاد القضيه السالبه سلب الحمل أى إن الذهن لم يأت بفعله الذى هو الحكم و توحيد الموضوع و المحمول وجودا لكن لما كان وجود المحمول فى الهليات المركبه وجودا غيريا أوجب أن يتصور الذهن ربطه بالموضوع و هو النسبه الحكميه فافهم ذلك. و أما ما استدل به المتأخرون على أن فى السوالب حكما و ماده و أن فى الهليات البسيطه نسبه حكميه و هو أنا نعقل ذلك فى الجميع من غير فرق فقد أجاب عنه المصنف ره بقوله بعد أسطر و ما يتوهم أن العنصر الثابت إلخ، ط مده

الموجبات و أن مدلول القضیه السالبه و مفادها لیس إلا رفع تلک النسبه الإیجابیه- و لیس فیها حمل و ربط بل سلب حمل و قطع ربط و إنما یقال لها الحملیه علی المجاز و التشبیه(۱) و أن لا ماده فی السوالب بحسب السلب بل بحسب الإیجاب فلذلک

۱- و کذلک الاتصال و الانفصال و غیر ذلک المستعمله فی السوالب إنما هی بتشابه الموجبات و السر فی ذلک أن الماهیه التی قد تخطت بخطوه إلی الوجود إذا کانت حکایه للوجود ذاتها و أحکامها فما ظنک بالعدم الذی هو نفی محض فدار الأعدام و الشرور و الظلمات و الدیجور بل دار الدنیا و نشأه الغرور و ما یرسمها من الزمهریر و الحرور و غیرها من مظاهر القهر کلها مجعوله بالعرض و لیست متأصله کبوادی الماهیات و وهاد الإمکانات، س ره

لاـ تختلف المـاده فی الموجبه و السالبه بحسب النسبه الإيجابيه و السـلبيه خلافا لما شاع بين المتأخرين و المتفلسـفين من أن فی السالبه نسـبه سـلبيه هی غير النسـبه الإيجابيه و أن الماده كما يكون بحسب النسبه الإيجابيه كذلك يكون بحسب النسبه السلبيه و أن ماده النسـبه السـلبيه مخالفه لماده النسبه الإيجابيه و لا يخلو شی ء منهما من المواد الثلاث إلا أن المشهور رعايتها فی الثوابت لفضـلها و شرفها و لانخراط ما يعتبر فی السوالب فيها(١) فإن واجب العـدم ممتنع الوجود و ممتنع العـدم واجب الوجود و ممكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليـك أن تعلم أن المـاده هی حـال المحمول فی نفسه عنـد الموضوع من وجوب صـدق أو امتنـاعه أو إمكانه و هی فی مطلق الهليـات البسـيطه ترجع إلی حـال الموضـوع فی وجوده بحسب قوه الوجود و وثـاقه التجوهر أو ضـعف الـذات و سـخافه الحقيقه أو بطلاـن التحقق و فساد الماهيه لا حال المحمول فی نسـبته إلی الموضوع- و ثبوته له كما زعمه بعض علی ما مر ذكره و فی الهليات المركبه هی حال المحمول- فی نسـبته إلی الموضوع و ثبوته له باعتبار وثاقه النسبه أو ضعفها أو فسادها و ليس فی السالبه إلا انتفاء الموضوع فی نفسه أو انتفاء المحمول عنه علی أنه ليس هناك شـی ء أو ليس شـی ء شـيئا لا أن هناك شـيئا هو الانتفاء أو له شـی ء هو الانتفاء فليس فيه شـی ء يكون مكيفا بإحدی الكيفيات الثلاث فالماده التی تسـمی عند الأوائل بالعنصر- هی حال الموضوع فی نفسه بالإيجاب فی التجوهر من استحقاق دوام الوجود(٢)

١- هذا مقلوب عليهم فإن واجب الوجود ممتنع العدم و ممتنع الوجود واجب العدم و ممكن الوجود ممكن العدم، س ره

٢- هـذا تعريف بالأعم فی الأولين لأن الدوام أعم من الضـروره و تعريف بالأخص فی الثالث لأن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص لكن لما كان التعريف لفظيا كما مر أن المواد الثلاث بديهيه جاز فيه ذلك، س ره

و دوام اللاوجود أو لا استحقاق دوام الوجود و دوام اللاوجود أو حال المحمول فى نفسه بالقياس الإيجابى إلى الموضوع.

و كون نسبه الإمكان إلى الوجوب و الامتناع نسبه نقص إلى تمام و نسبه ضعف إلى قوه و فتور إلى وثاقه إنما يتبين حق التبين فى هذا الكتاب و على فلسفتنا- كما يقع إليه الإشاره فى عده مواضع و لو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهه- و قد يكون العقد ذا جهه تخالف العنصر إذ العنصر يكون بحسب نفس الأمر و الجهه بحسب البيان و التصريح به بالفعل(۱).

فقد بان(۲) أن السالبه توجد لمحمولها الحال التى له عند الموضوع بالنسبه الإيجابيه بعينها فإن محموله عند الإيجاب يكون له استحقاقيه أحد الأمور المذكوره- و إن لم يكن أوجبت.

و ما يتوهم أن العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطه يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطه.

منفسخ بأن هذا الوهم ناش عن أخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضيه موجبه و عن الغفله من أنه ينقلب بذلك عن أن يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم إلى إيجاب سلب الوجود و القضيه إلى موجبه سالبه المحمول فلأجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فأى مفهوم أخذ من المفهومات فإن له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين بالنسبه الإيجابيه لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك و لا ينبغى أن يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده فى نفسه حكما إيجابيا بل يجب أن يعنى به انتفاؤه فى نفسه و سلب ذاته فى وجوده لتكون القضيه من سوالب الهليات

۱- أى بحسب البيان اللفظى أو العقلى حتى يشمل جهه القضيه المعقوله ثم ما ذكره من المخالفه إنما هو فى الكواذب، س ره

۲- فالضروره من قولنا لا شى ء من الإنسان بحيوان بالضروره هى كيفيه النسبه الإيجابيه قبل ورود السلب أى الإنسان حيوان بالضروره ثم ورد عليها كلمه النفى، س ره

البسیطه لا ثبوت سلب الوجود له حتی یصیر من الهلیات المرکبه الإیجابیه و لا سلب الوجود عنه حتی یکون من سوالب الهلیات المرکبه و من لم یفرق بین مفاد الهلیتین- و ظن أن طبیعه العقد مطلقا یستدعی ثبوت شی ء لشی ء أو سلب شی ء عن شی ء لم یمکنه أن یصدق بأن قولنا الإنسان موجود أو وجد الإنسان مثلا یفید تحقق ذات الإنسان- لا تحقق أمر له هو وجوده و کذلک قولنا عدم الإنسان یعطی بطلان ذاته لا انسلاب صفه عنه هی الوجود و أما قولنا الإنسان کاتب أو کتب الإنسان یعطی ثبوت صفه له هی الکتابه و کذا قولنا الإنسان ساکن الأصابع یفید انسلاب صفه عنه هی الکتابه و عدم الفرق بین الهلیتین من علل الطبیعه الإنسانیه و أمراضها التی یجب إزالتها و التدبر فی خلاصها لئلا یضطر إلی استثناء(۱) المقدمه الکلیه القائله بفرعیه وجود الثابت لوجود المثبت له فی جمله الهلیات البسیطه کما سبق ذکره فی أوائل الکتاب

تتمه تحقیقیه:

و إذ قد تحقق لدیک أن السلب بما هو سلب لیس له معنی محصل یثبت له أو به أو یرفع عنه أو به معنی علی سبیل الوجوب و الامتناع و الإمکان فقد دریت أنه لا یکون نسبه سلبیه مکیفه بضروره أو دوام أو فعلیه أو إمکان أو غیر ذلک بل إنما یئول معنی ضروریه النسبه السلبیه إلی امتناع النسبه الإیجابیه التی هی نقیضها(۲) و معنی دوام النسبه السلبیه سلب تلک

۱- أی استثناء فیها، س ره

۲- هذا الذی ذکره ره من رجوع ضروره السلب إلی امتناع الإیجاب و أن دفع الإشکال ظاهرا لکن مع عطف النظر إلی ما ذکروه من أن المواد الثلاث کیفیات النسب- یعود الإشکال من رأس فإن المواد حینئذ تکون معانی ربطیه حرفیه أی خصوصیه للنسب المقیده بها و یصیر الامتناع حینئذ عدما رابطیا و هو ره یبطله و یؤید ذلک ما تقدم منه ره فی أول مباحث المواد الثلاث أن الماده فی الحقیقه هی الوجوب و الإمکان و أن الامتناع یرجع إلی ضروره العدم و وجوبه. فالحق فی الجواب ما قدمناه فی الحاشیه السابقه أن تکیف القضایا السلبیه بالضروره و غیرها ممکن بحسب التصور لکنه من تعملات الذهن بفرضه العدم و السلب شیئا کالوجود و الإیجاب ثم حکم بتکیفه بالماده و هو من أوهام الذهن و تعود بذلک القضایا إلی نوع من العدول خلاف التحصیل و لعل ذلک هو مراد المصنف فی جوابه- و لا سیما بالنظر إلی ما سیذکره فی الفصل التالی، ط

النسبه الإیجابیه فی کل وقت وقت علی أن یعتبر ذلک فی الإیجاب و یجعل السلب قطعا له بذلک الاعتبار فیرفع بحسب أی جزء فرض من أجزاء الأوقات فإذن لیس فرق بین السالبه الضروریه و سالبه الضروریه أو بین السالبه الدائمه و سالبه الدائمه مثلا- لا علی ما اشتهر فی الحکمه العامه بل علی طریق الحکمه النقیه الملخصه و کذلک قیاس سائر الموجهات و قیاس المطلقه التی هی مقابله لها لأن الإطلاق عدم التوجیه- و التقابل بینهما تقابل العدم و الملکه(۱) فإن السالبه المطلقه هی بعینها سالبه المطلقه و لا سبیل لصاحب التأیید العلمی إلی فصل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق- و إطاله الکلام فی بیانه خارج عن طور هذا الکتاب إذ غرضنا فیه بیان طریق الوصول إلی الحق و کیفیه السیر إلی الله و إنما کفالته إلی صناعه المیزان

فصل (۱۰) فی أن الحکم السلبی لا ینفک عن نحو من وجود طرفیه

اشاره

إن محمول العقود الحملیه سواء کانت موجبه أو سالبه قد یکون ثبوتیا و قد یکون عدمیا فی الخارج و أما فی الذهن فلا بد و أن یکون حاضرا موجودا- لاستحاله الحکم بما لا یکون حاضرا عند النفس و أما موضوعها سواء کانت موجبه أو سالبه فلا بد و أن یکون له وجود فی النفس لاستحاله الحکم علی ما لا یکون کذلک و أما فی الخارج فکذلک إذا کان الحکم بالإیجاب بحسب ظرف الخارج- لاستدعاء الحکم بحسب أی ظرف وجود الموضوع فیه لأن ثبوت شی ء لشی ء فی أی موطن کان یتفرع علی ثبوته فی نفسه اللهم إلا إذا کان المحمول فی معنی السلب المطلق نحو زید معدوم فی الخارج أو شریک الباری ممتنع فإنه و إن نسب إلی الخارج لکنه نفس السلب عن الخارج فکأنه قیل زید المتصور فی الذهن لیس فی

۱- بخلاف المطلقه العامه التی هی إحدی الموجهات فإنها مع أیه منها أخذت- کانتا خلافین لا متقابلتین فضلا عن تقابل العدم و الملکه لاجتماعهما حیث إنها أخص من الممکنه و أعم من سائر الموجهات و الأعم و الأخص مجتمعان، س ره

الخارج و إذا كان الحكم بالسلب فی الخارج فلا یقتضی نفس الحکم وجود الموضوع فیه لجواز سلب المعدوم و السلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبیعه السلب بما هو سلب لا بما هو حکم من الأحکام الواقعه عن النفس الإنسانیه.

فقولهم إن موضوع السالبه أعم من موضوع الموجبه المعدوله أو السالبه المحمول لیس معناه أن موضوع السالبه یجوز أن یکون معدوما فی الخارج دون موضوع الموجبه إذ موضوع الموجبه أیضا قد یکون معدوما فی الخارج کقولنا شریک الباری ممتنع و اجتماع النقیضین محال و لا- أن موضوع الموجبه یجب أن یتحقق أو یتمثل فی وجود أو ذهن دون موضوع السالبه إذ موضوع السالبه أیضا کذلک- بل بمعنی أن السلب(۱) یصح عن الموضوع الغیر الثابت بما هو غیر ثابت أصلا علی أن للعقل أن یعتبر هذا الاعتبار فی السلب و یأخذ موضوع السالبه علی هذا الوجه بخلاف الإیجاب و الموجبه فإن الإیجاب و إن صح علی الموضوع الغیر الثابت لکن لا- یصح علیه من حیث هو غیر ثابت بل من حیث له ثبوت ما(۲) لأن الإیجاب یقتضی وجود شی ء حتی یوجد له شی ء آخر.

و لهذا یجوز أن یقال المعدوم لیس من حیث هو معدوم بشی ء و لا له من هذه الحیثیه شی ء بل من حیث له وجود و تحقق فی ظرف ما و أیضا یجوز نفی کل(۳)

۱- حاصله أن السلب خفیف المئونه فالسالبه لها اعتباران اعتبار أنها سلب و هی بهذا الاعتبار لا تستدعی وجود موضوع بل یصح السلب بما هو سلب عن الغیر الثابت بما هو غیر ثابت و اعتبار أنها قضیه و حکم من الأحکام و هی بهذا الاعتبار لا یصح إلا مع اعتبار وجود ما للموضوع فلا- مورد یصح فیه السلب إلا و یصح فیه إیجاب العدول أو إیجاب سلب المحمول فلیس کما هو المشهور یصح السالبه عند انتفاء الموضوع فی نفسه دونهما إذ لا بد من تقرر لموضوع السالبه فی الأذهان العالیه و السافله حتی تصح و تستقیم فإذن تصح و تستقیم الموجبه المعدوله و الموجبه السالبه المحمول أیضا فی ذلک المورد بعینه، س ره

۲- أی و إن کان تقدیریا کما فی الحملیات الغیر البتیه مثل شریک الباری محال، ن ره

۳- کالعدم و الامتناع فإنه یصح أن یقال لیس المعدوم البحت له العدم و لیس الممتنع له الامتناع لأن المعدوم لیس له ذات و حقیقه حتی یثبت له شی ء فاللاشی ء المحض یصح سلب ذاته و أحواله حتی العدم و الامتناع عنه و من هنا یقال سلب الشی ء عن نفسه فی حال العدم جائز. إن قلت إذا سلب العدم عن المعدوم مثلا فهو موجود. قلت سلب العدم شی ء و إثبات الوجود شی ء آخر و المغالطه نشأت من اشتباه الحمل الأولی بالشائع فعدم العدم نفسه بالأولی و إن کان وجودا بالشائع و أیضا لو فرض اقتضاء الوجود لم یکن سلب العدم مقتضیا له بل إنما اقتضاه عدم خلو الواقع عن النقیضین بل نقول کما لیس له العدم لیس له الوجود و کما لیس له الامتناع لیس له الإمکان مثلا إذ لیس هنا شی ء حتی یثبت له شی ء، س ره

ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف إثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثيه بل إثبات شى ء مما يغايره عليه من تلك الجهه اللهم إلا إذا كان أمرا عدميا أو محالا فإنه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضا(۱) مستدعيا لوجود الموضوع كما أنه يستدعيه من حيث النسبه الإيجابيه- فلذلك اشتهر أن موضوع السالبه أعم من موضوع الموجبه و هو غير صحيح إلا أن يصار إلى ما قدمناه و يراد بالعموم ما سيجى ء ذكره و ليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور أن العموم إنما هو لجواز كون موضوع السالبه معدوما فى الخارج دون الموجبه.

و أما ما قيل إن موضوع السالبه إن كان أعم من موضوع موجبه المعدول أو السالبه المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت أفرادهما و إن لم يكن أعم زال الفرق.

فنقول هو أعم بالاعتبار المذكور و لا يلزم منه تغاير الأفراد إذ العموم بمعنيين- و الأعميه بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض و نفى الأعميه بحسب الأفراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبه أعم اعتبارا و إن لم يكن أكثر شمولا و تناولا

تذكره: فالموجبه بحسب الموضوع أخص من السالبه

مع مساواتهما الاتفاقيه لتحقق جميع المفهومات و الأعيان الثابته(۲)

۱- كلمه أيضا فى غير موضعه لأنها مشعره بأنه لا يستدعى من حيث النسبه الإيجابيه- و هو مناف لقوله كما أنه مخالف للاستثناء من إثبات كل ما يغايره فكلمه أيضا متعلق بقوله و أيضا يجوز نفى إلخ، س ره

۲- هذا أحد معانى نفس الأمر عندهم و سيجى ء منا كلام فى منع تحقق المفاهيم- التى هى علوم حصوليه فى ما فوق مرتبه النفوس من مراتب الوجود فانتظر، ط

فی المبـادی العـالیه و لاسـتدعاء مطلق الحکم الوجود الإدراکی إذ المجهول مطلقا لا حکم علیه بنفی أو إثبات و الشـبهه به علیه مندفعه باسـتعانه ما ذکرناه من الفرق بین الحملین إذ الشی ء قد یکذب عن نفسه بأحدهما و یصدق علیه بالآخر علی أن الفرق لا یجری إلاـ فی الشخصـیات و الطبیعیات(۱) لاشـتمال المحصورات علی عقـد وضع إیجـابی- هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فإن قولنا کل ج ب لیس معناه الجیم الکلی و إلا لکانت طبیعیه أو کلیه أو کله(۲) و هو ظاهر بل معناه کل ما یوصف ب ج ذهنا أو عینا دائما أو غیر دائم محیثا به أو لا فهو ب.

إعضالات و انحلالات:

و من التشکیکات الواقعه فی هذا الموضع

التی ربما تزاحم السائر إلی الله تعالی فی سیره و تعوقه عن السـلوک إلیه تعالی- أن السالبه المعـدوله المحمول أعم من الموجبه المحصـله لصـدقها بانتفـاء الموضـوع بخلاـف الموجبه و قـد یکون نقیض المفهوم ممـا لاـ یصـدق علی شـی ء مـا بحسب الواقع کاللاشـی ء و اللاـمعلوم و اللاـممکن العـام و سـائر نقـائض المفهومات الشامله فلا ینتظم الأحکام المیزانیه لصـدق سـلب نقیض الأـخص عمـا یفرض صـدق نقیض الأـعم علیه إذا کـان معـدوما فیلزم صـدق قولنا لیس بعض اللاجوهر بلا حیوان بانتفاء ذلک البعض(۳) و کذلک الحال فی نقیضی المتساویین فیصدق بعض اللاجسم لیس بلا متحیز لانتفائه فی نفسه و تزلزل بذلک قاعده تعاکس الأعمیه و الأخصیه فی نقیضی الأعم و الأخص و ینثلم الحکم بتساوی نقیضی المتساویین و انعکاس الموجبه

۱- لأـن مفـاد عقـد الوضـع فی المحصوره أن کـل مـا وجـد و صـدق علیه عنوان کـذا فهو کـذا و فی الطـبیعه لیس الحکم علی المصداق و فی الشخصیه لیس الموضوع إلا المصداق، س ره

۲- لمـا کـان احتمال الکلی المنطقی سـخیفا فالمراد بکلیه الجیم الکلی العقلی- لیسـتقیم التردیـد کما أن المراد بالجیم الکلی هو الکلی الطبیعی لکن لا من حیث التحقق فی ضمن الأفراد، س ره

۳- فبعض اللاجوهر الذی هو المعدوم المطلق إذ لیس موجودا لا یصیر موضوع الإیجاب لیصدق کل لا جوهر لا حیوان و یکون نقیض الأـخص أعم و نقیض الأـعم أخص- بخلاـف السـلب فـإنه صـادق مع انتفاء الموضوع فی نفسه فإذا صـدق النقیض أعنی لیس بعض اللاجوهر لا حیوان کذب العین، س ره

الکلیه کنفسها عکس النقیض و غیرها مما فی القاعده المیزانیه بنقائض المعانی الشامله.

و أجابوا عنه فی المشهور بأن أخذوا الربط فی السوالب(۱)(۲) علی أنه إیجاب لسلب المحمول و فصلوا الموجبه السالبه المحمول عن الموجبات فی استدعاء وجود الموضوع و ألحقوها بالسوالب فی عدم الاستدعاء له(۳) و خصصوا الأحکام بما عدا نقائض الطبائع العامه و جمیع هذه الآراء من مجازفات المتأخرین المتشبهین بالحکماء- من المقلدین الذین لیس لهم قدم راسخ فی العلم و العرفان.

و سبیل الحکمه فی فک ذلک العقد ما أشرنا إلیه سابقا أن أعمیه السالبه عن الموجبه فی باب استدعاء الوجود للموضوع و عدمه لیست بحسب الشمول الأفرادی- بل بحسب التناول الاعتباری أی لا بمعنی أنهما بحیث یکون إحداهما تصدق علی فرد من الموضوع حیث تکذب عنه الأخری بل بمعنی أن إحداهما تصدق علی شی ء باعتبار لا تصدق علیه الأخری بذلک الاعتبار و إن کان الموضوع فیهما جمیعا مما یلزم أن یکون موجودا بنحو من الأنحاء و إن الإیجاب سواء کان عدولیا أو تحصیلیا- یقتضی ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل فی موضعه ففی مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عینیا أو عقلیا أو تقدیریا و ما یصدق الحکم معه فی السوالب هو ما یقابله- و بذلک تنحسم ماده الشبهه فتصدق تلک الأحکام حقیقیه و اللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض و التقدیر و مطابق الحکم و مصداق العقد فیها إنما هو کون عنوان الموضوع بحیث لو تحقق فی شی ء أو صدق علیه(۴) تحقق فیه أو صدق علیه المحمول

۱- فی بعض النسخ فی السوالب المحمول،

۲- الأولی کما فی الأفق المبین فی العقد بدل السوالب المحمول ثم قد مر فی مباحث الإمکان منا ما یتعلق بهذا المقام، س ره

۳- هذا الإلحاق غیر جید لأن السالبه المحمول باعتبار سلب الربط المعتبر فیها أولا و إن لم یقتض وجود الموضوع إلا أنها باعتبار ربط السلب المعتبر فیها ثانیا- یقتضیه کما لا یخفی، س ره

۴- الأول فی العموم و الخصوص أو التساوی بحسب التحقق کما فی الحیاه و النطق أو الإنسانیه و النطق و الثانی فیما بحسب الحمل کما فی الحیوان و الناطق و الإنسان و الناطق. و حاصل تحقیقه فی الجواب أنه یصدق مثلا- کل لا- شی ء لا ممکن بالإمکان العام إیجابا إذ کل مفهوم و لو مثل النقائض الشامله له وجود و لو فرضا بمعنی تقدیر العقل- و إن لم یکن بمعنی تجویز العقل فیمکن عقد الإیجاب العدولی أو إیجاب سلب المحمول- أو إیجاب سلب الموضوع أو إیجاب سلب الطرفین و قد علمت أن أعمیه السالبه عنده قده بحسب الاعتبار فقط، س ره

و إنما یلزم الوجود الخارجی أو الـذهنی لو حکم فی تلک القضایا بثبوت المحمول للموضوع فی العین أو فی العقل علی البت و لیس هکـذا و العمومیه بین المفهومین- لیس معناهـا و مقتضاهـا إلا کون أحـدهما بحیث لو وجـد فی ماده وجـد الآخر فیها کلیا دون العکس و المساواه کونهما کـذلک من الجانبین کلیا و لیس فی ذلک لزوم الاجتماع- فی ماده ما بحسب الواقع بالفعل و لا شبهه لرجـل منطقی أن الأـمر فی تلـک الطبـائع الشـامله علی هـذه الشـاکله کیف و الکلی الـذی یجری علیه هـذه الأحکام لیس مفهومه مما یحتاج إلی وجود فرد له فی العین أو فی النفس و کذا حاله مع عروض تلک النسب و أحکامها له بالقیاس إلی کلی آخر فی عدم توقفها علی وجود موضوعات الأحکام فی شی ء من الأوعیه و المواطن

و منها أنه صدق قولنا کل ممکن بالإمکان الخاص فهو ممکن بالإمکان العام

و هـذا ظاهر و صدق أیضا قولنا کل ما لیس بممکن بالإمکان الخاص فهو ممکن بالإمکان العام لأنه إما واجب بالذات أو ممتنع بالـذات و کـل منهما ممکن عام- فلو وجب أن یکون نقیض العام مطلقا أخص من نقیض الخاص کـذلک یلزم المقـدمه الأولی کل ما لیس بممکن عام فهو لیس بممکن خاص و صار صـغری للمقدمه الثانیه- ینتج کل ما لیس بممکن عام فهو ممکن عام و أنه تنـاقض مسـتحیل و کـذلک یلزم الثـانیه کل ما لیس بممکن عام فهو ممکن خاص و صار صـغری للأولی ینتـج أیضا کل ما لیس بممکن عام فهو ممکن عام و إنه تناقض.

و أجـاب عنه الحکیم الطوسـی ره بـأن الممکن العـام ینقسم إلی قسـمین همـا مانعـا الجمع و الخلو(۱) و إذا أطلـق بحیث یشـمل القسمین فسلبه یکون خارجا

۱- القسـمان ضـروره أحد الطرفین من الوجود و العدم و لا ضـرورتهما و لا شک أنها منفصـله حقیقیه لکونها نقیضـین لا یمکن ارتفاعهمـا و لا اجتماعهما و فی الأفق المبین قـد نقل السـید المحقق الـداماد قـده هما مانع الخلو دون الجمع و قوله فسـلبه یکون خارجا عن النقیضـین أظهر فیما نقله المصـنف قـده و علی ما فی الأفق المبین هما سلب ضـروره العـدم کما فی الواجب تعالی و سلب ضروره الوجود کما فی الممتنع فجواز اجتماع السلبین کما فی الممکن بالإمکان الخاص کما أشار إلیه بقوله دون الجمع و معنی کون سلب الإمکان العام خارجا عن النقیضین أنه لما کان سلب ضروره کل من الوجود و العدم أعم من ضروره الآخر و لا ضرورته کان سـلب سـلبها مساوقا لسلب الضروره و اللاضروره جمیعا لأن رفع الأعم مستلزم لرفع الأخص فلزم من سلب الإمکان العام سلب ضروره الوجود و لا ضرورته و سلب ضروره العدم و لا ضرورته، س ره

عن النقيضـين و إذا تقرر ذلـك فنقول القيـاس الأول من القياسـين المـذكورين و هو قولنـا كـل مـا ليس بممكن عـام فهو ليس بممكن خاص و كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحـد الأوسط مكررا لأن المراد بما ليس بممكن خاص فى الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا و فى الكبرى ما هو داخل فى أحدهما و أما القياس الثانى و هو قولنا كل ما ليس بممكن عـام فهو ممكن خـاص و كـل مـا هو ممكن خـاص فهو ممكن عـام فصـغراه كـاذبه لأن عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خـاص فهو ممكن عـام ليس هو هـذه الصـغرى بـل عكس نقيضه أن كـل مـا ليس بممكن عـام فهو ليس ليس بممكن خاص و المراد منه مـا هو خارج عن النقيضـين- لا الممكن الخاص الـذى هو داخل فى أحـدهما فأعيـد القول فى السؤال بأن الخارج عن النقيضين الذين يعبر عنه بليس(۱) ليس بشـى ء أصـلا فلا يمكن أن يحمل عليه شـى ء حتى يكون أخص من شى ء فإذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص أعم منه- فأفاد الجواب مثنى بأن ما ليس بممكن خاص يصـدق مع الذى ليس بشـى ء أصـلا الذى يعبر عنه بأنه ليس و مع الداخل فى طرفى النقيض أى الواجب بذاته و الممتنع بذاته- و لا يراد بكونه أعم إلا هذا(۲).

۱- كـذا فى النسـخ الأسـفار و الصواب ما فى الأفق المبين الـذى يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشـى ء و كذا فى ما بعد أعنى الذى يعبر عنه بأنه ليس بممكن عام و مع الداخل، س ره

۲- و الحاصـل أن العموم و الخصوص بحسب التحقق لاـ بحسب الحمـل حتى يقـال لاـ يمكن أن يحمل عليه شـى ء حتى يكون أخص عن شى ء و القرينه عليه استعمال كلمه مع فى الموضعين دون على، س ره

و بعض ساده أعاظم الحكماء أدام الله علوه فصل الكلام فی هـذا المقام قائلا- بأن الإمكان العام هو ما يلازم سـلب ضـروره عدم الشـی ء فإنه سـلب الضـروره عن الجانب المخالف و الجانب المخالف إما عدم ما يتصف بذلک الإمكان أعنی النسـبه- إن كان الإمكان جهه أو عـدم ذات الموضوع أعنی انتفاءه فی نفسه إن كان الممكن هو المحمول و ضـروره عـدم كل مفهوم هی امتناع ذلـک المفهوم فالإمكـان العام سـلب امتناع ذات الموضوع أو سـلب امتناع الوصف العارض له و هو النسـبه و علی التقـديرين لا يصـدق الممكن العـام علی الممتنع و جمهور الناس(۱) يضـعون أن الجـانب المخـالف هو مـا يخالف الواقع من طرفی الوجود و العـدم فالمخالف فی الواجب هو العـدم و فی الممتنع هو الوجود و الممكن يقع عليهما فإن أريد بالممكن العام المعنی الأول لم يصـدق قول المشـكک الممتنع بالـذات ممكن عام و إن أريـد ما يوضع عند الأكثرين- فيقال إما أن يعتبر فی كل من الواجب و الممتنع ضروره أحد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما إلی ثلاثه أقسام واجب و ممتنع و ضروری الطرفين- فلا يصح حينئذ أن ما هو ضـرروی الطرفين مسـلوب الضـروره عما هو غير واقع من طرفيه- و إما أن يعتبر فی كل منهما ضروره أحد الطرفين بلا شـرط آخر من اعتبار ضـروره الطرف الآخر أو عدمها فلا يصح(۲) أن كل ممتنع مسـلوب الضروره عما هو غير واقع من طرفيه إذ ضروری الطرفين ممتنع و ليس يصح فيه ذلک.

و صـاحب دره التـاج أراد منـاقضه قولهم كـل مـا ليس بممكن بالإمكان الخاص- فهو ممكن بالإمكان العام بأنه لا يصـدق علی الماهيه من حيث هی هی الممكن بالإمكان الخاص و لا يصدق عليها من تلک الحيثيه الممكن بالإمكان العام أيضا.

۱- من المنطقيين و الأول من العامه و قد مر تفصيل ذلک عند البحث عن معانی الإمكان، س ره

۲- أی إذا كـان تعريف الممتنع هكـذا يصـدق الممتنع علی ضـروری الطرفين- و ليس داخلا فی الكليه أعنی قولهم كـل ممتنع مسـلوب الضـروره فيكون هذا منافيا لكلامهم و إلا فعلی فرض كون الممتنع ضروری أحد الطرفين لا بشرط لا بد أن يصدق كل ممتنع ضروری أحد الطرفين لا بشرط و ضروری الطرفين أيضا كذلک، س ره

و هـذه المنـاقضه غير مرضـيه إذ المراد التصادق بحسب نفس الأمر و إن لم يكن بحسب بعض مراتب الماهيه فى نفس الأمر من الاعتبارات العقليه

فصل (۱۱) فی أن العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به

اشاره

المشـهور من أقوال الحكمـاء أن بعض أنحـاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلى الحقيقه الواجبيه و ذلك مما لا ينافى كونه واجب الوجود بالـذات كمـا أن امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حـد الإمكان الـذاتى و لا ينافيه بل يؤكـده و يقرر إمكانه و كـذلك امتناع نحو من العـدم بخصوصه بالقياس إلى ذات الممكن- مما لا يأبى عنه طبيعه الممكن و مفهوم الإمكان و كـذا امتناع بعض أنحاء العـدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسـبوق بالوجود أ و لا يرى أن أنحاء الوجودات الإمكانيه- مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و كذا الوجود الحادث و الوجود الزائل و الوجود الجسـمانى و الوجود الحلولى و العرضـى و بالجمله الوجود اللاحق و إنما ذلك لخصوصيات القيود النقصانيه و الأوصاف العدميه و أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنـات و بعضـها على الجميع أمـا الثـانى فكـالوجود الواجبى على الجميع و أمـا الأـول فكالوجود الجوهرى على الأعراض و الوجود المفـارقى على المـادى و الوجود القـار على الغير القـار و كـذا يمتنع على الغير القار بالـذات بحسب الماهيه أن يكون له عدم سابق على وجوده أو وجود بعد عدمه أو عدم بعد وجوده- قبليه و بعديه مقدره زمانيه لا اجتماع بحسـبهما بين القبل و البعد و إن لم يمتنع الوجود و لا العدم المطلقين عليه و كذا العدم(۱) الذى هو رفع الوجود المتحقق فى وعاء

۱- فإن ذلك الوجود بما هو واقع فى الـدهر أو بما هو تجلى الحق أو علمه الذى لا يتغير ممتنع الارتفاع ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ بـاقٍ يـا من لاـ ينقص من خزائنه شـى ء و قـد مر ذلـك فى بحث امتنـاع إعـاده المعـدوم و فى مبـاحث الإمكـان فى البحث المعنون له، س ره

الواقع بعد اعتبار وقوعه و تحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات و الاعتبارات الزمانيه و المكانيه و الوصفيه ممتنع على كافه الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا.

نقد و تلويح:

أما أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور و النقص فمما لا شبهه فيه و أما امتناع اتصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف و الوجود بما هو وجود طبيعه واحده بسيطه لا اختلاف فيها إلا من جهه التمام و النقص و القوه و الضعف و النقص و الضعف مرجعهما إلى العدم فكل مرتبه من مراتب الوجود يكون دون المرتبه الواجبيه فهى ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود و اعتبار عدم بلوغه إلى الكمال و نزوله عن الغايه فبأحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و بالآخر يجب أما الأول فظاهر و أما الثانى فلأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كما مر.

و أيضا نقول لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعه الوجود- مع قطع النظر عن خصوصيه قيده العدمى لزم أن يتحقق فى ذاته جهه امتناعيه بالقياس إلى طبيعه الوجود بما هو وجود مع الجهه الوجوبيه التى كانت له فيلزم تركيب الجهات(۱) و الاعتبارات فى ذاته بذاته تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا.

لا يقال هذا النحو من التكثر و الاختلاف لو استحال عليه تعالى من أجل كونه- مستلزما للتركيب فى ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضا من اعتبار جهتى وجوب الوجود و امتناع العدم.

۱- إن قلت العدم و لا- سيما شدته و هى الامتناع نفى محض و باطل صرف فكيف يتحقق التركيب- قلت هذا سؤال عامى إذ التركيب يستدعى سنخين و أى سنخ أبعد عن الوجود من العدم بل لا تركيب إلا حيث يكون وجود و عدم أو وجدان و فقدان إذ فيما عداهما كوجود و وجود يتحقق أصل محفوظ و سنخ باق يرتفع التكثر بوجه و لو كان كثره فمرجعها إلى الوجود و العدم بالحقيقه و الماهيه أيضا راجعه إلى العدم و التركيب الذى يؤخذ محذورا فى قاعده البسيط كل الوجود ليس إلا هذا و سنوضح ذلك بوجه أبسط، س ره

لأنا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده و الفرق بين القبيلين متحقق لأن حيثيه وجود الوجود هاهنا هى بعينها حيثيه امتناع العدم بلا تغاير و اختلاف لا فى الذات و لا فى الاعتبار- لأن ذاتا واحده بحسب صرافه وحدتها و بساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين- بخلاف ما نحن فيه فإن ذاتا واحده بالقياس إلى معنى واحد لا يكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضروره من الفطره الإنسانيه(۱) و هذا الأصل من جمله الأصول التى تقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات- و فيوض و رقائق للوجود الإلهى و تجليات و شئونات للحق الصمدى.

و أما كون بعض أنحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضا محل بحث فإن العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر- بل ربما كان هذه الأوصاف العدميه مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجوديه على سبيل الاستتباع و الاستجرار.

فالحق أن امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فإنه إذا امتنع السابق على شى ء امتنع اللاحق أيضا باعتبار كونه لاحقا به إذ اللاحقيه لا تنفك عن السابقيه و إذا اتصف اللاحق بالشى ء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم أى عدم كان للمتنع بالذات امتناعا بالعرض.

و هاهنا شک مشهور

استصعبوه و قد سهل اندفاعه بما حققناه من أن الواجب بالذات ما يجب له طبيعه الوجود مطلقا و الممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعه الوجود كذلك على الوجه الذى بيناه و ذلك الشك هو أن الزمان إذا امتنع عليه لذاته العدم السابق و اللاحق لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب

۱- فإن هذا و إن كان أصل البسيط كل الوجودات و هو الكثره فى الوحده إلا أنه مستلزم للوحده فى الكثره التى عبر عنها بكون الموجودات رشحات للوجود الإلهى- و كيف لا يستلزمها و السنخيه معتبره بينه و بين الوجودات و هو معطيها و معطى الوجود ليس فاقدا له و هو أصلها و منه بدؤها و إليه عودها، س ره

بالذات عن التغير علوا كبيرا.

و أجابوا عنه بأن الواجب بالذات هو الذى يمتنع عليه جميع أنحاء العدم- و الزمان ليس كذلك إذ لا استحاله فى أن يكون منعدما بالكليه أزلا و أبدا.

و هذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرر عندهم و صرحوا بأن الوجود الإمكانى يمتنع عليه تعالى يرد عليه أيضا(۱) أن الوجود الذى يكون للزمان فى مقابل العدم السابق و اللاحق يلزم أن يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العله فى استمرار وجوده و من أصولهم أن الممكن كما يحتاج إلى العله فى وجوده الحدوثى- يحتاج إليها فى وجوده البقائى.

ثم تكلفوا فى الواجب عنه بأن مقابل العدم المتقدم أو المتأخر لشى ء هو رفع العدم المتقدم أو رفع العدم المتأخر و هذا المعنى أعم من الوجود الاستمرارى- لإمكان صدقه على ذلك و على عدمه رأسا أزلا و أبدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق.

و نحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشمات فإن مناط الوجوب الذاتى فى فلسفتنا هو ضروره طبيعه الوجود المطلق بما هو وجود مطلق و ملاك الامتناع الذاتى هو ضروره رفع طبيعه الوجود(۲) مطلقا و تحقق طبيعه كليه من الطبائع العامه المتواطئه و إن كان بتحقق فرد من أفرادها و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها لكن الوجود ليس شموله و انبساطه من حيث عروض الكليه و العموم له بل له إطلاق و شمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون فى العلم فوجوب حقيقته الكامله يستلزم وجوب جميع شعبه و مراتبه و فروعه و امتناع هذه الحقيقه يستلزم امتناع جميع مراتبه و أنحائه و تجلياته فالزمان بهويته الاتصاليه التى هى

۱- لا يخفى ما فيه لرجوعه إلى قولهم بأن القديم غير المسبوق بالعدم الزمانى- مستغن عن العله فهو واجب و إلا فمجرد استغناء شى ء فى جهه من جهات وجوده عن العله مع احتياج أصل وجوده لإمكانه إليها لا يخرجه عن الإمكان و الفقر الذاتى، ط

۲- يرد عليه ما أوردناه سابقا أن لازم اتصاف الرفع بالضروره هو تحقق العدم الرابط و هو ممتنع، ط

أفق التجـدد و التقضـى و عرش الحوادث و التغـاير شـأن واحـد من شـئون العله الأولى- و مرتبه ضـعيفه من مراتب نزول الوجود فيكون أضعف الممكنات وجودا و أخس المعلومات رتبه.

و يمكن أن يجاب عن الأخير بأن الأمر التـدريجى الوجود بالـذات كالزمان المتصل و ما يتكمم به كالحركه القطعيه ليس له بقاء حتى يحتاج فى بقائه إلى سـبب- بل زمان تحققه بعينه ليس إلا زمان حدوثه و هو مما سيحدث ذاته و هويته الاتصاليه شيئا فشيئا سواء كانت متناهيه الاتصال كالحركه المستقيمه العنصريه أو غير متناهيه كالدورات الأكريه العرشيه فإذا كانت أوقات بقاء شى ء بعينهـا أوقات حـدوثه بمعنى أن لا بقاء له فى الحقيقه إلا التـدرج فى الحصول و الانتظار فى أصل الكون فلا يسع لقائل أن يقول إن الزمان فى بقائه أ هو محتاج إلى العله أم مستغن عنها.

و لنـا أيضـا وجه آخر فى هـدم أسـاس الشـبهه المـذكوره و هو أن وجود الزمان و الحركه المتكممه به ليس كوجود غيرهما من الأعراض التى لهـا مـاهيه متحصـله- إذ الحركه بمـا هى حركه ليس حقيقتهـا و معناهـا إلا طلب شـى ء من الكمالات و الاشتياق إليه(۱) و ليست هى شـيئا بحيالها إنما الشـى ء ما يطلب و يشـتاق إليه أو يصـلح لأن يطلب و يشتاق إليه لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشـى ء و الاشتياق إليه- و الزمان ليس إلا مقـدار الطلب و الاشتياق و عـددهما فهاتان الماهيتان ما دامتا أخذتا- على هذا الوجه الـذى هو مقتضـى ذاتيهمـا فلاـ يمكن الحكم عليهما بأن شـيئا منهما كيف نسبه الوجود إليه من الضـروره و اللاضـروره و الدوام و اللادوام و الانقطاع و اللاانقطاع- بل هما فى الاتصاف بهذه الأمور إنما يكونان على سبيل الاستتباع و العرض و إن

۱- أى طلبا طبيعيا أو اختياريا فيشـمل أقسام الحركه فطلب الشى ء قوه الشى ء- و قوه الشى ء بما هى قوه الشى ء ليست بشى ء و سيـذكر أيضا فى مباحث الحركه أن الحركه تجـدد المقوله فليست شـيئا بحيالها إنما الشـى ء هو الأمر المتجـدد و هكذا قول من يقول الوجود لاـ يرد عليه القسـمه بـأنه إمـا موجود أو معـدوم لأـنه كون المـاهيه و تحققها لا أمر متحقق- إنما الأمر المتحقق هو الماهيه و إذا التفت إلى نفس الوجود فهو حينئذ ليس كون الماهيه و وجودا لها بل هو أيضا مفهوم من المفهومات، س ره

لم تکونا مأخوذتین علی هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتیهما و صارت کل واحده منهما شیئا آخر له حکم آخر و بعد أن استؤنف النظر فی ذاته یظهر حکمه و کونه من أی طبیعه من الطبائع

فصل (۱۲) فی أن المتوقف علی الممتنع بالذات لا یلزم أن یکون ممتنعا بالذات

اشاره

فصل (۱۲) فی أن المتوقف علی الممتنع بالذات لا- یلزم أن یکون ممتنعا بالذات(۱) إن توقف شی ء علی محال بالذات لا یقتضی استحاله المتوقف استحاله ذاتیه- بل إنما بالغیر فقط لاستحاله الموقوف علیه بالذات و أما أن الموقوف علیه إن کان موصوفا کالممتنع بالذات و الموقوف صفه کالامتناع بالذات کان استحالته بالذات- ملزوم استحاله الموقوف بالذات فذلک لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات- و الصفه بما هی صفه کما قیل.

و أقول منشأ ذلک أن اتصاف الشی ء بالوجود و مقابله لیس کاتصاف القابل بالمقبول و بعدمه و لا کاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حیث یجب أن یتأخر الصفه عن الموصوف وجودا کان أو عدما و ذلک کاتصاف الجسم بالبیاض و اللابیاض بأن یکون للموصوف ثبوت و للصفه ثبوت آخر یتفرع علیه ثم یتصف الموصوف بتلک الصفه بعد تحقق ذاته بذاته و کذا فی اتصاف عدم الجسم بعدم البیاض فإن ثبوت الوجود لشی ء موضوع و حمله إیاه هو بعینه ثبوت ذلک الموضوع فلا اتصاف و لا ناعتیه هاهنا إلا بحسب التحلیل العقلی کما مر تحقیقه و کذا عدمه عنه هو عباره عن عدمه فی نفسه لا عدم شی ء آخر عنه فإذن کما أن اتصاف الوجود بالوجوب هو بعینه اتصاف

۱- بل یلزم أن لا یکون ممتنعا بالذات لأنه معلول و مناط المعلولیه هو الإمکان و معروض ما بالغیر من الوجوب و الامتناع ممکن لکنه قدس سره قال هکذا نظرا إلی مورد النقض بالامتناع بالذات الذی ذکره فإن التحقیق عنده فی الجواب أن الامتناع بالذات ممتنع بالذات بنفس امتناع ذلک الممتنع بالذات من حیث إنه لا عارضیه و لا معروضیه هنا- لا من حیث التوقف التعملی، س ره

الشـی ء الموجود بـذلک الوجود بـالوجوب من غیر تـابعیه و متبوعیه هناک فی نفس الأمر- إلا بحسب نحو من الملاحظه فکـذا اتصاف العدم للشـی ء بالامتناع هو بعینه اتصاف ذلک المعدوم بالامتناع و کذا حال اتصاف ذلک الوجوب بوجوب آخر و حال اتصاف ذلک الامتناع بضـروره ثبوت الامتناع و هکـذا إلی أن ینقطع بانقطاع الاعتبار العقلی- ففی جمیع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفه منها عین اتصاف وصفه بتلک الصفه أو ما یلزمه من غیر توقف و تابعیه و متبوعیه و لاحقیه و ملحوقیه.

فـالحق عنـدنا أن المتوقف علی المسـتحیل بالـذات من حیث إنه متوقف علیه لا من حیث إنه عینه یکون دائما مسـتحیلا بالغیر لا بالذات کما أن الواجب بالغیر لا یکون إلا ممکنا بالذات لا واجبا بذاته و لا ممتنعا بذاته کما مر.

و ستعلم(۱) فی مستأنف القول أن ما اشتهر بین المجادلین أن المحال مما یستلزم محالا لیس بصحیح کلیا بل إنما یصح جزئیا إذا تحقق بین المحـالین علاـقه عقلیه کمـا بین المحال بالـذات و المحال بالغیر أی الموقوف علی أمر ممتنع بالـذات فلا استلزام بین محـالین کلاهمـا مسـتحیل بالـذات کمـا لاـ اسـتلزام بین واجبین کلاهمـا واجب بالـذات- لأن الاسـتلزام بین شـیئین لا یتحقق إلا بمعلولیه أحـدهما لا محاله إذ لا بـد فی التلازم إما کون أحـد المتلازمین عله و الآخر معلولا أو کونهما معا معلولی عله واحـده- فأحـد المتلاـزمین لاـ بـد و أن یکون معلولاـ بوجه و المعلول لا یکون إلا ممکنا بالـذات- لما تحقق أن عله الاحتیاج إلی الغیر و التوقف علیه هی الإمکان لا غیره فالممتنع بالغیر لا یکون إلا ممکنا بالذات فلا تلازم بین المحالین الذاتیین و کما لا اسـتلزام بین محالین ذاتیین فلا استلزام بین الشی ء و ما ینافیه.

وهم و إزاحه:

و لک أن تقول إذا بطل أن یسـتلزم مفهوم ما ممکن أو محال ما ینافیه فإذن ما شأن القیاسات الخلفیه حیث یثبت بها الشی ء علی فرض عدمه و یلزم فیها الشی ء من فرض نقیضه کما یقال فی إثبات عدم تناهی الکمیه الغیر القاره بالذات أعنی الزمان إن عدمه قبل وجوده قبلیه زمانیه

۱- إلی قوله و کما لا استلزام هذا مذکور فی النسخ التی رأیناها و الصواب أنه زائد لأنه قد مر، س ره

لا يجتمع المتقـدم بها مع المتأخر و كـذا عـدمه بعـد وجوده هذه البعديه مسـتلزم لوجوده- و كما يقال فى إثبات تناهى الكميات القاره أعنى المقادير التعليميه بأسرها أن لا تناهيها مستلزم لتناهيها.

فيقال لک إن أردت أنه يتبين هناک أن الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصـلا فى نفس الأمر كان عـدمه واقعا فيها و لو كان المتحقق فيها هو نقيض الشـى ء كان الشى ء متحققا فى نفس الأمر و أن الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معـدوما قبـل الوجود أو بعـده فـذلک من الأكـاذيب و المفتريـات فـإن تلـک المفروضـات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعيه للوازمها مقتضيه لأحكامها و آثارها المختصه لا مناقضه لها منافيه لأحكامها و آثارها.

و إن أردت أنه يتبين بالبيانـات الخلفيه أنه لو فرض شـى ء من تلـک الأـمور مع بقاء سائر الأوضاع الممكنه و الواقعه بحالها كان يلزم هناک من فرض ذلک الشـى ء مع اجتماع أوضاع أخرى ممكنه ما يسوق إلى أن هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث إنه فرض لأمر و نقيضه و فرض لعدم الشى ء و وجوده معا فذلک ما راموه فى تلک المواضع(۱) و ليس فيها استيجاب استلزام الشى ء مـا ينـافيه بل استيجاب امتناع الشـى ء لكون فرضه وضـعا أو رفعا مؤديا إلى ما يقتضـى الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعه أو الممكنه نقيضه ففرضه بالحقيقه مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش.

و بالجمله الفرض الذى فى البيانات الخلفيه عباره عن أنه مفروض لا على أنه محقق لأنه قد فرض نفسه و إن كان مع الأمور التى يسـتلزم نقيضه و لـو كـان فرضه ذلـک الشـى ء على وجه أنه فرض أمر واقعى لـوجب أن يوضـع مـع فرضه وضع جميع لوازمه و ملزومـاته و رفع جميع مناقضـاته و منافيـاته و منافيـات لوازمه و منافيـات ملزومـاته- حتى يكون فرضه فرض أمر واقعى و ليس ما نحن فيه كذلک بل يقال فى بيان الخلف

۱- حاصل الجواب أن الشى ء الواقعى لا يستلزم المنافى الواقعى و فى تلک القياسات- المنافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل و المنافيان المجتمعان فى لحاظ الذهن من الممكنات كما يصرح به و أيضا أحد المنافيين مع أوضاع آخر استلزم الآخر، س ره

إنـا لو فرضـنا ذلـک الشـی ء و تصورناه لعلمنا تحقق نقیضه لا أنه لو تحقق هـذا الشـی ء فی الواقع لکان عـدمه متحققا فی الواقع فـإذن المسـتحیل المفروض فی العقل بحسب تمثل مفهومه فی الـذهن یحکم علیه باسـتلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافیین و مفهوم اجتمـاع المتنـافیین بما هما متمثلان فی لحاظ الـذهن لیس من المسـتحیلات بل من الممکنات کما وقعت الإشاره إلیه ثم یبین أن المفهوم الملزوم لیس عنوانـا لشـی ء من الأشـیاء الواقعه فی عـالم الإمکان(۱) فیرجع ذلک إلی الاسـتدلال بانتفاء اللازم علی انتفـاء الملزوم فیجعـل الشـرطیه بحسب الوضـع الفرضـی و نفی لاـزمه جمیعـا موجبـا لبطلاـن الفرض فیکـون مجموع العقد الشرطی و العقد الاستثنائی ملزوما للحکم باستحاله المفروض لا فرض المفروض فقط

تسجیل:

إنـک قـد سـمعت سابقا و تحققت أن الواجب بـذاته لا یکون واجبا بغیره فاعمل رویتک و اسـتعمل مثل ذلک البیان فی الممتنع بالـذات و احکم بأن ما یمتنع بـذاته یسـتحیل أن یمتنع بغیره و إلا لبطل امتناعه ببطلان ذلک الغیر و أیضا لا یتصور لذات واحده عدمان و لا امتناعان و لا یتصور أیضا عدم واحد و امتناع واحد لذاتین کما یتصور لذات واحده وجودان و لا وجوبان و لا وجود واحـد و ضـروره واحـده لـذاتین فقـط ظهر أن کلاـ من الوجود و البطلاـن و ضـروره الوجود و ضـروره العـدم لا یتکثر إلا بتکثر الموضوعات و لا یتحد إلا مع اتحاد الموضوع فإذن یسـتحیل أن یکون امتناع ماهیه مفروضه بحسب الذات و بحسب الغیر معا أو علی التبادل فالمستحیل بالذات یکون ضروره عدمه بحسب نفس ذاته فقط بته.

فقـد بزغ أن کـل مـا بالغیر من الوجوب أو البطلان فموضوعه الممکن بالـذات- و قـد علمت أن معنی الإمکان الـذاتی یجب أن یتصور علی وجه نسبته إلی کـل من الوجوب بـالغیر و الامتناع بالغیر نسـبه النقض إلی التمام حتی یسـتصح اتصاف الممکن بأی منهما.

۱- فی بعض النسخ بزیاده هذه العباره لکون المفهوم اللازم لیس هو عنوانا- لشی ء من الأشیاء التی هی فیه،

و ليعلم و يتـذكر أن العقـل كمـا لا يسـتطيع أن يطيق إشـراق نور الأول تعالى- و يتعقل كنه مجـده و جلاله لغايه سـطوع شـمس كبريـائه و فرط ظهوره و فعليته كـذلك لاـ يقـدر أن يتعقـل الممتنع بالـذات لفرط نقصه و بلوغه أقصـى غايه النقصان إلى حيث تجاوز الشـيئيه فإن الشـى ء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئيه له و العقل الإنسانى يقدر على إدراك ماهيات الأشياء و شيئياتها و لا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذى لا شيئيه له كما فى الواجب جل اسمه و لا على تعقل العدم الصرف- الذى لا شيئيه له أيضـا بوجه من الوجوه لكن هنـاك لفرط الكمـال و الفعليه و هاهنـا لفرط النقصـان و البطلان و كل ما يقرب من الأول تعالى كان يقرب منه فى ذلك الحكم- كالعقل الأول و ما يتلوه و كل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه فى الحكم كالهيولى الأولى و الحركه و ما يقربهما.

و ملخص القول أن من المعلومـات مـا وجودها فى غايه القوه مثل الواجب الوجود و يتلوه العقول المفارقه و الجواهر الروحانيه و منها ما وجوده فى غايه الضـعف- شبيه بالعـدم لكونه مخالطا للعـدم مثل الهيولى و الزمان و الحركه و منها ما يكون متوسـطا بين الأمرين و ذلك مثل الأجسام الماديه عند القوم و مثل الأجسام التى فى خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن الماده نزعا ما لا يمكن العلم به كما سـنحققه فى مباحث الحواس و المحسوسات و العقول البشـريه ما دامت مـدبره لهـذه الأبـدان العنصـريه تعجز عن إدراك القسم الأـول كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشـمس لأنه يبهر أبصارها و يعجز أيضا عن إدراك القسم الثـانى لضـعف وجود تلك الأمور و نقصاناتها كما يعجز البصـر عن إدراك المـدركات البعيـده و الصـغيره فى الغايه فأما القسم الثالث فهو الذى يقوى القوه البشريه على إدراكه و الإحاطه به كمعرفه الأبعاد و الأشكال و الطعوم و الألوان و سبب ذلك أن أكثر النفوس البشـريه فى هـذا العـالم مقامها مقام الخيال و الحس و المـدرك لا بـد أن يكون من جنس المـدرك- كما أن الغذاء لا بد و أن يكون من جنس المغتذى فلذلك سهل عليها معرفه هذه الأمور

فصل (١٣) فی أن حقائق الأشیاء أی الأمور الغیر الممتنعه بالذات یمکن أن تکون معلومه للبشر

فصل (١٣) فی أن حقائق الأشیاء أی الأمور الغیر الممتنعه(١) بالذات یمکن أن تکون معلومه للبشر ربما یوجد فی بعض الکتب أن الحقائق المرکبه یمکن معرفتها و ذلک لأجل إمکان تعریفها بأجزائها المقومه لها و أما البسائط فکلا لأنها لا یعقل حقائقها بل الغایه القصوی منها تعریفها بلوازمها و آثارها مثل أن یقال إن النفس(٢) شی ء محرک للبدن فالمعلوم منه کونه محرکا للبدن فأما حقیقه النفس و ماهیتها فهی غیر معلومه و یحتجون علی ذلک بأن الاختلاف فی ماهیات الأشیاء إنما وقع لأن کل واحد أدرک لازما غیر ما أدرکه الآخر فحکم بمقتضی ذلک اللازم بحکم فأما لو عرفنا حقائق الأشیاء لعرفنا لوازمها القریبه و البعیده لما ثبت من أن العلم بالعله عله العلم بالمعلول و لو کان الأمر کذلک لما کان شی ء من صفات الحقائق مطلوبه بالبرهان هذا ما قیل.

و لعل هذا القائل لم یفرق بین العلم بوجه الشی ء و بین العلم بالشی ء بوجه(٣) فإن الأول یصلح موضوعا للقضیه الطبیعیه و لا یسری الحکم علیه إلی أفراده فضلا عن لوازمه القریبه و البعیده و الثانی یصلح موضوعا للقضیه المتعارفه و لکن یسری الحکم علیه بشی ء إلی أفراده الحقیقیه بالذات دون أفراده العرضیه و لوازمه أو ملزوماته إلا

١- فیشمل الواجب و الممکن الخاص، س ره

٢- إن أرید أنها بسیطه بمعنی أنها غیر مرکبه من الأجزاء الخارجیه فذلک لا ینافی تحدیدها لأن التحدید بالأجزاء العقلیه و ثبوتها لا ینافی البساطه الخارجیه کما فی الأعراض التی هی بسائط خارجیه قابله للتحدید و إن أرید أنها بسیطه مطلقا فهو ممنوع، س ره

٣- و کذا لم یفرق فی الثانی بین السرایه الذاتیه و العرضیه فحکم بعموم السرایه- و حاصل کلامه قدس سره هذا إیراد شیئین علی القائل منع لملازمه قیاسه و خلف و تهافت فی قوله بل الغایه القصوی منها تعریف بلوازمها فإنها إذا عرفت تلک الملزومات البسیطه بوجوهها أعنی لوازمها فتلک البسائط هی المعرفات لا اللوازم و الوجوه لکونها آلات لحاظ تلک البسائط، س ره

بالعرض و سرايه الحكم على الشى ء بالذات إلى شى ء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده.

ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقه اللزوميه بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم إلا فى لوازم الماهيات من حيث هى هى و المتمثل فى الذهن من الموجودات الخارجيه هى ماهياتها و مفهوماتها لا- هوياتها الوجوديه و أشخاصها العينيه كما سبق فالمعلوم للعقل ماهيه الشى ء و المستتبع للوازمه العينيه هو وجوده العينى فلا يلزم من تعقل شى ء من الأشياء الواقعه فى العين تعقل لوازمه قريبه كانت أو بعيده و بهذا تندفع تلك الشبهه.

و قال الإمام الرازى فى المباحث المشرقيه إن الحقائق البسيطه يمكن أن تكون معقوله و برهانه أن المركبات لا بد و أن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثره فالواحد فيها موجود و تلك البسائط إن استحال أن تكون معقوله كانت المركبات غير معقوله بالحد و لا- يمكن أيضا أن تكون معقوله بالرسم لأن الرسم عباره عن تعريف الشى ء باللوازم و تلك اللوازم إن كانت بسيطه فهى غير معقوله و إن كانت مركبه و بسائطها غير معقوله فهى أيضا غير معقوله و بالجمله فالكلام فيها كالكلام فى الملزومات فإذن القول بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل الإنسان شيئا أصلا لا بالحد و لا بالرسم لكن التالى باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه.

و فيه بحث إذ لقائل أن يقول من اعترف أن الماهيات المركبه معلومه لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصله من معرفه بسائطها الحقيقيه إذ لا نسلم أن معرفه الشى ء المركب بحده عباره عن معرفه أجزائه و أجزاء أجزائه حتى ينتهى إلى معرفه البسيط بل حد الشى ء المركب لعله يكفى فيه معرفه أجزائه القريبه و لو بالرسم.

و أيضا لأحد أن يقول لا نسلم أن معرفه الأشياء المركبه لا بد أن يحصل من معرفه أجزائها سواء كانت قريبه أو بعيده بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهها

و لا بالحد(۱) بل بالمشاهده الحضوریه(۲) أو بـالرسم من جهه آثارها و لوازمها فإذا نقل الکلام إلی کیفیه معرفه تلک اللوازم و الرسوم یقـال تلـک اللوازم سواء کانت بسائط أو مرکبات إنما یعرف بوجه من الوجوه لا بکنهها و حقائقها و من قال إن البسائط غیر معقوله أراد أنهـا غیر معقوله بحقائقهـا و بحسب کنهها لا أنها لا تعرف بوجه من الوجوه- و لو بمفهوماتها العامه کالشـیئیه و الممکنیه و غیرهما.

بل الحق فی هذا المقام أن یستفسر من القائل بکون البسائط غیر معلومه- أ کان المراد من البسیط مفهوما بسیطا أو موجودا بسیطا فإن أراد بها أن العقل لا یعرف الوجود الخارجی بهویته الشخصیه بصوره عقلیه مطابقه له فذلک مما له وجه(۳)

۱- إنمـا أتی بهمـا مع أن المعرفه بالحـد أیضا اکتناه الماهیه و المشاهـده الحضوریه أیضا یشـمل الاکتناه لیقابل الأول المشاهـده الحضوریه و الثانی الرسم- فقوله لا بکنهها أی لا بصوره عقلیه مطابقه لها کما فی العلم الحصولی و یعرف بها بداهه و ابتداء من غیر أن یحصل من العلم بالأجزاء کما فی التحدیـد و قوله و لا بالحـد- أی لا بالجنس و الفصل بل بالخواص و اللوازم و أیضا لا بکنهها أی لا بالمشاهـده الحضوریه التامه و قوله بل بالمشاهـده الحضوریه أی فی الجمله کما أن علم النفس بـذاتها عند کمالها حضوری و عند نقصها أیضا حضوری، س ره

۲- لا یخفی أن معرفه الأشـیاء المرکبه بالحد و بالرسم کلیهما صـحیحه فی الواقع- و علی مذهب الإمام الرازی و قد أبطل الإمام کلیهما علی مـذهب الخصم فلم یحصـر معرفه المرکبات فی معرفه أجزائها حتی یتوجه ذلک المنع و توجیه کلام المصـنف قـده أنه قـد حمـل کلاـم الإمـام علی أنه لاـ یمکن معرفه المرکبـات بـالرسم کمـا قال و لا یمکن أیضا أن یکون إلـخ فانحصـر طریق معرفتها فی معرفه أجزائها و حینئذ یلزم الخلف فمنع قدس سره بما منع، س ره

۳- فی تنکیر الوجه إشـاره إلی أن هاهنـا تحقیقـات أخری فاعلم أن ما یقال أن الوجود الحقیقی لا یعلم لا یخلو عن إغراء بجهل فـإن الوجـود الحقیقی موضـوع العلـم الأـعلی فکیـف لاـ یعلم بـل العلم و المعرفه بـالوجود الحقیقی ثلاـثه أنحـاء- أحـدها العلم الحصولی و هو العلم بالماهیـات الموجوده من حیث هی موجوده- فإنها علم بأنحاء الوجودات الحقیقیه بمرائی لحاظها و من هنا یقـال الحـدود بقـدر الوجود. و ثانیهـا و هو أیضـا حصولی العلم بحقیقه مطلق الوجود بالعنوانـات المطلقه المطـابقه لهـا مثل أنها مصـداق الوجـود العـام و أنهـا الوحـده الحقه و الهویه و النور و الحیـاه و الإـراده و العشق و العلم و الإـدراک و نحوهـا. و ثـالثها معرفتهـا الحضوریه و هی قسـمان. أحـدهما کـالعلم الحضوری الـذی للنفس بـذاتها علمـا غیر اکتناهی فإن النفس وجود حقیقی فعلمهـا بهـا علم بـالوجود إجمالاـ و ثانیهمـا کالعلم الحضوری للنفوس المتألهه بحقیقه الوجود و هو علم الفانی بالمفنی فیه و ما یقوله الشـیخ و إن أول بالوجود یحتاج إلی تفصـیل و یشـبه بکلام الخطباء المتقاعدین المنکرین للعلم مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد، س ره

كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود و إن أراد أن العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطه فهو ظاهر البطلان فإن العقل يدرك مفهوم الكون المصدرى- و الشيئيه و مفهوم الذى و ما و غير ذلك فإما أن يكون المعقول له من كل شى ء مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو إما كنه شى ء بسيط أو وجهه- فعلى الأول عقل كنه ذلك الشى ء البسيط و على الثانى أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه و إن لم يعقل كنه ذى الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر و هكذا فيتسلسل الوجوه و تعقلاتها إلى غير النهايه أو يدور فيلزم أن لا يعقل شيئا أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم و إن كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا محاله لاستحاله تركب المفهوم من مفهومات غير متناهيه متداخله و على تقدير عدم التناهى فى المفهومات- يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لأن الكثره و إن كانت غير متناهيه لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها و اعلم أن الشيخ الرئيس(۱) ذكر فى التعليقات بهذه العباره أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدره البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومه لكل واحد منها الداله على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض فإنا لا نعرف حقيقه الأول و لا العقل و لا النفس و لا

۱- ما ذكره الشيخ و إن كان حقا فى الجمله لكن ينبغى تقييده بالعلم التفصيلى الاكتناهى بالحدود و إلا فمن البين أن إثبات الوجود الذهنى قول بتحقق العلم بماهيات محفوظه فى الوجودين بعينها و هو القول بحصول العلم بحقيقه الأشياء فى الجمله- بل نفى السفسطه و إثبات العلم الحقيقى يوجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء فى الجمله كما هو ظاهر بأدنى تأمل و سنذكر فى مباحث الماهيه و فى مباحث العلم- ما يتجلى به حقيقه الأمر فى المسأله بعون الله سبحانه، ط

الفلـك و لاـ النـار و الهواء و المـاء و الأـرض و لاـ نعرف أيضا حقائق الأعراض و مثال ذلك أنا لا نعرف حقيقه الجوهر بل إنما عرفنا(۱) شـيئا له هـذه الخـاصه و هو أنه الموجود لاـ فى موضوع و هـذا ليس حقيقته و لا نعرف حقيقه الجسم بل نعرف شـيئا له هـذه الخواص و هى الطول و العرض و العمق و لاـ نعرف حقيقه الحيوان بـل إنمـا نعرف شـيئا له خاصـيه الإـدراك و الفعل فإن المـدرك الفعـال ليس هو حقيقه الحيوان بـل خاصـيته و لازم له و الفصل الحقيقى لا نـدركه و لـذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشـياء لأـن كـل واحـد يـدرك غير مـا يـدركه الآـخر فحكم بمقتضـى ذلك اللازم و نحن إنما نثبت شـيئا مخصوصا عرفنا أنه مخصوص من خـاصه له أو خواص ثم عرفنـا لـذلك الشـى ء خواص أخرى بواسـطه مـا عرفنـاه أولاـ ثم توصـلنا إلى معرفه إنيته كالأـمر فى النفس و المكـان و غيرهمـا ممـا أثبتنـا إنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشـياء عرفناها- أو من عارض لها أو لاـزم و مثـاله فى النفس أنـا رأينا جسـما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركه محركا و رأينا حركه مخالفه لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركـا خاصا- أو له صـفه خاصه ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصه خاصه و لازما لازما- فتوصـلنا بها إلى إنيتها إلى آخر كلامه.

أقول تأويـل كلاـمه مـا أومأنا إليه و أقمنا البرهان عليه فى مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضـرب من الحيله برهانا شبيها باللم- حيث ذكرنا أن حقيقه كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهده الحضوريه

۱- لا يخفى أنك إذا عرفت الفرق بين العلم بوجه الشى ء و بين العلم بالشى ء بوجه عرفت أنه عند معرفه ماهيه بأنها إذا وجدت فى الخـارج كـانت لا فى موضوع- يعرف الماهيه بهـذه الخاصـيه فكيف تكون مجهوله و كـذا إذا عرفت الجسم بأنه جوهر- فيه تصـحح فرض الخطوط الثلاثه المتقاطعه عرفت حقيقه الجسم لأن ذلك التصـحح مبدأ هيئه و عرفت الجوهر المأخوذ فى تعريفه المتنزل عن عمومه بهـذا الوجه و قس عليه سـائر ما ذكره و لما كان ما ذكره بظاهره باطلا بل غير مطابق لما ذكر نفسه فى كتبه- وجه كلامه فقال فيما بعد تأويل كلامه إلخ و بل على أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه- القائل به الشيخ أيضا كل ما اعتبره العقل حاكيـا عن نفس تلـك المـاهيه و عن علـل قوامها و عن مقامها الأول فهو ذاتياتها و ذاتياتها حقيقتها فلا إشـكال فى معرفه شـيئيه الماهيه حتى يختل به كثير من القواعد، س ره

و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجيه فحق أنها لا تعرف إلا بمفهومات و عنوانات صادقه عليها و تلك المفهومات و إن كانت داخله فی المفهوم المرکب المسمی بالحد- المشتمل علی ما یسمی جنسا و ما یسمی فصلا إلا أنها خارجه من نحو الوجود الصوری الذی به یکون الشی ء حقیقه أو ذا حقیقه و الشیخ ذکر فی بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحیوان لیس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التی بها تمام ذاته و هویته و حقیقته و کذا فصول سائر الأنواع و الأجناس و الأول یسمی فصلا منطقیا- و الثانی فصلا اشتقاقیا لأنه غیر محمول علی النوع المرکب و المحمول علیه هو المفهوم المأخوذ منه و ذلک بالحقیقه لازم من لوازمه و من هذا الموضع(۱) یعلم أن للوجود أعیانا خارجیه و لیس عباره عن مفهوم عقلی انتزاعی إضافی یتکثر بتکثر ما أضیف إلیه کما زعمه المتأخرون و هذا الکلام من الشیخ کالنص علی ما ادعیناه

فصل (۱۴) فی أقسام الممکن

الممکن(۲) ینقسم إلی ما یکون ممکن الوجود فی ذاته و إلی ما یکون ممکن الوجود لشی ء و کل ما هو ممکن الوجود لشی ء فهو ممکن الوجود فی ذاته و لا ینعکس- فإن من الممکنات ما هو ممکن فی نفسه و لا یکون ممکن الوجود لشی ء آخر بل

۱- أی مبحث عدم إمکان معرفه البسائط و مثله قوله و هذا الکلام من الشیخ کالنص علی ما ادعیناه أی قوله إن الوقوف علی حقائق الأشیاء لیس فی قدره البشر، س ره

۲- أی الممکن الخاص کما فی التقسیم الثانی إلی ممکن یکفی إمکانه الذاتی فی فیضانه و إلی ممکن لا یکفی ذلک فیه فما هو واجب الوجود لشی ء کالصور و الأعراض- لیس ممکن الوجود لشی ء بالإمکان الخاص و إن کان ممکن الوجود لشی ء بالإمکان العام- فبقی مثل وجود الثوب و الکتاب لزید بالإمکان الخاص فلا یرد أنه إذا کانت الأعراض و الصور واجبه الوجود لشی ء فالممکن لشی ء هو الممکن فی ذاته ثم المراد بإمکان الوجود لشی ء إمکان الانطباع و الحلول فی شی ء و هو معلوم الانتفاء فی الجواهر القائمه بأنفسها و إن کانت وجوداتها فی أنفسها عین وجوداتها للعله، س ره

إما واجب الوجود لشی ء آخر كالصور للمواد و الموضوعات للأعراض أو ممتنع الوجود لشی ء كالجواهر القائمه بأنفسها.

ثم ما يكون ممكن الوجود فی ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافيا فی فيضانه من علته و إما أن لا يكون.

و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلی مقدمه و هی أن جميع الممكنات مستنده إلی سبب واجب الوجود لذاته و أنه واجب من جميع الوجوه و الحيثيات(۱) و قد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض و أن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب أن يتساوی نسبته إلی الكل و يكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض فی سلسله العليه قبليه بالذات و نشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث علی بعض فی سلسله المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف فی الإضافه و الصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتيه فی الماهيات و الاستعداديه(۲) فی القوابل فجميع الممكنات مشتركه فی أن لها إمكانا فی أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيا فی فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجوده علی سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان و مع ذلك يجوز(۳) أن يكون إمكاناتها متفاوته بالأولويه و الأقدميه و الأشديه فإن إمكان العقل الثانی ليس كإمكان العقل الأول إذ وجوده يمتنع علی العقل الثانی فبالحقيقه إمكانه للوجود مطلقا يتحصل فی إمكانه للوجود

۱- فيكون واجب العليه لهذا و ذاك و ذلك و بالجمله وجب استناد كل جليل و حقير و كلی و جزئی إليه لأن جميعها و مباديها وجوهه و عنت الوجوه للحی القيوم، س ره

۲- الذاتيه فی السلسله الطوليه و الاستعداديه فی العرضيه، س ره

۳- عذر للتقدم و التأخر فی قبول الوجود فيما وقع فی السلسله الطوليه مع عدم استدعائها الإمكان الاستعدادی بأن إمكانها الذاتی متفاوت أی بالعرض لوجوداتها- فإن التقدم و التأخر ذاتيان لوجوداتها و أما نفس الإمكان الذاتی فمعلوم أنه معنی اعتباری سلبی لا يقبل التشكيك و إلی هذا يشير قوله و سيأتی لک ما فی هذا المقام من الكلام، س ره

الـذی بعد العقل الأول کما أن إمکان العقل الأول إنما یکون بالقیاس إلی الوجود الذی بعد الوجود الواجب و هکذا القیاس فی سائر المبدعات و سیأتی لک ما فی هذا المقام من الکلام و إن لم یکن مثل هذه الإمکانات کافیا فی الفیضان بل لا بد مع ذلک من شـروط أخری زائـده علی أصل الماهیه حتی تصـیر مسـتعده لقبول الوجود فلمثل هـذا الممکن قسـمان من الإمکان أحـدهما ذاتی للماهیه و هو کونه بحسب الماهیه- بحال لا یلزم من فرض وجوده و لا من فرض عدمه محال و الآخر استعدادی و هو أیضا هذا المعنی(۱) بالقیـاس إلی نحو خاص من وجوده و ذلک لا یحصل إلا عنـد اجتماع الشـرائط و ارتفاع الموانع فما قیل إن هـذا معنی آخر(۲) من الإمکان لیس بصحیح- نعم هما مختلفان بالموضع کما ستعلم فی مباحث القوه و الفعل.

ثم اعلم أن تلک الشـرائط لا بـد أن تکون سابقه علی وجود هذا الممکن سـبقا زمانیا و إلا فلا یکون الحادث حادثا هذا خلف و لا بد أن یکون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقه لا تنتهی إلی حد و لا بد أیضا(۳) من أمر متجدد الذات و الهویه یکون حدوثه و انقضاؤه من الصـفات الذاتیه له ثم إنه لا بد من محل لتلک الحوادث لیصـیر بسببها تام القبول لما یحدث بعده و ذلک هو الماده

۱- مراده ره من اتحـاد المعنیین إنمـا هو الاتحـاد بحسب المفهوم اللغوی و أمـا من جهه اختلاـف الآثـار و الأحکـام المؤدی إلی القول بالاشتراک اللفظی بحسب الصناعه- فلا محیص عن القول بأن هذا معنی آخر من الإمکان کما قال ذلک القائل، ط

۲- قـد ذکر قـدس سـره فی بحث الإمکـان الاسـتعدادی فروقا کثیره بین الـذاتی و الاسـتعدادی- وراء اختلافهما بالموضوع و قد ذکرناه فی أوائل هذه التعلیقه اختلاف کلماته قدس سره فی باب الإمکان الاستعدادی و التوفیق بینهما فتذکر، س ره

۳- هـذا مما یترتب علیه و یلزم منه الحرکه الجوهریه و هذا الأمر المتجدد بالذات إنما هی الصوره لا غیر و بوجه هو الآن السـیال و هو مناط التجددات و التغیرات فی دار الآخره، ن ره

المرحله الثالثه فی تحقیق الجعل و ما یتصل بذلک

فصل (۱) فی تحریر محل النزاع و تحدید حریم الخلاف فی الجعل و حکایه القول فی ذلک

الجعل إما بسیط و هو إفاضه نفس الشی ء متعلق(۱) بذاته مقدس عن شوب ترکیب و إما مؤلف و هو جعل الشی ء شیئا و تصییره إیاه و الأثر المترتب علیه هو مفاد الهلیه الترکیبیه الحملیه فیستدعی طرفین مجعولا و مجعولا إلیه و من ظن أن ذلک أیضا یرجع بالأخره إلی جعل بسیط یتعلق بشی ء واحد- کنفس التلبس أو الصیروره أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلک فی بعض المراتب فقط أخطأ فإن النسبه(۲) کالصیروره أو الاتصاف أو غیرهما فی النحو الأخیر من الجعل إنما یتصور بین طرفیها علی أنها مرآت لملحوظیتهما و آله لملحوظیه أحدهما بالآخر لا علی وجه یصیر ملتفتا إلیها بالذات فدخولها علی الوجه المذکور فی

۱- هذا خبر بعد خبر و بعباره أخری الجعل البسیط ما یقال له فی العربیه الجعل المتعدی لواحد کقوله تعالی جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ و الجعل المؤلف الجعل المتعدی لاثنین و بعباره أخری الجعل البسیط ما یکون متعلقه الوجود المحمولی الذی هو مفاد کان التامه و المرکب ما یکون متعلقه الوجود الرابط الذی هو مفاد کان الناقصه فانقسام الجعل إلی قسمین حسب انقسام الوجود إلی قسمین یرشدک إلی مجعولیه الوجود، س ره

۲- أی الخارجیه و هذا نظیر النسبه الذهنیه فی الجعل الذهنی أعنی التصدیق- فإنها لو کانت ملتفتا إلیها بالذات لم یکن هناک حکم بل کان تصور النسبه، س ره

متعلق الجعل يكون على التبعيه لا على الاستقلال فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث إنها في حد ذاتها ماهيه من الماهيات ذهنيه أو خارجيه- استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقره إلى جاعل أم تستغني عنه من تلك الحيثيه و يفتقر إليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها و الحاكم في ذلك هو البرهان النير.

نظير ذلك(۱) بحسب الكون الذهني التصور و التصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهيه الشي ء أي شي ء كان و التصديق نوع آخر منه يستدعي دائما طرفين و هما موضوع و محمول بأن يدخل النسبه بينهما في متعلقه على التبعيه الصرفه فأثر التصور حصول نفس الشي ء في الذهن و أثر التصديق صيروره الشي ء شيئا- ثم إن الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقه لخلو الذات عنها بحسب الواقع و لا يتصور تخلله بين الشي ء و نفسه أو بين الشي ء و ذاتياته كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان لأن كون الشي ء إياه أو بعض ذاتياته ضروري و الضروري مستغن عن الجاعل.

لست أقول حصول نفس الشي ء(۲) أو نفس مقوماته مستغن عن العله بالضروره إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول و أتباع الرواقيين مع اتفاقهم(۳) على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحه سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفه من المتكلمين و قد سبقت حكايه بعض من هوساتهم.

۱- بل هذا أيضا من أفراد الجعل إلا أنه ذهني و جاعله الذهن كما قال فأثر التصور إلخ، س ره

۲- أي حصول نفس الماهيه بالجعل البسيط كما يقول به الإشراقي، س ره

۳- أي لا- يتوهمن من كلام المشاءين أصحاب المعلم الأول من أن الماهيه ليست مجعوله بل الوجود مجعول أن مرتبه التقوم منفكه عن الوجود شي ء و أن شيئيه الماهيه غير مجعوله لغناها و ثبوتها أزلا و لأجل هذا التوهم ذهب المحقق اللاهيجي إلى مجعوليه الماهيه و أنه لا يتوهم هذا فلا مضايقه في الذهاب إلى جعل الوجود كما مر بل الوجود عندهم مقدم على الماهيه كما قال العلامه الطوسي قده و الماهيه دون الجعل لكونها اعتبارا عقليا و مع هذا مجعوله بالعرض فيكون هذه النسبه أيضا محتاجه إلى الجاعل و مجعوله له أي بالذات و إن كان بالواسطه و لذا رد عليه بأن هذا الاحتياج بالعرض، س ره

فجمهور المشاءين ذهبوا كما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول و فسره المتأخرون بالموجوديه أى اتصاف ماهيه المعلول بالوجود- بالمعنى الذى ذكرناه لا أن الأثر الأول هو ماهيه الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصوريه عندهم من الجاعل.

و ذهبت طائفه أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أن أثر الجاعل و ما يبدعه أولا- و بالذات هو نفس الماهيه ثم تستلزم ذلك الجعل موجوديه الماهيه- بلا إفاضه من الجاعل لا للوجود و لا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهيه الصادره عنه كما أن مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهيه الإنسان مثلا عن العله لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهى مستغنيه بعد صدورها عن جاعلها- عن جاعل يجعلها إياها.

و لا يتوهمن أن كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات و الذات مجعوله محتاجه إلى الجاعل فيكون هذه النسبه أيضا محتاجا إلى الجاعل و مجعوله له و كذا كونها موجوده على هذه الطريقه يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهيه.

لأنا نقول فرق بين الاحتياج الناشى من الشى ء بالذات و بين الاحتياج الناشى منه بالعرض و على سبيل الاتفاق فإن صدق الذاتيات و لوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل و تأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عدما فإن كانت الذات مجعوله كانت ذاتياتها و لوازمها مجعوله بنفس ذلك الجعل و إن كانت الذات غير مجعوله كانت الذاتيات و اللوازم لها غير مجعوله باللاجعل الثابت للذات و كما أن الضروره الأزليه تدفع الحاجه إلى العله كذلك الضروره الذاتيه و الفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعى فى الأول و ثبوته فى الثانى فالجاعل يفعل ماهيه الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان و حيوان و قابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا و لا بنفس ذلك(1) الجعل

1- الأولى حذف النفس و اسم الإشاره فيكون و لا بالجعل البسيط المتعلق بالذاتيات- و اللوازم بسيطا بالذات حتى لا ينافى قوله الآتى بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات- اللهم إلا أن يكون المراد من نفس ذلك الجعل الواحد الأولى جعلات متعدده باعتبار متعلقاته كما ذكر عند قوله و لا يتوهمن و عدم ارتضاء المصنف بذلك لأجل أن عنده جعلا واحدا بالذات و الجعلات الأخر عنده إنما هى بالعرض و ما بالعرض له صحه السلب- و الصواب أن مقصود المصنف قده نفى الجعل التركيبى عن الذاتيات فمعنى كلامه أن الذاتيات غير مجعوله تركيبا فالإنسان إنسان بنفسه و حيوان بنفسه لا- بالجعل المركب و لا بالجعل البسيط المتعلق بنفس الماهيه و إلا لكان الإنسان إنسانا بالعله لا بنفسه، س ره

البسيط كما ظنه المحقق الدوانى و تلاميذه زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقيين و قولهم ذاتيات الماهيات مجعوله بعين جعلها ليس معناه أن كون الإنسان إنسانا أو حيوانا- أى مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به إن جعل الماهيه- هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات و المقومات ثم بالماهيه و اللوازم مترتبه عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات و كذا الحال على قاعده مجعوليه الوجود عند المشاءين فى صيروره نفس الماهيه و صيروره نفسها إياها أو ذاتياتها و صحه سلب المعدوم عن نفسه(۱) إنما يستدعى استلزام حمل الشى ء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا أو وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج إليه

۱- جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول يصح سلب الشى ء عن نفسه فى حال العدم لصدق السالبه بانتفاء الموضوع و الصحه و الإمكان تستدعى طرفين فإذا كان أحد الطرفين ممكنا كان الطرف الآخر أعنى ثبوت الشى ء لنفسه ممكنا أيضا و إذا كان ممكنا و الإمكان مناط الحاجه إلى العله كان معللا مجعولا بخلاف الضروره الأزليه- فإن السلب لا يتطرق هناك أصلا. فأجاب بأن إمكان السلب المذكور و إن استدعى الثبوت المذكور و هذا الإمكان استدعى تعلق الجعل به ذاتا على قول الإشراقيين و وجودا على قول المشاءين إلا أنه لا يستلزم تعلق الجعل به بالذات بل بالعرض لأن جواز سلب الشى ء عن نفسه ينفى الضروره الأزليه لا الذاتيه و هى أيضا توجب الغناء فقوله لا الاحتياج أى لا الاحتياج بالذات فمجموع المصدر أعنى الاستلزام و فاعله و مفعوله مفعول تستدعى. لكن لهذا السؤال جواب أوضح و هو أن إمكان سلب الشى ء عن نفسه إنما هو فى حال العدم و هو تهافت مع أن الموجبه تستدعى وجود الموضوع و أيضا الدليل أخص من المدعى و أيضا القول بأنه إن كان سلب الشى ء عن نفسه فى حال العدم ممكنا كان ثبوته لنفسه مطلقا ممكنا ليست لزوميه فليست منتجه. ثم إن تجويز سلب الشى ء عن نفسه فى حال العدم هنا كما سيجى ء فى الاستدلال على جعل الاتصاف غير صحيح فإن قولك الإنسان المعدوم ليس بإنسان فى قوه قولك المعدوم لبس بإنسان و الحق أن استحاله سلب الشى ء عن نفسه مطلقا ضروريه و المنبه عليها أنه كما أن الوجود زائد على الماهيه كذلك العدم زائد عليها فبعد جعل الموضوع هو الإنسان المتشيى ء بشيئيه الماهيه و إن لم يتشيأ بشيئيه الوجود كيف يصح سلبها عن نفسها و إن لم يتصور شى ء أصلا فكيف يتعين بالإنسانيه ۴۰۰ و قد نقل عن الشيخ الرئيس- فى مبحث أن الواجب ماهيته إنيته أن الماهيه كيف فرضت فهى الماهيه سواء فرضت فى حال الوجود أو فى حال العدم فتذكر، س ره

فصل (۲) فی الإشاره إلی مناقضه أدله الزاعمین أن الوجود لا یصلح للمعلولیه

إن قدماء الفلاسفه لم یورثوا أخلاقهم حجه علی صحه شی ء من المذهبین- بل الظاهر أن کلا من الفریقین ادعوا بداهه دعواهم إذ لم نجد فی کلام الأوائل برهانا علی شی ء منهما بل اقتصروا علی مجرد إشارات و تنبیهات.

و ربما احتج بعض الناس علی کون الوجود غیر صالح للمعلولیه بوجوه من الدلائل- یبتنی علی کون الوجود أمرا اعتباریا و عارضا ذهنیا فلا یوصف بالذات بالحدوث و الزوال و الطریان بل الماهیه هی الموصوفه بهذه الصفات مثلا یقال الإنسان موجود و حادث أو معدوم و زائل لا الوجود إذ لا یرد علیه القسمه فکیف یمکن أن یجعل الوجود وحده هو المعلول و نحن بفضل الله و تأییده فککنا هذه العقد و حللنا هذه الإشکالات فی مباحث الوجود.

و من المتأخرین(۱) من أبطل کون الوجود معلولا بأنه لو کان تأثیر العله فی الوجود وحده لکان کل معلول لشی ء معلولا لغیره من العلل و کل عله لشی ء عله لجمیع الأشیاء و اللازم ظاهر البطلان فکذا الملزوم بیان الملازمه أن الوجود حقیقه

۱- یرد علیه النقض بأنه لو تم الدلیل لدل علی أن الماهیه أیضا لا یصلح للمعلولیه- لأنه إذا حصل زید مثلا بعد أن لم یکن فإن لم یتوقف علی شرطه حادث دام وجوده لما ذکره و إن توقف و کان المتوقف هو ماهیته علی هذا التقدیر جاز حصول عمرو عند حصول زید لحصول الشرط و حکم الأمثال واحد نعم لا یجری فی المختلفین نوعا- لکن ذلک القدر کاف فی النقض، س ره

واحـده فكانت علته صالحه لعليه كل وجود فإن الماء مثلا إذا سـخن بعد أن لم يكن متسـخنا فتلك السـخونه ماهيه من الماهيات فصـدورها عن المبـادى المفـارقه الفيـاضه- إما أن يتوقف على شـرط حادث أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن المـاهيه إذا كـانت قـابله و الفاعـل فياضـا أبـدا وجب دوام الفيض و إما أن يتوقف على شـرط من الشـرائط فالمتوقف على تلك الشـرائط وجود السـخونه أو ماهيتهـا- فـإن كـان المتوقف هو وجود السـخونه فهو باطـل لأن ملاقاه الماء إذا كانت شـرطا لوجود الـبروده و وجود البروده مسـاو لوجود السـخونه فمـا هو شـرط لوجود أحـدهما- يجب أن يكون شـرطا لوجود الآـخر لأـن حكم الأمثال واحد و لو كان كذلك لوجب حصول السـخونه فى الجسم عند ملاقاه الماء له لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل عند هذه الملاقاه فيجب حصول المعلول و يلزم من هذا حصول كل شـى ء عند حصول كل شـى ء حتى لا يختص شى ء من الحوادث بشـرط و لا بعله و كل ذلك باطل يدفعه الضـروره و العيان فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهيه السخونه فـإذا كـان المتوقـف على الغير هـو المـاهيه و كـل مـا يتوقـف على الغير يسـتدعى سـببا- فالسـبب سـبب للمـاهيه لاـ للوجود فعله الممكنات ليست عله وجودها فقط بل عله لماهياتها أو لهما معا انتهى كلام هذا القائل.

و هو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه- الأول أن الوجود و إن كان حقيقه واحده إلا أن حصصـها و مراتبها متخالفه- بالتقدم و التأخر و الحـاجه و الغنى و قـد مر بيـان هـذا فى أوائـل هـذا الكتاب و لو كان الوجود ماهيه كليه نوعيه يكون لها أفراد متماثله لكان لهـذا الاحتجاج وجه و قد علمت أن الوجود ليس له ماهيه كليه فضـلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا- نعم ينتزع منه أمر مصـدرى يعرض للماهيـات عنـد اعتبـار العقـل إياهـا و هو ليس من حقيقه الوجود فى شـى ء كما مر مرارا فوجود كل ماهيه بنفس ذاته يقتضى التعين بتلك الماهيه لا بسبب زائد و مع ذلك[1] معنى الوجود غير معنى الماهيه و إدراكه يحتاج إلى

۱- أى مع أنه يختلف باختلافها هو سنخ واحد و هى مثار الكثره و التباين، س ره

تلطف فی السر فالوجود بما هو وجود و إن لم یضف إلیه شی ء غیره یکون عله و یکون معلولا و یکون شرطا و یکون مشروطا و الوجود العلی غیر الوجود المعلولی و الوجود الشرطی غیر الوجود المشروطی کل ذلک بنفس کونه وجودا بلا انضمام ضمائم.

و أما ثانیا فلانتقاض ما ذکره بکون الوجود الواجبی عله للمعلول الأول- لجریان خلاصه الدلیل فیه فإنا نقول علی قیاس ما ذکره إن وجود الواجب إذا کان عله للمعلول الأول فهو إما أن یکون عله لأجل وجوده أو لأجل ماهیته و الأول غیر جائز لأن الوجود حقیقه واحده فی الواجب و غیره من الممکنات فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود کل من الممکنات کالأعراض و الحرکات و غیرها و التالی ظاهر البطلان فالمقدم مثله و الثانی أیضا باطل لأن الواجب لا ماهیه له غیر الوجود التام الذی لا أشد منه و لا ینفعه القول بأن الوجود فی الواجب من لوازم ذاته و لیس عینه لنهوض البراهین القاطعه علی أن الوجود یستحیل أن یکون من لوازم الشیئیه بالمعنی الاصطلاحی فقد علم أن حقیقه الوجود بنفسه واجب فی الواجب ممکن فی الممکنات أی غنی و مفتقر و متقدم و متأخر و الغنی و الفقر و التقدم و التأخر کالمعانی المقومه له لا کاللواحق العرضیه.

و أما ثالثا(۱) فلأن قوله ماهیه السخونه إذا لم یتوقف علی شرط و عله یجب دوام وجودها لأن الفاعل فیاض أبدا و الماهیه قابله دائما فیجب دوام الفیض غیر موجه و لا صحیح فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهیه لا نفسها لم یذهب إلی أن المعلول إذا کان نفس الوجود یلزم ذلک أن یکون للماهیه قوام و تحصل دون الوجود حتی یتفرع علیه کون الماهیه عله قابلیه للوجود بل الموجود فی الخارج علی مذهبه لیس إلا الوجود بالذات و أما المسمی بالماهیه فإنما هی متحده معه

۱- قد حمل قدس سره القابل فی کلام القائل علی القابل الخارجی کما هو شأن المواد- فأورد ما أورد و لا یحرق اللسان من التفوه بلفظ القابل و إن قلنا بأصاله الوجود- فإن القابل التعملی أیضا شی ء و أیضا یمکن کون الماهیه قابلا باعتبار ثبوتها فی علم الله تعالی کما هو مذهب الصوفیه أو مذهب المعتزله و الماهیات حصلت و تحصل بأنفسها فی الأذهان العالیه و السافله فصح إطلاق القابل علیها، س ره

ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحكايه هى الماهيه و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا

فصل (۳) فی مناقضه أدله الزاعمین أن أثر العله هی صیروره الماهیه موجوده

اشاره

استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشاءين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان و الإمكان ليس إلا كيفيه نسبه الوجود و نحوه إلى الماهيه- فالمحتاج إلى الجاعل و أثره التابع له أولا ليس إلا النسبه.

و بأن الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنه فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود(۱) و هل هذا إلا شاكله الماهيه بالقياس إلى الذاتيات.

و بأن سبق الماهيه ليس من الأقسام الخمسه المشهوره للسبق و قد لزم من مجعوليه الماهيه فى نفسها.

۱- يعنى أن المجعول بالذات لا بد أن يكون مستحقا لحمل الموجود بعد الجعل- و الماهيات ليست كذلك إذ بعد فرض مجعوليتها لا يصلح لحمل الموجود الحقيقى الذى هو كالمضاف الحقيقى و الأبيض الحقيقى و نحوهما إلا الموجود المشهورى إذ لا يصير الوجود عينا لها و لا جزءا و لهذا هالكه أزلا و أبدا و ما شمت رائحه الوجود سرمدا- و هذا حق متين و لكن لا يلزم منه مجعوليه الاتصاف لكونه أيضا اعتباريا فتعين الوجود للمجعوليه فهو الأصل فى المجعوليه كما هو الأصل فى التحقق. ثم هذه الوجوه ما عدا الأول فيها قصور من حيث إن مدعى المستدل إثبات مجعوليه الاتصاف و لا يلزم هذه من مجرد إبطال مجعوليه الماهيه إذ لا بد أن يبطل القولين حتى يبقى الثالث و هو مجعوليه الاتصاف و هو لم يبطل مجعوليه الوجود- مع أنها القول الفحل و المذهب الجزل و هذا من حقيه الوجود حيث لم يجر على لسان المستدل إبطال مجعوليته يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ، س ره

و بأن سلب الشی ء عن نفسه إذا کان وجوده عین نفسه و إن کان محالاـ مطلقا- لکن فی الماهیات الممکنه إنما یستحیل مع اعتبار وجودها فقط إذ یصح سلب المعدوم عن نفسه و ربما یصدق السالبه بانتفاء موضوعها و ذات الممکن لا تأبی عن العدم فهو فی حد ذاته لیس هو(۱)

: و فی الأسماء الإلهیه(۲) یا هو یا من هو یا من لا هو إلا هو

فما لم یصر موجودا لا یصدق علی نفسه فالمحوج إلا الجاعل أولا و بالذات هو کونه موجودا لا نفس ماهیته.

و أجیب عن الأول بأن القول فی الإمکان لیس کما یصفه الجمهور(۳) بحسب

۱- و المجعول لا بد أن یصلح لأن یکون هو و هذا الوجه لا یرجع إلی الوجه الثانی لأنه کان استدلالا من مسلک الوجود و هذا من مسلک التشخص و الهویه، س ره

۲- و فی تفسیر مجمع البیان للشیخ الطبرسی علیه الرحمه و الرضوان هذا مأثور عن علی ع و لکن بدون کلمه یا من هو و قد جعله بتمامه السید المحقق الداماد قده مفتتح کتاب تقدیساته، س ره

۳- أی لو کان المراد من علیه الإمکان بمعنی سلب الضرورتین أو تساوی الطرفین للحاجه- هو الواسطه فی الإثبات لکان موجها لکن لا یتم مطلوب المستدل و کذا موجه لو کان المراد بالإمکان ما هو مصطلح المصنف قده فی الوجودات الخاصه الإمکانیه و أرید بالعلیه نفی علیه الغیر کما فی قولهم الواجب ما یقتضی الوجود لذاته لأن الفقر و التعلق بالقیوم تعالی ذاتی للوجودات و الذاتی لا یعلل و أما إذا أرید بالإمکان السلب أو التساوی المذکوران و أرید بالعلیه للحاجه الواسطه فی الثبوت فلیس موجها من أصله- لأن الإمکان بهذا المعنی إنما یحصل فی اعتبار العقل فیلزم أن یکون الممکن مجعولا فی اعتبار العقل لا غیر و أیضا لا بد و أن یکون ما به الاحتیاج محتاجا لأن نسبه العله إلی المعلول نسبه التام إلی الناقص فیلزم الإمکان بالغیر و هو باطل اللهم إلا أن لا یکون الإمکان واسطه فی العروض و لا واسطه فی الثبوت من قبیل النار لحراره الماء- بل من قبیل الشمس لها و أیضا لا بد و أن یکون المحتاج الحقیقی نفس ما به الاحتیاج- فاحدس من ذلک أن الوجود مجعول لأنه المحتاج بالذات بل نفس الحاجه و الربط و التعلق و لیتفطن اللبیب من قولهم عله الحاجه هی الإمکان أن الماهیه لیست مجعوله بالذات إذ المجعول بالذات لا بد و أن یکون فقیرا بالذات و لو کانت الماهیه فقیره بالذات- لم تفتقر إلی عله الحاجه لأن الذاتی لا یعلل و أیضا لا بد أن یکون ما فیه الاحتیاج هو المحتاج بالذات کما إذا افتقرت فی صنعه أو صنع إلی أحد فهما بالحقیقه مفتقران إلیه لا ذاتک و الکل متفقون علی أن الماهیه فی وجودها محتاجه إلی الفاعل فالوجود محتاج إلیه و مجعول بالذات و أن الإمکان ما به ظهور حاجته علی العقل و الماهیه ما به ظهور مجعولیته علیه أیضا فالمحتاج و ما به الاحتیاج و ما فیه الاحتیاج فی الواقع علی مجعولیه الوجود واحد، س ره

ما هو المشهور بل الأرفع من ذلک و قد مر تحقیقه.

و عن الثانی بأن مصداق الحمل فی الوجود نفس الماهیه لکن لا مع عزل النظر عن غیرها کما فی الذاتیات و لا مع انضمام حیثیه أخری کما فی العوارض غیر الوجود- بل من حیث إنها صادره بنفس تقررها عن الجاعل و هذه الحیثیه خارجه عن المحکوم علیه معتبره علی نهج التوقیف لا التقیید و الحاصل(۱) أن الماهیه ما لم تصدر عن جاعلها لم یحمل علیها شی ء من الذاتیات و العرضیات أصلا فإذا صدرت صدقت علیها الذاتیات لکن لا من حیث هی صدرت بل علی مجرد التوقیت لا التوقیف و صدق علیها الوجود بملاحظه کونها صادره أی بسببه و حینه.

و عن الثالث بأن سبق الماهیه علی الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إلیه البرهان و یسمی السبق بالماهیه و ذاتیات الماهیات أیضا لها تقدم بالماهیه علیها- و تقدم بالطبع أیضا باعتبارین.

و عن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا- یستلزم جواز سلب الممکن مطلقا عن نفسه و عدم اعتبار الوجود لا یوجب اعتبار العدم و صدق الشی ء علی نفسه حین الوجود لا یوجب صدقه علیها بشرط الوجود فحمل الذاتیات علی الموضوع- ما دامت المجعولیه و الموجودیه و حمل الوجود و الذات فی الحقیقه الواجبیه بنفس ذاته الأزلیه السرمدیه من دون توقیت و توقیف و تقیید و بهذا الاعتبار ینحصر الهو المطلق فیه تعالی و لم یکن هو إلا هو فحمل الوجود یشابه حمل الذاتیات من وجه و یباینه من وجه.

و احتج صاحب الإشراق فی المطارحات علی مجعولیه الماهیات بالجعل البسیط- بأن الوجود لما کان من الأمور الاعتباریه فلا یتقدم العله علی معلولها إلا بالماهیه- فجوهر المعلول ظل لجوهر العله و العله جوهریتها أقدم من جوهریه المعلول.

۱- محصوله أن حمل الذاتیات علی الماهیه غیر محتاج إلی الحیثیه التقییدیه و لا- إلی الحیثیه التعلیلیه بل الوجود و الإیجاد معتبران علی التوقیت البحت کما فی الضروریه الذاتیه و الحینیه و حمل الوجود علیها غیر محتاج إلی الحیثیه التقییدیه و لکن محتاج إلی الحیثیه التعلیلیه نعم حمل الوجود علی الواجب تعالی غیر محتاج إلی شی ء حتی إلی التوقیت کما صرح به، س ره

و يقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأنا نعلم بالضروره أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول و لا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهيه- لأن الاتصاف بالوجود و نحوه من الأمور الاعتباريه.

و أجود منه ما قال سيدنا الأستاد أدام الله تعالى علوه و مجده من أنه لما كان نفس قوام الماهيه مصحح حمل الوجود و مصداقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها(١) و من حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهه ذاتها و خرجت عن حدود بقعه الإمكان و هو باطل فإذا هى فاقره إلى فاعلها من حيث قوامها و تقررها و من حيث حمل الموجوديه عليها و هى فى ذاتها بكلا الاعتبارين فى الليس البسيط و السلب الصرف و القوه المحضه و يخرجها مبدعها إلى التقرر و الأيس بالجعل البسيط و يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفه نقلناها تبركا بها فى هذا الكتاب

بحث و مقاومه مع هؤلاء القوم:

اعلم أن مدار احتجاجاتهم و مبناها على أن الوجود أمر عقلى اعتبارى معناه الموجوديه المصدريه الانتزاعيه كالشيئيه و الممكنيه و نظائرهما و نحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصه أمور حقيقيه بل هى أحق الأشياء بكونها حقائق و الوجود العام أمر عقلى مصدرى- كالحيوانيه المصدريه و الفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه آنفا و سيتضح ذلك و إذا انهدم المبنى انهدم البنيان.

ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتبارى لا غير لا نسلم أن مصداق حمل الوجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا و إن كان بعد صدورها عن

١- أقول أين الاستغناء من جهه أن الشى ء دون الجعل من الاستغناء من جهه أن الشى ء فوق الجعل كما سيصرح به المصنف قدس سره فى أواخر مبحث الجعل و من يقول بأصاله الوجود جعلا و تحققا لا يعطى الماهيه تحصلا و ثبوتا منفكا عن الوجود- كالمعتزلى حتى إذا لم تكن مجعوله بحسب تقررها و ثبوتها و لم تكن فاقره من هذه الحيثيه خرجت عن حدود الإمكان فعنده أيضا نفذ الفقر فى قوام الممكن و شيئيه ماهيته بالعرض لتأخرها و سرابيتها إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ، س ره

الجاعل(۱) حتى تكون فى موجوديتها مستغنيه عن الجاعل كيف و لو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى(۲) فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقه الواجب من حيث هى منشأ لانتزاع الموجوديه و مصداقا لحملها عليه و مناط الإمكان الذاتى هو أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجوديه بلا ملاحظه شى ء آخر معه بل مع قطع النظر عن أى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له.

و لا يجدى الفرق بين حمل الذاتى و حمل الموجود بأن الذاتى للشى ء ما يصدق عليه بلا ملاحظه حيثيه تعليليه أو تقييديه و حمل الموجود يحتاج إلى ملاحظه صدور الماهيه عن الجاعل.

لأنا نقول كون الماهيه صادره أو مرتبطه بالعله أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذا مع الماهيه فى كونها محكيا عنها بالوجود أو لا فإن لم يكن عاد المحذور و هو الانقلاب عن الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى و إن كان مأخوذا فيكون داخلا فى المحكى عنه بالوجود و مصداق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل(۳) و أثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهيه و تلك الحيثيه فليكن وجود الماهيه تلك الحيثيه فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهيه بالوجود كما هو رأى المشاءين على المعنى المسلف ذكره.

و العجب من المحقق الدوانى مع شده تورطه فى كون الماهيه من حيث هى

۱- لأنه لا يصير الوجود بعد الصدور عينا أو جزءا للماهيه فحمل الموجود عليها بعد كحمل المضاف على المضاف المشهورى، س ره

۲- و أيضا يلزم انقلاب الماهيه إلى الوجود، س ره

۳- و أيضا الارتباط بالعله إن كان إضافه مقوليه لا يكون مصححا لحمل الموجود لأنها أمر اعتبارى و الماهيه من حيث هى قبل الجعل و من قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل اعتبارى أيضا بحكم العقل و اتفاق الكل و معلوم أن ضم الاعتبارى إلى الاعتبارى- لا يكون مناطا للموجوديه و إن كان إضافه إشراقيه كان هو الوجود الحقيقى فهو الأصل فى التحقق و الجعل و الماهيه مفهوم منتزع منه كما هو القول المنصور، س ره

أثر الجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه إن حقيقه الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود و الاعتبارات فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعنى بذلك أن مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطه التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و معنى كون غيره موجودا أنه معروض لصحه من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله- بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيه لا بذاته بخلاف الأول.

ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانيه- و هو ليس عينا لشى ء منهما حقيقه نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر- و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى.

و الحاصل أن موجوديه الماهيات الإمكانيه عندهم إما بانضمام شى ء إليه و هو الوجود كما هو المنقول عن المشاءين و إما بإفاده الفاعل نفس الماهيه كما هو المشهور عن الإشراقيين و إما بجعلها مرتبطه و منتسبه إلى نفسه كما هو مذهب طائفه من المتألهين و الأول باطل عند هؤلاء و الثانى بما ذكرناه فبقى و تعين لهم الثالث- فيكون المجعول كون الماهيه مرتبطه يعنى الهيئه التركيبيه فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف و تخلله بين الماهيه و الوجود.

طريق آخر فى فسخ هذا الرأى لو كانت الماهيه بحسب قوام ذاتها مفتقره إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى أى التقدم بالماهيه كما هم معترفون به فيلزم أن لا يمكن تصور الماهيه مع قطع النظر عن الفاعل و ارتباطها به و ليس كذلك فإنا قد نتصور

بعض الماهیات(۱) بکنهها مع قطع النظر عن غیرها فضلا عن الفاعل و نحکم علی الماهیه المأخوذه من حیث هی هی بأنها لیست إلا هی فعلم من ذلک أن نفس الماهیات و الطبائع الکلیه فی ذواتها غیر متعلقه بغیرها بل التعلق مما یعرض لها بحسب حیثیه أخری سواء کانت انتزاعیه عقلیه أو انضمامیه عینیه و لا یلزم مما ذکرنا جواز انفکاک الماهیه عن الوجود بحسب الخارج کما زعمته المعتزله أو بحسب الذهن کما هو منقول عن الصوفیه فی الأعیان الثابته علی اصطلاحهم کیف و الممکن ما لم یوجد أصلا لم یکن شیئا من الأشیاء و الشیئیه غیر منفکه عن الوجود بالبراهین القطعیه- بل کما أن فی طریقه هؤلاء القوم الماهیه مفتقره إلی الجاعل فی نفس ذاتها لا فی وجودها إلا بالعرض و لا یلزم منه الانفکاک بین الوجود و الماهیه کذلک نقول فی هذه الطریقه المحوج إلی السبب موجودیه الماهیه أی صیرورتها بحیث یصیر منشأ للحکم علیها بالوجود لا نفس ذاتها من حیث هی هی و لا یلزم الانفکاک المذکور

طریق آخر

الماهیات الممکنه و الطبائع الکلیه تشخصها لیس بحسب ذاتها- و إلا لم تکن کلیه أی معروضا(۲) لمفهوم الکلی فی العقل فتشخصها إنما یکون بأمر زائد علیها عارض لها و عند القوم إن الشی ء ما لم یتشخص لم یوجد و المحققون علی أن التشخص بنفس الوجود الخاص سواء کان أمرا حقیقیا خارجیا أو انتزاعیا عقلیا(۳) لأن تلک الطبیعه الکلیه نسبه جمیع أشخاصها المفروضه إلی الجاعل

۱- اقتحام لفظ البعض للاحتراز عن الماهیات الإضافیه و جعل الفاعل فردا خفیا باعتبار شمول غیرها الوجود الذی هو ألصق شی ء بالماهیه غیر منفکه عنه فی حاق الذهن فضلا عن الخارج فکأنه قال تتصور مع قطع النظر عن وجودها فضلا عن إیجاد موجودها إیاها فضلا عن موجدها و أما الوجود الخاص فهو متقوم بالوجود المنبسط الذی هو نور الفاعل و ظهوره و قیومیته الفعلیه نسبته إلی الوجودات الخاصه- نسبه مقومات الماهیه إلی الماهیه بوجه، س ره

۲- یعنی لیس المراد الماهیه کلیه بذاتها حتی یرد أنها لا کلیه و لا جزئیه بل المراد أن حیثیه ذاتها لا تأبی عن عروض الکلیه و لو کانت مشخصه بذاتها لابت عنه، س ره

۳- لا یقال إذا کان الوجود انتزاعیا کیف یفید التشخص- لأنا نقول التشخص أیضا عند بعض بجزء تحلیلی فی الماهیه و تشخص الشی ء نفس هذیته و هویته لا أمر ینضم إلیه فهو یحصل للشی ء بوجوده و وجوده بارتباطه إلی الجاعل، س ره

نسبه واحده(۱) فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول إذن أولا و بالذات ليس نفس الماهيه الكليه بل هى مع حيثيه التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه- لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لأنا نقول هذا إنما يتمشى و يصح(۲) فيما إذا كان أثر الفاعل نحوا من أنحاء حقيقه الوجود لا-الماهيه فإن الماهيه لما كان مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهو من حيث ذاته إن كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر و إذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا فى الواقع لم يصر متعينا موجودا فى الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه فى نفسه ضروره أنه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه فى حد ذاته و لا يتغير عما هو هو فى نفسه لم يصر متعينا موجودا و لو بالغير و التغير إما بانضمام ضميمه كالوجود و إما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعديه ذاتيه و الأول باطل عندهم و الثانى يلزم منه انقلاب الحقيقه و هو ممتنع بالذات.

طريق آخر

القائلون بالجاعليه و المجعوليه بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتباريه لكون الوجود أمرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر و المتأثر فى سلسله الممكنات إلا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات

۱- أى بما هى أشخاصها و بما هى أفرادها إلى الجاعل نسبه واحده فما لم يتخصص بواحد منها من قبل الجاعل لم يصدر من الجاعل هذا إنما يتصور فى صوره انحصار الماهيه فى فرد ما و إلا فالتخصص لا بد فيه من اختلاف الماده و استعدادها فافهم، ن ره

۲- قد حمل قول السائل تشخصها بنفس الجاعل على أن الفاعل سبب تشخصها الآتى منه فأجاب بهذا و لم يعبأ باحتمال آخر لقوله و هو أن يكون تشخصها بنفس الفاعل أى بانتسابها إليه كما فى طريقه ذوق المتألهين لأن تشخص الفاعل لنفس الفاعل لا دخل له فى تشخص غيره و لكلامه قدس سره معنى آخر و هو أن كون تشخص الشى ء بفاعله إنما يصح على طريقتنا من مجعوليه الوجود لأن الوجود متقوم بالفاعل لا الماهيه لملحوظيتها بدونه، س ره

و خصوصا ما سوى المجعول الأول(۱) لوازم الماهيات و لازم الماهيه عندهم اعتبارى محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

تنبيه عرشي:

إن صاحب الإشراق و متابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفه الأساطين كاغاثاذيمون و أنباذقلس و فيثاغورس- و سقراط و أفلاطون إلى أن الواجب تعالى و العقول و النفوس ذوات نوريه ليست نوريتها و وجودها زائده على ذاتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه فى اعتباريه الوجود و تنزيل ما ذكره فى هذا الباب على أن مراده اعتباريه الوجود العام البديهى التصور لا الوجودات الخاصه التى بعينها من مراتب الأنوار و الأضواء و أن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهيه بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج لماهيه ما لا على امتناع قيام بعض أفراده بذاتها.

لكن يشكل هذا(۲) فى باب الأنوار العرضيه التى هى وجودات عارضه فإن النور حقيقه واحده بسيطه عنده و ليس التفاوت بين أفراده إلا بالشده و الضعف و غايه كماله النور الغنى الواجبى و غايه نقصه كونه عارضا لشى ء آخر سواء كان جوهرا نوريا أو جوهرا غاسقا.

أو نقول غرضه المباحثه مع المشاءين فإنه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق عنده إشاره خفيه كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه فى باب صدور الذوات الشخصيه النوريه و مجعوليه بعضها عن بعض

۱- فإنه لازم الوجود حيث لا ماهيه للواجب تعالى على قول محققيهم و إنما كان لازم الماهيه اعتباريا لأنه يلزمها مع قطع النظر عن وجوبها و عن جاعلها و الماهيه بهذا الاعتبار اعتبارى عقلا و اتفاقا فلازمها أولى بالاعتباريه، س ره

۲- يعنى كما أن النور عنده حقيقه واحده و مع ذلك بعض أفراده قائم بذاته و بعضها عارض الموضوع فلم لا يجوز أن يكون بعض أفراد الوجود قائما بذاته كوجود الواجب تعالى و العقول و النفوس و بعضها عارض الماهيه كوجود غيرها و ظنى أن هذا التأويل أحسن من الآخرين و لا غبار عليه فإن امتناع عروض الوجود للماهيه ثابت عنده بالاحتجاجات السابقه لا بأن بعض أفراد حقيقه واحده لا يقوم بذاته و بعضها بغيره حتى يشكل بالنور- و أيضا الممتنع عروض الوجود للماهيه لا عروض وجود لوجود و أيضا الممتنع عروض وجود لماهيته لا لماهيه أخرى موجوده، س ره

جعلا- بسيطا ما يرد على المتأخرين فى مجعوليه الماهيات و الطبائع الكليه من لزوم كون الممكنات أمورا اعتباريه فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصه عند المشاءين فى أن حقائقها شخصيه لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودى و الشهود الإشراقى و قد أسلفنا لك أن كل مرتبه من مراتب الوجود كونها فى تلك المرتبه من مقوماتها(۱) فيمتنع تصورها و ملاحظتها إلا بعد ملاحظه ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته(۲) لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا فى الواقع و لا فى التصور و ليست هى كالماهيات التى يمكن تصورها منفكه عما سواها بناء على أنها تكون تاره فى الخارج و تاره فى الذهن و معانيها غير معنى شى ء من الوجودين و غير ارتباطها مع الحق الأول و لا مع شى ء من الأشياء إلا أجزاؤها التى هى أيضا أمور كليه و المفهومات الإضافيه أيضا و إن كانت مرتبطه بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطه و المربوط إليها فى حكم واحد فى عدم كونها مرتبطه بحسب ماهياتها إلى جاعلها و لذلك لا يمكن الحكم على شى ء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظه حيثيه أخرى غير ذاتها و معنى إمكانها تساوى نسبتى الوجود و العدم أو الصدور و اللاصدور(۳) إليها أو سلب ضرورتهما

۱- فكون الوجود العينى عينيا من مقوماته فلا يصير ذهنيا، س ره

۲- الغرض من هذا الكلام إحقاق مجعوليه الوجود و إبطال مجعوليه الماهيه- بالتبيين و التفصيل فى البرهانين السابقين- أحدهما أن المجعول بالذات لا بد أن يكون عين الارتباط و هذا حق الوجود الخاص و كما يثبت ذلك كذلك يثبت أن المجعولات لا يكون لوازم الماهيه إذ لازم الماهيه ثابت لها مع قطع النظر عن جاعلها و المجعول إذا كان وجودا كان عين الارتباط- فلم يمكن قطع النظر عن جاعله- و ثانيهما الطريق الأخير الذى هو لزوم كون ما سوى المجعول الأول لوازم الماهيه- بل أصل سوق الكلام لهذا و تبيين كون الوجود الخاص عين الربط هنا إنما هو لكون مجعولات المعلول الأول غير لازم الماهيه كما ذكرناه، س ره

۳- لما كان الصدور الحقيقى هو الوجود مضافا إلى الله تعالى كما مر أن الإيجاد الحقيقى هو الوجود كان مرجع التفسيرين واحدا و التساوى باعتبار بطلان الأولويه و من جوزها فسر الإمكان بجوازهما و التفسير بالسلب المذكور كما فى المنطقيات أحق- ثم إنه بأى معنى أخذ لا يجوز فى الوجود الخاص، س ره

إليها و معنى إمكان الذوات الوجوديه النوريه تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا و لا ماهيه أصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزله قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكليه فإن معانيها متصوره مع قطع النظر(۱) عن غيرها و مناط العليه(۲) عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقيين هو كون الشی ء وجودا صرفا كما فی اصطلاح التلويحات و نورا محضا على ما هو اصطلاح حكمه الإشراق و إن كان الموجد الحقيقی عندهم هو الوجود الواجبی الذی لا أشد منه- أو النور الغنی الذی لا- فقر له أصلا و الوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضوری الشهودی و كذا النور لا يدرک كنهه إلا بالإضافه الإشراقيه و الحضور العينی إذ لو علم شی ء منه بالعلم الصوری و الإدراک الذهنی يلزم انقلاب الحقيقه كما أوضحناه فی بعض رسائلنا فإذن المعلولات الوجوديه النوريه عندهم لوازم خارجيه لعللها الجاعله جعلا بسيطا لا لوازم ذهنيه و لم يلزم من كونها مجعوله لماهيات جاعلها- كونها لوازم فی كلا- الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون أمورا اعتباريه و إنما يلزم ذلک لو لم تكن ماهيات عللها إنيات صرفه لا يمكن حصولها فی الذهن و قد قلنا إنها كذلک فقد ظهر أن الماهيات و الحقائق على ضربين ماهيه هی عين الإنيه و هی لا- تكون كليه و لا- جزئيه بمعنى كونها متشخصه بتشخص يزيد على ذاتها بل هی عين التشخص فإن الوجود و التشخص شی ء واحد عند المعلم الأول(۳) و جماعه من أهل التحقيق و العرفان و ماهيه هی غير الإنيه فهی مما تقبل الشركه و الكليه- فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجيه و ذوات شخصيه بخلاف لوازم الضرب الثانی فإنها لا تكون إلا أمورا اعتباريه كليه لا وجود لها فی الخارج كما أثبت فی

۱- إذ يتصور الماهيه مع عزل النظر عن وجودها الذی هو هی بوجه فضلا عن الإيجاد فكيف عن الموجد لأنها أجوف خاليه عن الكل و ليست إلا هی، س ره

۲- أی إذا كان المجعول وجودا فما ظنک بالجاعل و إذا كان الوجود الصرف الذی هو أعم مناط العليه فما حدسک بالوجود الصرف الذی هو الواجب بالذات الذی هو فوق التمام بل لا مؤثر إلا هو كما قال قدس سره و إن كان الموجد الحقيقی إلخ، س ره

۳- الظاهر أن يقال عند المعلم الثانی و لعل التبديل وقع من النساخ، س ره

مقامه و حقیه ما ذکرناه لا یظهر إلا بعد غور تام و تأمل کامل فی أقوالهم مع فطره سلیمه عن الآفات غیر سقیمه بذمائم الصفات.

و من الغرائب أیضا أن أکثر القائلین بالجاعلیه و المجعولیه فی الماهیات لم یجوزوا التفاوت فی أفراد حقیقه واحده جنسیه أو نوعیه بوجه من وجوه التشکیک- و بالغوا فی مناقضه هذا الرأی مع حکمهم باعتباریه الوجود و قولهم صریحا و التزاما- بتقدم ماهیه العله علی ماهیه المعلول و قد غفلوا عن أنه إذا کانت العله و المعلول- کلاهما من أنواع الجوهر کالعقل الفعال و الهیولی مثلا- یلزمهم الاعتراف بأن جوهر العله فی باب الجوهریه أقدم من جوهر المعلول و هم یتحاشون عن ذلک و سیجی ء تحقیق التشکیک علی وجه یزول عنه و به الشکوک إن شاء الله تعالی.

حکمه عرشیه:

فالحق فی هذه المسأله علی ما یؤدی إلیه النظر الصحیح هو مجعولیه الوجود بالجعل البسیط لا نفس الماهیات لعدم ارتباطها فی حدود أنفسها بالفاعل و قد بینا أن المعلول من حیث کونه معلولا مرتبط بالعله نحوا من الارتباط مجهول الکنه سواء کان الوجود ذا ماهیه تقتضی لذاتها تعلقا بماهیه من الماهیات من دون الافتقار إلی تخلل بین الماهیه و بینه أو لم یکن کذلک.

فإن قلت لم لا یکون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهیه بالوجود کما هو المشهور عن المشاءین بالمعنی الذی حقق أعنی متعلق الهیئه الترکیبیه(۱).

قلت هذا فاسد من وجهین- الأول أن أثر الفاعل الموجود یجب أن یکون أمرا موجودا و الاتصاف بأی معنی أخذ فهو أمر اعتباری لا یصلح کونه أثرا للجاعل.

و الثانی أن اتصاف شی ء بصفه و إن لم یتفرع علی ثبوت تلک الصفه لکن یتفرع علی ثبوت الموصوف فثبوت الماهیه قبل اتصافه بالوجود إما بنفس ذلک الوجود فیلزم تقدم الشی ء علی نفسه و تحصیل الحاصل أو بغیره فننقل الکلام إلی

۱- و فی بعض النسخ الهلیه الترکیبیه،

الوجود السابق و الاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولا- و بالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهيه و وجود أعنى مفاد الهيئه التركيبيه كان له وجه(۱) لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهيه لعدم تعلقها من حيث هى هى بشى ء خارج عنها.

فقد انكشف أن الصوادر بالذات هى الوجودات لا- غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتيه كليه مأخوذه عن نفس تلك الوجودات محموله عليها من دون ملاحظه أشياء خارجه عنها و عن مرتبه قوامها و تلك النعوت هى المسماه بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود و يصفها بالموجوديه المصدريه.

و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسى ره فى كتاب مصارع المصارع و هو أن وجود المعلولات فى نفس الأمر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا- يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفه على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق فى نفس الأمر أولا- و بالذات ليس إلا- الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهيه فى حد نفسه و يحمل عليها الموجوديه المصدريه المأخوذه من نفس الوجود- فما هو صفه الماهيه بالحقيقه هى الموجوديه المصدريه و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقى فحال الوجود و الماهيه على قاعدتنا فى التأصل و الاعتباريه بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضى منه العجب فأحسن تدبرك.

و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدره فى الماهيه التى بعينها الموجود(۲) حتى يكون أثر الفاعل مثلا هو السواد الذى هو نفس الموجود- لا- وجوده و لا- اتصافه بالوجود و لا- حيثيه الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل

۱- و فى بعض النسخ الهليه التركيبيه،

۲- فالمجعول عنده الموجود لا- الوجود إذ لا فرد عنده للوجود ذهنا فضلا عن الخارج- و قربه من التحقيق و ميزه عن مذهب معاصره العلامه الدوانى أن المعاصر يقول بمجعوليه الماهيه من حيث هى نفس الماهيه كما مر عند قول المصنف قده و العجب أن المحقق الدوانى إلخ و هذا المدقق يقول بمجعوليتها من حيث إنها موجوده، س ره

و لا نقول هو سواد منه أو عرض(۱) انتهى.

و هو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقى الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافه المضاف بنفس ذاتها لا بإضافه أخرى عارضه لها و غيرها من الأشياء و هذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلى شامل للجميع بديهى التصور و لا شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا- قال بهمنيار فى كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود- و إفاده الوجود هى إفاده حقيقته لا إفاده وجوده فإن للوجود حقيقه و ماهيه و كل ماهيه مركبه فلها سبب فى أن يتحقق تلك الحقيقه لا فى حمل تلك الحقيقه عليها- مثل الإنسان له سبب فى تحققه و تقومه إنسانا و أما فى حمل الإنسان عليه فلا سبب له و يشبه أن يكون الموجود الذى له عله يجب أن يكون مركبا حتى يصح أن يكون معلولا و أيضا لأن الموجود المعلول فى ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل و نعنى بالمعلول أن حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا محاله فكذلك إذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العله انتهى قوله.

و فيه وجوه(۲) من التأييد لما نحن بصدده- منها أن أثر الفاعل و ما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطه لا غير و تأثيره فى الماهيه بإفاضه الوجود عليها.

و منها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعله أصلا لا بعله جديده و لا بعله الوجود.

۱- إن أراد أنه لا يقال فى العرف فالحقائق لا يقتص من العرف و إن أراد أنه لا يقال إن السواد سواد من الفاعل بالجعل التركيبى فمن الذى ينكره و لكن لا يلزم مطلوبه و إن أراد أنه لا يقول العقل إن السواد بالجعل البسيط من الفاعل أى صدر منه السواد فممنوع كيف و قد ذهب جم غفير إليه، س ره

۲- بل كلما نقل عنه كلام يدل على وفور تحقيقه و استقامه سليقته و أنه حكيم صاحب التحصيل و اليد الطولى فى الحكمه نعم التلميذ سر الأستاد و هذه شنشنه أعرفها من أخزم، س ره

و منها أن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه.

و اعلم أن مراده من الماهيه المركبه(۱) الماهيه الإمكانيه مع اعتبار الوجود لها سواء كانت فی حد نفسها بسيطه أو مركبه

شک و دفع:

ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعه واحده فلو كان تأثير العله فيه وحده لكانت عله صالحه لكل معلول مثلا سخونه الماء يحتاج فی فيضانه عن العله المفارقه إلى شرط و إلا لكانت دائمه بدوام المبدإ المفارق فالمتوقف على ذلک الشرط لو كان وجود السخونه دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونه بتحقق ما هو شرط لوجود البروده كالماء لأن وجود البروده مساوق لوجود الحراره فما هو شرط لذلک يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونه عند ملاقاه الماء لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب المعلول و من هذا يلزم حصول كل شی ء- و هو بديهی البطلان يدفعه الحس و العيان.

و أنت بعد إتقان الأصول التی سبقت منا لا تفتقر إلى زياده تجشم لإزاله أمثال هذه الشكوک فتذكر.

تنبيه: احذر يا حبيبی من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء-

و لطيف أقاويلهم و إشاراتهم إلى المعانی الدقيقه إذ كثير من الناس لما سمع قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه و العرض عرض لنفسه و لم يفهم المراد فظن أنهم يقولون إنها مستغنيه عن الجعل و التأثير رأسا و ليس الأمر كما توهموه و إنما قالت الحكماء هذا القول لأنک لما تأملت الوجودات و تصفحت أحوالها و لوازمها وجدت الوجودات موصوفات و ملزومات و المعانی الكليه و المفهومات الذهنيه كلها صفات

۱- و لعله لما توهم من كلامه أن الماهيات المركبه مجعوله دون البسائط كما أشار المحقق الطوسی قدس الله نفسه فی التجريد بقوله و كما يتحقق الحاجه إلى الجاعل فی المركب كذلک فی البسيط أراد المصنف قدس سره بيان مراده، س ره

و لوازم عرفت أن عله اختلاف الموصوفات الوجوديه بحسب العقل و المعرفه(۱) هی من أجل اختلاف تلک اللوازم و الصفات التی هی ذاتیات أو عرضیات و أما اختلاف تلک الصفات فهی لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها(۲) التی هی متخالفه المراتب کمالا و نقصا و شده و ضعفا و سبقا و لحوقا لأن الباری تعالی أبدعها مختلفه بأعیانها- لا لعله فیها بل لنفسها.

مثال ذلک أن اختلاف حال الأسود و الأبیض من أجل اختلاف السواد و البیاض- و اختلاف السواد و البیاض لذاتیهما لا لعله أخری فمن ظن أن السواد و البیاض فی کونهما مختلفین لهما عله أخری تمادی إلی غیر النهایه فالسواد و البیاض مختلفان بأنفسهما لا بصفه فیهما بل بذاتیهما اللتین هما عینا وجودیهما فهذا معنی کلامهم و لم یریدوا أن السواد مثلا لیس بجعل جاعل و لا بصنع صانع کما توهم کثیر ممن لم یرتاضوا بالعلوم الفلسفیه و سیأتیک زیاده بصیره.

توضیح فیه تلویح:

المعلول یجب أن یکون مناسبا للعله و قد تحقق کون الواجب- عین الوجود و الموجود بنفس ذاته فالفائض عنه یجب أن

۱- أی الماهیات وسائط الإثبات لاختلاف الوجودات و الوجودات وسائط فی الثبوت فلا دور، س ره

۲- إن قلت إن کان کل واحد عله مستقله لزم توارد علتین مستقلتین علی واحد- و إن کان المجموع عله لم یکن الاختلاف ذاتیا للماهیات هذا خلف- قلت قد أشار إلی تقریرین للاختلاف. أحدهما أن یقال لما کانت الماهیات اعتباریه کان اختلافها فی الواقع تبع اختلاف الوجودات و اختلاف الوجودات ذاتی و حینئذ فالجوهر جوهر لنفسه إلخ أی الجوهر- الوجودی و العرض الوجودی. و ثانیهما أن یقال اختلاف الوجودات بحسب العقل و المعرفه تبع اختلاف الماهیات- و اختلاف الماهیات ذاتی و حینئذ فالجوهر جوهر لنفسه إلخ أی ماهیه الجوهر و ماهیه العرض- تقریر آخر علی مشرب آخر هو أن یقال اختلاف الماهیات فی هذا العالم ظل اختلافها فی الأکوان السابقه و النشآت العلمیه و اختلافهما فی تلک الأکوان السابقه ظل اختلاف مفاهیم أسماء الله تعالی و صفاته تعالی و اختلافها لا مجعول بلا مجعولیه الذات المتعالیه- ثم إنه یمکن أن یوجه أیضا قولهم الجوهر جوهر لنفسه بأن ثبوت الشیء لنفسه لما کان ضروریا کان غنیا عن العله فهذا إبطال للجعل الترکیبی لا الجعل البسیط- و قد مر هذا فی کلام بهمنیار، س ره

یکون وجود الأشیاء لا ماهیاتها الکلیه لفقد المناسبه بینها و بینه تعالی.

قال الشیخ الرئیس فی بعض رسائله الخیر الأول بذاته ظاهر متجل لجمیع الموجودات و لو کان ذلک فی ذاته تأثیرا لغیره(۱) لوجب أن یکون فی ذاته المتعالیه قبول تأثیر الغیر و ذلک خلف بل ذاته بذاته متجل و لأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلیه محتجب فبالحقیقه لا حجاب إلا فی المحجوبین و الحجاب هو القصور و الضعف و النقص و لیس تجلیه إلا حقیقه ذاته(۲) إذ لا معنی له بذاته فی ذاته إلا ما هو صریح ذاته کما أوضحه الإلهیون فذاته متجل لهم و لذلک سماه الفلاسفه صوره فأول قابل لتجلیه هو الملک الإلهی الموسوم بالعقل الکلی فإن تجوهره بنیل تجلیه تجوهر الصوره الواقعه فی المرآه لتجلی الشخص الذی هی مثاله و لقریب من هذا المعنی قیل إن العقل الفعاله مثاله(۳) فاحترز أن تقول مثله و ذلک هو(۴) الواجب الحق فإن کل منفعل عن فاعل فإنما ینفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فیه و کل فاعل یفعل فی المنفعل بتوسط مثال یقع منه فیه و ذلک بین بالاستقراء(۵)

۱- تقییدا و تعلیلا سواء کان بالأصلح أو ذات الوقت أو غیره مما یقوله القائل بانقطاع الفیض، س ره

۲- لأن تجلیه ظهوره و ظهور الشی ء لیس مباینا عنه و إلا لم یکن ظهور ذلک الشی ء، س ره

۳- هذا مأخوذ من مشکاه ولایه سید الأولیاء و سند الأصفیاء علی ع حیث قال ع: حین سئل عن العالم العلوی صور عاریه عن المواد خالیه عن القوه و الاستعداد تجلی لها فأشرقت و طالعها فتلألأت ألقی فی هویتها مثاله و أظهر عنها أفعاله الحدیث، س ره

۴- هذا متعلق بما قبل قوله فاحترز و هو أجنبی، س ره

۵- إنما بنی بیان المسأله علی الاستقراء لأنه ره بنی معظم أبحاثه علی سلوک طریق الماهیه و أما السالک مسلک الوجود فی المسائل الفلسفیه فإنه فی فسحه فی أمثال هذه المسائل فإن کون الوجود حقیقه متأصله ذات مراتب مختلفه من حیث الشده و الضعف- ثم ارتباط ذات الضعیف بذات الشدید و افتقارها إلیه یوجب کون الضعیف رابطا فی حد ذاته بالنسبه إلی الشدید متقوما به بحسب الوجود و هو لا یتم إلا بکون المعلول- أعنی المرتبه الضعیفه تنزلا للشدیده مسانخا لها و إن شئت قلت یستلزم ذلک کون المعلول- مثالا یحکی علته و ظلا یتبعها فی الوجود، ط

فإن الحراره الناريه تفعل فی جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونه- و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقه إنما تفعل فی نفس ناطقه أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها و هی الصوره العقليه المجرده و السيف إنما يضع فی الجسم مثاله و هو شكله و المسن إنما يحدد السكين بأن تضع فی جوانب حده مثال ما ماسه- و هو استواء الأجزاء و ملاستها انتهى كلامه و قال بعض العرفاء إن كل معلول(۱) فهو مركب فی طبعه من جهتين جهه بها يشابه الفاعل و يحاكيه و جهه بها يباينه و ينافيه إذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن نقيض الشی ء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمه محضه و الجهه الأولى النورانيه يسمى وجودا و الجهه الأخرى الظلمانيه هی المسماه ماهيه و هی غير صادره عن الفاعل لأنها الجهه التی تثبت بها المباينه مع الفاعل فهی جهه مسلوب نحوها عن الفاعل و لا ينبعث من الشی ء ما ليس عنده و لو كانت منبعثه عن الفاعل كانت هی جهه الموافقه فاحتاجت إلى جهه أخرى للمباينه فالمعلول من العله كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النوريه و يباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمه(۲) فكما أن الجهه الظلمانيه فی الظل ليست فائضه من النور و لا هی من النور لأنها تضاد النور و من أجل ذلك توقع المباينه فكيف تكون منه فكذلك الجهه المسماه ماهيه فی المعلول.

فثبت صحه قول من قال الماهيه غير مجعوله و لا فائضه من العله فإن الماهيه ليست إلا ما به الشی ء شی ء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شی ء و هو الجهه الظلمانيه المشار إليها التی تنزل فی البسائط منزله الماده فی الأجسام.

و قد أشار إلى ثبوت هذا التركيب فی البسائط الشيخ الرئيس فی إلهيات الشفا

۱- أی كل معلول ذی ماهيه كما فی المشاعر، س ره

۲- هذا الشوب يحكم به بمعونه الوهم و إلا فالظلمه عدم النور لا شوب لها به و بالجمله ما أفاده ذلك العارف المحقق تحقيق أنيق و السلسل الرحيق و الترياق المفيق و الله يهدى إلى سواء الطريق، س ره

حيث قال و الـذى يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسـيط الحقيقه لأن الـذى له باعتبار ذاته فإنه غير الـذى له من غيره و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- فلذلك لا شـى ء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسه ما بالقوه و الإمكان باعتبار نفسه- و هـو الفرد الحقيقى و مـا عـداه زوج تركيـبى انتهى فالـذى له باعتبـار ذاته هـو مـاهيته- و الـذى له من غيره هـو وجوده و هويته منتظمه من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى و الصوره و لهذا أسـند القوه و الإمكان إلى الماهيه استناده إلى الماده- و إن كان بين هذا التركيب و تركيب الجسم من الهيولى و الصوره فرق و كذا بين معنيى الإمكان فى الموضـعين كما سـتطلع عليه(۱) إن شاء الله تعالى.

ثم لا يختلجن فى وهمك أنهم لما أخرجوا الماهيه عن حيز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود و جمعوها إليه فى الاسـتغناء عن العله لأن الماهيه إنما كانت غير مجعوله لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضـى تحصيلا ما و هى فى أنها ماهيه لا تحصل لها أصلا أ لاـ ترى أنهـا متى تحصـلت بوجه من الوجوه و لو بأنهـا غير متحصـله كـانت مربوطه إلى العله حينئـذ لأـن الممكن متعلق بالعله وجودا و عـدما و واجب الوجود إنمـا كـان غير مجعول لأـنه فوق الجعـل من فرط التحصـل و الصـمديه فكيف يلحق مـا هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم.

و لقـد أصـاب الإمـام الرازى حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعوله- من فروع مسأله الماهيه المطلقه و إنها فى أنفسـها غير موجوده و لا معدومه.

تفريع: احتياج الماهيه و الطبائع الكليه إلى أجزائها

كـالجنس و الفصـل أو كالماده و الصوره احتياج تقومى بحسب نفس قوامها من حيث هى أو بحسب قوامها موجوده و احتياجها إلى فاعلهـا و غايتهـا احتيـاج صـدورى فالأوليـان علتـان للمـاهيه سواء كـان مطلقـا أو بحسب نحو من الوجود و الأخريـان علتـان لوجودها- فإذن نسبه العليه و المعلوليه بمعنى الإصدار و الصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار

۱- لعـل المراد الاطلاـع على الفرق بين التركيبين و أمـا فروق الإمكـانين فقـد مضت لكن مثل هـذا ليس بعزيز فى كلامه و الأمر سهل، س ره

الوجود معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم و التقوم بحسب نفس الماهيه فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود و العدم معها و من هذين القبيلين موقع التصديق و موقع التصور بحسب الظرف العلمى.

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى الشفاء. فى أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شى ء فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده و عدمه(١) حكما واحدا فى إيقاع ذلك التصديق لأن موقع التصديق عله التصديق و ليس يجوز أن يكون شى ء عله لشى ء فى حالتى وجوده و عدمه فلا يقع فى المفرد كفايه من غير تحصيل وجوده أو عدمه فى ذاته أو فى حاله له و أما التصور فإنه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد.

و اعترض عليه العلامه الدوانى بقوله فيه بحث أما أولا فلأنه منقوض بإفادته التصور فإن المقدمات جاريه فيها و أما ثانيا فلأنا نقول هذا المفرد لوجوده الذهنى- ربما يفيد التصديق بسبب وجوده فى الذهن من غير أن يصدق بوجوده فى الذهن كما فى إفاده التصور بنفسه فظهر أن ما ذكره مغالطه و مثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه فى رسالته المسمى بأنموذج العلوم.

و قد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من أن احتياج المطلوب التصديقى إلى مباديه و تقومه بها بحسب الصدور و الوجود لا بحسب المفهوم و التصور إذ المطلوب التصديقى النظرى مما يتصور أولا قبل إقامه الحجه عليها من دون تصور مباديه و التصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقيه

١- أى وجوده و عدمه المطلقين كما فى التصديق بالهليه البسيطه أو المقيدين كما فى التصديق بالهليه المركبه فالتصديق بأن النار موجوده عله للتصديق بأن الحراره موجوده و التصديق بأن الحراره ليست موجوده عله للتصديق بأن النار ليست موجوده لا تصور النار أو الحراره ساذجا لأن الماهيه ماهيه كيف فرضت موجوده أو معدومه و كذا فى التصديق بتغير العالم الموقع للتصديق بحدوثه مثلا و حينئذ فلا يرد عليه ما ذكره العلامه الدوانى و لا دخل للوجود الذهنى الذى للمفرد فى إيقاع التصديق بالوجود المطلق أو العدم المطلق و المقيدين كما لا دخل له فى ذلك فى التصديقات الكاذبه مطلقا فظهر أن هذا العلامه مغالط، س ره

و ينتقل منها إليه ثانيا بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعليه لوجود الماهيه- فى نفسها أو لوجود صفه من صفاتها.

و يؤيـد هذا ما قاله بهمنيار إن نسبه أولى(۱) الأوليـات إلى جميع النظريات- كنسبه فاعل الكل إلى الموجودات و أما المطلوب التصورى و خصوصا الحدى- فاحتياجه إلى مباديه القريبه و البعيده احتياج(۲) تألفى و تقومه بها تقوم بحسب المفهوم و الماهيه لا بحسب الصدور و التحقق كأجزاء الحد بالنسبه إلى المحدود.

فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق و موقع التصور و اندفع النقض و كذا المنع أيضا بأدنى تأمل و تدبر

فصل (۴) فى أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا

اشاره

كل من الاشـتداد و التضعف حركه فى الكيف(۳) كمـا أن كلاـ من التزايـد و التنقص حركه فى الكم و معنى وقوع الحركه فى مقوله هو أن يكون للموضوع فى كـل آن مفروض من زمـان الحركه فرد من تلـك المقوله يخالف الفرد الـذى يكون له فى آن آخر مخالفه نوعيه أو صنفيه أو نحوا آخر.

و ربما يعتقد أنها عباره عن تغير حال تلك المقوله فى نفسها و هو فاسد لأن

۱- يعنى قولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان و هـذا نظير قول الشيخ فى إلهيات الشـفا فصل فى بيان الحق و الصدق و الذب عن أول الأوائل فى المقدمات الحقه- ثم قال و أول كل الأقاويل الصادقه الذى ينتهى إليه كل شـى ء فى التحليل حتى أنه يكون مقولا بالقوه أو بالفعل فى كل شـى ء يتبين أو يبين به كما بيناه فى كتاب البرهان هو أنه لا واسـطه بين الإيجاب و السـلب انتهى، س ره

۲- أى من نوع الاحتيـاج التـألفى و هو أن المحتـاج و المحتـاج إليه كليهما من سـنخ شـيئيه الماهيه فقوله و خصوصا الحـدى فى موقعه، س ره

۳- لما كانت هذه البيانات على مذاق القوم كما يقول كثيرا نشترك معهم فى البدايات و نفترق عنهم فى الغايات حصر الاشتداد و التضعف فى الكيف و الآخرين فى الكم و سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى، س ره

معنى التسود مثلا ليس أن سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقى- للحركه فى السواد نفس السواد كيف و ذات الأول فى نفسها ناقصه و الزائده ليست بعينها الناقصه.

و لا يتأتى لأحد أن يقول ذات الأول باقيه و ينضم إليها شى ء آخر- فإن الذى ينضم إليه(۱) إن لم يكن سوادا فما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفه أخرى و إن كان الذى ينضم إليه سوادا آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقه أو المحل أو الزمان و هو محال و اتحاد الاثنين من السواد أيضا غير متصور لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد و كذا الحال إن انتفيا و حصل غيرهما أو انتفى أحدهما و حصل الآخر.

فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد و انضمام آخر إليه بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع و حصول سواد آخر أشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين و عليه القياس فى التضعف.

إذا تحقق هذا فعلم أن لا حركه فى الوجود أما على طريقه القائلين باعتباريه الوجود مطلقا و تكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان و أما على ما اخترناه فلما علمت سابقا أن الوجود ليس عرضا قائما بالماهيه بل هو نفس وجود الموضوع و موجوديته بل هو عين الموضوع فى نفس الأمر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا و تحققا اللهم إلا باعتبار بعض الملاحظات العقليه.

و أيضا يلزم من الحركه فى الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لأن المتحرك ليس له تلبس فى أبعاض زمان الحركه و آناته بما فيه الحركه فليس يمكن أن يتحرك الشى ء فيما لا يتقوم هو إلا به كالوجود و الصور الجوهريه و فوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى(۲).

۱- و أيضا يلزم التركيب الخارجى فى السواد مع أن الأعراض بسائط خارجيه، س ره

۲- و هو جواز حركه الماده فى الصور الجوهريه و إن لم يجز حركه الماهيه فى الوجود، س ره

وهم و تنبيه:

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركه فى شى ء ما ذكر- لزم أن لا يتحقق حركه فى مقوله لأن الانتقال من فرد مما فيه الحركه إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل و ليس كذلك و إلا لزم تشافع الآنات(۱) و انحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبه بين حاصرين- فيزاح بأن تلك الأفراد و إن لم تكن موجوده متميزه بالفعل لكنها موجوده بالقوه القريبه من الفعل بمعنى أن أى آن فرض لو انقطعت الحركه فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه.

و رد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأينى فى زمان الحركه مكان بالفعل- و لا للمتحرك الكمى كم بالفعل و هو باطل بالضروره.

و أجاب عنه العلامه الدوانى بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركه- بالتوسط بين تلك الأفراد و ذلك التوسط حاله بين صرافه القوه و محوضه الفعل- و القدر الضرورى هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض و التوسط فيها و أما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريا و لا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه.

و لا يخفى ما فيه فإن المتحرك فى الأين مما أحاط به جسم فى كل زمان حركته فبالضروره له أين بالفعل و إلا فيلزم الخلأ و هو محال(۲) و أيضا الأفلاك غير منفكه عن الحركه الوضعيه فيلزم أن لا يكون لها وضع فى وقت أصلا.

فالحق فى هذا المقام أن أفراد المقوله التى تقع فيها الحركه ليست منحصره فى الأفراد الآنيه بل لها أفراد آنيه(۳) هى معيار السكون و أفراد(۴) زمانيه

۱- و فى بعض النسخ الآنيات،

۲- لا يقال الخلأ إنما يلزم من فقد المتمكن للمكان لا من فقد المكان للمتمكن- لأنا نقول لم يقل قده و إن لم يكن له مكان يلزم الخلأ بل قال و إن لم يكن له أين و الأين هو هيئه فى المتمكن يلزمها النسبه إلى المكان فالكلام مستقيم، س ره

۳- أى لا امتداد و لا انقسام فيها كما فى الآنات المفروضه التى هى أوعيتها و إلا لكانت معيار الحركه فتكون الحركه فى الحركه، س ره

۴- الأولى أفراد الأفراد كقوله فرد واحد زمانى، س ره

تـدریجیه الوجود منطبقه علی الحرکه بمعنی القطع بل هی عینها(۱) کما رآه بعضـهم- فحینئذ یکون للمتحرک ما دامت الحرکه بـاقیه علی اتصالهـا فرد واحـد زمـانی متصـل- غیر قـار ذو هویه متکممه اتصالیه متضـمن لجمیع الحـدود المفروضه فی الآنات- نسـبتها إلیه نسـبه النقط المفروضه إلی الخط فالفرد الزمانی من المقوله حاصل- للمتحرک بالفعل(۲) من دون فرض أصـلا و أما الأـفراد الآـنیه و الزمـانیه التی هی حـدود ذلک الفرد و أبعاضه فهی حصولها بمجرد الفرض فإذن لا یلزم خلو الجسم عن المقوله المتحرک فیهـا و لاـ تتـالی الآنـات و لاـ الآنیات و لا انحصار ما لا یتناهی بین حاصـرین إذ لا یوجـد فرد واحـد آنی بالفعل حال الحرکه فضلا عن تشافع الآنیات- أو کونها غیر متناهیه.

و لیس لک أن ترجع و تقول(۳) فلتکتف فی اشتداد الوجود و تضعفه بهذه المرتبه من قوام الموضوع و ثباته.

لأن اسـتمرار موضوع الحرکه شـرط للحرکه و الفرد الزمانی من الشی ء لا استمرار له أصلا لا فی زمان وجوده و لا فی غیر ذلک الزمان و زیاده التوضیح موکوله إلی تحقیق مباحث الحرکه و الزمان إن شاء الله تعالی

۱- أی وجودا لاـ مـاهیه إذ الحرکه بمعنی القطع عین الفرد الزمـانی المتصـل- کمـا رآه بعضـهم من أن الحرکه من مقوله مـا فیه الحرکه و یؤیده ما سـیأتی فی مبحث الحرکه أن الحرکه تجدد الشـی ء و تجدد الشی ء بما هو تجدد الشی ء لیس بشی ء بل هو أمر نسبی إنما الشی ء المقوله التی ذلک التجدد فیه نظیر قول من قال من أهل الاعتبار- وجود الشی ء کونه و تحققه فلیس بشی ء و لا یرد علیه القسمه، س ره

۲- أی کفعلیه الزمانیات فلیس بالقوه الصـرفه و لا بالفعل المحض کالموجود الغیر السـیال فما لم یتحقق قطع و لم یتخلل سکون فهو فرد واحـد و الاتصـال الوحـدانی مسـاوق الوحـده الشخصـیه و حینئـذ فیمکن إرجـاع ما ذکره العلامه الـدوانی إلیه و إنما لم یحمله المصـنف قدس سره علیه لأنه حمل التوسط بین الأفراد علی أنه لم یتلبس المتحرک بنفس فرد مما فیه الحرکه و لم یکن مراده ذلـک بـل مراده بالتوسـط أنه فرد ممـا فیه لیس قوه محضه و لاـ فعلاـ صـرفا کنفس الحرکه و الأفراد فی کلامه هی الأفراد المفروضه- الآنیه و الزمانیه الأبعاضیه کما قال المصنف قدس سره و أما الأفراد إلخ، س ره

۳- ناظر إلی قوله فی نفی الحرکه الوجودیه و أیضا یلزم من الحرکه فی الوجود- عدم بقاء المتحرک إلخ، س ره

فصل (۵) فی الشده و الضعف

اشاره

لعلک کنت مقروع السمع فی طبقات العلوم أن کل متمایزین فی الوجود أو العقل(۱) فتمایزهما و افتراقهما إما بتمام ماهیتهما من دون اشتراک ما جوهری بینهما- أو بشی ء من سنخ الماهیه بعد اشتراک طبیعه ما جوهریه بینهما فالمشترک جنس و المعینات فصول و محصلات لطبائع نوعیه و الترکیب ترکیب اتحادی أو بأمور عرضیه بعد اتفاقهما فی تمام الحقیقه المشترکه و المتحصل أفراد شخصیه أو صنفیه و الترکیب ترکیب اقترانی.

و لا أجدک(۲) ممن تفطنت هناک بقسم رابع ذهب إلیه فلاسفه الإشراق ینقدح به الحصر و هو أن الافتراق ربما لا یکون بتمام الماهیه و لا ببعض منها و لا بلواحق

۱- إنما ذکروا هذه المسأله أول ما ذکروها فی مباحث الکلی و الجزئی من المنطق- و هو قولهم إن الکلی ینقسم إلی متواط و مشکک و من المعلوم أن الکلیه من عوارض الماهیه- فبحث المشکک إنما انعقد فی الماهیه أولا لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجیه- بالشده و الضعف کیفا و کما ثم لما وجدوا أن المفهوم من حیث وقوعه علی المصداق لا اختلاف فیه بناء علی ما سیجی ء من حجه الشیخ ذکروا أن الذاتی من المفاهیم لا یجری فیه التشکیک و إنما یجری فی العرضیات فإنها لا مطابق لها بحسب الحقیقه فی الخارج إنما المطابق هو للموضوع و لعرضه و أما العرضی المنتزع من قیام العرض بموضوعه کالأسود المنتزع من قیام السواد بالجسم فلا مطابق له فی الحقیقه فلا مانع من الاختلاف فیه. و الحق أن الفرق بین العرض و العرضی فی ذلک مع اشتمالهما جمیعا علی مفهوم غیر مختلف فی حد مفهومیته مستصعب جدا. ثم إنهم ذکروا بالبناء علی هذا البحث أن کل ماهیتین متمایزتین فتمایزهما إما بتمام الذات کالمقولات أو بالبعض و هو الفصل أو بالخارج کالعوارض المشخصه- فهذا ما ذکروه و أما المصنف ره فلما ذهب إلی تحقق التمایز التشکیکی و أنه فی حقیقه الوجود عمم القول فقال کل متمایزین فی الوجود أو العقل لیشمل التشکیک الوجودی و مراده بالوجود و العقل الهویه و الماهیه دون الخارج و الذهن لظهور أن المفاهیم مثار الکثره و الاختلاف بنفس ذواتها المفهومیه من غیر استناد إلی هذا التقسیم، ط

۲- أی لدقه القسم الرابع و علو شأنه لا أجدک ممن یتفطن به و هو حق متین، س ره

زائده علیها بل بکمال فی نفس الماهیه بما هی هی و نقص فیها بأن یکون نفس الماهیه مختلفه المراتب بالکمال و النقص و لها عرض بالقیاس إلی مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقیاس إلی أفرادها المتضمنه لها و لغیرها من الفصول و اللواحق.

و هذا مما وقع فیه الاختلاف بین الفریقین فاحتجت أتباع المشائیه علی بطلانه بأن الأکمل إن لم یکن مشتملا علی شی ء لیس فی الأنقص فلا افتراق بینهما- و إن اشتمل علی شی ء کذا فهو إما معتبر فی سنخ الطبیعه فلا اشتراک بینهما و إما زائد علیها فلا یکون إلا فصلا مقوما أو عرضیا زائدا.

و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردی جدا بل هو(۱) مصادره علی المطلوب الأول إذ الکلام فی أن التفارق قد یکون بنفس ما وقع فیه التوافق بین الشیئین لا بما یزید علیه.

و أیضا الاختلاف بین السوادین(۲) مثلا إذا کان بفصل فالفصل الذی یمیز أحدهما عن الآخر لیس بمقوم لحقیقه السواد و إلا لم یکن ممیزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترک بینهما الذی هو جنس لهما علی هذا التقدیر و لا شک أن الفصل عرضی لماهیه الجنس و مفهومه خارج عنها فحاله بالقیاس إلی ماهیه الجنس کحال سائر العرضیات فإذا کان الاشتداد و التمامیه فی السواد من جهه الفصل الذی معناه غیر معنی السواد فیکون التفاوت فیما وراء السواد و قد فرض فیه.

أجابوا عن ذلک بأن الذی یقال بالتفاوت علی الأفراد هو العرضی المحمول کالأسود علی معروضات مبدإ الاشتقاق کالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها علی فرد من أفراد المبدإ له تمامیه فی حد فردیته الغیر المشترکه(۳) و بعض آخر علی

۱- لما ترقی و عطف بکلمه بل أشار بالرداءه إلی أنه محذور آخر هو المنع للملازمه- إذ نمنع أنه إن اشتمل علی شی ء کذا و کان معتبرا فی سنخ الطبیعه لم یکن اشتراک فإن ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک کما فی الوجود، س ره

۲- بحث آخر من الإشراقیه علی المشائیه و فی ضمنه احتجاج من الإشراقیه- حاصله أنه لو کان اختلاف السوادین بفصل کما هو زعم المشائیه و الفصل المقسم عرضی- لم یکن التفاوت فی السواد بل فیما وراءه و لیس کذلک فإنا نجد التفاوت فی نفس السواد- فإذن فلیکن السوادان ممتازین بذاتهما لا بالفصل و هو المطلوب، س ره

۳- فإذا کان نفس السواد المطلق غیر متفاوت و کان التفاوت فی حد الفردیه و الفردیه و التشخص بالعوارض لا بنفس الطبیعه المبهمه کان ما به التفاوت غیر طبیعه السواد فقولهم التشکیک فی العرضی کالأسود إشاره إلی هذا فإن الأسود یدل علی معروض السواد و موضوعه و الموضوع من جمله المشخصات فدل کلامهم علی أن التفاوت- فی حد الفردیه و الهویه لا فی حد نفس الماهیه. لا- یقال إن إرجاع التفاوت إلی حد الفردیه و الفرار عن التفاوت فی نفس الماهیه لا یجدی نفعا بل وقوع فیما هربوا عنه لأنه إذا کان تفاوت الطبیعه بالعوارض المشخصه- کما هو مفاد التفاوت فی حد الفردیه فالکلام فی تفاوتها کالکلام فی تفاوت الطبیعه- فإن کان بذواتها ثبت التشکیک فی الماهیه و إن کان بتفاوت الطبیعه یلزم الدور و إن کان بتفاوت عوارض أخر و هکذا یلزم التسلسل و إن کان الهویه و التشخص بالوجود و کان اعتباریا فکیف یکون فیه أو به التفاوت و إن کان أصیلا ثبت التفاوت فی ذاته بذاته- لأن حد الهویه و الفردیه فی الوجود حد الذات لأن تشخصه بذاته بل هو نفس التشخص کما هو التحقیق. لأنا نقول التفاوت فی نفس ذات طبیعه بذاتها جوهرا کانت أو عرضا لا- یجوز عند المشائیه بل التفاوت فی الطبیعه

الجنسيه عندهم بالفصول و اختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعيه بذواتها و معلوم أن اختلاف أنواع متباينه ليس تشكيكا- إذ التشكيك إنما هو فى طبيعه واحده باعتبار مراتبها الكامله و الناقصه و إن كان التفاوت فى الطبيعه النوعيه كان بالمواد المختلفه و بالعوارض المشخصه ثم اختلافها بالمواد السابقه- المحفوفه بعوارض مختلفه و هكذا و التسلسل تعاقبى مجوز عندهم و هذا معنى قولهم تفاوت الطبيعه فى حد الفرديه و التفاوت بالعوارض كالتفاوت بالفصول تباين و ليس تشكيكا لأن مجموع عوارض حافه بشى ء يباين مجموعا آخر. و أما قول السائل إن كان التشخص بالوجود و كان هو المقصود من حد الفرديه- ثبت التفاوت فى ذات الوجود بذاته و ثبت التشكيك فى الذاتى فهو حق كما سيحققه المصنف قده. ثم إنه يمكن أن يكون مرادهم إنكار التشكيك فى الذاتى بمعنى شيئيه الماهيه- لا فى الذاتى بمعنى شيئيه الوجود و يكون قولهم حد الفرديه مشيرا إلى الوجود لأن التشخص على التحقيق بنحو من الوجود و لا- يصير الطبيعه فردا إلا- بالوجود و كذا قولهم التفاوت فى الطبيعه الجنسيه بالفصول يشير إلى هذا فإن الفصول أنحاء الوجودات كما حققه المصنف قده و اختلاف الوجودات و هوياتها ليس بالمواد و العوارض الماديه بل فى ذاتها بذاتها إذ الوجود عين الهويه و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و التباين فى بعض أقاويلهم مؤول بالتفاوت بالمراتب كما فى الشواهد الربوبيه و قوله و فصول السواد إلخ جواب عن قول الإشراقيه و أيضا الاختلاف إلخ بأن الفصل عارض لماهيه الجنس لا لوجوده إذ الوجود واحد و الجنس يصدق على الفصل و إن كان صدقا عرضيا- فالتفاوت فى الفصل عين التفاوت فى الجنس كالسواد أى الجنسى فما فيه التفاوت هو السواد الجنسى و إن كان ما به التفاوت غيره أعنى الفصول، س ره

فرد منها ليس كـذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عـدم التفاوت بين أفراد المبـدإ- بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها فطبيعه السـواد على التواطؤ الصـرف فى أفرادهـا الشديـده و الضـعيفه مطلقـا و إنمـا المشـكك مفهوم الأسود على معروضـى الفردين- المختلفين شـده و ضـعفا فى حـد هويتهمـا الفرديتين و فصول السواد و إن كانت ماهيتها بحسب ملاحظه العقل غير ماهيه السواد الـذى هـو الجنس لكنهـا ممـا يصـدق عليهـا معنى السـواد الجنسـى فالتفـاوت بحسـبها لاـ يـوجب أن يكون تفاوتـا فى غير معنى السواد(۱).

و أنت تعلم(۲) أن القول بـأن الشديـد من السواد و الضـعيف منه ليس بينهمـا تفاضل فى السواديه و لا اختلاف فى حمل السواد عليهما بل التفاوت إنما هو بين الجسـمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف و إذا كان الاختلاف الذى بين المبدءين- موجبا لاختلاف صـدق المشـتق على المعروضـين فليكن ذلك الاختلاف مقتضـيا لاختلاف صـدق المبـدإ على الفردين بل هذا أقرب.

و من حججهم(۳) فى هـذا الباب أن ذات الشـى ء إن كانت هى الكامله فالناقص و المتوسط ليسا نفس الـذات و كـذا إن كانت كلا من الناقص و المتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقه بعينها.

و هـذا غير مجـد فى الحقيقه النوعيه فإن ما لا يحتمل التعميم و التفاوت إنما هى الوحده العدديه و أما الوحده المعنويه فللخصـم أن يقول(۴) الحقيقه النوعيه هى الجامعه للحدود الثلاثه الزائد و الناقص و المتوسط.

۱- لا يتوهم من هذا أنه التزام بالتفاوت فى معنى السواد و ماهيته و مفهومه- بل المراد من معنى السواد إنما هو حقيقه الفرديه إذ الاتحاد بين الجنس و الفصل لا يتصور إلا فيها فافهم، ن ره

۲- لا يخفى أن هذا مجرد استبعاد لا يصح بناء الحقائق عليه، ط

۳- قد نسبه فى التقديسات إلى الأسلاف كالشيخ فى الشفا و غيره من أترابه، س ره

۴- الحجه منقوله عن الشيـخ ره و الحق أن ما أورده قـدس سـره غير وارد فإن التشـكيك الـذى هو الاختلاف فى عين الاتحاد لا يتم إلاـ مع انسـلاب البعض عن البعض فى عين الحمـل و الهوهويه و لاـزم فرض وقوعه فى مرتبه المـاهيه الـتى ليس هنـاك إلا الحمل الأولى- أن يتحقق هناك على الأقل مفهومان محمولا بعضـهما على بعض بالحمل الأولى و مسلوبا كذلك و من المعلوم أن المفروض من المفهوم لا يقبل ذلك فافهم، ط

فإن قلت الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج فالأمر المشترک بين المراتب الثلاث موجود فى الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراک إنما هو الذهن- فما بقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و المشخصات أ هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص و المتوسط و على أى تقدير فلا يكون مطابقا للجميع و لا مقتضيا إلا لمرتبه معينه من المراتب فيكون البواقى من المراتب مستنده إلى أمر خارج عن الطبيعه المشترکه فيلزم خرق الفرض.

قلت الكلى الطبيعى على ما تصورته إنما يتحقق فى المتواطى من الذاتيات فإن الماهيات التى إذا جردت عن الزوايد تكون متفقه فى جميع الأفراد غير متفاوته فيها- تنحصر فى المتواطيات و المشكک ليس من هذا القبيل بل كل مرتبه توجد منه فى الخارج فى ضمن شخص أو أشخاص متعدده لو أمكن وجودها فى العقل فهى بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلک المرتبه بعينها فى الذهن و كذا حال مرتبه أخرى له أيضا و تلک المراتب المأخوذه عن الأشخاص الخارجيه الموجوده فى الذهن ليست فى التماميه و النقص بمنزله واحده فلا تعرض لواحده منها الكليه بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجه تحت جميع المراتب- نعم الجميع مشترک فى سنخ واحد مبهم غايه الإبهام و هو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه و نقصها وراء الإبهام الناشى فيه عن الاختلاف فى الأفراد بحسب هوياتها

تنبيه تفصيلى:

اشاره

ضابطه الاختلاف التشكيكى(۱) على أنحائه هو أن يختلف قول الطبيعه المرسله على أفرادها بالأولويه أو الأقدميه

۱- ينبغى لک أن تتفطن بالتعمق فيما سيأتى من مباحث العلم و القدره و الإراده- و الخير و الغايه و غير ذلک أن هناک نوعا من الاختلاف بين أمرين مفروضين لا يرجع إلى الاختلاف التشكيكى بالضابط الذى ذكره رحمه الله و لا هو راجع إلى أحد الاختلافات الثلاثه المذكوره فى أول الفصل أعنى الاختلاف بتمام الماهيه البسيطه أو ببعضها أو بالخارج منها فإن العلم و القدره لرجوع حقيقتهما إلى حقيقه الوجود يصير أحدهما عين الآخر و هما مختلفان و على هذا القياس سائر الحقائق المسماه بالشئون الوجوديه- و معلوم أن هذا الاختلاف غير راجع إلى الاختلاف التشكيكى بالضابط الذى ذكره ره- لعدم تحقق معنى التفاضل بين العلم و القدره مثلا و لا هو راجع إلى الاختلاف بتمام الماهيه أو بعضها أو الخارج منها لعدم كون العلم و القدره مثلا من سنخ الماهيات و الحق أن ما ذكروه من اسم التشكيک و هو كون حقيقه واحده بحيث يرجع ما به الاختلاف فى مصاديقها إلى ما به الاتحاد و بالعكس أعم من هذا الضابط المذكور للتشكيک أعنى وقوع التفاضل بين المصاديق بكون بعضها مضافا بالذات إلى بعض آخر كالتفاوت بالشده و الضعف و ما يرجع إليها بوجه إذ ليس من الواجب أن يكون كل اختلاف فى داخل الذات من غير انضمام ضميمه راجعا إلى الاختلاف المدلول عليه بأفعل التفضيل فتبين أن فى بيان الضابط تسامحا و كان عليهم أن يعقدوا لهذا القسم من التشكيک بحثا مستقلا كما عقدوا للقسم المعروف أبحاث الوجود الذهنى و الخارجى و الإمكان و الوجوب و القوه و الفعل و غير ذلک- و مما يجب أن تعلم أن التشكيک المعروف و هو التشكيک بالفضل إنما يتم بفرض

مصداق من مصاديق الحقيقه مشتملا من كمالها على ما يفقده مصداق آخر مع كونهما بسيطين غير مركبين من أصل الحقيقه و شى ء آخر من عدم و نحوه و لازم ذلك أولا أن يكون أحد المصداقين و هو الشديد مشتملا على ما يشتمل عليه الآخر و هو الضعيف من غير عكس و ثانيا أن تكون المرتبه الضعيفه مضافه و مقيسه بالذات إلى الشديده و ليست من الإضافه المقوليه فى شى ء لأنها من سنخ الماهيات و ثالثا أن ينتزع العقل من المرتبه الضعيفه عدم كمال المرتبه الشديده و إن كانت الحقيقه الوجوديه طارده للعدم بذاتها- و رابعا أن يكون هذا القياس بين مرتبتين من الوجود فحسب و هو ظاهر فإن فرض هناك أزيد من اثنتين من المراتب كالضعيفه و المتوسطه و الشديده تحقق هناك قياسان أحدهما بين الضعيفه و المتوسطه و هى شديده بالنسبه إلى الضعيفه و الآخر بين المتوسطه و الشديده تسير به المتوسطه ضعيفه بالنسبه إلى الشديده و على هذا القياس و أما فرض المراتب الثلاث بقياس واحد فهو مع استلزامه قيام نسبه إضافيه واحده بين أزيد من طرفين- يستلزم كون المرتبه المتوسطه مشتمله على أصل الحقيقه من غير زياده و نقيصه و هو ينافى فرض ما به الاشتراك و ما به الامتياز فى المراتب و يبطل بذلك التشكيك هذا- و من هنا يظهر أن إطلاقهم المرتبه الضعيفه و المتوسطه و الشديده لا يخلو من مسامحه فى البيان، ط

أو الأتميه الجامعه للأشديه و الأعظميه و الأكثريه و الخلاف بين شيعه الأقدمين- و أتباع المعلم الأول من المشاءين

فى أربع مقامات.

اشاره

الأول أن الذات أو الذاتى بالقياس إلى أفراده أ يمتنع أن يكون متفاوتا بشى ء من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولويه و عدمها أو بالتقدم و التأخر أو بالكمال و النقص أم يمكن فيها ذلك و من المتأخرين من ادعى البداهه و اتفاق الجميع فى نفى التشكيك بالأولين فى الذاتيات و هو مستبعد جدا و قد غفل عن أن الأنوار

الجوهریه النوریه عند حکماء الفرس و الأقدمین بعضها عله للبعض بحسب حقیقتها الجوهریه البسیطه عندهم.

و الثانی التشکیک بالأشدیه و الأضعفیه أ یوجب الاختلاف النوعی بین أفراد ما فیه الاختلاف لیکون منشأ الاختلاف فصولها الذاتیه أم لا بل یجوز الاتفاق النوعی بین البعض و إن لم یجز بین الجمیع(۱).

و الثالث أن التفاوت بحسب الکیف و التفاوت بحسب الکم أ هما ضربان مختلفان من التشکیک أم ضرب واحد منه و إن لم یسم باسم واحد من أسامی التفضیل و أدوات المبالغه.

و الرابع أن الاختلاف بالشده و الضعف و الکمال و النقص أ ینحصر فی الکم و الکیف أم یتحقق فی غیرهما مثل الجوهر(۲).

فالمشاءون ذهبوا إلی أول الشقین المذکورین فی کل من هذه المقامات الأربعه- و الرواقیون إلی الآخر منهما فی الجمیع فلنذکر القول فی کل منها.

أما المقام الأول

فنقول إنک لما تیقنت أن الوجود حقیقه واحده لا جنس لها و لا فصل و هی فی جمیع الأشیاء بمعنی واحد و أفرادها الذاتیه لیست متخالفه بالذوات و لا بالهویات التی هی مغایره للذات بل بالهویات التی هی عین الذات- و قد مر أیضا أن الجاعلیه و المجعولیه لا تتحقق إلا فی الوجودات دون الماهیات الکلیه فاحکم بأن أفرادها المتعینه بنفس هویاتها المتفقه الحقیقه(۳) المتقدمه

۱- لعدم الجواز موردان أحدهما ما هو فی السلوک الاشتدادی إذا انتقل الموضوع من البیاض إلی الصفره أو منها إلی الخضره مثلا لا من خضره أضعف إلی خضره أشد مثلا و سیشیر إلیه بقوله و لا استحاله فی أن السلوک الاشتدادی یتأدی إلخ و ثانیهما مراتب الأشد و الأضعف الحاصله دفعه الموجوده بوجودات متفرقه و هذا أظهر لأن اختلافها بحسب المفهوم و الوجود کلیهما هاهنا، س ره

۲- و مثل الوجود و بعض من یمشی فی منهج المشاءین یجوزون الشده و الضعف فی الوجود نعم لا یجوزون الاشتداد و التضعف فیه، س ره

۳- أی مراتبها المشخصه بنفس ذاتها البسیطه المتفقه الحقیقه بحیث إن ما به الاختلاف نفس ما به الاتفاق فحینئذ یمکن الجمع بین الرأیین فمن قال إن الذاتی مقوله بالتشکیک أراد الذاتی بمعنی وجود الشی ء لأنه الأصل فی تذوت الشی ء و من قال بنفی التشکیک فی الذاتی و ثبوته فی العرضی أراد الذاتی بمعنی شیئیه الماهیه و العرضی بالنسبه إلی الماهیه و هو الوجود فإنه زائد علیها عرضی لها، س ره

بعضـها على بعض بالـذات و المـاهيه مختلفه بأنحـاء الاختلافـات التشـكيكيه من الأـولويه و عـدمها و التقـدم و التـأخر و القـوه و الضعف.

و مما ينبه على ذلك أن أجزاء الزمان متشابهه الماهيه مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.

و مما احتج به شيخ الإشـراق فى إثبات هذا المطلب قوله فى كتاب المطارحات- و هو أن المقدار التام و الناقص ما زاد أحدهما على الآـخر بعرض و لاـ فصـل مقسم للمقـدار فـإنه عرضـى أيضـا لما يقسـمه فالتفاوت فى المقادير بنفس المقـدار و ليس الزائد خارجا عن المقـدار بل ما زاد به هو كما ساوى به فى الحقيقه فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول و القصـر إلا بكماليه الخـط و نقصه و كـذا بين السواد التام و الناقص فإنهما اشتركا فى السواديه و ما افترقا فى أمر خارج عن السواديه- فصـلا كان أو غيره فإن التفاوت فى نفس السواديه.

و اعترض عليه بأن طبيعه المقـدارين الزائـد و الناقص على شاكله واحـده(۱) و التفـاوت بينهما ليس بنفس المقـدار المطلق و إن كـان فيه فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقـداريه المختصه بكل منهما فى حـد فرديتهما بحسب اختلافهما فى التمـادى على أبعاد محـدوده إلى حـدود معينه و ذلك أمر خارج عن طبيعه المقـداريه تابع لها من جهه(۲) استعدادات الماده و انفعالاتهـا المختلفه فكـل من الطويـل و القصـير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعه الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهى الآـخر فى أنه بعـد واحـد و لاـ يعقـل بينهما فى هـذا المعنى تفاضل أصـلا و إذا لوحظ مقيسا إلى الآخر كان الأزيـد منهما طويلا إضافيـا يفضـل على الآـخر بحسب الخصوصـيه الفرديه- كما قال الشـيخ فى قاطيقورياس الشـفاء و لست أعنى أن كميه لا تكون أزيد من كميه

۱- المعترض هو السيد الداماد قدس سره فى التقديسات، س ره

۲- و لو تشبث بالمقـادير المجرده المثـاليه المتفـاوته طولاـ و قصـرا لم يوجه العـذر باسـتعدادات المـاده إذ لا ماده هناك إلا أن ينكروا عالم المثال، س ره

و أنقص بل إن كميه لا تكون أشد و أزيد فی أنها كميه من أخرى مشاركه لها و إن كان من حيث المعنى الإضافی أزيد منه أعنی الطول الإضافی انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد و الأنقص بل الطول المضاف و كذلك حكم العدد و قال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلا إضافه هو العدد و الكثير بالإضافه عرض فی العدد و كذا طبيعه السواد و الحراره أيضا فی السوادات و الحرارات على نسق واحد إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهيه المشتركه و سنخها كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشد و الأضعف بل الذی هو سواد بالقياس عند شی ء هو البياض بالقياس إلى آخر و كل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد و الأضعف فی حق نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط(۱) و لا يزداد بذلك أقسام التقابل و لا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقی بغايه الخلاف فمعنى الأشديه و الأزيديه يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين فی نفسه- بحيث ينتزع منه العقل بمعونه الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زياده لا ازدياد طبيعه العام بعينها فی بعض الأفراد و لا بأكثريه ظهور آثار الكلی فی بعض الأفراد كما فسره بعضهم و إلا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشده و الضعف كالإنسان مثلا لاختلاف أفرادها فی استتباع الآثار كثره و قله قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيثول فی الحقيقه إلى الأولويه.

و الحاصل أنه لا يتحقق عندهم فی السوادين(۲) ما فيه الاختلاف بينهما بل

۱- و قد سمی بعضهم ذلك تعاندا و الحق أن كلا من الأوساط لون بسيط و شی ء برأسه و التقابل بينهما تضاد إلا أنه مشهوری غير معتبر فيه قيد غايه الخلاف، س ره

۲- أی مثلا و هذا بظاهره ينافی ما سبق و ما هو الواقع من مذهبهم إذ قد مر أن السواد ما فيه الاختلاف و إن لم يكن ما به الاختلاف و كذا فی المقدار الزائد و الناقص- و التوفيق أن المراد بكون السواد مثلا ما فيه هناك السواد فی حد الفرديه و بالسواد المنفی عنه كونه ما فيه هاهنا نفس السواد بما هو سواد مطلق و قولهم تاره إن السوادين فی حد الفرديه ما فيه الاختلاف و تاره إن الجسمين بما هما ذوا سواد شديد و سواد ضعيف ما فيه و تاره إن مفهوم الأسود ما فيه جميعا واحد و هو أن ما به الاختلاف هو الغير لأن حد الفرديه و العوارض حد اقتحام الغير و الفرديه و الشخصيه بالمحفوفيه بالعوارض المشخصه و الأوفق بقوله بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق و بقوله و على هذا لا يرد عليهم أن يراد بما فيه الاختلاف هو المقول بالتشكيك فيريد أن حمل السواد على السوادين ليس بالتشكيك إنما المحمول بالتشكيك هو مفهوم الأسود على الجسمين المعروضين، س ره

يتحقق فى كل منهما ما به الاختلاف و هو فصله المنوع له بل إنما يوجد بين الجسمين- الشديد السواد و الضعيف السواد ما فيه الاختلاف و هو مفهوم الأسود فإن أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد و الآخر أقل حظا منه.

و على هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهى فى المطارحات بقوله و هؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل و إذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا و هو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك- و قالوا لا شى ء من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.

و أما المقام الثانى

فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين و غيرهم لما ذكرناه أيضا فى حقيقه الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفه بالفصول مع أن بعضها فى غايه الشده و العظمه و بعضها بحسب هوياتها التى لا تزيد على مرتبتها- فى غايه الوهن و الخسه كوجود الحركه و الهيولى و العدد و أمثالها من ضعفاء الوجود- و أيضا إن المشاءين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات و تضعفها بمعنى حركه الموضوع الجسمانى- فى مراتب الكيفيات كالحرارات و السوادات و غيرهما و من المتحقق(۱) عندهم أن

۱- و الحاصل أنه مع شخصيه الحركه و اتصالها و الاتصال الوحدانى أيضا مساوق للوحده الشخصيه و كون المتصل أبعاضه متوافقه و موافقه للكل فى الاسم و الحد كيف تكون أنواعا. أقول المطلوب أن مراتب الكيفيات التى هى ما فيه الحركه ليست أنواعا و الكيف لا يوصف بالاتصال و لا يقبل القسمه و التبعيض و ما ذكروا فى إبطال رأى ذيمقراطيس أيضا إنما هو فى أجزاء المتصلات فلا يتم التقريب. و يمكن الجواب بأن الحركه لما كانت تجدد المقوله و هى حاله نسبيه لها كان شخصيتها كاشفه عن شخصيه المقوله و المقوله هى الأمر الشخصى بالحقيقه و هى المتصله باتصال الحركه كما أن الصوره الجسميه متصله باتصال الجسم التعليمى عند شارح الإشارات قده و عند صاحب المحاكمات و أتباعهما. و الأظهر فى الجواب أن يقال إنه إذا كانت الحركه واحده بالشخص وجب أن يكون ما فيه الحركه واحدا بالشخص إذ قد ثبت فى موضعه أن شخصيه الحركه بشخصيه الأمور السته التى يتوقف عليها الحركه سوى المحرك فلا يلزم وحدته فى وحدتها و شخصيتها كالجسم المتحرك فى الأين حركه شخصيه بتلاحق الجواذب و كذا الماء المتحرك فى الكيف بتلاحق النيران- و إذا كان ما فيه مشخصا لأن الشى ء ما لم يتشخص لم يشخص فكيف يكون أنواعا مختلفه، س ره

الحركه الواحده أمر شخصى له هويه اتصاليه من مبدإ المسافه إلى منتهاها و أبعاض المتصل الواحد و حدودها أيضا متحده بحسب الماهيه النوعيه و قد ادعوا بداهه هذه الدعوى فى إبطال رأى ذيمقراطيس فى مبادى الأجسام فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديد و الضعيف من السواد فى تسود الجسم متحده فى الماهيه النوعيه و لا استحاله فى أن السلوك الاشتدادى يتأدى إلى شى ء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقه- و لكن ليس حصولها(۱)(۲) من جهه كونه مما فيه السلوك بل من جهه كونه مما إليه أو منه السلوك و إن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمره بين السواد و البياض فإن الفطره حاكمه بأن الحمره ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف و لها أيضا مراتب شديده و ضعيفه.

و أما المقام الثالث

فالشده و الضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير و يدل عليه أدوات المبالغه و إن كان(۳) موضوعها الأصلى بحسب اللغه هو القوه على الممانعه و منه نقل إلى هذا المعنى ففى العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطيه من خط كذا- كما يقال سواد كذا أشد سواديه من سواد كذا و كذا لا- يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك فمن نظر إلى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بأن الشده و الضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات و غيرها و الكميات إنما تقبل

۱- أى المخالفه حتى يكون مراتب نفس الحمره مثلا- مخالفه بالنوع لأن جميعها ما فيه بل من جهه كونه ما منه و ما إليه أى ماهيته لا وجود الاتصال المساوق للوحده الشخصيه، س ره

۲- و فى بعض النسخ حصوله،

۳- يعنى أن الحقيقه اللغويه للشده أيضا لا تنافى الحقيقه العرفيه الخاصه المقتضاه للبرهان لأنها القدره على الممانعه و هى تكون فى الجواهر فنفس أقدر كانت أشد نعم بينها و بين الحقيقه العرفيه العامه منافاه و لا بأس بها، س ره

الزیاده و النقصان و الکثره و القله لا غیر.

و لاـ خفاء فی أن التعویل علی مجرد اللفظ و إطلاق أهل العرف قبیح من أرباب العلوم العقلیه و لیس من دأب الحکیم اقتباس الحقائق من العرفیات اللسانیه مع أن هذا القیاس العرفی فاسد فی نفسه فإنه و إن لم یطلق فی العرف أن خط کذا أشد خطیه لکنه یقال إنه أشد طولا من خط کذا و مفهوم الطول مفهوم الخط فالشده هی الشده فی الخط و کذا یطلق أن هذا الخط أطول من ذلک أو أکبر منه مع أن المطلق یسلم أن الخط نفس(۱)(۲) المقدار.

و کذا فی الکم المنفصل اعتمدوا فی نفی الأشدیه عنها علی أنه لا یقال فی العرف عدد کذا أشد عددیه من کذا و مع ذلک فقد اعترفوا بأنه یصح أن یقال عدد کذا أکثر من عدد کذا و الکثره و العدد شی ء واحد فالکثره شده فی العدد و علی ذلک فقس حال الضعیف فیهما و قد فرق بعضهم بین الشده و الزیاده(۳) بأن الشده لها حد یقف عنده بخلاف الزیاده المقداریه و العددیه فإن الطول لا ینتهی إلی حد لا یمکن تصور ما هو أطول منه و کذا العدد و أما السواد و الحراره و ما یجری مجراهما فینتهی إلی ما لا یتصور ما هو أشد منه.

و یرد أولا المنع من أن الکیفیات تنتهی إلی حد لا یمکن الزیاده علیه بحسب نفس الأمر و إن کان الذی فی الوجود لا یکون إلا متناهیا عند حد لیس فی الوجود ما هو أشد منه و هکذا الطول و الکثره من غیر فرق.

و ثانیا بأن هذا علی تقدیر التسلیم مما لا تأثیر له فی بیان الفرق بینهما بأن

۱- أی نفس الطول الذی هو نوع المقدار و الکبر الذی هو فصل المقدار الموجوده بوجوده و هذا ناظر إلی قولهم لا یقال هذا أخط بإثبات خلافه و لیس الغرض منه إثبات قبول المقدار الشده حتی یقال صیغه التفضیل فی المقدار کالأطول و الأکبر- معناها الأزید لا الأشد عندنا، س ره

۲- و فی بعض النسخ أن الطول نفس الخط،

۳- فیه مصادره فإن الشده و الزیاده لما کان حقیقتهما و روح معناهما واحدا- فالشده التی تقف هی الزیاده و الزیاده التی لا تقف هی الشده فلا افتراق، س ره

كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمه الأوليه(۱).

و من هذا القبيل ما قالوا فى الفرق بينهما أن الزائد و الناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشاره إلى قدر به المساواه و زائد و إلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواه و بعض زائد و الأشد و الأضعف ليس من هذا القبيل.

فعلى تقدير المسامحه يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقه من الوحدات دون الأعداد و كل مرتبه من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخر فالأربعه لا يتقوم بالثلاثه و لا الثلاثه بالاثنين و إذا فصل بالعقل تبطل صورته و تحصل صوره أخرى- فالتفاوت الذى يتصور بين الثلاثه و الأربعه فبأى جزء من الأربعه يقع المساواه و بأى منها المفاوته و كيف يتأتى تعيين قدر به التساوى و آخر به التفاوت فى الأنواع البسيطه.

و أيضا قالوا التفاوت الكيفى و المقدارى و العددى يستحق أسامى مختلفه بحسب مواضعه المختلفه فإن ما به الفضل فى الكم المقدارى بعض موهوم من هويه كامله منه متحده الحقيقه مع هويه ناقصه و مع مساويها من تلك و كذلك يتصور بينهما الاتحاد فى الوجود و فى الكم العددى بعض من هويه تامه مباينه الماهيه و الوجود لهويه ناقصه و لمساويها(۲) من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد فى الوجود و فى الكيف نفس هويه فاضله بما هى تلك الهويه الفاضله لا بشى ء موهوم منها أو موجود فيها بل بكليه ذاتها الخاصه.

۱- بل بحسب القسمه الثانويه فالشده أو الزياده منها ما له حد يقف و منها ما ليس له حد يقف فهذا بعد القسمه إلى الشده و الضعف مثلا، س ره

۲- هذا على سبيل التوزيع أى الخمسه مثلا- مباينه الماهيه لهويه ناقصه كالأربعه- و معلوم أنها إذا كانت مباينه الماهيه كانت مباينه الوجود و تلك الخمسه مباينه الوجود- لا الماهيه لمساويها كخمسه أخرى و إذا كان كذلك فيمتنع اتحادها فى الوجود إذ باتحاد التامه و الناقصه يحصل تسعه فى المثال المذكور و باتحاد المساويين فيه يحصل عشره- فبطلت الكل ماهيه و هويه بخلاف اتحادها فى المقدار فإنها و إن بطلت هويه لكنها لا تبطل ماهيه لأن الماهيه فى الصغير و الكبير من المقدار واحده. و يمكن إراده الجمع لا التوزيع و توجيه المباينه مع المساوى حينئذ أن يراد بالمساوى ما به المساوات بعد إقران ما به الفضل كالعشره الكامله بالنسبه إلى الثمانيه- كما أنها مباينه للاثنين و هو ما به تفاضلها على الثمانيه كذلك مباينه للثمانيه و هى ما بها مساواتها للثمانيه، س ره

و هذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعه المشتركه بين الكامل و الناقص طبيعه جنسيه و يكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها و وجودها(۱) حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصه و كليه ذاته الخاصه أتم و أشد من الآخر لا بجزئه الممايز فى الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

فقد استوضح أن مناط الشده و الضعف تباين الحقيقه النوعيه و كذلك الكثره و القله مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزياده و النقصان فإنهما من توابع اختلاف التشخصات و تفاوت الهويات.

فيقال لهم إنا نسامح فى مثل هذه الأشياء و نمكن لهم فى وضع الاصطلاح فلهم أن يصطلحوا على الكمال و النقص فى الكم المقدارى بالزياده و النقصان و فى العدد بالكثره و القله و فيما سواهما من الكيف بالشده و الضعف إلا أن هاهنا جامعا بين الجميع و هو التماميه فى نفس المعنى المتفاضل فيه و النقص فيها.

و أما المقام الرابع

فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنباذقلس و أفلاطن و من بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى و أرادوا بذلك أنها معلوله لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته و العله جوهريتها أقدم من جوهريه المعلول كما علمت من قاعده الجعل و من أن الوجود عين الحقائق الخارجيه- على ما قررناه فتقدم العله على المعلول بماهيتها الحقيقيه و الجوهريه إشاره إلى كماليته فى القوام و الاستقلال و إذا استفيدت جوهريه المعلول من جوهريه العله فكيف يساويها فى الجوهريه بل لا بد و أن يكون جوهريه العله أتم من جوهريه المعلول- و لا معنى للشده إلا ذلك فبعض الجواهر أشد جوهريه من بعض من حيث المعنى- سواء أطلقت عليه صيغه المبالغه أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقات العرفيه.

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهى فى التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبه على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها فى الجوهريه.

ثم أورد بعد ذلك على نفسه سؤالا و هو قوله إن الأولويه و الأشديه يقال

۱- أى الطبيعه الجنسيه الموجوده فى الخارج بما هى موجوده فى الخارج و على هذا فقوله و وجودها عطف تفسيرى له، ن ره

فیما بین ضدین یعنی بذلک أن الجوهر لا ضد له فلا یقال إن منه ما هو أولی و لا أن منه ما هو أشد.

و أجاب عنه بقوله الوجود الواجبی و العلی(۱) أتم من الوجود الممکنی و المعلولی و أشد إذ لا أعنی بالشده القدره علی الممانعه و نحوها بل إنه أتم و أکمل و لا تعاقب لهما علی موضوع واحد و لا ضدیه و لا سلوک(۲) و قال فی حکمه الإشراق قد حدوا الحیوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرک بالإراده ثم الذی نفسه أقوی علی التحریک و حواسه أکثر لا شک أن الحساسیه و المتحرکیه فیه أتم فیکون حیوانیه الإنسان مثلا أتم من حیوانیه البعوضه مثلا- فبمجرد أن لا یطلق فی العرف أن هذا أتم حیوانیه من ذلک لا ینکر أنه أتم منه و قولهم لا یقال إن هذا أشد مائیه من ذلک و نحوها کلها بناء علی التجوزات العرفیه انتهی.

فإن قلت لیس فصل الحیوان هو الإحساس و التحریک بالفعل(۳) بل هما من الآثار و الخواص العارضه و إنما الفصل مبدؤهما حسب ما استیسر له و الفعل مختلف من الآلات و المهیئات و رفع العوائق و إزاله الموانع فأما الذی للفاعل فغیر مختلف- و کذلک لیس فصل الماء البروده المحسوسه لعدم بقائها أحیانا بل القوه علیها حین عدم القواسر.

قلت نعم و لکن هذه أمارات الفصول أقیمت مقامها لأنها أمور(۴) منبعثه عن ذوات تلک القوی التی هی الفصول الحقیقیه و لذلک یؤخذ فی حدودها کما یؤخذ

۱- حاصله نقض الکلیه القائله بأن کل ما یقبل الأولویه و الأشدیه یعنی الأتمیه له ضد بالوجود إذ لا ضد له مع أن منه ما هو ناقص و منه ما هو تام و منه ما هو فوق التمام، س ره

۲- إشاره إلی جواب سؤال آخر و هو أن کل ما یقبلها لا بد أن یقع فیه الحرکه الاشتدادیه فإنه أیضا منقوض بالوجود إذ لا حرکه للماهیه فیه کما مر، س ره

۳- إذ الإحساس انفعال عند القوم و فعل عند المصنف قده و التحریک فعل عند الجمیع و علی أی حال فهما عرض و الجوهر لا یتقوم بالعرض، س ره

۴- أقول ما لم ینسد احتمال کون تمامیه الآثار و نقصانها بتفاوت الآلات و وجود المانع و زواله لا یسلم السائل أنها منبعثه عن ذوات القوی بل تمامیتها و نقصانها عنها بشرکه الآلات و غیرها و کذا لا یسلم أن زیاده الآثار مثلا دلیل شده القوی فالواجب سد ذلک. فأقول تفاوت الآثار إذا کان بتفاوت الآلات و من الآلات نفس القوی المتفاوته کمالا و نقصانا ثبت التام و الناقص فی الجوهر فقوه مدرکه من الفرس أتم من هذه القوه المدرکه من البعوضه و قس علیه سیما إذا کانت النفس ذات مراتب و الناطقه جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء و أیضا إذا کان التفاوت بفقدان الشرط و وجدان المانع و التفاوت بین النفس الفرسیه و البعوضیه دائم و بین الجیاد من الأفراس و البرازین منها متحتم کان القسر دائمیا و التعطیل أبدیا و هذا مثل أن یقال فی النمله قوه إدراک الکلیات و لم یظهر و لا یظهر أصلا لفقدان شرط أو وجود مانع، س ره

البناء فی حد البناء فزیاده تلک الآثار دلیل شده القوی و قلتها دلیل ضعفها.

و تحقیق ذلک أن الحدود قد تکون بحسب الذات فی نفسها و قد تکون بحسب نسبتها إلی أمر و قد تکون بحسبهما جمیعا و لکن بالاعتبارین فتحدید الملک و البناء من حیث حقیتهما شی ء و من حیث کونهما مضافین إلی شی ء شی ء آخر- فیؤخذ المملکه و البناء فی حدیهما بالاعتبار الثانی لا بالاعتبار الأول و کل من الاعتبارین ممکن الانفکاک عن الآخر و کذا البدن و تدبیره یؤخذ فی تحدید النفس لا- من حیث ذاتها و حقیقتها بل من حیث نفسیتها و تحریکها التدبیری فإن کانت الذاتیه و النفسیه- مما یتصور بینهما المغایره و المفارقه کالنفوس المجرده یخالف الحد من جهه الماهیه- و الذات للحد من جهه الفعل و التحریک و إن لم یکن کذلک بل یکون الوجود الذاتی عین الوجود النسبی کبعض القوی و النفوس حیث إن حقیقتها فی أنفسها عین کونها محرکه لشی ء أو متعلقه بشی ء فالحدان متحدان فیها من غیر اختلاف و لا بد فی تحدیدها من أخذ ما تعلقت هی به علی أی وجه کان و کما أن کثره الأفاعیل البنائیه- یستدعی کون البناء فی کونه بناء شدیدا کاملا فکذلک کثره الأفاعیل التدبیریه توجب کون النفس فی نفسیتها أی تدبیرها شدیده کامله.

إذا تمهد ذلک فنقول لما ثبت وجود نفوس و قوی مادیه الذوات و الأفاعیل- بمعنی أن وجوداتها فی أنفسها وجوداتها التعلقیه بأعیانها بلا مفارقه ذهنا و خارجا- فیکون حد کل واحده منها بحسب أحد الاعتبارین بعینه حدها بحسب الاعتبار

الآخر إذ لا مغایره بین الاعتبارین و إنهم اعترفوا بأن الأفاعیل یجب أخذها فی حدود القوی لما ذکرناه و قد علم أن کثره الأفاعیل مستلزمه لشده القوه الفاعله من حیث کونها قوه فاعله و تلک الحیثیه بعینها حیثیه الذات فیما ذکرناها و معلوم أن هذه القوی بعینها مبادی فصول ذاتیه لحقائق الأجسام الطبیعیه المتخالفه بالقوی و الصور لا بالجسمیه المشترکه بین الجمیع فالتفاوت فیها بالکمال و النقص فی تجوهر الذات- یوجب التفاوت فی الأجسام النوعیه بهذا الوجه و هذا ما أردناه.

بحث و تعقیب:

و من الأبحاث التی أوردتها أصحاب المعلم الأول علی أنفسهم- أنکم قلتم الجوهر جنس و الجنس لا یقع علی أنواعه بالتشکیک بوجه من الوجوه و قاعدتکم هذه تنتقض بکثیر من المواضع کعلیه المفارقات بعضها لبعض و سببیه الهیولی و الصوره للجسم و سببیه الأب للابن مع أن الجوهر جنس للجمیع و کذا ینتقض بتقدم بعض أفراد الکم علی بعض آخر کتقدم الجسم علی السطح و السطح علی الخط مع کون المقدار جنسا لها.

و أجابوا عن ذلک بأن التقدم و التأخر فی معنی ما یتصور کما سلفت الإشاره إلیه علی وجهین أحدهما أن یکون بنفس ذلک المعنی المتفاوت فیه بالتقدم و التأخر- حتی یکون ما فیه التقدم بعینه ما به التقدم و الآخر أن یکون لا بنفس ذلک المعنی المتفاوت فیه فهناک یفترق ما فیه التقدم عما به التقدم مثال الأول تقدم وجود الواجب علی وجود الممکن و وجود الجوهر علی وجود العرض فإن وجود العله متقدم علی وجود المعلول فی نفس المعنی المدلول علیه بلفظ الوجود و به أیضا و مثال الثانی تقدم الإنسان الذی هو الأب علی الإنسان الذی هو الابن فإن هذا التقدم و التأخر لیس فی معنی الإنسانیه المقول علیها بالتساوی بل فی معنی آخر هو الوجود أو الزمان فما فیه التقدم و التأخر فیهما هو الوجود أو الزمان و ما به(۱) التقدم و التأخر خصوص ذاتیهما

۱- استعمال ما فیه و ما به هاهنا قد وقع بعکس أوائل هذا المبحث حیث استعمل ما فیه فی السواد و المقدار هناک و ما به فی الوجود و مثل هذا وقع فی أوائل هذا السفر و قد کتبت هناک أنه قد انعقد لهم اصطلاحان فإنهم سموا مناط التفاوت فی مبحث التشکیک بما به و موضوعه بما فیه و أما فی مبحث السبق و مقابلیه فقد سموا ملاک السبق بما فیه و قد تکلم قدس سره هاهنا بهذا الاصطلاح، س ره

إذا تقرر هـذا فنقول كلمـا تحقق عليه و تقـدم فی شـی ء من أفراد نوع واحـد أو جنس واحـد بالقيـاس إلی فرد آخر منه فليسـت سببيته و تقـدمه للآخر لأن يصـير الآخر- بحسب نفسه أو بحيث(۱) يحمل عليه ذلک المعنی النوعی أو الجنسـی و لا الفرد الذی هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه و مفهومه بل سببيه السبب و مسببيه المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود علی الهيولی و الصوره أقـدم من حمله علی الجسم و كـذا حمله علی الأبوين أقدم من حمله علی الابن و كذا يختلف حمله علی جواهر العـالم الأـعلی و علی جواهر عالمنـا الأـدنی فـإن جواهر ذلـک العالم أقـدم و أقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هـذا العالم و أما حقيقه الجوهر فحملها علی الجميع بالسويه فليست جوهريه شـی ء فی أنها جوهريه عله لجوهر شی ء آخر بل الجوهر العلی أحق و أولی بـالوجود من الجوهر المعلولی لاـ بـأن يكون جوهرا فـالوجود متقـدم علی الوجود بـالطبع لا بأمر زائـد فوجود الهيولی و الصوره متقـدم علی وجود الجسم بـالطبع و أمـا الجوهريه فهی بالسواء فی الجميع فكما أن الجسم جوهر فكـذا أجزاؤه بلا تقدم و تأخر فيها و كذا الكلام فيما شاكل ذلک من تقدم أفراد ماهيه الكم و غيرها بعضها علی بعض و هذا الجواب مقدوح بوجوه.

منها أن فيه وقوعا فيما هربوا عنه و اعترافا بصـحه ما قالوا بفساده فإن انصـراف المتقـدم و المتأخر بنفس الماهيه عن أفراد الجوهر أو الكم إلی أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد إذ الكلام عائد بعينه فی الوجود و الزمان(۲) بأن يقال تقدم إفراد

۱- الظاهر أن كلمه بحيث من غلط النساخ و الصحيح بحسب ما،

۲- أقول لهم إن يردوا هـذا الاـعتراض عن أنفسـهم أما النقض بالزمان فلإرجاع التفاوت فيه إلی الوجود لا إلی ماهيته و لا ينافی قولهم إن الزمان غير قار بالـذات لأن المراد بالـذات هناک الوجود و الـذات الوجوديه أو المراد شـيئيه ماهيته و لكن مفهوم عدم القرار معتبر فی مفهومه و المفهوم مطلقا اعتباری لا تفاوت فيه و أما حديث الوجود فلأنه عندهم حقائق متباينه و التفاوت بالتباين ليس تشكيكا فهذا كتفاوت الأجناس العاليه- لكن الإنصاف ورود هذا عليهم لأن مرادهم بتباين الوجود كما أول المصنف قدس سره التبـاين بـالعرض للماهيـات لكـونهم محققين شـامخی المرتبه فی العلـوم الحقيقيه و أن لاـ تئول لزم انـتزاع مفهوم واحـد من حقـائق متباينه بما هی متباينه و لتمت شـبهه ابن كمونه و كانت داء عياء لا ينجع فيه دواء و لم يكن سـنخيه بين العله و المعلول و غير ذلک من المحذورات، س ره

الوجود بعضـها على بعض إذا كـان بنفس تلـك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقـدم و التأخر- بين أفراد حقيقه واحـده فى ذاتها بـذاتها إذ الوجود قـد علمت أن له حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف لها بالفصول و كذا تقدم أجزاء الزمان بعضـها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقه تقتضى التجدد و التصرم و تقدم بعضها و تأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور.

و منها أن هذا يناقص ما ذكروه فى نفى كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر- بأنه لو كان عله لتقدم هيولى العله كالكره التاسعه مثلاـ على جسميتها و جسـميتها على هيولى المعلول كـالكره الثامنه و هيولى المعلول مشاركه لهيولى العله فى الهيوليه- و لا يقع الهيولى على هيولى الكره التاسـعه و على سـائر الهيوليـات بالتشـكيك بـل بـالتواطؤ- كما أن الجسم الـذى يحمل على جسـميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ- فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمه على جسميه العله فيتقدم الشى ء على نفسه.

وجه المنافـاه أن كون بعض أفراد حقيقه واحـده عله لفرد آخر لو اسـتلزم تقـدم الشـى ء على نفسه فى بعض المواضع كما قرروه لاسـتلزم فى سـائر المواضع من دون فرق- و إن لم يسـتلزم ذلـك بناء على الاعتـذار المنقول عنهم فى عليه أفراد الجوهر بعضـها لبعض- فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور فى نفى تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى.

و منهـا أن هـذا الجواب و إن سـلم جريانه فى عله الوجود كالفاعل أو الغايه- لكنه غير جار فى عله القوام كالماده و الصوره فإن الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهيه الهيولى و الصوره لا من وجودهما فلو لا جوهريه أجزائه ما كان المجموع جوهرا- و كما أنهم يقولون حمل الجسميه على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان و حمل الحيوان على الإنسان فكذلك نقول حمل الجوهريه على الجسم بتوسط جزئيه.

و فيه تأمل(۱) لأـنهم صـرحوا بـأن التشـكيك إنمـا يتحقق إذا كـان الكلى متفاوتا فيه بحسب أفراده المتباينه الحقيقه أما التفاوت بالنسبه إلى أفراده المتداخله

۱- حاصـله تمهيـد مقـدمه أولاـ بـذكر حكم الأـفراد المتـداخله مطلقـا ثم التفصـيل بـأن المـاده و الصوره بما هما جنس و فصـل متداخلتان و بما هما ماده و صوره و إن كانتا متباينتين لكن التقدم و التأخر يرجعان إلى الوجود، س ره

فلیس من التشکیک فی شی ء و کذا التفاوت بالعینیه و الجزئیه أو بالنوعیه و الجنسیه بالنسبه إلی الفرد الاعتباری و الفرد الحقیقی کالحیوان بالنسبه إلی الحیوان المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شی ء فإن طبیعه الحیوان بالقیاس إلی الأول عین و نوع باعتبارین و بالقیاس إلی الثانی جزء و جنس کذلک فهذه الأنحاء من التفاوت لا یسمی تشکیکا إذ هی واقعه فی الماهیات بالضروره و الاتفاق.

إذا تقرر هذا فنقول إنهم قد فرقوا بین أجزاء الماهیه و أجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شی ء یکون أجزاء الماهیه و إذا أخذت بشرط لا شی ء یکون أجزاء الوجود کما سیجی ء فی مبحث الماهیه فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل و المأخوذ بالوجه الثانی ماده أو صوره فجزءا الجسم إن أخذا علی الوجه الأول- فجوهریتهما متقدمه علی جوهریه الجسم و لا- یلزم التشکیک لأنهما مع الجسم لیست من الأفراد المتباینه للجوهر من هذه الحیثیه و إن أخذا علی الوجه الثانی فکل منهما و إن کان مباینا للجسم لکنهما لیسا مقومین لحقیقه الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حیث وجودهما مقومان لوجوده فیلزم الاختلاف فی الوجود لا فی الجوهریه.

و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاه و السلام علی محمد و آله

الجزء الثانی

[تتمه السفر الأول]

[تتمه المسلک الأول]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحله الرابعه فی الماهیه و لواحقها و فیه فصول

فصل (١) فی الماهیه

إن الأمور التی تلینا لکل منها ماهیه و إنیه و الماهیه(١) ما به یجاب

١- تعریف ذکره القوم للماهیه المبحوث عنها و لیس بحد بل هو تعریف لفظی لأن مفهوم الماهیه لیس من الماهیات الخارجیه التی حصروها فی المقولات العشر بل هو من الأعراض العامه المحموله علی جمیع المقولات و أنواعها و الفرق بین هذا التعریف و بین التعریف المذکور فی قوله و قد یفسر بما به الشی ء هو هو إلخ أن أخذ الجواب عن السؤال فی هذا التعریف- یدل علی کون المعرف بالفتح أمرا معقولا- جائز الحلول فی الذهن و لا ینطبق هذا من الأمور الخارجیه إلّا علی حیثیه ماهیتها دون حیثیه وجودها و خارجیتها المقابله للذهن و أما قولهم ما به الشی ء هو هو فکما یجوز انطباقه علی حیثیه ماهیه الأشیاء کذلک یجوز صدقه علی حیثیه وجودها فیکون التعریف الثانی أعم مطلقا کما ذکره رحمه الله و أما المراد من تعریف الماهیه- بما یجاب به عن السؤال بما هو فبیانه أن الذی عرفناه من الماهیه فی مباحث الوجود بمعونه البراهین التی سیقت فیها أن الحقائق الخارجیه أو أکثرها مؤلفه من حیثیتین مزدوجتین حیثیه الوجود- الآبیه عن الورود فی الذهن و حیثیه الماهیه التی تتحد مع الوجود الخارجی فی الخارج- و مع الوجود الذهنی فی الذهن و بعباره أخری تحل الذهن معقوله و ربما توجد فی الخارج و لا حیثیه ثالثه لهما و من هنا قضینا أن جمیع المفاهیم المعقوله التی تحکی عن الوجودات الخارجیه بما هی وجودات أولا تنطبق علی الأعیان بوجه لیست بمفاهیم ماهویه و إنما هی من تعملات العقل- و عناوین ذهنیه لا موطن لها إلّا الذهن فلیس بحسب الحقیقه فی وعاء العین إلّا الوجود و الماهیات الموجوده به و أما سائر المفاهیم المعموله فی الذهن فهی مسلوبه عنه لا- خبر عنها فی الأعیان- فالذی نشیر إلیه بقولنا هو بالحقیقه من غیر أی مجاز مفروض هو ما وقع من الشی ء فی العین- و لیس إلّا وجوده الحقیقی و ماهیته التی یعبر عنه بالذات و أما سائر المفاهیم غیر الماهویه- حتی لوازم الماهیات کزوجیه الأربعه و فردیه الثلاثه فإنها لکونها من تعمل الذهن مسلوبه عن العین مفهوما و إن کانت ربما تحققت فیها مصداقا کما عرفت فقد تبین أن الذات المعبر عنها بالماهیه هی المنطبقه علی هویه الشی ء فی العین لا- غیر فالسؤال عن هویه الشی ء المعقوله الذی معناه طلب المفهوم المعقول الذی هو عین هویه الشی ء فی الخارج باتحاده بها بحیث یمتنع سلبه عنها کیفما فرض لا یقع فی جوابه إلّا الماهیه فالماهیه هی ما یجاب به عن السؤال بما هو- فافهم، ط مد

عن السؤال بما هو كما أن الكميه ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون إلّا مفهوما(١) كليا و لا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلّا بالمشاهده و قد يفسر بما به الشي ء هو هو فيعم الجميع و التفسير(٢) لفظى فلا دور و الماهيه بما هى(٣) ماهيه أى

١- و ذلك أن الجزئيه إنما تعرض الشي ء بانضمام أمور غريبه عن ماهيه إليها فاتصاف الماهيه بها بالعرض فهى فى نفسها كليه و أما الجزئيه بمعنى الشخصيه فهى من خواص الوجود العينى ثم إن الماهيه و إن كانت فى نفسها و من حيث وقوعها فى جواب ما هو كليه غير أنها صفه خارجه عنها لازمه لها فهى فى حد ذاتها ليست بكليه كما أنها ليست بجزئيه فلا تنافى بين قوله رحمه الله فلا يكون إلّا مفهوما كليا و قوله أخيرا إنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كليه أو شخصيه إلخ، ط مد

٢- أى فى كلا التفسيرين بيان ورود الدور أن الماهيه منسوبه إلى ما هو فالياء للنسبه و التاء علامه النقل فأخذ ما هو فى تعريف الماهيه مستلزم بالدور كأخذ كم هو فى تعريف الكميه و كيف هو فى تعريف الكيفيه، السبزوارى رحمه الله

٣- فالسلوب التى فى قولهم الماهيه من حيث هى لا موجوده و لا معدومه و لا واحده و لا كثيره إلخ إنما هى سلوب بحسب الحمل الأولى أى أن مفهوم الإنسان مثلا هو مفهوم الإنسان و ليس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعدوم و هكذا و لذا كانت القضيه بديهيه و أما الإشكال عليه بأن الحمل الأولى و سلبه المذكورين يوجدان فى المفاهيم غير الماهويه أيضا كقولنا مفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الموجود و لا ـ مفهوم المعدوم مع أن الحكم من عوارض الماهيه الذاتيه ذكرها القوم فى البحث عنها فجوابه أن الحكم من خواص الماهيه كما ذكر و إنما ينسب إلى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينهما من الاتحاد من جهه انتزاعها من الماهيات فى الذهن كما أشير إليه فى الحاشيه السابقه و بهذا يظهر الجواب عن إشكال عويص آخر نظير هذا الإشكال و هو أن الكليه و الجزئيه كما تعرضان الماهيه تعرضان سائر المفاهيم غير الماهويه فهى أعم فليست من العوارض الذاتيه للماهيه حتى يبحث عنها فى بحث الماهيه و تقرير الجواب ظاهر مما ذكر كما مر، ط مد

باعتبار نفسها لا واحده و لا كثيره و لا كليه و لا جزئيه و الماهيه الإنسانيه مثلا لما وجدت شخصيه و عقلت كليه علم أنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كليه أو شخصيه- و ليس(۱) أن الإنسانيه إذا لم تخل من وحده أو كثره أو عموم أو خصوص يكون من حيث إنها إنسانيه إما واحده أو كثيره أو عامه أو خاصه و هكذا الحكم فى سائر المتقابلات التى ليس شى ء منها ذاتها أو ذاتيها و سلب الاتصاف من حيثيه لا- تنافى الاتصاف من حيثيه أخرى و ليس نقيض اقتضاء الشى ء إلّا لا- اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله- يلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس(۲) إذا لم يكن للممكن فى مرتبه ماهيه وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأن خلو الشى ء عن النقيضين فى بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنما(۳) المستحيل خلوه فى الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه أ لا ترى(۴) أن الأشياء التى ليست بينها علاقه ذاتيه ليس وجود بعضها و لا عدمها فى مرتبه وجود الآخر أو عدمه على أن نقيض

۱- إذ فرق بين أن يكون الشى ء مع الشى ء و أن يكون الشى ء نفس الشى ء فكما أن ليس كل من الوجود و العدم أو الوحده و الكثره أو العموم و الخصوص أو غير ذلك فى حد ذات الآخر كذلك ليست فى حد ذات أيه ماهيه كانت بمعنى أنها ليست عينها و لا جزءها و إن لم تخل منها، السبزوارى رحمه الله

۲- و الفرق بينه و بين سابقه أن فى الأول منع النقاضه لوضوح أن اقتضاء الشى ء و اقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضه بدليل قوله لأن خلو الشى ء عن النقيضين إلخ و منع المحاليه لأنه خلو فى المرتبه نقل عن حاشيه الشواهد الربوبيه، ه ره

۳- إن قلت مرتبه من الواقع هى الواقع فالرفع فى الواقع قلت رفع الطبيعه إنما هو بارتفاع جميع الأفراد فيصدق الرفع المذكور إذا كان عن جميع مراتب الواقع كما يأتى فى بيان أن إمكان المفارق المحض ليس فى نفس الأمر، س ره

۴- قد أخرج بهذا القيد أمرين أحدهما العلاقه التى بين الماهيه و ذاتها و ثانيهما العلاقه التى بين وجود العله و وجود المعلول فإن وجود العله جامع لوجود المعلول بنحو أعلى و وجود المعلول حاك و واجد لوجود العله بنحو أضعف، س ره

وجود الشـی ء فی مرتبه من المراتب دفع وجوده فیها بأن تکون المرتبه ظرفا للمنفی لا للنفی أعنی(۱) رفع المقید لا الرفع المقید و لهذا(۲) قالوا لو سئل بطرفی النقیض کان الجواب الصحیح سلب کل شی ء بتقدیم السلب علی الحیثیه فلو سئل أن الإنسان من حیث هو موجود أو معـدوم یجاب(۳) بـأنه لیس من حیث هو موجودا و لاـ معـدوما و لا غیرهما من العوارض(۴) بمعنی أن شیئا منها لیست نفسه

۱- لأـن نقیض کـل شـی ء رفعه لا الرفع المقیـد لأن المقیـد لیس نقیض المقیـد کما أن الجزئیه لیست نقیض الجزئیه بل المطلق نقیض المقیـد کمـا أن الکلیه نقیض الجزئیه بعـد الاختلاـف فی الکیـف و الحاصـل أنه إذا کـذب ثبوت صـفه فی تلـک المرتبه صـدق سـلب الصـفه التی فی المرتبه لأـنه نقیضه و کیف لاـ یصـدق و کـذب تلـک الصـفه فی المرتبه بعینه سـلب تلک الصـفه الصادق فیها و إن کذب أیضا سـلب الصـفه الذی فی المرتبه إذ لیس نقیضه فما ارتفعا لیسا نقیضین و ما هما نقیضان لم یرتفعا و الاتصاف أعم من العینیه، س ره

۲- أی و لأـن الواقع أوسع من تلـک المرتبه و الرفع هنـا عن المرتبه فقـط و رفع الطبیعه برفع جمیع أفرادها و الماهیه لم یخل عما هی من عوارض المفهوم کالوجود و الوحده و التشخص أو مقابلها حکموا بتقدیم السلب، س ره

۳- فیتوجه السـلب إلی الوجود المقیـد لا المطلق فیسـتقیم فی العوارض للماهیه الغیر المشترط عروضـها بوجود للماهیه بل یکفی نفس تشـیئها و لم تخل عنها أصـلا و قـد اختصـر قدس سـره هنا اکتفاء بما ذکر من هذا المطلب فی أوائل هذا السـفر فی البحث المعنون بقوله إزاله ریب مع أن البسط بهذا الموضع ألیق، س ره

۴- أن للماهیه بالقیاس إلی عوارضـها حالتین إحـداهما عـدم الاتصاف بها حین أخذت من حیث هی و تلک الحاله بالقیاس إلی العوارض التی تعرضـها بشـرط الوجود علی أن یکون القضـیه وصـفیه و الأـخری الاتصاف بها حین أخـذت کـذلک لکن لا من حیث هی بمعنی أن حیثیتهـا غیر حیـثیه الـذات و هی بالقیـاس إلی العوارض الـتی تعرضـها مع الوجود لاـ بشـرط الوجود کلوازم الماهیه و غیرها فقوله لأن خلو الشـی ء عن النقیضـین إلی آخره إشاره إلی حالها بالقیاس إلی عوارضـها الوجودیه و قوله و لهـذا قـالوا لو سـئل بطرفی النقیض إلـخ إشـاره إلی حالها بالقیاس إلی عوارضـها العارضه لـذاتها سواء کانت لوازم بالمعنی المصـطلح کـالزوجیه للأـربعه و الزوایا للمثلث أو لا کالإمکان و الشـیئیه و أما قوله علی أن نقیض وجود الشـی ء إلی آخره- فهو وجه آخر لخلو الماهیه عن النقیضـین الـذین هما من العوارض الوجودیه بجعل المرتبه قیدا للوجود لا ظرفا له و أما إذا جعل ظرفا للوجود و العدم فهذا الوجه لا یفید فالأولی التعویل علی الوجه الأول، منه طاب ثراه

و لا داخلا فيه و إن لم يكن خاليا عن شى ء منها أو نقيضها فى نفس الأمر و لا يراد من تقديم السلب على الحيثيه أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيه حتى يصح الجواب بالإيجاب فى لوازم الماهيه كما فهمه بعض(۱) لظهور فساده و لا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب(۲) العدولى لأن مناط الفرق بين العدول و التحصيل فى السلب تقديم الرابطه عليه و تأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا(۳) بموجبتين هما فى قوه النقيضين أو بموجبه و معدوله كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير و إما ألف و إما لا ألف لم يلزمنا أن نجيب البته و إن أجبنا أجبنا بلا هذا و لا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيضين لأن(۴) معنى السؤال بالموجبتين

۱- و هو صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثيه على السلب معناه اقتضاء السلب- و لا يخفى فساده، منه طاب ثراه

۲- المفتقر إلى وجود الموضوع مع أن الموضوع هنا مرتبه الماهيه الخاليه عن الوجود، س ره

۳- أى عن الماهيه محيثه بحيثيه الذات لم يلزمنا أن نجيب أى بأحد الطرفين- و إن لم تخل الماهيه عن أحدهما إذ المفروض أنهما فى قوه النقيضين لأنا لو أجبنا به مع أن الماهيه مأخوذه بحيثيه الذات توهم العينيه أو الجزئيه بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيض- فإنا نجيب حينئذ بأحدهما و هو السلب و إنما لم يتوهم ذلك هاهنا إذ هناك اتصاف مع التحيث بحيثيه الذات و هاهنا سلب الاتصاف. إن قلت لما كان الكلام فى الماهيه مع التحيث المذكور توهم العينيه أو الجزئيه هاهنا أيضا فكان السلب فى مرتبه ذاتها. قلنا إنا لا نجيب أن الماهيه من حيث هى ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث هى كذا و هذا فائده أخرى لتقديم السلب على الحيثيه فالمرتبه ظرف المسلوب لا ظرف السلب و فرق بين سلب الثبوت و ثبوت السلب و سلب المقيد و السلب المقيد و الحمل الشائع و الحمل الذاتى الأولى وجه أخرى فى لزوم الجواب للسؤال بموجبه و سالبه و عدم لزومه للسؤال بموجبتين أن الأول منفصله حقيقيه دائره بين النفى و الإثبات فلا يمكن الخروج عنهما كما ترى فى المحاورات فليختر أحدهما بخلاف الثانى، س ره

۴- بضميمه أن الموجبتين فى قوه النقيضين لا يجوز الخلو عنهما فإذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك بنحو الاتحاد لمكان التحيث بحيثيه الذات و قوله و الاتصاف إلخ إشاره إلى عدم إمكان الجواب بأحدهما مع التحيث المذكور أى و الحال أن الاتصاف فى الواقع- و عدم الخلو عن أحدهما من حيثيه الواقع الحامل للسائل على الحصر لا يستلزم الاتحاد إذ فرق بين أن يكون الشى ء لا يخلو عنه الشى ء و بين أن يكون عينه أو جزءه فكيف يمكن أن يختار أحدهما و يجاب به حتى يتوهم الاتحاد للتحيث المذكور بل لو أجيب أجيب بلا هذا و لا ذاك ثم إن بناء هذه التعليقه و إن كان على الاختصار لكن لا بأس بذكر كلام الشيخ- و ما ذكره المصنف قدس سره فى شرحه لزياده الإيضاح ۷ قال الشيخ فى المقاله الخامسه من إلهيات الشفا فى هذا المقام و بهذا يفترق حكم الموجب و السالب و الموجبتين اللتين فى قوه النقيضين و ذلك أن الموجب منهما الذى هو لازم للسالب معناه أنه إذا لم يكن الشى ء موصوفا بذلك الموجب الآخر كان موصوفا بهذا الموجب و ليس إذا كان موصوفا به كان ماهيته هو ۷ قال المصنف قدس سره فى شرحه يعنى بوقوع الجواب بأحد الطرفين و بعدم لزوم الجواب بأحدهما يحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعا عن طرفين أحدهما موجب و الآخر سالب و بين ما إذا كان عن طرفين هما موجبتان فى قوه الموجبه و السالبه ثم قال فإنما يتحقق الفرق بين ذين و ذين بأنك تجيب عن السؤال الأول بطريق السلب- بشرط تقديمه على الحيثيه و لا يلزمك الجواب عن السؤال الثانى بأحد الطرفين لجواز خلو المرتبه عنهما جميعا و ذلك لأن السؤال الثانى يقتضى أن الموجب منهما

الـذى هو مسـاوق للسالب إذا لم يكن مقابله و هو الموجب الآخر صادقا كان هـذا الموجب صادقا و لكن معنى صـدقه هاهنا مع هـذه الحيثيه يقتضـى أن معنى الإنسانيه بعينه معنى الموجود و هو فاسـد فلو أجيب به كان جوابا فاسـدا و كـذا الجواب بالموجب الآخر و هو أفسد و أكذب و ذلك لأنه ليس إذا كان الإنسان موجودا فى الواقع أو واحدا أو أبيض كان معناه بعينه معنى الوحده و الوحده ماهيه بعينها ماهيه شـى ء ما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب و السالب- و بين السؤال المردد بين الموجبين إذا قيد الموضوع بحيثيه ذاته فى استحقاق الجواب و عدمه- لكن بالشرط المذكور انتهى، س ره

بحسب العرف أنه إذا لم يتصف بهـذا اتصف بـذاك و الاتصـاف(۱) لا يسـتلزم الاتحاد- و ليس(۲) أن الإنسـانيه الكليه إنسانيه واحده بالعدد موجوده فی کثیرین کما

۱- أی اتصاف الکثیرین بالطبیعه الکلیه المشترکه بینها لا یسـتلزم کون تلک الطبیعه المشترکه فیها واحـده فی نفسـها أو من جهه نفسها فافهم، ن ره

۲- بحث آخر من أبحاث الماهیه ینحل إلی عـده مسائل کلها قریبه من البـداهه. منها أن الماهیه التی تعرضـها الکلیه فی الذهن و الشخصیه فی الخارج هل هی بعینها موجوده فی الخارج. و الجواب بالإثبات لا بمعنی أن الماهیه عین حیثیه الموجودیه الخارجیه بـل بمعنی نحو من الاتحـاد مع الوجود الخـارجی علی مـا تقـدم فی بحث أصاله الوجود و اعتباریه الماهیه. و منها أن الماهیه هل هی موجوده بوجود منحاز عن وجود الأفراد أو لا و الجواب بالنفی. و منها أن الماهیه الموجوده فی أفرادها هل هی متکثره بتکثر الأـفراد بمعنی أن فی کـل فرد مـاهیه غیر ما فی غیره بالعـدد أو أنها واحـده فی الجمیع بانطباقها علیها جمیعا- باختیار الشق الأول لأن التحقق الخارجی یمنع الاشتراک و العموم فالماهیه موجوده فی کل فرد بوجود علی حـده و إنما توصف بالکلیه فی الذهن، ط مد

أسلفنا ذكره فإن الواحد العددی لا يتصور أن يكون فی أمكنه كثيره و لو كانت إنسانيه أفراد الناس أمرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا أبيض أسود- متحركا ساكنا إلی غير ذلک من المتقابلات و ليس نسبه المعنی الطبيعی إلی جزئياته نسبه أب واحد إلی أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبه آباء إلی أبناء نعم المعنی الذی يعرض له أنه كلی فی الذهن يوجد فی كل واحد و ليس كل واحد إنسانا بمجرد نسبته إلی إنسانيه تفرض منحازه عن الكل بل لكل واحد منها إنسانيه أخری هی بالعدد غير ما للآخر و أما المعنی المشترک فهو فی الذهن لا غير

فصل (۲) فی الكلی و الجزئی

اشاره

الكلی علی الاصطلاح الذی معناه بحسب ذلک أنه يحتمل الشركه أو لا يمنع الشركه يمتنع وقوعه فی الأعيان فإنه لو وقع فی الأعيان حصلت له هويه متشخصه غير مثاليه فلا يصح فيها الشركه.

فإن استشكل أحد بأن الطبيعه الموجوده فی الذهن لها أيضا هويه موجوده متخصصه بأمور كقيامها بالنفس و تجردها عن المقدار و الوضع و كونها غير مشار إليه بل كل واحده من الصور العقليه صوره جزئيه فی نفس جزئيه فامتنع اشتراكها- أ و لا تری أن الصوره الموجوده فی ذهن زيد يمتنع أن يكون بعينها موجوده فی أذهان متعدده(۱) فإن كانت الصوره العقليه كليتها باعتبار المطابقه فالجزئيات أيضا

۱- لما كانت الكليه مفسره بشركه الماهيه بين كثيرين و توهم منها أنها موجوده بعينها فيها واحده بالعدد و هو باطل لما مر و لأنه يكون وجود الكلی مغايرا لوجود جزئياته حينئذ و هو محال و لأن الكلی العقلی موجود فی العقل و الوجود عين التشخص و الموضوع من جمله المشخصات فكيف يكون مشتركا فيه فسر الاشتراک بالمطابقه ثم قيد المطابقه بما تری فی كلام القيل، س ره

يطابق بعضها بعضا فيلزم أن يكون الجزئيات كليه.

قيل إن الكليه هى مطابقه الصوره العقليه لأمور كثيره لا من حيث كونها ذات هويه قائمه بالذهن بل(۱) من حيث(۲) كونها ذاتا مثاليه إدراكيه غير متأصله فى الوجود فهى وجودها كوجود الإظلال المقتضيه للارتباط بغيرها من الأمور- سواء كانت ذهنيه أو خارجيه و سواء تقدمت هى عليها أو تأخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات الواقعه فى الأعيان كتصورات المبادى لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثره.

و منها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكليه المنتزعه من الجزئيات الخارجيه- فيسمى ما بعد الكثره و مما يحقق معنى المطابقه أنك إذا رأيت شخصا إنسانيا حصل فى ذهنك صوره الإنسان المبراه عن العوارض ثم إذا أبصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صوره أخرى و لا- يحتاج إلى صوره أخرى إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانيه متماثله يقبل رشما من الأول و لا- يختلف بورود أشباهه عليه و إذا قيل فى الكتب إن الكلى واقع فى الأعيان أو يشار إليه- فإنما يعنون به الطبيعه التى يعرض لها إذا وجدت فى الذهن أن تكون كليه و الأشياء المشتركه فى معنى كلى يفترق بأحد أمور أربعه كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس الماهيه كالسواد و السطح و إن لم يكن الاشتراك فى عرضى خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركه فى

۱- لا يقال الصوره الخياليه أيضا مثاليه إدراكيه و موجود ظلى غير أصيل فيلزم أن يكون كليه لمطابقها لجزئيات أحد من نوعها لأنا نقول المراد بالمثاليه و غير الأصاله و الظليه أن يكون موجوده بوجود الغير كالكلى الموجود بوجود فرده فالصوره الخياليه من فرد نوع هو أيضا الغير الذى هو المرتبط إليه للإظلال كما قال قدس سره سواء كانت خارجيه أو ذهنيه، س ره

۲- محصل العباره على ما فيها من الإغلاق- إن حيثيه الوجود الذهنى حيثيه انسلاب آثار الوجود الخارجى عن الماهيه كالشخصيه و الوضع و الزمان و سائر الآثار و المفهوم الذهنى بهذا الاعتبار لا حكم له أصلا و هو يقبل الانطباق على كثيرين بمعنى أن كل فرد عرضناه عليه وجدناه هو هو و أما كونه فى ذهن كذا و مجردا عن الوضع و المقدار مثلا فليس وجوده من هذه الجهه وجودا ذهنيا لمصداقه الخارجى و قد تقدم فى بحث الوجود الذهنى، ط مد

معنى جنسى أو بعرضى غير لازم إن كانت الشركه فى أمر نوعى إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق فى الجميع و إن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص- لا لازم النوع أو بتماميه و نقص فى نفس الطبيعه المشتركه لما عرفت من وهن قاعده المتأخرين فى وجوب اختلاف حقيقه التام و الناقص مما سبق.

و الحق(١) أن تشخص الشى ء بمعنى كونه ممتنع الشركه فيه بحسب نفس تصوره- إنما يكون بأمر زائد على الماهيه مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشى ء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقه إلا نفس وجود ذلك الشى ء كما ذهب إليه المعلم الثانى فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشى ء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه- و إن ضم إليه ألف مخصص فإن الامتياز فى الواقع غير التشخص إذ الأول للشى ء بالقياس إلى المشاركات فى أمر عام و الثانى باعتباره فى نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا فى نفسه و لا يبعد أن يكون التميز يوجب للشى ء استعداد التشخص فإن النوع المادى المنتشر ما لم يكن الماده متخصصه الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدإ الأعلى.

فما نقل(٢) عن الحكماء أن تشخص الشى ء بنحو العلم الإحساسى أو المشاهده الحضوريه يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإن كل(٣) وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهده.

١- لما ذكر قدس سره شطرا من أبحاث الكلى شرع فى بيان الجزئى إذ عقد الفصل لهما و تقيد التشخص فى الموضعين بقوله بمعنى إلخ احتراز عن التشخص بمعنى الامتياز فإنه يحصل بالكليات و عن أمارات التشخص بمعنى نحو الوجود، س ره

٢- هم الذين يقولون إن الكليه و الجزئيه بنحو الإدراك أى الإحساس و التعقل لا بتفاوت فى المدرك فلا يرجع مذهبهم إلى أن الجزئيه بالوجود إذ الإحساس لا يتعقل بالوجود نعم يستقيم فى المشاهده الحضوريه و يمكن الجواب بأن مرادهم أن الإحساس واسطه فى الإثبات للجزئيه و التشخص الحقيقى و أما الواسطه فى الثبوت للتشخص فهى الوجود أو مرادهم بالتشخص أمارته فكلامهم لا يأبى عن الإرجاع المذكور و لعله قدس سره لهذا استعمل لفظ الإمكان، س ره

٣- و ذلك أن حيثيه الوجود الخارجى حيثيه ترتب الآثار فيمتنع دخوله فى الذهن الذى حيثيته حيثيه انسلاب الآثار و هو العلم الحصولى و أما العلم الحضورى الذى حقيقته نحو حصول المعلوم بوجوده الخارجى للعالم فلا مانع من تعلقه بالوجود و هو الذى يريده رحمه الله بالمشاهده و بهذا البيان يتم جواز حصول التشخص بالمشاهده و أما حصول التشخص بالعلم الإحساسى فلا يخلو عن خفاء فإن الصوره العلميه الحاصله لنا عند العلم بالجزئيات سواء كانت صوره إحساسيه أو خياليه لا يأبى العقل بالنظر إلى نفسها مع الغض عن الخارج عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها و إنما يمنع عن تحقق أكثر من واحد تنطبق عليه الصوره من جهه حكم نظرى آخر كحكمه بامتناع اجتماع الأمثال أو كون الوجود مساوقا للتشخص و نحو ذلك- و أما نفس الصوره العلميه فلا تأبى عن الانطباق على كثيرين و إن كانت السعه فى الصوره الحسيه أو الخياليه كصوره زيد مثلا أقل مما فى الصوره العقليه كصوره الإنسان مثلا هذا و لا يبقى إلا أن يقال إن العلم الحسى إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسه فى العضو الحاس مماثلا لما فى الخارج ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن- ثم يحصل لها علم حصولى فى الحس المشترك يطابق هذا الذى اتحدت به نوع مطابقه و هذا النوع من الاتصال هو السبب فى إبائه عن تجويز

وقوع الشركه فى العلم الإحساسى الحاصل بالحواس الظاهريه و أما الحاصله بالحواس الباطنيه كالعلم بالحب و البغض النفسانيين فتحقق العلم الحضورى فيها أوضح لأن لها نوعا من القيام بالنفس و اتحادا معها و أما الصور الخياليه فإنما يمنع الشركه فيه حكم العقل- بأنه صوره شخص خارجى يمتنع وقوع الشركه فيه لا أن المانع عن الشركه نفس الصوره الخياليه. مع الغض عما عداها، ط مد

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق فى المطارحات من أن المانع للشركه كون الشى ء هويه عينيه لما مر من أن الشركه فى الحقيقه لا- معنى لها إلا- المطابقه و لا كل مطابقه بل مطابقه أمر لا يكون له هويه عينيه متأصله فإن الهويه العينيه فى الحقيقه- ليست إلا الوجود الخاص للشى ء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول- فى أن الوجود أمر ذهنى لا هويه له فى الأعيان و العجب أن التشخص عنده إذا كان بنفس الشى ء الذى هو غير الوجود و غير الوجود أما نفس الماهيه المشتركه أو هى مع ماده و عوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان و هو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركه و أن مجموع الكليات كلى فهذه

الهويه العينيه إذا كانت أمرا خارجا عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شى ء فيه موجب لمنع الشركه و كذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلى له يمكن حمله على الوجود فإن الوجود لا يمتاز عن الماهيه فى الأعيان و ما قيل من أن تشخص الشى ء بالفاعل فهو أيضا صحيح فإن الفاعل مفيد الوجود و الوجود عين التشخص- فمفيد الوجود هو مفيد التشخص و قد علمت أيضا أن كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا فى السببيه القريبه لتشخص الشى ء المتشخص.

و كذا ما هو مختار لبعض و هو أن(١) تشخص الشى ء بارتباطه إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالجاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها فى نفسها فبالوجود يرتبط كل شى ء إلى علته و هكذا إلى ما هو عله الجميع فالوجودات فى الحقيقه ظلال و إشراقات له تعالى.

و أما ما قال بعض أهل العلم من أن الشخص نفس تصوره يمنع الشركه و ليس ذلك بسبب مقوماته فإن المقومات لذاتها لا تمنع الشركه و لا- بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الشركه و لا بسبب عارض مفارق فإنه أيضا لا يمنع الشركه فتعين أن يكون بسبب الماده.

فيجب حمله على التميز الذى هو شرط للتشخص فإن الهيولى حالها فى التشخص و منع الشركه بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص الماده الحامله لأفراده بوضع خاص و زمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره

١- إشاره إلى ذوق المتألهين و الفرق بينه و بين سابقه أن القول بأن التشخص بالفاعل يمكن أن يقول به من يرى أن الواجب ماهيه وجوبيه مجهوله الكنه و أما فى هذا القول فهو تعالى حضره الوجود الحقيقى القائم بذاته المتشخص بنفسه و أما الفرق بأن القول بأن التشخص بالفاعل يشمل ما إذا كان بشى ء آت من جانب الفاعل بخلاف الثانى فهو أيضا صحيح، س ره

فعلم(١) أن الماده أيضا غير كافيه لتميزه فإن كثيرا من الصور و الهيئات مما يقع شخصان منه فى ماده واحده فى زمانين و امتياز [و امتاز] أحدهما عن الآخر لا بالماده بل بالزمان.

و هكذا القول فى حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن التشخص بسبب أحوال الماده من الوضع و الحيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعه شخصيه و لهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بأن المشخص هو(٢) وضع ما من الأوضاع الوارده على الشخص فى زمان وجوده و لو لا أن مراده من المشخص علامه الشخص و لازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فإن الشخص المادى كزيد مانع من فرض الشركه فيه بدون اعتبار وضعه.

و كذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فإن توقف امتياز الطائر على الولود و امتياز الولود على الطائر ليس بدور إذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر و أما توقف امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجىء(٣) فى حال المتضايفين.

١- بل الماده الثانيه المصوره بالصور الملحوقه للواحق مميز و مخصص للحدوث- حتى لا يلزم التخصيص بلا مخصص فإذا لم يكف الماده للتميز بمجردها فكيف يكفى للتشخص، س ره

٢- ليس المراد بوضع ما أو أين ما و غيرهما مما جعلوها مشخصه المفهوم الكلى أو الفرد المنتشر من الوضع مثلا إذ معلوم أن ضم الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئيه و المفهوم المنضم حاله حال المنضم إليه فى أن كلا منهما من حيث هو لا كلى و لا جزئى بل مفهوم الوضع من حيث التحقق و الوجود لكن لا ـ من حيث التحقق فى ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث الوجود و التحقق فى ضمن الأوضاع الوارده على الشخص فى جميع زمان وجوده كعرض المزاج الشخصى كما سيأتى ثم هذا الوضع الكذائى المأخوذ من حيث الوجود ليس مشخصا حقيقيا بمعنى ما به يمتنع صدق الماهيه على كثيرين لأن وجود الوضع مثلا مشخص لنفسه لا لذى الوضع بل مشخص بمعنى أماره التشخص و لازمه و كاشفه، س ره

٣- فإن معرفه كل منهما مع معرفه الآخر و ليست متوقفه عليها بل متوقفه على ذات الآخر بل على السبب الموقع للارتباط بينهما و لو توهم دور بين الامتيازين أو بين المعرفتين- كان دورا معيا، س ره

بحث و تعقيب:

قد أورد على قولهم إن الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأن الزمان نفسه إذا كان مقدارا لحركه الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحده المحل جزء منه من جزء آخر.

و الجواب أن التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المسمى بالزمان حقيقه متجدده متصرمه و ليست له ماهيه غير اتصال الانقضاء و التجدد فالسؤال بأنه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما في الحقيقه يرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلك فلكا فإن يوم كذا لا هويه له سوى كونه متقدما على يوم كذا و متميزا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثه طبعا و امتيازه عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين و يتضح ذلك اتضاحا شديدا- بأن امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشي ء خارج عن نفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجه من المحل و الزمان يمتاز عنه فقد علم أن التميز عن المشاركات النوعيه قد يحصل بنفس الحقيقه و ما وجد في كلام الشيخ من أنه ليس شي ء من المقولات يتشخص(۱) بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحده الزمان فإنه لا يحصل الامتياز مع وحده الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحده الوضع إلا بالزمان و أما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود(۲) عن القيام

۱- لما وجب أن يكون المشخص متشخصا بذاته بمقتضى قولهم الشي ء ما لم يتشخص لم يشخص قال الشيخ يتشخص بذاته و لما كان التشخص بالوجود الحقيقي قال المصنف قدس سره مراده الامتياز و لما كان حصره مقدوحا بالزمان فإنه أيضا متميز بذاته قال المصنف قدس سره هذا مع وحده الزمان و مع تعدد الزمان و وحده الوضع انعكس الأمر، س ره

۲- و كذا قعود عن قعود إذا المراد هو الوضع المقولي و هو الهيئه المعلوله للنسبتين- أعني نسبه أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبه المجموع إلى الخارج فإن لكل موجود من موجودات هذا العالم مرتبه في الترتيب الذي لأجسامها ليست للآخر و له نسبه إلى الخارج ليست لغيره كما في ذوات الأوضاع اللازمه و المفارقه من الأفلاك و الفلكيات و العناصر و العنصريات- من أشخاص الأوضاع و أنواعها، س ره

فحاله كحال امتياز زمان عن زمان و مقدار عن مقدار من أنه مما يحصل بنفس حقائقها- و التشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما فى واجب الوجود و قد يكون بلوازم الذات كالشمس فإن الوضع هناك من لوازمها و قد يكون بعارض لاحق فى أول الوجود و قد بين أنه من باب الوضع و الزمان لا غير و أما تشخص النفس فبالعلاقه التى بينها و بين البدن و تشخص القوى البدنيه فبالبدن الذى هى فيه

فصل (۳) فى أنحاء التعين

فصل (۳) فى أنحاء التعين(۱) قد مضى أن تعين الشى ء غير تشخصه إذ الأول أمر نسبى دون الثانى لأنه نحو وجود الشى ء و هويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشى ء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه- و هو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره و كتعينات الماهيات الإمكانيه و المفهومات العقليه فى الذهن فإنها أيضا عين ذواتها و قد يكون أمرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمى بالكتابه- و قد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمى من الكاتب بعدم الكتابه و الأول لا يخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابه لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطه له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا- و قد يكون عدميا و قد يكون مركبا منهما و النوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعين فالإنسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس و بحصول صفه وجوديه فى فرد من أفراده- يمتاز عن المتصف بصفه أخرى وجوديه كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار و عن المتصف بصفه عدميه كالعليم عن الجهول و يمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفه وجوديه مع عدم صفه أخرى و بالعكس و التعينات الزائده كلها من لوازم(۲)

۱- كما أن التشخص الحقيقى عين الوجود مصداقا و مساوقه مفهوما كذلك التعين عين الامتياز و التميز مصداقا و مساوق مفهوما، س ره

۲- أى التميز من أحكام الوجود و مستدعيه و لا ميز فى الأعدام بما هى أعدام، س ره

الوجودات حتى إن الأعدام المتمايزه بعضها عن بعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها فى أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أن لها ذوات متمايزه بذواتها أو بصفاتها و الحق(۱) أن التميز بالصفات الزائده يرجع فى الحقيقه إلى تميز تلك الصفات و تميزها يكون بنفسها لا بصفه أخرى و إلا لزم التسلسل المستحيل- فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زائد على المتميز إلا بالعرض

فصل (۴) فى الفرق بين الجنس و الماده و بين النوع و الموضوع

اشاره

إن الماهيه(۲) قد تؤخذ بشرط لا شى ء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون

۱- أى فى كل موضع حصل تميز بمميزات و تكثر بمكثرات ففى الحقيقه تلك المميزات متميزه و تلك المكثرات متكثره لا ذلك الموضع لا بالعرض و ما بالعرض فيه صحه السلب- فإذا تكثر و تميز البياض مثلا بالموضوعات و الأزمنه و الجهات فهذه هى المتكثرات المتميزات- لا البياض إلا بالعرض و لا ميز و لا كثره فى صرف ذات ذلك البياض، س ره

۲- يجب أن يتنبه على أن الحمل المتحقق بين النوع و بين الجنس و الفصل بأخذ الماهيه لا بشرط أو بشرط شى ء إنما هو فى مرتبه الذات و هى الماهيه من حيث هى المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجه عن الذات حتى الوجود و سائر لوازم الماهيه فليس الحمل إلا أوليا كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان و الإنسان ناطق إذ لا تحقق للوجود الخارجى فى هذه المرتبه حتى يستقيم الحمل الشائع و لا- يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس و الفصل حملا أوليا لأن دخولهما فى ذات النوع غير دخول أحدهما فى ذات الآخر فلو دخل الفصل فى حد الجنس انقلب المقسم مقوما هذا خلف و لو دخل الجنس فى حد الفصل أدى ذلك إلى تكرر الجنس فى حد الفصل إلى غير النهايه لأنه يحتاج فيه إلى فصل يقسمه و يحصله و هو داخل فى حده أعنى حد فصل الفصل و هلم جرا فكل من الجنس و الفصل خارج عن حد الآخر زائد عليه و الحمل بينهما شائع و لذا ذكر القوم أن الجنس عرض عام للفصل و الفصل خاصه بالنسبه إلى الجنس و من هنا يظهر أن الجنس مرتبه إبهام النوع و الفصل مرتبه تحصله- و النوع هو النوع وحده مرتبه تفصيله و يتفرع عليه أن كلا من الجنس و الفصل بالنسبه إلى النوع عينه و إنما يسميان جزءين منه لوقوعهما جزءين فى الحد و قد بينه المصنف رحمه الله فى ذيل كلامه بقوله و إنما يقال للجنس و الفصل جزءا إلخ و منه يظهر أيضا أن الماهيه الجنسيه من حيث هى جنس لا حكم لها و إنما الحكم للفصل لأن الحكم يستتبع تعينا فى موضوعه و لا- تعين للجنس لإبهامه نعم يمكن أن يكون له بعض الأحكام من جهه كونه نوعا متوسطا و سيتعرض رحمه الله لهذا المعنى تفصيلا، ط مد

ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع ماده له(١) متقدما عليه فى الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد فى الوجود و قد يؤخذ لا بشرط شى ء بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده و كونه لا وحده بأن يقترن مع شى ء آخر فيحمل على المجموع و على نفسه وحده و الماهيه المأخوذه كذلك قد تكون غير متحصله بنفسها فى الواقع- بل يكون(٢) أمرا محتملا للمقوليه على أشياء مختلفه الماهيات و إنما يتحصل

١- لا يخلو عن مسامحه فإنما هو ماده بالنسبه إلى الجزء الآخر الذى هو الصوره- و أما بالنسبه إلى المجموع من الماده و الصوره فإنما هو عله ماديه و كان من حق العباره أن يقال ماده فيه، ط مد

٢- فالجنس بما هو جنس لا- يمكن للعقل الإشاره إليه بنحو الاستقلال إلا على أنه كان الأمر الدائر المردد بين الماهيات التامه التى هى الأنواع و لو أخذنا ما فى العقل كان ماده عقليه و الفصل صوره عقليه فلم يكونا جنسا و فصلا ١٧ و إلى هذا أشار الشيخ فى الشفا بقوله فبين من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهه التى يكون جنسا يكون كالمجهول بعد- لا يدرى أنه على أى صوره و كم صوره يشمل و يطلب النفس تحصيل ذلك لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شى ء هو جسم محصل إلى آخر ما أفاده فلكون الجنس فانيا فى الفصول متحدا بها- يحمل على الكثره المختلفه الحقائق بخلاف النوع فإنه لكونه طبيعه محصله يحمل على الكثره المتفقه الحقائق اعلم أن المراد بعدم تحصل ذات الجنس عدم تحصله وجودا لأن وجوده فى الحقيقه وجودات هى وجودات الفصول المقسمه و إبهام ماهيه من حيث التحقق- و ليس المراد إبهام ماهيه من حيث المفهوم لأن مفهومها متعين و ليس تعين مفهومها بما هو مفهوم بالفصل و إلا- لكان المقسم مقوما و ليس المراد بالإبهام عدم تماميه ماهيه حيث إنه بعض الماهيه فإن الفصل أيضا بعض الماهيه و هذا لك أظهر فى أجناس البسائط كالكم و الكيف فإن فى المركبات الخارجيه يختلط عليك لحاظ ماديه أجناسها و لحاظ جنسيتها- و لا- اختصاص لإبهامها الوجودى بالعين فإنها فى العقل الداخلى و الخارجى هكذا و إذا أخذها العقل فقط فهو حكمها بما هى مفهومات أو بما هى مأخوذات موادا عقليه، س ره

بما ينضاف إليه فيتخصص به و تصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنسا و المنضاف إليه الذى قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلا و قد تكون متحصله فى ذاتها غير متحصله(۱) باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كل واحد منها إحدى الحقائق المتأصله كالأنواع الداخله تحت جنس فهى فى نفسها نوع بل شخص(۲) واحد من نوع كهيولى عالم العناصر و من هذا(۳) نشأ اختلافهم فى كون وحدتها نوعيه أو شخصيه و لا معنى للتنازع لأنها فى حد ذاتها نوع منحصر فى شخص و إذا أخذت لا بشرط شى ء حصل لها إبهام جنسى بالقياس إلى الصور المنوعه المنضافه إليها- فالحيوان مثلا إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شى ء و إن اقترن به ناطق مثلا- صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان و الناطق و لا يقال له حيوان كان ماده و إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصا و متحصلا به كان نوعا و إذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شى ء و أن لا يكون كان جنسا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه فى الوجود و الثانى نفسه و الثالث جنسه و جنس الأول أيضا فيكون محمولا و لا يكون جزءا و إنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءا من حده ضروره أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما- فى تحصيل صوره مطابقه للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع فى العقل بالطبع و أما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شى ء يعمه و غيره و شى ء يخصه و يحصله و يصيره هو هو بالفعل هذا خلاصه كلام الشيخ فى الشفاء و فيه أبحاث

۱- أى لا أنها متحصله بانضياف الفصول كما قبله، س ره

۲- كل نوع من الأنواع المتأصله له فرد نورى عقلى له اعتناء بسائر أفراد نوعه الماديه إلا- الهيولى و الزمان و الحركه لكونها خاصه العالم الجسمانى الظلمانى، ن ره

۳- بل من كون وحدتها وحده شخصيه مبهمه لأن لها مراتب كحصص الكلى- و لذلك بين ماء الكيزان الموزع عليها من الحبره و ماء الحبره مناسبه ليست هى بينه و بين ماء البحر- و لذلك يقال هذه من ماء الحبره و لا يقال ماء البحر مع أن الهيولى واحده بالعدد و قد قرروا هذا فى مبحث الهيولى فالظلمه ذات وجوه كالنور لكن تلك من فرط الضعف و الفقدان- و هذا من فرط القوه و الوجدان و عنت الوجوه للحى القيوم، س ره

الأول أن مورد القسمه هو الماهيه المطلقه و هی لیست إلا المأخوذه لا بشرط شی ء فیلزم من تقسیمها إلی المأخوذه لا بشرط شی ء و إلی غیرها تقسیم الشی ء إلی نفسه و إلی غیره.

و الجواب(١) أن المقسم و إن كانت الماهیه المطلقه إلا أن العقل ینظر إلیها لا من حیث كونها مطلقه و یقسمها(٢) إلی نفسها معتبره بهذا الاعتبار و إلیها معتبره بالنحوین الآخرین فالمقسم طبیعه الحیوان مثلا و القسم مفهوم الحیوان المعتبر علی وجه الإطلاق و لا شک أن الأول أعم من الثانی.

الثانی أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن یكون وحده هو أن لا یقارنه شی ء أصلا زائدا كان أو غیر زائد و حینئذ یكون القول بكونه جزءا متضمنا لما هو زائد علیه تناقضا لأن المراد هو أن لا یدخل فیه غیره علی ما صرح به الشیخ حیث قال إذا أخذنا الجسم جوهرا ذا طول و عرض و عمق من جهه ما له هذا و یشترط أنه لیس داخلا فیه معنی غیر هذا بل بحیث لو انضم إلیه معنی غیر هذا مثل حس أو تغذ أو غیر ذلک كان معنی خارجا عنه فالجسم ماده.

و الجواب أن المراد من المأخوذ وحده كونه كذلک بحسب الذات و الماهیه- أی لا یحتاج فی تتمیم ذاته إلی شی ء آخر حتی لو انضم إلیه شی ء صار ماهیه أخری غیر الأولی فهی فی حد نفسها كامله تامه بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنه ماهیه ناقصه یحتاج إلی تمام و لا ینافی ذلک كونه جزءا له و لما یزید علیه لأن المجموع ماهیه أخری.

الثالث أنه جعل غیر المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شی ء و صرح أخیرا

١- فهذا نظیر مطلق الوجود المنقسم إلی الوجود المطلق و المقید فی هذا العلم- و مطلق الماء المنقسم إلی المطلق و المضاف فی الفقه و مطلق المفعول المنقسم إلی المطلق- و به و له و فیه و معه فی النحو و نحو ذلک، س ره

٢- و فی نسخه و تقسیمها إلی نفسها معتبره بهذا الاعتبار و إلیهما،

بأنه مأخوذ بشرط شی ء.

و الجواب أن(١) مبناه علی أن الأول أعم من الثانی فلا منافاه.

الرابع أن النوع هو مجموع الجنس و الفصل و جعله عباره عن المتحصل بما انضاف إلیه و المأخوذ بشرط شی ء تسامح فالجسم مثلا لیس نفسه تصیر بإضافه النفس و الحساسیه و المتحرکیه نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حیوانی.

و الجواب أنه مبنی علی أن الجنس و الفصل و النوع واحد بالذات و حقیقه الکلام أن المأخوذ لا بشرط شی ء إذا اعتبر بحسب التغایر بینه و بین ما یقارنه من جهه و الاتحاد من جهه کان(٢) ذاتیا محمولا-و إذا اعتبر بحسب محض الاتحاد کان نوعا و هو المراد بالمأخوذ بشرط شی ء.

الخامس أن الماده إذا کانت من الأجزاء الخارجیه فمن أین یلزم تقدمها فی الوجود العقلی- و الجواب(٣) أن ذلک من جهه أن(٤) تصور النوع کالإنسان مثلا یتوقف علی تصور جنسه و فصله و معروض الجنسیه و الجزئیه شی ء واحد هو ماهیه الحیوان و التغایر إنما هو

١- إن قلت فیلزم جعل القسم قسیما و بالعکس قلت الأعمیه بحسب الاعتبار- فإن المأخوذ بشرط شی ء باعتبار یؤخذ لا بشرط باعتبار آخر فالقسیمیه باعتبار و القسمیه باعتبار فجعله عباره إلخ حیث جعل المشروط نوعا فی قوله و إذا أخذ بشرط أن یکون مع الناطق إلخ- و فی قوله و الثانی نفسه، س ره

٢- أی یکون ذاتیا بحسب المغایره و محمولا من جهه الاتحاد فافهم أما إذا اعتبر من جهه الاتحاد لا غیر فلا یلاحظ حینئذ کونه ذاتیا فلا ضیر فی التعبیر عنه حینئذ بما یعبر به عن النوع فافهم، ن ره

٣- الأولی أن یقال إن الماده بما هی ماده متقدمه فی الوجود العقلی أیضا لأن تصور البیت مسبوق بتصور السقف و الجدران و تصور الإنسان مسبوق بتصور النفس و البدن- و لا سیما بناء علی تجویز التحدید لأجزاء الخارجیه کما جوز الشیخ، س ره

۴- و بعباره أخری الإبهام الذی یعرض الجنس من حیث التحصلات النوعیه التی هی الفصول إنما هو إبهام للجنس بالقیاس إلی ما فی الأنواع من المتحصل و أما فی نفسه فهو نوع تحصل للجنس و بهذا النظر یعود الجنس ماده و جزء، ط مد

بحسب اعتباره فى الأول لا بشرط شى ء و فى الثانى بشرط لا شى ء.

السادس أن ما هو الحيوان فى الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه.

و الجواب(١) أن الجسم الذى هو ماده النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعنى المجموع فهاهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر و هكذا فى كل نوع مركب تركيبا طبيعيا.

السابع أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول مبهما غير متحصل و الثانى متحصلا غير مبهم.

و الجواب أن العبره بحال الماهيات و الحقائق الكليه من حيث كونها معقوله فالإبهام و عدمه بالقياس(٢) إلى الإشاره العقليه فالجنس مبهم لأنه ماهيه ناقصه يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فإنه ماهيه كامله لم يبق له تحصل منتظر- لا باعتبار الوجود الخارجى و قبولها الإشاره الحسيه و ذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصه إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطه من الصور و الأعراض فإن تشخصها بحصولها فى محالها أو أحوال زائده على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق- لا ريب لأحد فى عروض الإبهام و التحصل للنوع بالقياس إلى العوارض التى هى لوازم- و علامات للتشخص فيجرى فيها بل فى كل كلى سواء كان ذاتيا أو عرضيا- الاعتبارات الثلاثه المذكوره فماهيه الفصل إذا أخذت بشرط لا شى ء فهى جزء

١- فالاشتباه نشأ من خلط الجسم بالمعنى الذى هو به ماده مع الجسم بالمعنى الذى هو جنس، س ره

٢- هذا على مذهب المشاءين و أما على طريق الإشراقيين القائلين بالمثل النوريه- فالتحصيل للنوع مجردا عن العوارض الماديه هو فى عالم أرباب الأنواع بخلاف الجنس إذ ليس فى عالم المفارقات أرباب الأجناس، س ره

و صوره و إذا أخذت لا بشرط شی ء فهی محمول(۱) و فصل و إذا أخذت مع ما يتقوم بها فهی عين النوع و ماهيه العرض أيضا عرض و عرضی و مجموع حاصل منهما جميعا- بالاعتبارات الثلاثه و الفرق بين المجموعين أن الأول ماهيه طبيعيه لها وحده ذاتيه- بخلاف الثانی فإنه ماهيه اعتباريه و الأولی أن يسمی ماهيه النوع المأخوذه بالاعتبار الأول موضوعا بدل الماده و كذا ماهيه الجنس المأخوذه كذلك بالقياس إلی العوارض دون الفصول لأن المحل المتقوم بما يحل فيه ماده له و المستغنی عما يحل فيه موضوع له فشی ء واحد يجوز أن يكون ماده و موضوعا بالقياس إلی شيئين.

نكته-

و لما علمت أن الطبيعه الجنسيه ماهيه مبهمه ناقصه تحتاج فی حد حقيقتها إلی فصل فلا يتصور أن يحتاج إلی الفصل فی بعض المواضع و يستغنی عنه فی بعضها فلو تحصل دون فصل فتكون مستغنيه بحسب الماهيه و قد فرض الافتقار إليه بنفس الماهيه فالحقائق البسيطه يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعه جنسها إلی بدل لأنه إذا زال الافتقار إلی الفصل فبقيت [فيبقی] الطبيعه محصله دونه فما كانت طبيعه جنسيه فعلم أن الافتقار إلی الفصل ليس(۲) لمجرد التميز لأنه يحصل بالعوارض أيضا بل لكون الماهيه فی حد ذاتها ناقصه يحتاج إلی تمام فلا يجوز التقوم بالفصل فی موضع و بعدمه

۱- فالفصل لا- بشرط بالنسبه إلی الجزء الآخر الذی فی الحد و هو الجنس كما أن الجنس لا- بشرط بالنسبه إليه و كلاهما يحملان علی الحد التام و علی نفسهما و إن كانا يختلفان بالإبهام و التحصيل إذا قيس أحدهما إلی الآخر فإنما ذلك باقتضاء من نفسهما فحكم اللابشرطيه إنما هو الاتحاد و صحه الحمل و أما الإبهام و التحصيل فهو لازم ذاتهما لا غير، ط مد

۲- المراد بالتمييز التمييز بحسب الوجود الخارجی و معلوم أنه يحصل بالأعراض المفارقه أيضا و أن الفصل إنما يحتاج إليه الجنس فی مقام تذوت الذات دون الوجود الخارجی هذا و أما ما ذكره أهل المنطق أن الفصل شأنه تمييز الشی ء عما عداه و أنه يقع فی جواب أی شی ء هو فی ذاته فإنما يعنون به التمييز فی مرتبه الماهيه أی بتحصيل ماهيه الجنس لا فی مرحله الوجود الخارجی، ط مد

فى موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلى فإن المأخوذ بشرط لا من الماهيه الجنسيه نوع عقلى و مما يجب أن يعلم أنه فرق ما بين الجنس فى المركبات الخارجيه و بينه فى البسائط فإن الجنس فى المركبات الخارجيه يمكن أن يجرد عن جنسيته و يؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته و ذلك لأن جنسيه الجسم مثلا ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شى ء آخر كالإنسانيه و الفرسيه و غير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقه فى الأجسام غير مختلف بشى ء داخل بل بأمور تنضاف إليه من خارج و هو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان و الفرس و غيرهما من النظائر لأنها مركبه منه و من شى ء آخر بل تكون ماده لها- فيكون الجسم نوعا محصلا فى الواقع لأن حقيقته قد تمت و تحصلت بحسب الواقع- و إلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجماديه إلى الحيوانيه و النباتيه بل إنما يكون جنسا بمعنى أنه جوهر ذو طول و عرض و عمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون- و إذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجا عنه لاحقا به إذ يصدق على الحساس و المتغذى و غيرهما من الحقائق المختلفه الجسمانيه و أنها جوهر ذو أقطار ثلاثه- و إن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثه فقط و أما الجنس فى البسائط كاللونيه فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول و لا يوجد فى الخارج لونيه و شى ء آخر غير اللونيه يحصل منهما البياض كما يوجد(۱) فى الخارج جسيمه و صوره أخرى غير الجسميه يكون الإنسان حاصلا منهما و ما نقل(۲) عنهم أن الجنس و الفصل مطلقا جعلهما واحد و جعل الجسم

۱- أى موجودان مرتبان لا متكافئان إذ لا صوره جسميه بلا صوره نوعيه فالصورتان مرتبتان كالهيولى و الصوره بناء على التركيب الانضمامى و أما اللونيه و المفرقيه فليس لهما وجودان و لو مرتبين و لهذا كان العرض بسيطا خارجيا، س ره

۲- أى حتى فى المركبات الخارجيه و لو باعتبار أخذهما بشرط لا و لهذا قال لو كان صحيحا، س ره

بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه أن الجنس باعتبار جنسيته و إبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول و أما باعتبار طبيعته من حيث هى فوجوده غير وجود الفصل.

و ما قيل(۱) من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسميه أخرى غير صحيح كيف و لا بد من ماده باقيه يتوارد عليها الصور و الأعراض سواء كان جسما بسيطا أو هيولى و تلك الماده هى الجنس القاصى للمركبات- بل جسميه الحيوان من حيث جسميتها باقيه بعد موته كما كانت و إن زالت عنها حيثيه كونها بدنا أو جسما حيوانيا و أما أن هويتها قد بطلت و حصلت لها هويه أخرى- فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفره و التفكيك و استحاله بقاء الأعراض.

فائده-

ربما يقرع سمعك فى الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامه أنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها و إن أمكن فلحوقها(۲) به لعله.

فاعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعه مما لها صوره فى الأعيان أما مثل اللونيه للبياض و السواد فلا يقال إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا- و إن لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعله لأن اللونيه بما هى لونيه ليست لها صوره فى الأعيان متميزه عن مفرقيه البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعه كالجسميه أو الهيولى مما لها تحقق فى الأعيان فتخصصها بالناريه أو الفلكيه أو بعض الهيئات كالحركه و التحيز و الاستداره و غيرها لو كان للجسميه لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصوره أو الهيئه و إلا فلا بد هناك من عله زائده على الجسميه- فلا مانع من بقاء ماده يتوارد الصور و الأعراض عليها

۱- مغالطه نشأت من الاشتباه بين معنيى الجسم المذكورين، س ره

۲- الأولى لحوقه بها كما يخفى، س ره

فصل (۵) فی معرفه الفصل و فی الفرق بین الفصل و ما لیس بفصل و فی کیفیه اتحاده مع الجنس

اشاره

إن ما یذکر فی التعاریف بإزاء الفصول فبالحقیقه هی لیست بفصول بل هی لوازم و علامات للفصول الحقیقیه فالحساس و المتحرک لیس شی ء منهما بحسب المفهوم فصلا للحیوان(۱) بل فصله کونه ذا نفس دراکه متحرکه و لیست الدراکیه و المتحرکیه عین هویه النفس الحیوانیه بل من جمله لوازمه و شعبه لکن الإنسان ربما یضطر لعدم الاطلاع علی الفصول الحقیقیه أو لعدم وضع الأسامی لها إلی الانحراف عنها إلی اللوازم و العلامات فالمراد من الحساس لیس نفس هذا المفهوم(۲) المتقوم بالانفعال الشعوری أو الإضافه الإدراکیه و إلا لزم تقوم الشی ء من المقولات المتباینه و قد تحقق عندهم أن الشی ء الوحدانی لا یندرج تحت مقولتین إلا بالعرض بل الفصل الحقیقه هو الذی له مبدأ هذه الأمور و هکذا فی نظائره فکل معنی إذا اعتبر معه معنی آخر فإن کان مما یغایره بحسب التحصل و الوجود فذلک المعنی لیس فصلا له- بل عرضا خارجا عنه و إن کانت المغایره بینهما باعتبار الإبهام و التحصل کان فصلا- قال الشیخ فی إلهیات الشفاء العقل قد یعقل معنی یجوز أن یکون ذلک المعنی

۱- بشرط أن لا یفهم الإضافه من کلمه ذا و تخللها لتصحیح الحمل ثم إذا لم یکونا فصلین فلا یلزم فصلان فی مرتبه واحده لواحد بل یلزم لازمان لفصل واحد هو النفس الحیوانیه- و الحاصل أن الفصل الحقیقی الذی هو مقوم للحقیقه العینیه و عله لتحصل الجنس فی الخارج- لیس ذلک المفهوم و لا المصداق الذی هو الصوره المحسوسه الکیفیه و لا الانفعال و لا الإضافه- بل هو النفس الملزومه لهذا الأعراض، س ره

۲- کیف و ذاتی الشی ء ما یثبت له مع قطع النظر عن جمیع ما عداه و الانفعال و الإضافه تنشئان للشی ء بملاحظه الغیر علی أن الانفعال عرض و الإضافه أضعف الأعراض و الصوره المحسوسه کیفیه فالجوهر کیف یتقوم بالعرض و لو کان الإحساس بالإنشاء کما هو رأی المصنف فإن یفعل أیضا عرض، س ره

نفسه أشياء كثيره كل واحده منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمنا(۱) فيه و إنما يكون آخر من حيث التعين و الإبهام لا فى الوجود انتهى.

بحث و تحصيل:

قد ذهب بعض الناس إلى نفى الأجزاء العقليه فى البسائط- و أرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس- و اللازم المختص هو الفصل و حيث يلزم عليه كون البسائط المتباينه الذوات- مشتركه فى أمر عرضى بلا جهه جامعه فيها مصححه لعروضه و كان متحاشيا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفه ارتكب القول بأن الجنس و الفصل فى الماهيه البسيطه كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصه لها فى الواقع لكن(۲) الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص و المسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص.

و فيه من التكلف ما لا يخفى على أحد و بناء ما أوقعه فى ذلك هو ما ربما يتوهم- أن السواد مثلا إذا فصلناه إلى اللون و قابض البصر فإن طابق كل منهما نفس السواد- فلا فرق بينهما ثم إذا طابقت اللونيه نفس السواد فهى تطابق بعينها نفس البياض أيضا فيلزم كون السواد و البياض شيئا واحدا و إن طابقها أحدهما و طابق الآخر شيئا آخر فيكون السواد أحدهما فقط و إن طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما

۱- فالفصل يتضمن الجنس بالقوه لا ملتزم بالقوه فافهم، ن ره

۲- هؤلاء لم يتفطنوا بأنه إذا كان منشأ انتزاع اللون مشكوك الاختصاص كان اللون أيضا مشكوكا مع أنه لا يحتمل الاختصاص بالسواد مثلا عند العقل إلا أن يقال اللون له مراتب- كل منها لازم لعرض مخصوص غير متيقن الاختصاص به و يجوز انتزاع مفهوم واحد من مختصات مشكوكه الاختصاص فيكون اللون كالحراره على ما يقال إنها ليست لازما مشتركا- فإن الحراره الغريضيه و الأسطقسيه و غيرهما متخالفه بالنوع و كالنور حيث إن نور الشمس- يوجب إبصار الأعشى بخلاف غيره و حينئذ التكلف أن الاختلاف فى اللون ليس إلا ما هو بالفصول و أنه على الحكيم أن يوقن بالاختصاص أو الاشتراك، س ره

طابقه الآخر فيتركب فى الخارج و قد فرض بسيطا فيه هذا خلف فعلم أنه الأجناس و الفصول فى البسائط أمور اعتباريه فالسواد مثلا وجوده فى النفس كما هو فى العين- فلا ذاتى له بوجه من الوجوه.

و وجه اندفاعه ما لوّح إليه من أن المعانى التى كل منها ماهيه كامله متحصله- إذا أخذت من نفس ماهيه لوجب كون المأخوذ منها تلك المعانى من الحقائق المركبه- و كل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضا و أما إذا كانت المعانى المأخوذه عنها بعضها ناقصا فى ذاته أو باعتبار أخذه مبهما و بعضها بخلاف ذلك و يكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوه إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعى كون المنتزع منها حقيقه مركبه و كذا الماهيه المبهمه إذا اتحدت مع كل واحد من الأشياء و تحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان و الفرس مع تباينهما.

توضيح الكلام أن الحيثيات و المعانى المنتزعه عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقه بحسب حالها فى الواقع و منها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظه العقل بأن يتصور العقل المعنى الذى هو مخلوط فى نفس الأمر بالأمور المحصله و متحد معها غير مخلوط و لا متحدا بل أمرا مبهما و يضم إليه المعانى المخصوصه و هذا الانضمام ليس كانضمام شى ء محصل بشى ء محصل حتى يكونا شيئين متميزين فى نفس الأمر و قد حصل بانضمامهما شى ء ثالث كاتحاد الماده بالصوره بل كانضمام شى ء إلى شى ء لا تميز بينهما إلا بحسب التعين و الإبهام فالأول يقتضى التركيب فى الواقع و الثانى يقتضيه فى اعتبار العقل- و إن كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبه من الواقع.

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنيى الجنس و الفصل من نفس ماهيه بسيطه- ثم اعتبر باعتبار يكونان بها ماده و صوره فكان كل منهما متحصلا فيكون

الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلک أن يکون المأخوذ منه مرکبا خارجيا بناء على أن الأمور المتباينه لا يطابق ذاتا أحديه.

قلت أخذ الجنس و الفصل عن البسيط على وجه يکون کل منهما أمرا متحصلا- حتى يکون الجنس ماده عقليه و الفصل صوره عقليه و بالجمله صيروره البسيط بحيث يکون مرکبا من ماده و صوره إنما هو بمجرد(۱) وضع العقل لا غير إذ لا ترکيب هناک بهذا الوجه أصلا بل ذلک أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.

فإن قلت الحد عين المحدود فکيف يتصور أن يکون المحدود نوعا بسيطا- لا ترکيب فيه أصلا إلا بمجرد فرض العقل و الحد مرکبا من معان متعدده کل منها غير الآخر.

قلت مقام(۲) الحد مقام تفصيل المعانى المأخوذه من نفس ذات و ملاحظتها

۱- أى اعتبارى و لکن من الاعتبارات النفس الأمريه لا کأنياب الأغوال و إلا لکان الترکيب العقلى فى البسائط العرضيه جهلا مرکبا فالتحقيق أن الترکيب العقلى لها من الأمور الواقعيه لأن الماهيات تحصل بأنفسها فى العقل و لها أکوان و برزات فالترکيب فى ذاتها فى موطن الذهن وجودى بعينه فقوله غير مطابق للواقع أى للخارج و أيضا الترکيب بهذا الوجه أى من المتحصل و المتحصل غير مطابق لنفس الأمر و أما الترکيب من لا متحصل و متحصل و من مبهم و معين فهو مطابق لنفس الأمر فحصل التوفيق بينه و بين ما مر- أنه صادق بحسب مرتبه من الواقع، س ره

۲- إن قلت هذا لا يجدى نفعا لأن الکلام فى أنه إذا کان الشى ء أمرا بسيطا کيف يتحقق الترکيب العقلى و تعدد المعانى انتزاعى صرف قلت سيأتى فى تتمه الکلام فى العله و المعلول قريبا من الخوض فى ذکر أذواق العرفاء أن لهذه المعانى صورا متمايزه عند العقل يحصله عن الشخص بحسب استعدادات يعرض للعقل بحسب التنبه لمشارکات أقل أو أکثر- و مبائنات له فانتظر و بالجمله فى کيفيه الترکيب من الأجزاء العقليه أقوال کما نقلها المحقق الشريف بعد اتفاقهم على تعددها فى العقل أحدها أنها متعدده فى العين ذاتا و وجودا و هو سخيف و ثانيها أنها متعدده ذاتا لا وجودا بناء على تقدم الماهيه على الوجود بالتجوهر و السؤال مدفوع على هذا القول و ثالثها أنها واحده فى العين ذاتا و وجودا و السؤال به أغلق و الجواب کما علمت و ستعلم من أخذها بالاعتبارات النفس الأمريه فمحط فائده جوابه قدس سره قوله لما علمت إلخ و التأديه بصيغه الماضى لأنه علم من مطاوى کلماته السابقه أيضا و المصنف قدس سره لا يرتضى بشى ء من هذه الأقوال بل اختار قولا رابعا- هو أيضا مفهوم من کلام المحقق الشريف و هو أنه ليس فى الخارج إلا نحو من الوجود ينتزع من العقل لأجل مشارکات أقل أو أکثر مفاهيم ذاتيه أو عرضيه کما سيأتى و عليه ينزل قوله قدس سره أن الفصل نحو من الوجود و إنما خصص ذلک بالفصل لأن الجنس مستهلک فى الفصل و شيئيه النوع به، س ره

فردا فردا و مقام المحدود إجمال تلك المعانى فالتركيب فى الحد لا يوجب التركيب فى المحدود و إن كان الحد و المحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفيه أخذ المعانى من ذات بسيطه

فصل (۶) فى كيفيه تقوم الجنس بالفصل

اشاره

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما فى الوجود و المتحدان فى ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجودا بل بحسب(١) تحليل العقل الماهيه النوعيه إلى

١- إن قلت إن لم يحللها العقل كان محض الاتحاد فلا عليه و إن حللها كانا ماده و صوره- فالصوره كانت عله لا الفصل قلت قد أشار إلى جوابه بقوله جزءين عقليين فهاهنا شق ثالث هو أن لا يكون محض التغاير كما فى الماده و الصوره و لا محض الاتحاد كما فى الخارج- بل يكون ذا حظ من الجانبين كما قال قدس سره عند ذكر الأبحاث على الشيخ و حقيقه الكلام أن المأخوذ لا بشرط شى ء إذا اعتبر بحسب التغاير إلخ فارجع و هذا نظير الشبهه المشهوره فى اكتساب المجهولات حيث يجاب عنها بأن المطلوب ليس مجهولا مطلقا بل مجهول من وجه و معلوم من وجه فيكر المشكك راجعا أن الوجه المجهول لا يمكن طلبه لمحاليه طلب المجهول المطلوب و كذا الوجه المعلوم لمحاليه تحصيل الحاصل و التحقيق أنهما ليسا مطلوبين اثنين بل شى ء واحد ذو وجهين و المغالطه نشأت من تنزيل الاعتبارين لواحد- منزله شيئين متأصلين و لنا أن نعكس الأمر و نقول العليه بحسب الخارج كما هو وظيفه الحكيم الباحث عما فى الأعيان فإن الفصل الطبيعى هو الصوره و الجنس الطبيعى هو الماده و الصوره شريكه العله عندهم إن قلت فالعليه للصوره لا للفصل مثلا قلت قد تكرر منه أن ذات الجنس الطبيعى و الماده واحده كما أن ذات الفصل الطبيعى و الصوره واحده و التفاوت ليس إلا باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا، س ره

جزءین عقلیین و حکمه بعلیه أحدهما للآخر ضروره احتیاج أجزاء ماهیه واحده بعضها إلی بعض و المحتاج إلیه و العله(١) لا یکون إلا ـ الجزء الفصلی- لاستحاله أن یکون الجزء الجنسی عله لوجود الجزء الفصلی و إلا لکانت الفصول المتقابله لازمه له فیکون الشی ء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقی أن یکون الجزء الفصلی عله لوجود الجزء الجنسی و یکون مقسما للطبیعه الجنسیه المطلقه- و عله للقدر الذی هو حصه النوع و جزء للمجموع الحاصل منه و مما یتمیز به عن غیره.

وهم و تنبیه

: ربما یتوهم أحد أن الناطق مثلا إن کان عله للحیوان المطلق لم یکن مقسما له و إن کان عله للحیوان المخصوص فلا بد و أن یفرض تخصصه أولا ـ حتی یکون الناطق عله له لکن ذلک الحیوان متی تخصص فقد دخل فی الوجود و استغنی عن العله بوجوده و الحل فی ذلک أن الفصل لکونه عله لطبیعه الجنس متقدم علیها فسببیه السبب(٢) لیس لأن المعلول اقتضاه لکونه ما وجد بعد فی مرتبه السبب بل

١- و فی المرکبات الخارجیه إذا اعتبر اتحاد الجنس و الماده و الفصل و الصوره- فالبیان أوسع إذ الصوره شریکه العله للماده و یمکن إجراؤه فی البسائط الخارجیه بتعمیم الماده و الصوره لیشمل الماده و الصوره العقلیتین، س ره

٢- الأوضح أن یقال إنه عله للحیوان المخصوص بنفس الفصل لا بتخصیص آخر قبله و أما ما ذکره قدس سره فبیانه ناظر إلی قوله فلا ـ بد و أن یفرض تخصصه أولا ـ حتی یکون الناطق عله له فأفاد أن علیه الناطق لیست لأن الحیوانیه المعینه اقتضتها إذ لم توجد بعد و لم تتعین بل علیته أی ما هی حقیقه العلیه و الخصوصیه الخاصه اقتضتها و عینتها لأنها متقدمه علی معلوله و إن کانت العلیه الإضافیه متأخره عن الطرفین، س ره

لإيجاب السبب وجوده فكذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته اقتضى أن يكون له فصل و إنما من قبله الحاجه المحضه من دون اقتضاء أمر معين لكن الناطقيه اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانيه المعينه(١) المطلقه فالحاجه المطلقه إنما جاءت من قبل الحيوان و تعين(٢) المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل و تعدد العلل لمعلول واحد جنسى غير مستنكر لضعف الوحده فى الطبيعه الجنسيه.

و العجب من صاحب المباحث المشرقيه مع تفطنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه(٣) حين أقام حجه على إثبات الهيولى و قد أهمل فى إعماله و أعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجه و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شى ء من مقدماته و خلاصه حجته المذكوره فى إثبات الهيولى لجسميه الفلك أن جسميه الفلك يلزمها مقدار معين و شكل معين لعدم قبولها الكون و الفساد و سبب اللزوم إما نفس الجسميه أو أمر حال فيها أو مباين لها لكن الأول باطل و إلا لزم اشتراك الأجسام معها فى المقدار و الشكل المعين و كذا الثانى لأن الكلام فى لزومه آت بعينه- و الثالث أيضا لتساوى نسبه المباين إلى جميع الأجسام فبقى أن يكون لزوم التشكل و التقدر لجسميه الفلك بواسطه محل تلك الجسميه و هو المطلوب انتهى.

و لا يخفى أن الصوره المنوعه للفلك التى هى مبدأ فصله المقوم لجنسه الذى هو الجسم المطلق متقدم فى مرتبه الوجود على الجسميه فيكون عله للزوم المقدار و الشكل المختصين بالفلك و لا يلزم شى ء من المفاسد التى ذكرها هناك فتفطن

١- إن كانت النسخ جميعا هكذا فهو سهو من القلم و الصواب المعينه، س ره

٢- الجار و المجرور ليس نائبا للفاعل بل المستتر العائد إلى اللام الموصوله، س ره

٣- أى عن أن الفصل عله للجنس و أن خصوصيه الجنس إنما جاءت من قبل الفصل- حيث وضع الإمام الجسم متحصلا و طالب عله تخصصه بالصوره المعينه و الفصل المعين مع أن الجنس منغمر فى الفصل و لا تحصل له بدونه و كذا الماده فى الصوره، س ره

فصل (۷) فی تحقیق اقتران الصوره بالماده

اشاره

اعلم أن الصوره قد یقال علی الماهیه النوعیه و علی(۱) کل ماهیه لشی ء کیف کان و علی الحقیقه التی یقوم المحل [الماده] بها و علی الحقیقه التی یقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبیعی منه و علی کمال للشی ء مفارقا عنه- و لو نظرت حق النظر فی موارد استعمالاتها جمیعا لوجدتها متفقه بالذات فی معنی واحد هو ما به یکون الشی ء هو هو بالفعل و لأجل ذلک استتم قولهم صوره الشی ء هی ماهیته التی بها هو ما هو مع تعقیبه بقولهم و مادته هی حامل صورته و لیس متناقضا(۲)

۱- نوعا کانت تلک الماهیه أو جنسا أو فصلا و لا سیما إذا صارت فی الذهن صوره عقلیه بل حینئذ یجتمع اصطلاحان و من إطلاقها علی النوع الطبیعی و الجنس الطبیعی ما مر قبیل ذلک بورقه أن ما یحکم علی الطبائع العامه أنه إن وجب تخصیصها بأحد جزئیات فلا یوجد لغیرها- و إن أمکن فلحوقه بها لعله فاعلم أنه فیما له صوره فی الأعیان و هذا ما أشار إلیه الشیخ بقوله و یقال صوره لنوع الشی ء و لجنسه و لفصله و لجمیع ذلک و المراد بالحقیقه التی تقوم الماده الصوره الجسمیه المراد بالماده ماده المواد و بالحقیقه التی تقوم المحل الصوره النوعیه و بالمحل الهیولی المجسمه و لم یستوف قدس سره جمیع إطلاقات الصوره و إن ذکرها فی أواخر مباحث الجسم الطبیعی من الأعراض و الجواهر لإرجاعها إلی معنی واحد- هو ما به یکون الشی ء هو هو بالفعل و لا- وجه له لإجزائه کذا فی أقسام التقدم و القوه و الإمکان و نحوها اللهم إلا أن یقال منظوره قدس سره أن إطلاق الصوره علیها بالاشتراک المعنوی لا- اللفظی ۳۲ و قال الشیخ فی إلهیات الشفاء قد یقال صوره لکل معنی بالفعل یصلح أن یعقل- حتی یکون الجواهر المفارقه صورا بهذا المعنی و قد یقال صوره لکل هیئه و فعل یکون فی قابل وحدانی أو بالترکیب حتی یکون الحرکات و الأعراض صورا و یقال صوره لما یتقوم به الماده بالفعل فلا یکون حینئذ الجواهر العقلیه و الأعراض صورا و یقال صوره لما یکمل به الماده و إن لم تکن متقومه بها بالفعل مثل الصحه و ما یتحرک إلیها بالطبع و یقال صوره خاصه لما یحدث فی المواد بالصناعه من الأشکال و غیرها و یقال صوره لنوع الشی ء و لجنسه و لفصله و لجمیع ذلک و یکون کلیه الکل صوره فی الأجزاء أیضا انتهی، س ره

۲- توهم التناقض من جهه قولهم مادته فإنه مشعر بأنها جزء ماهیته سیما أنها معربه مایه و دفعه من جهه قولهم حامله صورته التی هی ماهیته و الحامل خارج، س ره

و توضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمه هى أن الماده فى كل شى ء أمر مبهم- لا تحصل له أصلا إلا باعتبار كونه قوه شى ء ما و الصوره أمر محصل بالفعل به يصير الشى ء شيئا مثلا ماده السرير هى قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقه خشبيه و صوره محصله فإنها من تلك الحيثيه حقيقه من الحقائق و ليست ماده لشى ء أصلا بل ماديتها إنما هى من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرا أو بابا أو كرسيا أو غير ذلك و تعصيها و امتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهه قوتها و استعدادها بل لأجل فعليتها و اقترانها بصوره مخصوصه يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافى الواقع بين طبيعتها و طبائع تلك الأشياء فالحقيقه الخشبيه مثلا- لها جهه نقص و جهه كمال فمن جهه نقصها يستدعى كمالا آخر و من جهه كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال آخر و من هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا ماده و صوره و كذا [لذا] نقول حقيقه الخشب صورتها الخشبيه و مادتها هى العناصر لا- من حيث كونها أرضا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعده بالامتزاج لأن يصير جمادا أو نباتا أو حيوانا إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصه دون غيرها لأجل العله التى ذكرناها و هكذا إلى أن ينتهى إلى ماده لا ماده لها أصلا إذ لا تحصل لها و لا فعليه إلا كونها جوهرا مستعدا لأن يصير كل شى ء بلا تخصص- فى ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلا محضا و قوه صرفه(١) و إلا- يلزم الدور أو التسلسل فهى ماده المواد و هيولى الهيوليات و كونها جوهرا لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام و كونها مستعده لا يقتضى فعليتها إلا فعليه القوه و إنما الفرق بينها و بين العدم أن العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلا حتى تحصل الإبهام

١- تكون متجوهره كالعلم المتجوهر مثل علم النفس و العقل بذاتهما و إلا أى و إن لم تكن الهيولى قابلا محضا و قوه صرفه بل مقبولا- أيضا و لها فعليه مقابل القوه أيضا يلزم الدور إن كان قابلها بعض مقبولاتها و قوتها بعض ما تقوى هى عليه و يلزم التسلسل إن كان غير ذلك مقدما عليها و هلم جرا، س ره

و لا ـ فعليه حتى فعليه القوه لشى ء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جمله الأشياء- هذا النحو من التحصل و الفعليه لا غير دون غيرها إلا ـ من جهتها فهى أخس الأشياء حقيقه و أضعفها وجودا لوقوعها على حاشيه الوجود و نزولها فى صف نعال محفل الإفاضه و الجود.

فبعد تمهيد هذه المقدمه يتفطن اللبيب منها بأن كل حقيقه تركيبيه- فإنها إنما تكون تلك الحقيقه بحسب ما هو منها بمنزله الصوره لا ما(۱) هو منها بمنزله الماده فإن الماده من حيث إنها ماده مستهلكه فى الصوره استهلاك الجنس فى الفصل إذ نسبتها إليها نسبه النقص إلى التمام و الضعف إلى القوه و تقوم الحقيقه ليس إلا ـ بالصوره و إنما الحاجه إليها لأجل قبول آثارها و لوازمها و انفعالاتها الغير المنفكه عنها من الكم و الكيف و الأين و غيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصوره مجرده عن الماده لكانت هى تلك الحقيقه بعينها لما علمت أن الماده لا حقيقه لها أصلا إلا قوه حقيقه [الحقيقه] و قوه الحقيقه من حيث إنها قوه الحقيقه ليست حقيقه فالعالم عالم بالصوره العالميه لا بمادتها و السرير سرير بهيئته المخصوصه لا بخشبيته و الإنسان إنسان بنفسه المدبره لا ببدنه و الموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصوره العالم لو كانت مجرده لكانت عالما و الهيئه السريره لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا و كذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقه البدن إنسان و الوجود المجرد عن الماهيه موجود كالواجب تعالى و أشير إلى ذلك بما قالوا- الإنسان إذا أحاط بكيفيه وجود الأشياء على ما هى عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود و قيل فى الأشعار الحكميه.

۱- لأن حقيقتها على ما علمت المبهم الدائر بين هذا و ذاك و أيضا القوه و الإبهام ليسا بشى ء فعلى و زياده لفظ المنزله فى الموضعين باعتبار أن المراد الماده الأولى و الصوره الجسميه فالمواد و الصور الآخر بمنزلتهما حتى البدن و النفس المجرده و الوجود و الماهيه ففى العباره تغليب، س ره

ده بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضياع و عقار

و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار(١) إليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناه حقيقه الشى ء و ماهيته.

حكمه عرشيه:

قد انكشف لك مما ذكرناه فى هذا الفصل(٢) و من إشارات سابقه فى بعض الفصول الماضيه أن ما يتقوم و يوجد به الشى ء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطه أو مركبه ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها- و سائر الفصول و الصور التى هى متحده معها بمنزله القوى و الشرائط و الآلات و الأسباب المعده لوجود الماهيه التى هى عين الفصل الأخير(٣) بدون دخولها فى

١- لكن الحق خلافه فإن كون الفصل الأخير كمال ذات الشى ء مضمنا فيه جميع كمالاته الذاتيه غير كونه تفضيلا لذاتياته و إنما للحد مقام التفصيل لا مجرد التضمن و الجامعيه، ط ره

٢- ليس المراد به أن طرو الفصل الأخير يوجب خروج الأجناس و الفصول السابقه عن كونها أجناسا و فصولا مقومه و انقلابها عن ذاتها فإن ذلك من أفحش المحال بل المراد أن انتزاع الأجناس و الفصول من المواد و الصور السابقه على الصوره الأخيره لا يوجب بطلانها عن الشى ء- لو فرض مفارقه الصوره الأخيره سائر المواد و الصور و بقاؤها بدونها و ذلك لاشتمالها على فعليه الذات وحدها و للبحث ابتناء على القول بالحركه الجوهريه و أن الأنواع الجوهريه المركبه خارجا إنما تنتقل من نوع إلى نوع باللبس بعد اللبس بحركه جوهريه اشتداديه- و سيوافيك البحث مره بعد مره، ط مد

٣- لما فرغ من كون شيئيه الشى ء بالصوره لا بالماده شرع فى كون شيئيه الشى ء بالصوره الأخيره لا بالصور الأخر و بالفصل الأخير لا بالفصول الأخرى و أنها شرائط خارجه و معدات خارجه لا شطور و أجزاء إلا لحقائق آخر متفرقه أو لحقائق مترتبه فى وجود واحد كوجود الإنسان إذا أخذت بشرط لا أعنى مواد و صورا و قد ذكر قدس سره فى هذه الحكمه العرشيه- مطالب عاليه أربعه أولها أن شيئيه الشى ء بالصوره الأخيره فقط و ثانيها و هو لازم الأول أن لكل شى ء صوره واحده و البواقى فروعها و لا يجوز صور متعدده لشى ء واحد- و ثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختيارا الرابع الأقوال المذكوره سابقا فى الحاشيه- و رابعها وجود الكلى الطبيعى بنحو الاقتصاد و الوسط، س ره

تقرر ذاته و قوام حقيقته و إن كان كل منها مقوما لحقيقه أخرى غير هذه الحقيقه- مثلا- القوى و الصور الموجوده فى بدن الإنسان بعضها مما يقوم الماده الأولى لأجل كونها جسما فقط كالصوره الامتداديه و بعضها يقومها لأجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذيه و التنميه و التوليد و بعضها لأجل كونها حيوانا كمبدإ الحس و الحركه الإراديه- و بعضها لأجل كونها إنسانا كمبدإ النطق و كل من الصور السابقه معده لوجود الصوره اللاحقه ثم بعد وجود اللاحقه ينبعث عنها و يتقوم بها فى الوجود فما كانت(۱) من الأسباب و الشرائط و المعدات أولا صارت أمثالها من القوى و التوابع و الفروعات أخيرا و تكون الصوره الأخيره مبدءا للجميع و رئيسها و هى الخوادم و الشعب و سينكشف من تلك الأصول و مما سيأتى أن حقيقه(۲) الفصول و ذواتها ليست إلا- الوجودات الخاصه للماهيات التى هى أشخاص حقيقيه فالموجود فى الخارج هو الوجود لكن يحصل فى العقل بوسيله الحس أو المشاهده الحضوريه من نفس ذاته مفهومات كليه عامه أو خاصه و من عوارضه أيضا كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج- فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهه أخرى يسمى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات أى متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا و العرضى موجود بالعرض أى متحد معه اتحادا عرضيا و ليس هذا نفيا للكلى الطبيعى كما يظن(۳) بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

۱- يعنى لها حصول تعاقبى قبل حصول مبدإ الفصل الأخير و حصول معه و حصول فيه- فالأول بنحو الإعداد و الثانى بنحو الفرعيه و الثالث بنحو الانطواء و الاندماج من غير تكثر فأشار قدس سره بفرعيتها و أصليته إلى سر كون شيئيه الشى ء بالفصل الأخير و الصوره الأخيره- و هو كونه جامعا و واجدا لها بنحو أعلى فلا بأس بفقدانها بنحو التكثر و التشتت، س ره

۲- أى الحقائق التى يترتب عليها آثار الأشياء فهى الأشياء بالحمل الصناعى- و ماهيات الأشياء بالحمل الأولى، ن ره

۳- نعم هذا نفى للكلى الطبيعى من حيث هو كلى طبيعى لا من حيث هو فافهم، ن ره

ذاتيا بمعنى أن ما هو الموجود الحقيقى متحد معه فى الخارج لا أن ذلك شى ء و هو شى ء آخر متميز عنه فى الواقع

فصل (٨) فى كيفيه أخذ الجنس من الماده و الفصل من الصوره

اشاره

الجنس مأخوذ فى المركبات الخارجيه(١) من الماده و الفصل من الصوره- و ربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على ماده و صوره كما سيجى ء- و كلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول و أتباعه و المفهوم من ماهيه النوعيه جوهر ممتد فى الجهات فليس أخذ مفهوم الجوهر عن الماده أولى من أخذه من الصوره لأن نسبته(٢) إليهما على السواء لأن كلا منهما نوع من الجوهر- فنقول فى تحقيق ذلك إن لكل واحده من الهيولى و الصوره ماهيه بسيطه نوعيه- تتركب فى العقل من جنس مشترك بينهما و فصل يحصله ماهيه نوعيه و يقومه وجودا و ذلك هو مفهوم الجوهر و الفصلان هما الاستعداد لأحدهما و امتداد للأخرى- فكما(٣) أن الهيولى هى الهيولى بالاستعداد كذلك الصوره هى تلك الصوره

١- و إن عمم المركب فليعمم الماده و الصوره حتى يشملا العقليتين فمغايره المأخوذ و المأخوذ منه بالاعتبار حينئذ فى المركبات الخارجيه أيضا بالاعتبار فإن الجنس الطبيعى مثلا- عين الماده إلا- أن المركبات الخارجيه لما كان لها مواد و صور فالجنس العقلى مثلا مأخوذ و الماده الخارجيه مأخوذ منها فالمغايره حقيقيه بهذا النحو، س ره

٢- يمكن أن يقال نعم و لكن للصوره وراء الجوهريه شى ء آخر فعلى و ليس للهيولى وراءها شى ء فيكون نظير القوى الطبيعيه حيث يسمى نباتيه مع وجودها فى الحيوان مثلا أيضا- إذ ليس للنبات وراءها شى ء،

٣- إن قلت إذا كان كذلك لأن شيئيه الشى ء بفصله و سيأتى أن الجنس منغمر فى الفصل فان فيه فجوهريه الهيولى فانيه فى الاستعداد فلا يجوز جعل الجوهر فى المركبات بإزاء الهيولى قلت الفصل هنا ليس شيئا فعليا يصلح لانغمار شى ء و فنائه فيه بل القضيه هنا بالعكس فكأنه استثناء من القاعده لا من باب التخصيص فيها بل من باب التخصص فإنه إذا كان فصل و صوره هما من الفعليات كان الجنس فانيا فى ذلك الفصل و شيئيه الشى ء كانت بتلك الصوره و فى الهيولى كأنه لا فصل و لا صوره فشيئيتها بالجنس كما أن شيئيه العدد بالماده إذ لا صوره لكل مرتبه منه سوى الماده التى هى الوحدات، س ره

لأجل كونها ممتده لكن كون الهيولى مستعده ليس يجعلها شيئا من الأشياء المتحصله بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصله و قوتها فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرا الذى لا يوجب إلا نحوا ضعيفا من التحصل- غايه الضعف بخلاف الصوره فإن الجوهر متحد مع مفهوم الممتد و منغمر فيه كما علمت من فناء الجنس فى الفصل فالهيولى فى الجسم ليس إلا جوهرا محضا له فى الوجود قابليه التلبس بأيه صوره و صفه كانت كما أن الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له فى نفس ذاته الاتحاد بقيوده المنوعه و المشخصه و الإمكان الاستعدادى فى الماده بإزاء الإمكان الذاتى فى الجنس و كذلك الصوره فيه هى الجسميه و الاتصال كما أن الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد و هو أمر بسيط لا يدخل فيه شى ء لا عاما و لا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا أن ذكر الشى ء فى تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذى يبرز فيه لا غير و يؤكد ذلك قول الشيخ فى الشفاء و هو أن الفصل الذى يقال بالتواطؤ معناه شى ء بصفه كذا جوهرا أو كيفا مثاله أن الناطق هو شى ء له نطق فليس فى كونه شيئا(١) له نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشى ء إلا جوهرا أو جسما انتهى.

فقد ظهر وجه كون الجنس فى ماهيه الجسم مأخوذا من الهيولى و الفصل من الصوره و هكذا الحكم فى نظائره من الحقائق التركيبيه بإجزاء ما ذكرناه فيه

١- يعنى أن الشى ء العام لا يحاذيه شى ء حتى يعتبر فى الناطق و ينافى بساطه الفصل- و الشى ء الخاص موجود و لكنه جوهر أو عرض خاص كالكيف مثلا و لا يدل عليه الناطق نعم يعرف من خارج أنه يصدق عليه الجوهر مثلا صدقا عرضيا و الجوهر بالذات خارج منه جنس أو ماده و الجنس خارج من الفصل و الماده من الصوره، س ره

و لنا فى هذا المقام زياده تحقيق و توضيح للكلام فاستمع لما(۱) يتلى عليك من الأسرار ملتزما(۲) صونه عن الأغيار الأشرار و هو أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصه ثم ذكروا أن الجنس فى المركبات الخارجيه متحد مع الماده و الفصل مع الصوره فيلزم(۳) من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

۱- و فيه سر عظيم أشير إليه من أنه إذا تحققت أن الجنس لازم خارج عن حقيقه الفصل- و الفصل الحقيقى حقيقه هو تمام الشى ء و الشى ء إنما صار شيئا به لا بغيره و غيره خارج عن حاق حقيقه الشى ء حقيقه و قد قالوا إن الحد الأخير فى الحد هو بعينه الحد الوسط فى البرهان فالفصل الحقيقى هو حقيقه العله و العله الحقيقيه فهو جل شأنه تمام الأشياء بنحو أعلى فافهم، ن ره

۲- إذ بعد ما ثبت أن الفصول من الفصل الأول فى التركيب الأول إلى الفصل الأخير فى أى تركيب كان و الصور من الصوره الأولى إلى الصوره الأخيره كلها وجود و لا ماهيه لها جوهريه و لا عرضيه ثبت أن العالم كله وجود و هذا مطلب شامخ كما يعلمه الحكيم الراسخ- و إذ يتراءى للأغيار مخالفه ما ذكره من أن الفصل هو الوجود للكثير من قواعدهم منها كونه جزء الماهيه و من علل القوام و منها كونه أحد الكليات الخمس و منها اكتناه الماهيات بأجناسها و فصولها و منها كونه مقولا فى جواب أى و غير ذلك و لا مخالفه بالحقيقه إذ كلامه مبنى على ارتضاء القول الرابع الذى سبق ذكره فى كيفيه التركيب من الأجزاء العقليه هذا إذا جعلنا الفصل نحوا من الوجود كما هو التحقيق عنده و أما إن جعلناه ماهيه بسيطه كما هو مذهب غيره فالوصيه بصونه عن الأغيار لمخافه أنه لعلهم لم يصلوا- إلى أن الماهيه الإمكانيه الفصليه كيف لا يكون جوهرا و لا عرضا مع أن الدليل ساق إليه- فإن فصول الجواهر و إن كانت ماهيات خاصه لا يصدق الجوهر عليها صدق الجوهر الجنسى على نفسه و هو ظاهر و لا صدقه على نوعه و إلا لتركب الفصل و إنما يصدق عليها صدقا عرضيا- و كذا فصول الكيفيات لا يصدق الكيف المطلق عليها صدقا ذاتيا بل عرضيا و كذا فى سائر المقولات- و كون الماهيه الإمكانيه إما جوهرا و إما عرضا لا يقتضى إلا حملها مطلقا لا الحمل بالذات فقط، س ره

۳- فيه أن اتحاد الجنس و الفصل مع الماده و الصوره الخارجتين فى الجوهر مع حكم العقل بالعروض بين الجنس و الفصل فى ظرفه لا يستلزم سرايه ما فى ظرف العقل من الحكم إلى الخارج فإن الأحكام تختلف بحسب الظروف كما اختلف الحكم بصحه الحمل- و عدمها باختلاف الظرفين و كما صح استغناء الصوره الأخيره عن المواد و الصور السابقه و اكتفاء النوع عن مادته إذا تجردت صورته مع استحاله ذلك بالنظر إلى الأجزاء العقليه لأن حمل الجنس و الفصل على الحد أولى إلى غير ذلك من الأحكام المختلفه فالحق أن الوجه غير تام- و إن كان المطلوب صحيحا بوجه، ط مد

بمعنى كونها منـدرجه تحت معنى الجواهر انـدراج الأنواع تحت جنسـها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذى لا يدخل فى ماهيتها و يلزم من هذا عدم كون الصور الجسميه و غيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه و إن صدق عليها معناه صدقا عرضيا- و لا يلزم(۱) من عدم كونها تحت مقوله الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضـيه حتى يلزم تقوم نوع جوهرى من العرض فإن الماهيات(۲)

۱- فهى وجودات و هاهنـا و إن لم يصـرح بكونها وجودات لكن قـد مر التصـريح بكون الفصول مطلقا وجودات و سـيفرع على هـذه القاعـده فى النكته المشـرقيه أن العالم كله وجود إن قلت لا يلزم من عـدم كونها جواهر و لا أعراضا أن تكون وجودات إذ رب ممكن لاـ يكـون تحت مقـوله من المقولاـت عنـدهم و مع هـذا ليس وجـودا كالوحـده و النقطه و الحركه و نحوهـا فليكن الفصول من هـذا القبيـل. قلت الشـى ء إما وجود و إما ماهيه فإذا لم يكن ماهيه كان وجودا و الوجود إما غير محـدود و غير متناه الشـده و أمـا أنحـاء خـاصه و الأـول هو الواجب تعـالى و الثـانى هو الممكن فلاـ يمكن أن لا يكـون الشـى ء وجودا و لا ماهيه و الوحـده هى الوجود و النقطه عـدميه و الحركه أيضا نحو وجود العالم الطبيعى كما حققه المصـنف قـدس سـره بناء على الحركه الجوهريه- هذا على مذاقه قدس سـره أن الفصول وجودات و أنه لا يمكن أن تكون ماهيات لاعتباريتها- و عدم تحصـلها فضـلا عن أن يكون محصـله للأجناس كما هو شأن الفصول و أما على مـذاق غيره و هنا قـد سـلك كما يشـير إليه قوله و أما الماهيات البسـيطه و يـدل عليه قوله إن النفس باعتبـار وجودهـا فى نفسـها جوهر باعتبار كونها فصـلا و صوره للبـدن ليست جوهرا و قرينه المقابله للطريقه الأخرى الآتيه فهى ماهيات بسيطه ليست جواهر و لا أعراضا بالذات إلا بالعرض كما ذكرنا سابقا، س ره

۲- كنفس الأجنـاس العـاليه التى هى ماهيـات بسـيطه غير منـدرجه تحت نفسـها لكن ظـاهر ذيـل كلاـمه و خاصه قوله أخيرا بل الأشـياء ما يتصور بنفسـها لا بحـدها إلـخ أنه يريـد بالماهيات البسـيطه أمثال الوجود و الوحده و الكثره و التقدم و التأخر و فساده ظـاهر فـإن هـذه مفاهيم اعتباريه ذهنيه غير ماهويه منتزعه من الماهيات فى الأذهان و إلا كانت ماهيات معروضه للوجودين فكان للوجود وجود كـل ذلك ظاهر الفساد فالأولى حمل كلامه على ما ذكرناه بنوع من التمحل و حمل آخر كلامه الـذى يـذكر فيه الوجود و كثيرا من الوجدانيات على مجرد التنظير، ط مد

البسیطه خارجا و عقلا لیست واقعه فی ذاتها تحت شی ء من الأجناس و لا یقدح ذلک فی حصر المقولات فی العشر علی ما أوضحه الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء فإن المراد من انحصار الأشیاء فیها أن کل ما له من الأشیاء حد نوعی فهو منحصر فی هذه المقولات بالذات و لا یجب أن یکون لکل شی ء حد و إلا یلزم الدور أو التسلسل بل من الأشیاء ما یتصور بنفسها لا بحدها کالوجود(۱) و کثیر من الوجدانیات فإن قلت إن الإنسان مرکب من البدن الذی هو مادته و نفسه التی هی صورته و قد برهن علی جوهریه النفس و تجردها و بقائها بعد بوار البدن ببراهین قطعیه کما ستقف علیها إن شاء الله تعالی و ما ذکرت فی أمر الصور من عدم جوهریتها فهو بعینه جار فی النفس الناطقه لأنها صوره أیضا و مبدأ للفصل فی حد الإنسان.

قلت إن للنفس الإنسانیه اعتبارین اعتبار کونها صوره و نفسا و اعتبار کونها ذاتا فی نفسها و مناط الاعتبار الأول کون الشی ء موجودا لغیره و مناط الاعتبار الثانی کونه موجودا فی نفسه أعم من أن یکون موجودا لنفسه أو لغیره- و لما کانت الصوره الحاله وجودها فی نفسها بعینه وجودها للماده فالاعتباران فیها متحد بخلاف الصوره المجرده فإن وجودها فی نفسها لما کان هو وجودها لنفسها

۱- فالفصل الحقیقی الذی هو الوجود الحقیقی لیس بجوهر و لا عرض کما سبق- فالأشیاء کلها هالکه مضمحله فانیه فی الوجود و الوجود هو الحقیقه الحقه الواحده بالوحده الحقه و هو هو لا- هو إلا- هو شهد الله أنه لا إله إلا هو فالتعینات مرتبه عن حقیقه الوجود- و ظهورها بضرب من المجاز و التبعیه هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هی مرآه ظهوره- و المرآه بما هی مرآه فانیه فی المتجلی فیها فلا حجاب بینه و بینک إلا عینک فارفع بما هو همک حتی یظهر لک ما هو المهم، ن ره

بناء على تجردها فى ذاتها عن الماده فيختلف هناك الاعتباران و يتغاير بحسبهما الوجودان و لهذا زوال الصوره الحاله عن الماده يوجب فسادها فى نفسها بخلاف الصوره المجرده فإن وجودها للماده و إن استلزم وجودها فى نفسها لكن زوالها عن الماده لا يوجب فسادها فى نفسها و ذلك لتغاير الوجودين.

إذا تقرر هذا فنقول كون الشى ء واقعا تحت مقوله بحسب اعتبار وجوده فى نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقوله بل و لا تحت مقوله من المقولات فالنفس الإنسانيه و إن كانت بحسب ذاتها جوهرا و بحسب نفسيتها مضافا- لكن بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار و صوره مقومه لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرا كما فى سائر صور الماديه على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا و إن كان حقا لكن كونها مقومه لوجود الجسم صادقا عليها و على الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره ماده الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهريه منفرده فإن كونها حقيقه أحديه شى ء و كونها حالا من أحوال البدن شى ء آخر نظير ذلك ما يقال فى دفع ما يرد على قاعده الحكماء أن كل حادث يسبقه استعداد ماده من الانتقاض(۱) بالنفوس المجرده الحادثه كما هو رأى المعلم الأول و هو أن البدن الإنسانى لما استدعى باستعداده الخاص صوره مدبره له متصرفه فيه أى أمرا موصوفا بهذه الصفه من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شى ء يكون مصدرا للتدابير الإنسيه و الأفاعيل البشريه و هذا لا يمكن إلا أن يكون ذاتا مجرده فى ذاتها فلا محاله قد فاض عليه

۱- فإنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص مع تساوى نسبته إلى كل الأوقات و تجرده عن المواد و أيضا المستعد له لا بد أن يكون حالا من أحوال المستعد متصلا به و المستعد مستكملا بذلك المستعد له و المفارق مبائن الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالا لها و هذا يرد على كل من قال بتجرد النفس مع حدوثها حتى على المصنف قدس سره- القائل بروحانيتها فى البقاء نعم لا يرد على الأفلاطونيين القائلين بقدم النفس و سيأتى التفصيل فى سفر النفس إن شاء الله تعالى، س ره

حقیقه النفس لا من حیث(۱) إن البدن استدعاها بل من حیث عدم انفکاکها عما استدعاه البدن فالبدن استدعی بمزاجه الخاص أمرا مادیا لکن جود المبدإ الفیاض اقتضی ذاتا قدسیه و کما أن الشیء الواحد یکون جوهرا و عرضا باعتبارین- کما مر فکذلک قد یکون أمر واحد مجردا و مادیا باعتبارین فالنفس الإنسانیه مجرده ذاتا مادیه فعلا فهی من حیث الفعل من التدبیر و التحریک مسبوقه باستعداد البدن مقترنه به و أما من حیث الذات و الحقیقه فمنشأ(۲) وجودها جود المبدإ الواهب لا غیر فلا یسبقها من تلک الحیثیه استعداد البدن و لا یلزمها الاقتران فی وجودها به و لا یلحقها شیء من مثالب المادیات إلا بالعرض فهذا ما ذکرته فی دفع ذلک الإیراد علی تلک القاعده فانظر إلیه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا یخلو عن غموض و یمکن تأویل ما نقل عن أفلاطون الإلهی فی باب قدم النفس إلیه بوجه لطیف.

۱- أی بالذات و إن استدعاها بالعرض و بهذا یتصحح حدوث ذاتها المجرده و استعداد الماده لها و إلا فإن کان حصول ذاتها بذاتها یکفی فیه وجود المبدإ و إمکانها الذاتی یلزم القدم، س ره

۲- لیس المراد أن منشأ وجودها هاهنا و فی الزمان هو الوجود أما أولا فلأن وجودها هاهنا لیس إلا هذا الوجود المادی الفعل و مقام الطبع منها لا الذات القدسیه. \S تو بزرگی و در آئینه کوچک ننمائی . و أما ثانیا فلأنه لو لم یشترط استعداد الماده هنا و جاز الوجود بمجرد الجود لأعطی النفس الناطقه للنمله فالمراد أن البدن استدعی شیئا مادی الفعل و أنه متصل بالمنبع الذی هو ذاته و باطن ذاته و هو العقل الفعال الذی وجوده بمجرد الجود و الإمکان الذاتی الذی فی ماهیته فإن العقول بمجرد إمکانها الذاتی توجد من غیر حاجه إلی إمکان استعدادی أو شرط آخر- و قوله و یمکن تأویل ما نقل عن أفلاطون یرشدک إلیه لأنه یصرح فی سفر النفس أن مراده بقدم النفس قدم العقل الکلی الذی هو باطن ذات النفس کما قال لا یلحقها شیء من مثالب المادیات و فی قوله إلا بالعرض إشاره إلی أنه لما کان حقیقه النفس و هی رقیقه المتصله به و هی شرق و برق منه فحدوث هذه المرتبه کأنه حدوث ذاتها و مسبوقیه هذه بالاستعداد کأنه مسبوقیه الأصل- و هذا هو الغموض الذی أشار إلیه، س ره

طريقه أخرى ثم(۱) إنك(۲) لو تأملت فى أصولنا السابقه و تذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردى فى كتابيه من كون النفس ذات حقيقه بسيطه نوريه و ذلك فى حكمه الإشراق و إنيه صرفه و ذلك فى التلويحات و المال واحد- إذ الظهور عين الفعليه و الوجود و قد بين بالأصول الإشراقيه كون النور حقيقه بسيطه لا جنس لها و لا فصل و ليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتى بل إنما هو بمجرد الكمال و النقص فى أصل الحقيقه النوريه الوجوديه لعلمت أن الذوات المجرده النوريه غير واقعه تحت مقوله الجوهر و إن كانت وجوداتها لا فى موضوع- فعليك يا حبيبى بهذه القاعده فإن لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم و بمراجعه كتبه و قواعده فى دفع شكوك تستعرض لك فيها

نكته مشرقيه:

لعلك قد تفطنت مما تلوناه عليك سابقا و لاحقا بأن العالم كله وجود و الوجود كله نور و النور العارض(۳) نور على نور فانظر إلى البدن الإنسانى كيف يكون من حيث اشتماله على الصور و القوى

۱- لما كان مناط الجواب السابق التزام جوهريه النفس بحسب وجودها الذاتى و هو على مذاق القوم القائلين بأن للنفس ماهيه بل العقول أيضا عندهم ذوات ماهيات جوهريه مخالفه بالنوع أشار إلى طريقه أخرى هى مذاق نفسه و نظرائه كالشيخ المتأله صاحب الإشراق من أن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا ظلمه و وجودات بلا ماهيه فليست جواهر لا لأنها دون الجوهريه بل لأنها فوق الجوهريه، س ره

۲- سيأتى إن شاء الله تعالى أن الوجود الإمكانى الجارى فيه حكم العليه و المعلوليه- لا يخلو عن ماهيه عقليه كما قيل كل ممكن فهو زوج تركيبى و كيف يمكن للعقل أن يحكم بالإمكان على ما لا ماهيه له و الإمكان بمعنى استواء النسبه إلى الوجود و العدم من لوازم الماهيه و إن كان الإمكان بمعنى الفقر من لوازم الوجود الإمكانى، ط مد

۳- ليس المراد بالنور العارض ما هو مصطلح الإشراقيين حيث أطلقوا الأنوار العرضيه و أرادوا بها الأنوار الحسيه كأشعه الكواكب و السرج و نحوها و إن كانت هى أيضا متحده عندهم مع الأنوار الحقيقيه كالأنوار القاهره و الأنوار الأسفهبديه الفلكيه و الأرضيه- إذ لا يليق أن يقال إنه نور على نور بل المراد به الصفات الوجوديه التى هى عوارضه مفهوما لا وجودا أو المراد بالعالم هو العالم الطبيعى حيث أثبت هو قدس سره نوريه الصور النوعيه بل الجسميه قبيل ذلك و بالنور العارض الأنوار الأسفهبديه و الأنوار القاهره السعوديه على ما هو مذهبه قدس سره من اتحاد النفس بالعقل الفعال موافقا لبعض القدماء، س ره

التی هی مبادی الأفاعیل معسکر الجنود النفس النوریه الأسفهبدیه فی عالم الأضداد و محلا لأنوارها و آثارها و تلک القوی و الآلات مع أمیر جیشها جمیعا- وجودات صرفه و أنوار محضه کسرج متفاوته فی النور مترتبه بحسب النضد و الترتیب- بعضها فوق بعض مشتعله من نور واحد بل مقهوره تحت استقلاله کما یشاهد من عدم استقلال(۱) الأنوار الضعیفه فی مشهد النور القوی فی التأثیر و الإناره فهکذا حکم عالم الوجود جمیعا فی کونها أشعه و أنوارا و أضواء للذات الأحدیه الواجبیه- إذ الوجود کله من شروق نوره و لمعان ظهوره کما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذی هو المثل الأعلی له فی السماوات و الأرض إلا أن بین الأشعتین فرقا و هو أن أشعه شمس العقل أحیاء عاقله ناطقه فعاله و أشعه شمس الحس أعراض و أنوار لغیرها لا لذاتها غیر أحیاء عاقله فاعله و سیأتیک تفصیل هذه الأحکام فی مواضعها إن شاء الله تعالی.

ذکر إجمالی:

کلما کانت الصوره أشد فعلیه و شرفا و نوریه کانت(۲) الماده القابله لها أشد انفعالا و خسه و ظلمه.

ذکر تفصیلی:

الهیولی الأولی کما سیتضح منبع الخسه و مرکز دائره الشر و الوحشه تلک عجوزه شوهاء لم یصادفها نفس نوریه إلا بعد تحلیتها بحلل الصور الجسمیه و النوعیه و تنورها بنور القوی و الکیفیات و خروجها

۱- کعدم استقلال الکواکب بالإناره فی مشهد نور الشمس فی النهار، س ره

۲- و ذلک لأن القابل لا بد أن یکون خالیا عن المقبول و إذا کان المقبول فیه کل الفعلیات کان القابل عن الجمیع خالیا و فیه بإزائها أعدام و قوی و لهذا خلق الإنسان من ضعف- و مادته أضعف شی ء و أخسه، س ره

عن صرافه قوتها و سذاجه وحشتها و ظلمتها و حيث تحقق أن مبدأ تلك الصور- و القوى و الكيفيات بعد تعلق النفس هى النفس بتأييد المبدإ الأعلى فإذا انقطع تعلق النفس عنها و أنبت فيضان ما يفيض عليها من القوى و الكيفيات التى كانت ألبستها و حللها صارت كأنها راجعه إلى صرافه هيوليتها المعراه عن كل حليه و صفه فى نفسها فأصبحت معرضا للانمحاق و التلاشى موحشه للطبع مستكرهه عليه- كما يشاهد من استيحاش الإنسان عن رؤيه أجساد الأموات الإنسانيه و انقباضه عن الانفراد بميت سيما فى الليل المظلم

فصل (۹) فى تحقيق الصور و المثل الأفلاطونيه

اشاره

قد نسب إلى أفلاطون الإلهى أنه قال فى كثير من أقاويله موافقا لأستاده سقراط إن للموجودات صور مجرده فى عالم الإله(۱) و ربما يسميها المثل الإلهيه و أنها لا تدثر و لا تفسد و لكنها باقيه و أن الذى يدثر و يفسد إنما هى الموجودات التى هى كائنه.

قال الشيخ فى إلهيات الشفاء ظن قوم أن القسمه(۲) توجب وجود شيئين فى كل شى ء كإنسانين(۳) فى معنى الإنسانيه إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول

۱- عبر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنها من صقع الربوبيه و أحكام الوجود عليها غالبه- و أحكام الإمكان فيها مستهلكه، س ره

۲- القسمه العقليه توجب وجود شيئين فى كل شى ء مستقل جوهرى إذ سيأتى أن لا رب نوع عندهم للعرض و لا رب جنس و لا لجزء الشى ء مطلقا كالرجل و الجناح و نحوهما، س ره

۳- و قولهم هذا كقولهم الإنسان منه قار و منه سيال و الأين منه سيال و منه قار و منه سيال و كذا فى الكيف و الوضع و غيرهما و المراد بمعنى الإنسانيه هو الكلى الطبيعى الصادق على الإنسان و السيال و الإنسان الثابت المعبر عنه بآدم الأول فى كلام مولانا و سيدنا على ع، س ره

مفارق أبـدی لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا(۱) الوجود المفـارق وجودا مثاليـا و جعلوا لكل واحـد من الأمور الطبيعيه صوره مفـارقه و إياها(۲) يتلقى العقـل إذ كان المعقول شـيئا لا يفسـد و كل محسوس من هـذه فهو فاسـد- و جعلها(۳) العلوم و البراهين تنحو نحو هـذه و إياهـا تتنـاول و كان المعروف بأفلاطون و معلمه سـقراط يفرطان فی هـذا الرأی و يقولان إن للإنسانيه معنی واحـدا موجودا يشترک فيها الأشـخاص و يبقی مع بطلانها و ليس هو المعنی المحسوس المتكثر الفاسـد فهو إذن المعنی المعقول المفارق انتهی و نحن بعون الله و توفيقه نذكر أولا وجوه ما قيل فی تأويل كلامه و ما يقدح به فی كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندی فی تحقيق الصور المفارقه و المثل.

فنقول قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهيه(۴) المجرده عن اللواحق لكل شی ء القابله للمتقابلات و لا شک أن أفلاطون الـذی أحـد تلاميـذه المعلم الأـول مع جلالـه شـأنه أجـل من أن ينسب إليه عـدم التفرقه بين التجريـد بحسب اعتبـار العقل و بين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهيه لا بشرط

۱- وجه التسـميه أمران أحـدهما أن أربـاب الأنواع مثالات لما فوقها كأسـمائه تعالی- و صور أسـمائه كالإنسان اللاهوتی مثلا و الآخر أنها أمثله لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعه، س ره

۲- هـذه المثـل الإلـهيه ينـال العقل حين إدراكه للكليات كما مر فی مبحث الوجود الـذهنی أن إدراک الكليات مشاهـده النفس المثل النوريه و لكن عن بعيد، س ره

۳- اعتقـدوا أن العلوم الكليه و الـبراهين اليقينيه تؤم نحو هـذه و تنالهـا إذ المقـدمات الكليه تقـام علی الكلی و الجزئی لاـ يكون مكتسبا و علی الأمر الدائم لا الداثر و الزائل و هذه المثل و أحوالها هی الكليات الوجوديه الدائمه التی تنال بالحدود و الرسوم و البراهين ذواتها و صفاتها و لكن مراتب النيل متفاوته، س ره

۴- ليس المراد الماهيه المجرده المصطلحه إذ لا وجود لها و لو فی الذهن بل المجرد فی مرتبه ذاتها يعنی ماهيه المطلقه، س ره

اقتران شـی ء معها و بین اعتبارها بشـرط عدم الاقتران أو الخلط(۱) بین الواحـد بالمعنی و الواحـد بالعدد و الوجود حتی یلزم من کون الإنسانیه واحـدا بالمعنی- کونها واحـدا بالعـدد و الوجود و هو بعینه یوجد فی کثیرین و الجهل بأن الإنسان إذا لم یکن فی حد ذاته شـیئا من العوارض کالوحده و الکثره لزم أن یکون القول- بأن الإنسان من حیث هو إنسان واحد أو أبدی أو غیر ذلک مما هو معاین لحـده قولا مناقضا أو الظن(۲) بأن قولنا الإنسان یوجـد دائما معناه أن إنسانیه واحده بعینها باقیه کیف و التفرقه بین هذه الأمور و التمییز بین معانیها مما لا یخفی علی المتوسطین من أولی ارتیاض النفس بالعلوم العقلیه فضلا عن أولئک العظماء.

و قـال المعلم الثانی فی کتاب الجمع بین رأیی أفلاطون و أرسـطو إنه إشاره إلی أن للموجودات صورا فی علم الله تعالی باقیه لا تتبـدل و لا تتغیر و بین ذلک بعض(۳) المتـأخرین حیث قال إن فی عالم الحس شـیئا محسوسا مثل الإنسان مع مادته و عوارضـه المخصوصه و هـذا هو الإنسـان الطبیعی و لاـ شک فی أن یتحقق شـی ء هو الإنسان منظورا إلی ذاته من حیث هو هو غیر مأخوذ معه ما خالطه من الوحده

۱- هذا علی سبیل إرخاء العنان و التنزل فإن بناء کلامه الأول علی مجرد الماهیه فی المرتبه عن جمیع الأشیاء التی منها الوحده و لو بالمعنی و بالعموم و بناء کلامه هذا علی اتصافها بالوحده و لکن الوحده بالعموم لا بالعدد، س ره

۲- یلزم أن یظن أفلاـطون أن معنی قولهم المـاهیه المطلقه من الإنسـان مثلا موجوده دائما- أنها واحـده بالعـدد باقیه دائما حیث یقول إن الإنسان العقلی أبـدی غیر داثر و یریـد به الماهیه المطلقه علی زعم الشـیخ مع أن معناه أنها باقیه بتعاقب الأشـخاص لأن نسبه الکلی الطبیعی إلی أشـخاصه نسـبه الآباء إلی الأولاد لا نسبه أب واحد إلیهم فهو متحد بأشخاصه وجودا فوجوده وجودات بالحقیقه، س ره

۳- و لا یخفی أن فی کلام ذلک البعض اضطرابا حیث خلط بین الکلی الطبیعی- و الکلی العقلی لأن بعض الأحکام التی ذکرها ینـاسب الطبیعی کقوله منظورا إلی ذاته و کالحمـل لأـنه وظیفه نفس الطبیعه و المفهوم کـالتجرد عن التجرد و الإطلاـق و کقوله یلزم أن یکون التشـخص عارضا خارجیا فإن قولهم بأن التشـخص هـذیه الماهیه و تعینها لیس أمرا ینضم إلی الماهیه فهو عارض تحلیلی لاـ خـارجی إنما هو فی الطبیعی و لو أراد العقلی لقال لزم أن لا یکون الکلی کلیا بل شخصـیا و حینئـذ یکون بیان ذلک البعض کبیان الشـیخ و بعضـها یناسب الکلی العقلی کقوله متشـخص بالتشـخصات العقلیه و قوله بأنه موجود فی العقل و هذا هو الأـظهر فیحمل قوله منظورا إلی ذاته علی ذاته الموجوده بالوجود العقلی و یصـح الحمل بأن الکلی العقلی حقیقه و الأفراد رقائقه و الحقیقه هی الرقـائق بنحـو أعلی و التجرد عن التجرد و الإطلاـق باعتبـار أنهمـا وصف له لیسـا فی مقـام ذاته البحته و أمـا لزوم العروض الخـارجی فی التشـخص للعقلی حینئـذ فلاـ ینـافی لزوم شـی ء آخر فهو أیضا واقع من فرض وقوع الکلی العقلی بما هو کلی فی الأعیان یعنی الخارج- و علی هـذا کان هذا البیان بیانا آخر غیر بیان الشـیخ بل یؤول إلی ما ذکره المصـنف قدس سـره من أن إدراک الکلیات مشاهده المثل عن بعید و لکن تزییف المصـنف قدس سـره إیاه ناظر إلی أنه رمیه من غیر رام فإنه جری علی لسان القائل من غیر استشعار و إلی أنه یستقیم فی وجود المثل لنا و لم یصحح وجودها فی أنفسها لعدم قیام الکلیات العقلیه بذواتها بل بالنفوس، س ره

و الكثره و غيرهما من الأعراض الزائده على الإنسانيه و هو المعنى الذى يحمل على كثيرين من زيد و عمرو و الإنسان المجرد عن العوارض الخارجيه المتشخصه بالتشخصات العقليه فحين يحمل العقل الإنسان على زيد و عمرو التفت لا محاله إلى معنى مجرد من العوارض الغريبه حتى إنه مجرد عن التجرد و الإطلاق- فهذا المعنى له وجود لا محاله فإما أن يكون ذلك الوجود فى الخارج أو فى العقل- و على الأول لزم أن يكون المشخص عارضا خارجيا مؤخرا عن الماهيه فى الوجود- فتعين الثانى و هو كونه موجودا فى العقل متشخصا بتشخص عقلى بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه و هذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا- اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقليه فى العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجيه و هذا هو بعينه مذهب أفلاطون فإن قيل المشهور أن أفلاطون أثبت الجواهر العقليه فى الأعيان بحيث هى ماهيات كليات للأفراد الخارجيه.

قلت لعل مراده بالأعيان العقول(۱) فإنها أعيان العالم الحسى و العالم

۱- أى عقولنا و هذا ليس فيه استبعاد لأن ما فى عقولنا موجودات مجرده جمعيه دائمه و هى أطوار لعقولنا فهى بأن يكون موجوده أصيله ذوات أظله و الأفراد الطبيعيه ظلالا لها أولى، س ره

الحسی إنما هو ظل لها عنده انتهی کلامه و هذا التأویل مستبعد جدا إذ المنقول عن أفلاطون و الأقدمین و تشنیعات اللاحقین من أتباع أرسطو علی مذهبهم یدل علی أن تلک الصور موجوده فی الخارج قائمه بذواتها لا فی موضوع و محل و قد نقل عنه أنه قال إنی رأیت عند التجرد أفلاکا نوریه و عن هرمس أنه کان یقول إن ذاتا روحانیه ألقت إلی المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعک التام و لو لم یکن لکلماتهم دلاله صریحه علی أن لکل نوع موجودا مجردا شخصیا فی العالم الإبداع- لما شنعوا علیهم بما نقله الفارابی من أنه یجب من أقوالهم أن یکون فی العقول(۱) خطوط و سطوح و أفلاک ثم توجد حرکات تلک الأفلاک و الأدوار و أن یوجد هناک علوم مثل علم النجوم و علم اللحون و أصوات مؤتلفه و طب و هندسه و مقادیر مستقیمه و آخر معوجه و أشیاء بارده و أشیاء حاره و بالجمله کیفیه فاعله و منفعله- و کلیات و جزویات و مواد و صور فی شناعات أخر و قال شیخنا و سیدنا و من إلیه سندنا فی العلوم أدام الله علوه و مجده فی بعض کتبه(۲) العقلیه أن القضاء علی ضربین مختلفین علمی و عینی و کما یصح أن یعنی به ظهور فی العلم و تمثل فی العالم العقلی فکذلک یصح أن یعنی به وجود فی الأعیان و علمناک أنه یمتنع اللانهایه بالفعل فی القدر لأن القضاء قرب القضاء و القدر وراء ما لا یتناهی و لا یضیق عن الإحاطه بجمله ما لا نهایه له مجمله و مفصله و هو واسع علیم و أن ما یوجد فی وعاء الدهر و یتم وجوده التدریجی بالفعل فی أفق التغیر و یبقی تحققه بتمامه فی وعاء الدهر بقاء دهریا لا- زمانیا فإنه یجب أن یکون متناهی الکمیه سواء کان فی الآزال أو فی الآباد و أن المادیات

۱- فیه نظر لأنهم لا یثبتون للأعراض أرباب أنواع، س ره

۲- هو الأفق المبین، س ره

ليست فى القضاء أعنى بحسب الوجود العينى فى وعاء الدهر الوجودى عند رب القضاء و القدر متأخره عن حصول موادها بل هى و موادها بحسب ذلك فى درجه واحده- فلو سمعتنا نقول إن الماديات إنما هى ماديه فى القدر و فى أفق الزمان لا فى القضاء الوجودى فى وعاء الدهر و فى الحصول الحضورى عند العليم الحق فافقه أنا نعنى بذلك سلب سبق الماده فى ذلك النحو من الوجود لا مفارقه الماده و الانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجردا باعتبار آخر و أحق ما يسمى به الموجودات الزمانيه بحسب وقوعها فى القضاء العينى أى تحققها فى وعاء الدهر المثل العينيه أو القضائيه و الصور الوجوديه أو الدهريه و بحسب وقوعها فى القدر أى حصولها فى أفق الزمان الأعيان الكونيه أو الكائنات القدريه فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل و إنى لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن أتباع المعلم المشائيه أساءوا به الظن و استناموا إلى ما سولته لهم أوهامهم و قصروا فى الفحص [و وفروا] و وقروا [و فروا] على وقيعتهم فى المثل الأفلاطونيه و عد مساويها- فلم يكن اعتمالهم إلا لانطفاء نور الحكمه و تفاشي ديجور الظلمه انتهت عبارته.

و حاصلها أن جميع الماديات و الزمانيات و إن كانت فى أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض مفتقره إلى الأمكنه و الأزمنه و الأوضاع الموجبه لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطه علم الله تعالى إليها علما إشراقيا شهوديا و انكشافا تاما وجوديا فى درجه واحده من الشهود و الوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثيه فلا تجدد و لا زوال و لا حدوث لها فى حضورها لدى الحق الأول- فلا افتقار لها فى هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانيه و أوضاع جسمانيه- فحكمها من هذه الجهه حكم المجردات عن الأمكنه و الأزمنه فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقه إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات

الشنيعه المشهوره و لك(۱) أن تقول بعد تسليم إن الأشخاص الكائنه التى وجودها ليس إلا وجودا ماديا صح كونها مجرده باعتبار آخر لكن لا ريب فى أنها متعدده فى وجوداتها و المنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسمانى فردا مجردا أبديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف و التجرد أيضا مستلزم للوحده كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غايه البعد.

و أول بعضهم المثل الأفلاطونيه إلى الموجودات المعلقه التى هى فى عالم المثال و هو أيضا غير صحيح لما سبق أما أولا فلأن هؤلاء العظماء القائلين بالمثل و الأشباح المعلقه قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونيه.

و أما ثانيا فلأن تلك المثل نوريه عظيمه ثابته فى عالم الأنوار العقليه- و هذه الأشباح المعلقه ذوات أوضاع جسمانيه منها ظلمانيه يتعذب بها الأشقياء- و هى صور سود زرق مكروهه يتألم النفوس بمشاهدتها و منها مستنيره يتنعم بها السعداء و هى صور حسنه بهيه بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون.

۱- الأولى أن يدفع هذا التأويل بأن كلا من الأنواع الطبيعيه مأخوذه هكذا أى متدليه بالمبادى العاليه و متعلقه جميعا بالحق المتعال إنما هى مقام ظهور تلك المثل النوريه لا مقام خفائها و قاعده مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى القاعده بنحو أبسط و أعلى فكلما أفاده السيد قدس سره من أن الموجودات العينيه بما هى واقعه فى وعاء الدهر لها البقاء الدهرى و الوحده الحقيقيه و أنها المسلوب عنها أحكام الماده و أمثال ذلك مقبوله و لكنها بهذا الاعتبار- يصح أن يقال لها إنها قاعده مخروط نورها و إنها مقام ظهورها و مقام وحدتها فى الكثره لا غير- مع أن لها مقام تنزه و مرتبه جمع جمع و مقام كثره فى وحده أيضا و هى فى ذلك المقام الشامخ مجرده بلا تجريد مجرد و معراه بلا تعريه معر فلم يثبت ذواتها و هذه الماديات مأخوذه بنحو التدلى بالحق و إن كانت دهريه و لكن وعاؤها أدانى الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النوريه فإن أوعيه وجودها أعالى الدهر و أما ما ذكره المصنف قدس سره فى الدفع من أنه لا ريب فى أنها متعدده فى وجوداتها فالسيد قدس سره ينادى بأنها بما هى مضافه إلى المبدإ الواحد واحده و من الكلمات المأثوره عن الحكماء أن الأزمنه و الزمانيات كالآن و الأمكنه و المكانيات كالنقطه- بالنسبه إلى المبادى العاليه، س ره

و ذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون و معلميه و حكماء الفرس موافقا لهم- إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطه الفلكيه و العنصريه و مركباتها النباتيه و الحيوانيه عقل واحد مجرد عن الماده معتن فى حق ذلك النوع- و هو صاحب ذلك النوع و ربه

و قد استدل على إثباتها بوجوه.

الأول ما ذكره فى المطارحات

الأول(۱) ما ذكره فى المطارحات و هو أن القوى النباتيه من الغاذيه و الناميه و المولده أعراض أما على رأى الأوائل فلحلولها فى محل كيف كان(۲) و أما على رأى(۳) المتأخرين فلحلولها فى محل يستغنى عنها لأن صور العناصر كافيه فى تقويم وجود الهيولى و إلا لما صح وجود العناصر و الممتزجات العنصريه- و إذا كانت الصور كافيه فى تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثه المذكوره أعراضا و إذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها إما الروح البخارى أو الأعضاء- فإن كان هو الروح الذى هو دائم التحلل و التبدل فيتبدل القوى الحاله بتبدل محالها و إن كان الأعضاء و ما من عضو منها إلا و للحراره سواء كانت غريزيه أو

۱- يرد على الوجه الأول و الثانى من الوجوه الثلاثه أن المشاء لا يأبون عن نسبه الحوادث- التى فى عالم الماده إلى الجوهر العقلى المفارق غير أن الجوهر المفارقه متساوى النسبه إلى الجميع فلا بد فى وجود كل خصوصيه من وجود مخصص تتم به العليه و تصدر به الخصوصيه- و لو كان المخصص أيضا مفارقا عاد المحذور فثبت لزوم وجود مخصص مادى يلزمه وجود الحادث بالضروره و هذا هو المخصص المادى الذى تنسب الحوادث الماديه إليه مع مشاركه الجواهر المفارق و لا دليل على أزيد من ذلك، ط مد

۲- لأن الحال و العرض عندهم متساويان و لذا قالوا بعرضيه الصور النوعيه، س ره

۳- فيه نظر لأن تقومها فى الوجود بدون القوى لا يوجب العرضيه لجواز الاحتياج فى التنوع و العرض هو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود و النوعيه جميعا عن ذلك الحال و لذا قال المشاءون بجوهريه الصور النوعيه يرشدك إلى ما ذكرناه قول الشيخ فى إلهيات الشفاء الموجود على القسمين أحدهما الموجود فى شى ء آخر ذلك الشى ء الآخر متحصل القوام و التنوع وجودا لا كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقته لذلك الشى ء و هو الموجود فى موضوع و الثانى الموجود من غير أن يكون فى شى ء من الأشياء بهذه الصفه فلا يكون فى موضوع البته و هو الجوهر انتهى، س ره

غريبه عنها عليها سلطنه فالأجسام النباتيه لاشتمالها على رطوبه و حراره- شأنها تحليل الرطوبه فيتبدل أجزاؤها و يتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوه و يتبدل الباقى بورود الوارد من الغذاء فالحافظ(۱) للمزاج بالبدل و المستبقى زمانا يمتنع أن يكون هو القوه و الأجزاء الباطله لامتناع تأثير المعدوم و كذا الحافظ و المستبقى له لا يجوز أن يكون القوه و الأجزاء التى ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهى فرع عليه و الفرع لا يحفظ الأصل و لأن(۲) القوه الناميه تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء فى المورد عليه خللا [خلالا] تستلزم(۳) تحريك الوارد و تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفه و يسد بالغذاء ما يحلل منه و يلصقه بالأجزاء المختلفه الماهيات و الجهات- فهذه الأفاعيل المختلفه مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنه و التخاطيط المستحسنه لا- يمكن صدورها عن طبيعه قوه لا إدراك لها و لا ثبات فى النبات و الحيوان و ما ظن أن للنبات نفسا مجرده مدبره فليس بحق و إلا لكانت ضائعه معطله ممنوعه عن الكمال أبدا و ذلك محال ثم القوه المسماه عندهم بالمصوره قوه بسيطه فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيره- فى حفظ الأشخاص و الأنواع و غير ذلك مما هو مذكور فى كتب التشريح

۱- أقول الحافظ و المستبقى له إنما هو القوه الباقيه بقاء تدريجيا اتصاليا لأنها زمانيه لا يمكن لها البقاء الدفعى و أثرها أيضا له البقاء بهذا النحو، س ره

۲- إما عطف على مضمون الكلام السابق و إما عله قبل المعلل و معلله قوله فهذه الأفاعيل المختلفه إلخ فهذا التعليل بمنزله لما الرابطه، س ره

۳- أقول لو أحدثت القوه خللا فكانت مولمه لأن تفرق الاتصال سبب الألم بل تحدث مقدارا تعليميا ثم آخر و هكذا على نحو الاتصال التدريجى و على سبيل التزائد الكمى- و كما أن المقادير المتزائده متصله واحده كذلك كل تمادى فى الأقطار واجد لاتصاله- فليس فيه تحريكات إلى جهات، س ره

و العاقل الفطن إذا تأمل ذلک و ما انضم إلیه من الحکم و عجائب الصنع التی فی کتاب الحیوان و النبات علم أن هذه الأفاعیل العجیبه و الأعمال الغریبه لا یمکن صدورها عن قوه لا تصرف لها و لا إدراک بل لا بد و أن تکون صادره عن قوه مجرده عن الماده مدرکه لذاتها و لغیرها و یسمی(۱) تلک القوه المدبره للأجسام النباتیه عقلا و هو من الطبقه العرضیه التی هی أرباب الأصنام و الطلسمات.

فإن قلت یجوز أن یکون تلک القوه الفاعله لأبداننا و المدبره لها هی نفوسنا الناطقه.

قلنا نحن(۲) نعلم بالضروره غفلتنا عن هذه التدابیر العجیبه و نجدها لا خبر عندنا بأنها متی صارت الأغذیه فی الأعضاء المختلفه المتباینه و لا شعور لنا حین کمال عقلنا بأوان تمیزها بالأخلاط و ذهابها إلی الأعضاء المختلفه و الأوضاع و الجهات و صیرورتها مشکله بالأشکال المختلفه و التخاطیط العجیبه فضلا عن بدو فطرتنا و زمان جهلنا و نقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غیر نفوسنا و لیست(۳)

۱- لا حاجه فی إثبات القوی المفارقه التی من الطبقه العرضیه من العقول إلی إبطال القوی المقارنه و الطبائع بل هی وسائط فیض المفارقات فإنها أجل و أعلی من مباشره الأفعال المحدوده الجزئیه الجرمیه فالمقارنات مسخرات بأیدی قدره المفارقات و الکل المسخره بید خالق القوی و القدر علی أن الأفعال العجیبه لا تستلزم العلم و الرؤیه لمبادیها أ لم تر إلی النحل و مسدساته و إلی العنکبوت و مثلثاته و إلی الطبیعه و صنعها الشکل الصنوبری فی النار- و الشکل الکروی فی القطرات و فی أجزاء الأهوائیه التی فی زبد الماء و فی الرغوه تأسیا بأصله و غیر ذلک، س ره

۲- إن أراد عدم علمنا علما ترکیبیا فمسلم و لکن لیس بواجب و إن أراد عدم علمنا و لو علما بسیطا فممنوع کیف و هو نفسه أثبت العلم البسیط الحضوری للنفس بالقوی و أفاعیلها فی مسأله العلم الإلهی، س ره

۳- بلی لیست مرکبه لکن لم لا یجوز أن تکون ذات مراتب متفاضله کالنور الذی عنده حقیقه بسیطه إلا أنها متفاوته بالتمام و النقصان مرتبه منه کالنور الأقهر و مرتبه کنور الشمس و القمر فالنور الأسفهبد له مرتبه فیها فاعل بالرضا و مرتبه فیها فاعل بالقصد و مرتبه فیها فاعل بالطبع و مع ذلک بسیط واحد وحده حقه ظلیه- کیف مد الظل نقش أولیاء است\Z کو دلیل نور خورشید خدا است ، س ره

مرکبه لتفعل بجزء و تدرک بجزء آخر

الوجه الثانی أنک إذا تأملت الأنواع الواقعه فی عالمنا هذا وجدتها غیر واقعه بمجرد الاتفاقات

و إلا لما کانت(۱) أنواعها محفوظه عندنا و أمکن حینئذ أن یحصل من الإنسان غیر الإنسان و من الفرس غیر الفرس و من النخل غیر النخل و من البر غیر البر و لیس کذلک بل هی مستمره الثبات علی نمط واحد- من غیر تبدل و تغیر فالأمور الثابته علی نهج واحد لا- یبتنی علی الاتفاقات الصرفه ثم الألوان الکثیره العجیبه فی ریاش الطواویس لیس کما یقول المشاءون من أن سببها أمزجه تلک الریشه مع أنهم لا برهان لهم علی ذلک و لا یمکنهم(۲) تعیین

۱- أی کانت منقطعه و أمکن حینئذ أن یحصل إلخ أی کانت مختلفه متبدله و إذ لا انقطاع و لا تبدل فلها أرباب و مثل هی مبادیها و غایاتها فلا- اتفاق بمعنی أنه لا- مبدأ لها و لا بمعنی لا غایه لها و هنا مقدمه أخری مطویه هی أن هذه الأنواع کثیره متبائنه و الباری تعالی واحد من جمیع الجهات فلا یمکن أن یکون عدم الاتفاق لأجل استنادها إلی الباری تعالی بلا وسائط و فیه نظر لأنها إذا استندت إلی الجهات التی فی العقل الفعال کما یقوله المشاءون لم یلزم اتفاق- فالصواب فی تقریر کلامه أن مراده لیس محض إثبات الفاعل و الغایه لها بل المساواه فی النوعیه أیضا منظوره فنقول انحفاظ الصوره النوعیه لأفراد نوع لو لم یکن بمثال نوری لکان کالصوره الشخصیه الواقعه بالاتفاق بالماده و عوارضها و لا نظام لها و لا انحفاظ بل لا یقع بالمره فی دار الحرکات و الاتفاقات فإذا کان صوره نوع الإنسان مثلا محفوظه فلها فی عالم الإبداع مثال أزلی أبدی هذه ظله انحفاظها به و هی و هو متماثلان کما یرشدک وجه التسمیه بالمثل بخلاف ما إذا استندت إلی الجهات التی فی العقل الفعال فإنها مثل الوجوب و الإمکان و علمه بذاته و علمه بمبادیه القریبه و البعیده و معلوم أنه لا مساواه و لا مماثله بینها و بین الصوادر، س ره

۲- لا بأس بعدم التعیین إذ لا ضبط للجزئیات و لا کمال للنفس فی معرفه تلک الجزئیات- فیکفی أن الکل قابل مزاجا خاصا و استعدادا مخصوصا لقبول لون مخصوص مضافا إلی نفوذ الأشعه و اختلاطها، س ره

تلک الأسباب للألوان فکیف یحکمون بمثل هذه الأحکام المختلفه من غیر مراعاه قانون مضبوط فی ذلک النوع فالحق عند ذلک ما قاله القدماء إنه یجب أن یکون لکل نوع من الأنواع الجسمیه جوهر مجرد نوری قائم بنفسه هو مدبر له و معتن به و حافظ له و هو کلی ذلک النوع و لا یعنون بالکلی ما نفس تصور معناه لا یمنع وقوع الشرکه فیه و کیف یمکن لهم أن یریدوا به ذلک المعنی مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه و هو یعقل ذاته و غیره و له ذات متخصصه لا یشارکها فیه غیره و لا یعتقدون بأن رب النوع الإنسانی أو الفرسی أو غیرهما من الأنواع إنما أوجد لأجل ما تحته من النوع- بحیث یکون ذلک النوع قالبا و مثالا لذلک العقل المجرد فإنهم أشد مبالغه فی أن العالی لا یحصل لأجل السافل الذی تحته بالمرتبه و لو کان(۱) مذهبهم هذا للزم أن یکون للمثال مثال آخر و هکذا إلی غیر النهایه و ذلک محال بل(۲) الذی یعنون به أن رب النوع لتجرده نسبته إلی جمیع أشخاص النوع علی السواء فی اعتنائه بها و دوام فیضه علیها و کأنه بالحقیقه هو الکل و الأصل و هی الفروع(۳)

۱- اعلم أن کلا من الصنم و ربه مثال للآخر و إن أطلق فی الأکثر علی ربه فالمثال فی قوله قالبا و مثالا تعبیر عن الصنم و هاهنا تعبیر عن ربه. إن قلت أی ملازمه بین اعتقادهم هذا و بین عدم انتهاء المثل إلی حد. قلت هذا مذکور فی حکمه الإشراق و بیانه کما فی شرحها للعلامه أنه بناء علی استحاله أن یکون صوره بلا معنی و إذا کان کذلک لزم أن یکون للمثال الذی هو رب الصنم مثال آخر لأنه أیضا صوره شخصیه لا بد أن یکون له معنی و هکذا ثم مراد الشیخ بالقالب هنا مثل الجسد للروح- و مراد المصنف قدس سره به فیما بعد حیث یقول لم یوجد أصحاب الأنواع من المبدع الأول لتکون مثلا و قوالب لما تحتها مثل الهندسه و البرنامج فتفطن، س ره

۲- أی بالکلی فهذا القول متعلق بقوله و لا یعنون بالکلی إلخ قال فی حکمه الإشراق و هو کلی لا بمعنی أنه محمول بل بمعنی أنه متساوی نسبه الفیض إلی هذه الأعداد و کأنه الکلی و الأصل و لیس هذا الکلی ما نفس تصور معناه لا یمنع وقوع الشرکه، س ره

۳- فیه أن هذه القاعده علی ما ینتجه ما أقیم علیه من البرهان لا تقتضی أزید من لزوم تحقق المرتبه الشریفه من الوجود علی فرض تحقق المرتبه الخسیسه منه و أما کون کلتا المرتبتین داخلتین تحت ماهیه واحده نوعیه فلا- فالوجودات النوعیه المادیه تستدعی أو تکشف عن وجودات مجرده سابقه علیها مسانخه لها فی الکمال و أما کون کل وجود مجرد منها مثلا لمسانخه المادی داخلا تحت ماهیه النوعیه فلا هذا و لقد أحس المصنف ره بهذا الإشکال إذ ذکر بعد إیراد الوجوه الثلاثه أنها لا تکفی لبیان کون المثال العقلی من نوع أصنافه مشارکا معها فی الماهیه النوعیه- و مجرد تحقق کمال موجود ماهوی فی موجود آخر لا یوجب اندراج ذلک الموجود الآخر تحت الماهیه النوعیه للأول کما أن العقول العالیه تشتمل علی کمالات الأنواع المادیه مع أنها تغایرها ماهیه- و الواجب تعالی یتحقق فیه کمال الجمیع و لا ماهیه له و قد ذکر المصنف ره فی مواضع من کلامه- أن من الجائز أن یختلف حال مفهوم واحد بعینه بالنسبه إلی مصادیقه فی ذلک کالعلم فإن علم الإنسان الحصولی کیفیه نفسانیه و علم النفس بذاتها جوهر نفسانی و علم العقل بذاته جوهر عقلی- و علم الواجب بذاته المتعالیه عین وجوده الذی لا- ماهیه له و المفهوم فی الجمیع واحد، ط مد

الوجه الثالث استدلالهم علیها من جهه قاعده إمکان الأشرف و الأخس

اشاره

فإن الممکن الأخس إذا وجد فیجب أن یکون الممکن الأشرف قد وجد قبله- و برهانه(۱) مذکور فی کتبه و لما کان عجائب الترتیبات و لطائف النسب واقعه فی العالم الجسمانی من الأفلاک و الکواکب و العناصر و مرکباتها و کذلک فی عالم النفوس من العجائب الروحانیه و الغرائب الجسمانیه من أحوال قواها و کیفیه تعلقها بالأبدان و لا شک أن عجائب الترتیب و لطائف النسب و النظام الواقع(۲) فی العالم العقلی النوری أشرف و أفضل من الواقع فی هذین العالمین الأخیرین فی الوجود فیجب مثلها فی ذلک العالم کیف و غرائب الترتیب و عجائب النسب فی العالم الجسمانی أظلال و رسوم لما فی العالم العقلی فهی الحقائق و الأصول و الأنواع الجسمانیه فروع لها حاصله منها ثم القائلون بالمثل الأفلاطونیه لا یقولون للحیوانیه مثال و لکون الشی ء ذا رجلین مثال آخر و لکونه ذا جناحین مثال آخر

۱- و کذا مذکور فی إلهیات هذه الأسفار، س ره

۲- أی لو وقع بعد ما کان ممکنا بالذات و هکذا معنی قوله کیف و غریب الترتیب إلخ- فلا یتوهم مصادره فی کلامه، س ره

و كذا لا يقولون(۱) لرائحه المسک مثال و للمسک مثال آخر و لا لحلاوه السكر مثال و للسكر مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانيه له أمر يناسبه فى عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام فى عالم النور المحض له هيئات نورانيه [روحانيه] من الأشعه العقليه- و هيئه اللذه و المحبه و العز و الذل و القهر و غير ذلك من المعانى و الهيئات فإذا وقع ظله فى العالم الجسمانى يكون صنمه المسک مع ريحه الطيبه و السكر مع الطعم الحلو أو الصوره الإنسانيه أو الفرسيه أو غيرهما من الصور النوعيه على اختلاف أعضائها و تباين تخاطيطها و أوضاعها على التناسب الموجود فى الأنوار المجرده هذه أقوال هذا الشيخ المتأله فى هذا الباب

و لا شک أنها فى غايه الجوده و اللطافه لكن فيها أشياء

منها عدم بلوغها حد الإجداء

حيث(۲) لم يعلم من تلک الأقوال أن هذه الأنوار العقليه أ هى من حقيقه أصنامها الحسيه حتى إن فردا واحدا من جمله أفراد

۱- أى لا- يقولون برب النوع للعرض مطلقا إذ لو كان هناک عرض لم يكن فى مقام موضوعه و كان للموضوع استعداد ذلک العرض و قوته فكان فى عالم الإبداع قوه و ماده فالعرض متجوهر و قائم بذاته يعنى أن المسلک هناک كان رائحه قائمه بذاتها هذا على التحقيق من المثليه- و أما على مجرد المثاليه بمعنى المناسبه فكما ذكره الشيخ الإلهى من أن هناک بإزاء هذه الأعراض و هيئات عقليه نوريه و هيئات المحبه و اللذه و غير ذلک، س ره

۲- أقول كان وجه الثالث من متمسكات الشيخ المتأله قاعده إمكان الأشرف- فيستنبط منه اتحاد المثل مع أصنامها فى الماهيه لأن المشهور عند المعتبرين لهذه القاعده اشتراط اتحاد ماهيه الشريف و الخسيس حتى يلزم من إمكان الخسيس إمكان الشريف إذ المواد الثلاث من لوازم الماهيات فيجب أن يكون جميع أفراد الماهيه ممكنه لو أمكن فرد منها و واجبه لو وجب و ممتنعه لو امتنع فلو كانا من نوعين لم يجر القاعده فيه إذ يقال حينئذ لم لا يجوز أن يكون عدم صدور الأشرف قبل الأخس لامتناعه و قد نقل المصنف قدس سره عنهم هذا الشرط فى إلهيات هذا الكتاب و أيضا قد قررنا بالمساواه فى النوعيه دليله المذكوره من نفى الاتفاق و أنه لا يحصل البر من الشعير، س ره

كل نوع جسمانى يكون مجردا و الباقى ماديا أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجرده مثالا لنوع مادى لا مثلا لأفراده و المروى عن أفلاطون و تشنيعات المشاءين عليه يدل دلاله صريحه على أن تلك الأرباب العقليه من نوع أصنامه الماديه و يؤيد ذلك تسميه حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع- حتى إن النبته التى يسمونها هوم التى تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها و يسمونها هوم إيزد(۱) و كذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد و ما للأشجار سموه مرداد و ما للنار سموه أرديبهشت- و صاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين فى تلك الأرباب و تسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبه و العليه لا على المماثله النوعيه كما يدل عليه قوله فى المطارحات و إذا سمعت أنباذقلس و أغاثاذيمون و غيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم و لا تظنن(۲) أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسمانى أو له رأس و رجلان و إذا وجدت هرمس يقول إن ذاتا روحانيه ألقت إلى المعارف فقلت لها من أنت فقال أنا طباعك التام فلا تحمله على أنه مثلنا انتهى.

و منها أن الرجلين و الجناحين و غير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء ذات الحيوان

كيف يكون(۳) ذات بسيطه نوريه مثالا له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النوريه و المماثله بين المثال و الممثل له و إن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر- و العرضى بإزاء العرضى.

۱- أى يسمون صاحب النوع به بناء على كون إيزد بدلا أو بيانا لهوم لا أن يكون فيه إضافه معنويه لاميه كما لا يخفى، س ره

۲- أقول مراد الشيخ قدس سره نفى الماديه و لواحقها لا نفى المماثله، س ره

۳- فهذا ترق من الأول بأنه كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثاليه فضلا عن المثليه و إنما يصحان على قواعدنا من أصاله الوجود و تشكيكه و جواز الحركه الجوهريه و نحو ذلك، س ره

و منها أن تلک الأرباب عنده من حقیقه النور و الظهور

و أصنامها إما برازخ(۱) أو هیئات ظلمانیه و أی مناسبه بین الأنوار و هیئاتها النوریه و بین البرازخ و هیئاتها الظلمانیه کیف و جمیع الأنوار المجرده العقلیه و النفسیه و المحسوسه الکوکبیه و العنصریه عندهم حقیقه واحده بسیطه لا اختلاف بینها إلا بالشده و الضعف أو بأمور الخارجه و الأنوار العقلیه العرضیه(۲) التی هی أصحاب الأصنام آثارها ماهیات متخالفه الذوات کما هو رأیه فی أن أثر الجاعل الماهیه دون الوجود لأنه من الاعتبارات الذهنیه و لا شک أن اختلاف الآثار- إما لاختلاف فی القابل أو لاختلاف فی الفاعل و إذا کان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محاله و إذا کان آثار العقول مختلفه و لیس الاختلاف بین الآثار بمجرد اختلاف القابل إذ القوابل و استعداداتها من جمله معلولاتها المختلفه مع أنه لا قابل للقوابل و لا لاختلاف تلک الفعاله إذ لا اختلاف بینها إلا بالکمال و النقص فیجب أن یکون اختلاف آثارها أیضا علی هذا المنوال و هذا أیضا مما یوقع الطمأنینه فی أن آثار العقول و المبادی الرفیعه التی هی إنیات وجودیه نوریه یجب أن یکون وجودات الماهیات دون معانیها الکلیه و أن اختلاف الماهیات المنتزعه عن أنحاء

۱- أی أجسام أو هیئات ظلمانیه کلمه أو لمنع الخلو أو التقسیم من قبیل تقسیم الکل إلی أجزائه لا الکلی إلی جزئیاته، س ره

۲- لأنها طبقه متکافئه لا ترتیب علی و معلولی فیها کما فی الطبقه الطولیه من العقول ثم إن حاصل هذا الاعتراض إبداء تهافت بین مذهبی الشیخ الإلهی قدس سره من القول بأرباب الأنواع و القول بأصاله الماهیه إذ بمقتضی تطابق العوالم و الأظله و ذوات الأظله ینبغی أن یکون اختلاف الأصناف کاختلاف أربابها بالشده و الضعف لا التباین و ذلک إنما یستقیم إذا کان الوجود أصلا حتی یکون هو حقیقه تلک الأصنام و یکون اختلافها أیضا بالشده و الضعف لا الماهیه التی هی مثار الاختلاف النوعی و حینئذ لا یتأتی التطابق المذکور أو یطرح مذهبه أن الأنوار مراتب حقیقه واحده بل یقول بتخالفها النوعی و هذا ما قال فی الشواهد علی أن العقول کلها عنده من نوع واحد و أفراد نوع واحد بالذات لا یجوز أن یکون أفرادا ذاتیه لأنواع کثیره مختلفه الحقائق، س ره

الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شده و ضعفا و تقديما و تأخيرا- و تركيبا و وحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبها الواقعه بينها لوازم متخالفه أ ما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفه الخواص و الآثار مع أنها حصلت من الآحاد و الواحد متشابه فيها فإن للمراتب و النسب خواص عجيبه و آثار غريبه يعلمه أصحاب العلوم العدديه و الصنائع النجوميه

تنبيه:

فالحرى أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانيه فردا كاملا تاما فى عالم الإبداع هو الأصل و المبدأ و سائر أفراد النوع فروع و معاليل و آثار له و ذلك لتمامه و كماله لا يفتقر إلى ماده و لا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها و نقصها مفتقره إلى ماده فى ذاتها أو فى فعلها و قد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصا- و قول بعضهم إن الحقيقه الواحده كيف يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره و لو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل فى المتواطئه فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غايه نقصه بعرضيته و ضعفه و إضافته إلى محل فلا يلزم من حلول شى ء حلول يشاركه فى الحقيقه المشتركه بعد التفاوت بينهما بالكمال و النقص و الشده و الضعف و علمت(۱) أيضا أن كلا من الأنواع الجسمانيه يتنوع و يتحقق و يتقوم بمحض الصوره النوعيه التى هى متحده مع الفصل الأخير و الماده فى الجميع أمر مبهم وجودها قوه شى ء آخر كما أن الجنس المأخوذ منها ماهيه ناقصه متحده

۱- هذا ترق مما قبله إذ هناك كأنه التزم أن ما عدا الفصل الأخير من الفصول و الأجناس مقومات بالحقيقه للنوع الأخير و هاهنا أشار إلى ما حققه سابقا من أن شيئيه النوع الأخير بالحقيقه بالفصل الأخير و مبدئه و ما عداه بمنزله الشرائط و الآلات ففى الحقيقه هذه الأنواع التى هى أصنام لأربابها حقائقها الفصول الأخيره و الصور البسيطه ففى هذا الإنسان الطبيعى أيضا لا عبره بالهيولويه و الجسميه و النمو و الإحساس بالآلات المتشته و نحوها، س ره

مع الفصل و باقى الصور و القوى و الكيفيات و مبادى الفصول فى المركب بمنزله الشرائط و الآلات و الفروع لـذات واحده هى بعينها صنم لصاحب نوعه كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبه الفروع إلى أصل واحد و كذا الهيئات و النسب و الأشكال التى فيها أظلال لهيئات عقليه و نسب معنويه فى أربابها النوريه- و نسبه صاحب النوع الإنسانى المسمى بروح القدس و هو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانيه و النباتيه كنسبه الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعيه الماديه كالإنسانيه و الفرسيه و الثوريه و غيرها من الأنواع و إن كانت مفتقره فى عالمنا هذا إلى أن تقوم بماده حسيه فهى غير مفتقره فى العالم العلوى إلى قيامها بذلك بل هى فى ذلك العالم العقلى مجرده عن الماده قائمه بذاتها مستغنيه عما تحل فيه كما أن الصور الذهنيه و هى المأخوذه من الأمور الخارجه أعراض قائمه فى الذهن لا تقوم بذاتها و إن كانت مأخوذه من الجواهر القائمه بذواتها فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانيه الحاصله فى الماده من تلك المثل المجرده العقليه الأفلاطونيه فإن للصور المجرده العقليه كماليه فى حد ذاتها و تماميه فى ماهياتها به تستغنى عن القيام فى المحل و أما الصور الجسمانيه التى هى أصنامها فإن لها نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها- فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر(۱) الصوريه الموجوده فى الذهن المأخوذه من الأمور العينيه الماديه فإنها و إن كانت مجرده عن الماده فى العقل فهى غير مجرده عن الماده فى الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقليه التى هى أرباب الأنواع- فإنها و إن كانت مجرده فى عالم العقل فأصنامها و أظلالها الجسمانيه أعنى الصور النوعيه غير مجرده عن الماده و لا يتوهمن من إطلاقهم المثل على الصور العقليه القائمه بذواتها فى عالم

۱- الصور الذهنيه فى الموضعين متعاكسه الحكم فإنها باعتبار عرضيتها و قيامها بالذهن- كانت فى الأول مشبها بها للصور القائمه بالماده و باعتبار تجردها فى العقل كانت فى الثانى مشبها بها للصور المجرده التى فى عالم الإبداع، س ره

الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفه يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق- لتكون مثلا و قوالب لما تحتها لأن ما يتخذ له المثال و القالب يجب أن يكون أشرف و أعلى لأنه الغايه و لا يصح فى العقول هذا فإنهم أشد مبالغه من المشاءين فى أن العالى لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن صور الأنواع الجسمانيه أصنام و أظلال لتلك الأرباب النوريه العقليه و لا نسبه بينها فى الشرف و الكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى فى إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه و برنامجات لخلقه- و لو احتاج لاحتاج فى إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهايه.

فإن قلت قد خالفت المعلم الأول حيث يرد على هذا المذهب.

قلت الحق أحق بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون و الأقدمين فإن من عادتهم بناء الكلام على الرموز و التجوزات- خصوصا فى هذا المبحث الذى يخرس فيه الفصحاء و تكل منه الأفهام فضلا و شرفا- و إما لشوب(۱) حبه للرئاسه اللازم عن معاشره الخلق و خلطه الملوك و السلاطين و إلا فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاده- فى باب وجود المثل العقليه للأنواع و الصور المجرده النوريه القائمه بذواتها فى عالم الإبداع حيث قال فى الميمر الرابع منه- إن من وراء هذا العالم سماء و أرضا و بحرا و حيوانا و نباتا و ناسا سماويين- و كل من فى هذا العالم سماوى و ليس هناك شى ء أرضى البته و قال فيه أيضا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلها

۱- هذا بعيد عن ساحه المعلم الأول الذى أنوار العلوم الحقيقيه منتشره فى العالم به- و بأمثاله من العلماء بالله و الحكماء الأفاضل و بكدهم و بجهدهم و قد ورد فيه أنه كان نبيا جهله أهل زمانه و الذى خالطه من الملوك كأسكندر كان من الملوك الأفاضل أولى الرئاستين، س ره

مختلفه لكنها فى موضع واحد.

و قال فى الميمر الثامن منه أن الشى ء الذى يفعل بها النار هاهنا إنما هى حياه ناريه و هى النار الحقه فالنار إذن التى فوق هذه النار فى العالم الأعلى هى أحرى أن تكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محاله أنها حياه و حياتها أرفع و أشرف من حياه(۱) هذه النار لأن هذه النار إنما هى صنم لتلك النار فقد بان و صح أن النار التى فى العالم الأعلى هى حيه و أن تلك الحياه هى المفيضه القيمه بالحياه على هذه النار- و على هذه الصفه يكون الماء و الهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيان كما هما فى هذا العالم إلا أنهما فى ذلك العالم أكثر حياه لأن تلك هى التى تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياه.

و قال فيه أيضا أن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثال و صنم لذلك العالم- فإن كان هذا العالم حيا فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حيا و إن كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماما و أكمل كمالا لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياه و القوه و الكمال و الدوام فإن كان العالم الأعلى تاما فى غايه التمام فلا محاله أن هناك الأشياء كلها التى هاهنا إلا- أنها فيه نوع أعلى و أشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حياه و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير أنها(۲) أنور و أكمل و ليس بينها افتراق كما يرى هاهنا و ذلك أنها ليست جسمانيه و هناك أرض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامره و فيها الحيوان كلها و الطبيعه الأرضيه التى هاهنا و فيها نبات مغروس فى الحياه و فيها بحار و أنهار جاريه جريا حيوانيا و فيها الحيوان المائيه كلها

۱- هذه الحياه هى حياه الوجود الساريه فى كل شى ء لا الحياه التى هى مبدأ الدرك و الفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال، س ره

۲- هذا من قبيل الاستثناء من المدح بما يشبه الذم لقوله ع أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش ، س ره

و هنـاک هواء و فيه حيوان هوائيه حيه شبيهه بـذلک الهواء و الأشـياء التى هناک كلها حيه و كيف لا تكون حيه و هى فى عالم الحيـاه المحض لاـ يشوبهـا الموت البته- و طبـائع الحيوان التى هنـاک مثـل طبـائع هـذه الحيوانـات إلا أن الطبيعه هناک أعلى و أشرف من هذه الطبيعه لأنها عقليه ليست حيوانيه.

فمن أنكر قولنـا و قال من أين يكون فى العالم الأعلى حيوان و سـماء و سائر الأشـياء التى ذكرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الأشـياء- لأنه أبدع(۱) من المبـدع الأـول التـام ففيه كل نفس و كل عقل و ليس هناک فقر و لا حاجه البته لأـن الأشـياء التى هنـاک كلها مملوه غنى و حياه كأنها حياه تغلى و تفور و جرى حياه تلک الأشـياء إنما تنبع من عين واحـده لا كأنها حراره واحـده فقط أو ريـح واحـده فقط بل كلها كيفيه واحـده فيها كل كيفيه يوجـد فيها كل طعم و نقول إنک تجـد فى تلک الكيفيه الواحده طعم الحلاوه و الشـراب و سائر الأشـياء ذوات الطعوم و قواها و سائر الأشـياء الطيبه الروائح و جميع الألوان الواقعه تحت البصـر و جميع الأشياء الواقعه تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعه تحت السمع أى اللحون كلها و أصناف الإيقاع و جميع الأشـياء الواقعه تحت الحس و هذه كلها موجوده فى كيفيه واحده مبسوطه على ما وصفناه لأن تلک الكيفيه حيوانيه عقليه تسع جميع الكيفيات التى وصـفناه و لا يضـيق عن شـى ء منها من غير أن يختلط بعضـها ببعض- و ينفسد بعضـها ببعض بل كلها فيها محفوظه كأن كلا منها قائم على حـده و قال فى الميمر العاشـر من كتابه إن كل صوره طبيعيه فى هـذا العالم- هى فى ذلک العالم إلا أنها هناک بنوع أفضل و أعلى و ذلک أنها هاهنا متعلقه بالهيولى

۱- هـذا منـاط الجواب أى المبـدع الأـول بسيط الحقيقه ففيه كل أشـياء بنحو أعلى و له الوحـده الحقه الحقيقيه و العالم الأعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه أيضا كل الأشياء بنحو الظليه- و له الوحده الحقه و لكن ظليه، س ره

و هی هناک بلا هیولی و کل صوره طبیعیه فهی صنم للصوره التی هناک الشبیهه بها فهناک سماء و أرض و حیوان و هواء و ماء و نار فإن کان هناک هذه الصور فلا محاله أن هناک نباتا أیضا.

فإن قال قائل إن کان فی العالم الأعلی نبات فکیف هی هناک و إن کان ثم نار و أرض فکیف هما هناک فإنه لا یخلو من أن یکونا هناک إما حیین و إما میتین فإن کانا میتین مثل ما هاهنا فما الحاجه إلیها هناک فإن کانا حیین فکیف یحییان هناک.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناک حی أیضا و ذلک(۱) أن فی النبات کلمه فاعله محموله علی حیاه و إن کانت کلمه النبات الهیولانی حیه فهو إذن لا محاله نفس ما أیضا و أحری أن تکون هذه الکلمه فی النبات الذی فی العالم الأعلی و هو النبات الأول إلا أنها فیه بنوع أعلی و أشرف لأن هذه الکلمه التی هی فی هذا النبات إنما هی من تلک الکلمه إلا أن تلک الکلمه واحده کلیه(۲) و جمیع الکلمات النباتیه التی هاهنا متعلقات فأما کلمات النبات التی

۱- المراد بالکلمات فی کلمات المعلم المبادی الفاعله مفارقه کانت أو مقارنه فیشمل مثل الصور النوعیه و إطلاق الکلمات علی الوجودات لیس بعزیز فی کتب المصنف قدس سره- و یوافقه ما فی الکتب الإلهیه و أحادیث الأئمه ع مثل إطلاق الکلمه علی عیسی ع و مثل قوله تعالی قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی الآیه و مثل نحن الکلمات التامات لأن الکلمه هی المعربه عما فی الضمیر و الوجودات هی المعربه عما فی غیب الغیوب و القوی الفاعله هی المعربه عن القدره الشامله، س ره

۲- و کمال النفس فی سیاحه دیار الکلیات و سباحه بحارها و الکلی وجود محیط بجمیع جزئیاته الغیر المتناهیه و النفس محیطه بالکلی و أما الجزئی فهو شرق و برق منه- و لا کمال للنفس فی معرفته و لا یکون کاسبا و لا مکتسبا و إنما یکون مرغوبا للنفس الهاجسه بمدخلیه البدن فالنبات الجزئی کفاکهه جزئیه تستحسنه بمدخلیه حراره کبدک و لولاها لا تطلبه و لا جلوه له علیک فإیاک و التعلق بجمیع ما یکون حسنه بمدخلیه بدنک و قواه ثم إن قوله إلا أنها جزئیه من الاستثناء من الذم بما یشبه المدح، س ره

هاهنا فكثيره إلا أنها جزئيه فجميع نبات هـذا العالم جزئى و هو من ذلك النبات الكلى و كلما طلب الطالب من النبات وجده فى ذلك النبات الكلى.

فإن كان هـذا هكـذا قلنا إنه إن كان هـذا النبات حيا فبالحرى أن يكون ذلك النبات حيا أيضا لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هـذا النبات فإنه نبات ثان و ثالث(۱) لأنه صـنم لـذلك النبات و إنما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيـاته و أما الأرض التى هناك إن كانت حيه أو ميته فإنا سـنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هـذه الأرض لأنه صـنم لتلك فنقول إن لهذه الأرض حياه ما و كلمه فاعله فإن كانت هذه الأرض الحسـيه التى هى صنم حيه فالحرى أن تكون تلك الأرض العقليه حيه و أن تكون هى الأرض الأولى و أن تكون هذه الأرض أرضا ثانيه لتلك الأرض شبيهه بها و الأشـياء التى فى العالم الأعلى كلها ضياء لأنها فى الضوء الأعلى و لـذلك كان كل واحـد منها يرى الأشـياء(۲) كلهـا فى ذات صاحبه فصار لـذلك كلها فى كلها و الكل فى الواحد منها و الواحد منها هو الكل و النور الذى يسنح عليها لا نهايه له فلذلك صار كل واحد منها عظيما انتهت عباراته النوريه و كلماته الشـريفه بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصـى و إصلاح يعقوب بن إسحاق الكندى و فيها تصريحات واضـحه بوجود المثـل الأفلاطونيه و أن للأشـياء الكونيه صوره نوريه عقليه فى عـالم العقـل و إياهـا يتلقى الإنسـان حين إدراكه للمعقولات الكليه و إن كان إدراكه لها لأجل تعلقه بالبدن و الكدورات و الظلمات إدراكا ناقصا كإدراك البصـر شـيئا بعيدا فى هواء مغبر مغيم و لذلك السبب يرى الإنسان الأمور العقليه التى هى إنيات محضه

۱- إن عد النبات الذى فى عالم المثال المقدارى، س ره

۲- و نظيره بوجه هاهنـا العقول الصاعـده و قلوب أربـاب العلم و العرفان فإن عقائـدهم واحـده و قبلتهم واحـده بل عقائـد جميع الكمل من آدم ع إلى الخاتم ص واحـده- \S متحـد جانهاى شـيران خداست و المؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذا الأشياء فيه، س ره

متشخصه بذواتها و أنوار صرفه واضحه بأنفسها مبهمه كليه محتمله الصدق عنده على كثيرين كرؤيه شبح يراه من بعيد فيجوز كونه إنسانا أو فرسا أو شجرا إلا أن هاهنا من جهه تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز إلا كونه واحدا من المختلفات أيها كان و هناك يحتمل عنده كون المدرك العقلى كثيره بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع و بالجمله مناط الكليه و العموم ضعف الوجود و وهنه و كون الشى ء شبحى الوجود سواء كان بحسب ذاته و ماهيته أو بحسب قله تحصله عند المدرك بعد أن لا يكون ماديا محسوسا و ذلك لكلال القوه المدركه و قصورها عن إدراك الأمور الوجوديه النوريه و المعقولات الشعشعانيه بلا حجاب و امتراء غشاوه و عماء لأجل التعلق بعالم الهيولى و الظلمات.

إجمال فيه إكمال:

قد ورد فى كلام القدماء و شيعتهم الحكم بوجود عالم عقلى مثالى يحذو حذو العالم الحسى فى جميع أنواعه الجوهريه و العرضيه.

فمنهم من حمله على العالم المثالى الشبحى المقدارى- و منهم من قال إنه إشاره إلى الصور التى فى علم الله القائمه بذاته تعالى- كما اشتهر عن المشاءين و أن قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عباره عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذى هو أقرب إليها و أقوم فى تحصلها عن نفسها- لأن نسبتها إلى ذاتها بالإمكان و نسبتها إلى قيومها بالوجوب.

و منهم من قال إنه إشاره إلى رب النوع و صاحب الطلسم فإن لكل نوع جرمى و طلسم برزخى عقلا يقومه و نورا يدبره و ليس كليتها كما وقع فى كلامهم- باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقه على جزئيات الأجرام و أشخاص البرازخ لكونها مفارقات نوريه و عقولا قادسه و إنما كليتها باعتبار استواء نسبه فيضها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعى.

و منهم من ذهب إلى أنه إشاره إلى هـذه الصور الهيولانيه فى هـذا العالم باعتبار حضورها و ظهورها عنـد المبـدإ الأول و مثولها بين يـديه و عـدم خفائها و غيبوبتها بـذواتها عن علمه إذ هى بهـذا الاعتبار كأنها مجرده من المواد و الأزمنه و الهيئات الحسيه و الغشـاوات المـاديه لعـدم كونهـا حجابـا عن شـهودها و وجودهـا لـدى البـارى- فهى بـذواتها معقوله له تعـالى كسائر الكليات و المجردات متمثله بين يديه.

أقول(۱) و الأـظهر أن أولئـك الأكـابر من الحكمـاء و الأعاظم من الأولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعه الواصـلين إلى غايات الخليقه حكموا بـأن الصور المعقوله من الأشـياء مجرده قائمه بـذواتها و إياها يتلقى العقلاء و العرفاء فى معقولاتهم و معارفهم إذ لها وجود(۲) لا محاله فهى إما قائمه بذواتها أو حاله فى

۱- إنما لم يتعرض فى هـذا الإجمال بعد التفصـيل لتأويل الشـيخ للمثل لغايه بعده عند المصـنف قدس سـره و لا لما ذكره بعض المتـأخرين لأـنه كما مر إن أراد الماهيه المطلقه رجع إلى تأويل الشـيخ فكان مثله فى البعـد و إن أراد الكلى العقلى رجع إلى ما ذكره المصنف قدس سره هنا فى المال، س ره

۲- و هـذه حجه أخرى أقامهـا المصـنف ره على وجود المثـل العقليه غير الحجـج الثلاـث التى أقامهـا فى أول الفصـل نقلاـ عن صـاحب الإشـراق و خلاصـتها أن الصور المعقوله الكليه- التى يـدركها الإنسان موجوده بالضـروره و لا يخلو إما أن تكون قائمه بذاتها أو بغيرها و على الثانى إما أن تقوم بجزء مادى منا أو بنفوسـنا أو بجوهر مجرد خارج من ذواتنا- و جميع الشقوق باطله إلا الأـول منها فهى قائمه بـذواتها و حيث كانت موجوده فى ذواتها فهى متشـخصه خارجا و إذ تصـدق عليها حـدود الأنواع الماديه فكل واحـد منها فرد مجرد من نوع- تصـدق عليه ماهيته هـذا. و فيه أن هناك شـقا آخر غير الشـقوق الأربعه المذكوره و هو أن تكون هـذه الصور الكليه موجودا مجردا واحـدا قائمـا بـذاته و يكون الاختلاـف و الكثره ناشـئا من نـاحيه إدراكنـا لاـ من نـاحيه المـدرك و ذلـك بـأن نـدرك جزئيـات الأـنواع الماديه و يحصل لنا بسـببه استعداد الاتصال بجوهر عقلى فيه جميع الكمالات الوجوديه التى فى عالم الماده فندركه بعلم حضورى- لكن مع اختلاف ما فى الإدراك من جهه اختلاف الاسـتعدادات الحاصله من إدراك الجزئيات الماديه المختلفه نظير انتزاع المفاهيم المختلفه من ذات الواجب جل ذكره على وحـدتها الحقه فذاته تعالى بحت الكمـال و محض الوجود غير أنـا نجـد فيما عنـدنا صـفه وجوديه كماليه نسـميها علما مثلا و نرجع إليه تعالى فنجـده عنـده فننتزعه منه ثم نجـد فيمـا عنـدنا الكمال الـذى هو القـدره- و نسـتعد بـذلك استعدادا جديـدا فنعود إليه تعالى فننتزع منه مفهوم القـدره و هكـذا فى الحياه و السـمع و البصـر و غير ذلك فيتحصل من ذلك اختلاف مفاهيم الصـفات مع كون الـذات المتعاليه بحت الكمال الـذى لا ميز فيه لصـفه كماليه من أخرى و إنما نشأ الاختلاف من ناحيه اختلاف إدراكنا- لاختلاف الاسـتعدادات المكتسبه فليجز مثل ذلك فى إدراكنا الصور النوعيه المختلفه- من الإنسان و الفرس و الغنم و غير ذلك بالاتصال بالعالم العقلى المجرد و لاـ يوجب هـذا الاـنتزاع كون المفهوم المنتزع مـاهيه للمنتزع منه حتى يلزم اجتماع ماهيات متبائنه فى واحـد حقيقى بل إنما تنشأ الماهيه من نسـبه هذا المدرك الموجود فى ظرف الإدراك إلى الفرد المادى الخارجى- و مشاهده أنها خاليه عن آثار الأفراد فتصير على هذه النسبه مفاهيم لا تترتب عليها آثار الخارج- أى ماهيه متساويه النسبه إلى الوجود و العدم ثم تحمل بعنوان الذاتيه على الأفراد الماديه فتصير ماهيات نوعيه أو جنسيه جوهريه أو عرضيه، ط مد

محل إدراکی منا و الثانی باطل و إلا لما غاب عن محله الذی هو النفس و لا سیما إذا کانت من النفوس المشرفه الزکیه و لا کیفیه حلولها فیه.

فإن قیل إنها حین غیبوبتها عن النفس لیست قائمه بها موجوده فیها بل یکون قیامها دائما بجوهر عقلی مفارق و هو خزانه المعقولات فیدرکها حین اتصالها به و توجهها إلیه و استحقاقها لفیضان تلک الصور منه علیها.

قلنا مع الإغماض عما مر(۱) من مفاسد ارتسام صور الحقائق فی النفس- یلزم انتقاش جوهر عقلی بصور الحقائق و الأنواع المتکثره المتکافئه الوجود فی مرتبه واحده علی سبیل الإبداع و ذلک باطل لأن انتقاش المبادی العقلیه بصور ما تحتها لا یجوز أن یستفاد مما تحتها و إلا لزم انفعال العالی عن السافل و استکماله به و القدماء أشد مبالغه فی استحاله هذا من المشاءین أتباع المعلم الأول فبقی أن یفیض علیها مما فوقها و ذلک یؤدی إلی صدور الکثیر عن الواحد الحق المحض

۱- فی مبحث الوجود الذهنی من کون صوره واحده جوهرا و عرضا بل جوهرا و کیفا أو کما و کیفا إلی غیر ذلک من المفاسد و بالجمله مفاسد الارتسام فی النفس یلزم علی الارتسام فی العقل، س ره

أو حصول صور الأشياء فى ذاته تعالى علوا كبيرا و جميع(۱) هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق.

و أيضا يجب على ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها- و التفطن لحقائقها محلها و كيفيه حلولها فيه فإن العلم ليس إلا عدم الغيبه عن الذات المجرده و محل الأمور الغير الغائبه غير غائب اتفاقا بل ضروره و كذا كيفيه حلولها فى محلها التى هى نحو وجودها فرضا فظهر وجود أمور كليه قائمه بذواتها- لا فى محل منطبقه على جزئياتها الماديه و كلياتها إذا أخذت لا بشرط التجرد و اللاتجرد- و إذا جرد الجزئيات عن المواد و قيودها الشخصيه و صفاتها الكونيه الحسيه و بالجمله اشتراكها كاشتراك الصور(۲) القائمه بالعقل و كليتها ككليتها بلا استلزام شى ء من المفاسد و ما ذكر فى الكتب لامتناع وجود الكلى بما هو كلى فى الخارج فجميع ذلك بعينه قائم فى امتناع وجوده فى العقل أيضا

۱- أقول لا تفاوت فى ورود هذه الأمور بين قيام هذه الصور المتكافئه بجوهر عقلى- و بين قيامها بذواتها الذى يقول به المصنف قدس سره فإنه أيضا يؤدى إلى صدور الكثير عن الواحد المحض إن كان صدورها عنه بجهه واحده هى محض ذاته البسيطه أو إلى حصول صور هذه الأشياء فى ذاته و إن تمسك بالجهات العديده التى فى العقول الطوليه من جهات الإشراقات و المشاهدات و جهات العز و الذل و القهر و الحب لكل بالنسبه إلى الآخر نتمسك نحن أيضا بها. و الجواب أن تلك الصور علوم تلك المبادى فهى متكافئه مع الجهات التى هى الإشراقات و الشهودات و غيرها و الجهات الفاعليه لا بد أن تكون متقدمه فإذن لا تكون جهات مكثره لصور فى ذاتها. و إن قيل إن تلك الصور مرتسمه فيها بترتيب سببى و مسببى كما يقول المشاءون لا يسلمه الإشراقيون لتكافؤ كثير من الصور كما أشار إليه المصنف قدس سره أن صور الحقائق و الأنواع متكافئه الوجود، س ره

۲- أى اشتراك الصور القائمه بذواتها عند المصنف قدس سره كاشتراك هذه الصور القائمه بالعقل عندهم لا أن هناك طائفتين من الصور نظير ما يقول بعض أهل الكلام الفارق- بين الحصول فى العقل و القيام به كما مر، س ره

عقده و فک:

قد ذکر الشیخ فی إلهیات الشفاء لإبطال وجود المثل و التعلیمیات هذا القول إنه إذا کان فی التعلیمیات تعلیمی مفارق للتعلیمی المحسوس فإما أن لا یکون فی المحسوس تعلیمی البته أو یکون فإن لم یکن فی المحسوس تعلیمی وجب أن لا یکون مربع و لا مدور محسوس و إذا لم یکن شی ء من هذا محسوسا فکیف السبیل إلی إثبات وجودها بل إلی مبدإ تخیلها فإن مبدأ تخیلها کذلک من الموجود المحسوس حتی لو توهمنا واحدا لم یحس شیئا منها لحکمنا(۱) أنه لا یتخیل بل لا یعقل شیئا منها علی أنا(۲) أثبتنا وجود کثیر منها فی المحسوس و إن کانت طبیعه التعلیمیات قد توجد أیضا فی المحسوسات- فیکون لتلک الطبیعه بذاتها اعتبار فیکون ذاتها إما مطابقه بالحد و المعنی للمفارق- أو مباینه له فإن کانت مفارقه له فیکون التعلیمیات المعقوله أمورا غیر التی نتخیلها أو نتعقلها و نحتاج فی إثباتها إلی دلیل مستأنف ثم نشتغل بالنظر فی حال مفارقتها و لا یکون ما عملوا علیه من الإخلاد إلی الاستغناء عن إثباتها و الاشتغال بتقدیم الشغل فی بیان مفارقتها عملا یستنام إلیه و إن کانت مطابقه مشارکه له فی الحد فلا یخلو إما أن یکون هذه التی فی المحسوسات إنما صارت فیها لطبیعتها و حدها فکیف یفارق ما له حدها و إما أن یکون ذلک أمرا یعرض لها بسبب من الأسباب- و تکون هی معروضه لذلک و حدودها غیر مانعه عن لحوق ذلک إیاها فیکون من شأن تلک المفارقات أن تصیر مادیه و من شأن هذه المادیه أن یفارق و هذا هو خلاف ما عقدوه و بنوا علیه أصل رأیهم و أیضا فإن هذه المادیه التی مع العوارض إما أن تحتاج إلی مفارقات غیرها لطبائعها فیحتاج المفارقات أیضا إلی أخری و إن کانت

۱- کما قیل إنه من فقد حسا فقد علما، س ره

۲- فإنا إذا فرضنا خطا مستقیما محدودا و أثبتنا أحد طرفیه و أدرنا الطرف الآخر- حتی عاد إلی موضعه الأول فلا محاله یحصل هنا دائره حقیقیه و أثبتوا کثیرا من الأشکال بالدائره، س ره

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البته و لما كان(۱) يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشىء يوجب وجود أمر أقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجه إليها حتى يجب لها وجود فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض فى غيرها و لا يوجب فى أنفسها و الطبيعه متفقه- و إن كانت غير محتاجه إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه و لا مبادى أولى و يلزم أن يكون هذه المفارقات ناقصه فإن هذا المقارن يلحقه من القوى و الأفاعيل ما لا يوجد للمفارق و كم الفرق(۲) بين شكل إنسانى ساذج و بين شكل إنسانى حى فاعل انتهى كلامه بألفاظه.

أقول و خلاصه حجته الأولى أن الحقيقه الواحده التى هى ذات حد واحد و ماهيه واحده لا يختلف أفرادها فى التجرد و التجسم و الغناء و الحاجه إلى الماده و المعقوليه و المحسوسيه و لا شك أن كلامه إنما يكون تماما فى المتواطئه من الماهيات- دون المشككه.

۱- و ذلك لأن المفروض أن المقارنات و المفارقات طبائعها متفقه فكما لو لا العارض لما كان للمقارنات وجود فكذلك لولاه لما كان للمفارقات وجود لأن احتياج تلك فى الوجود إلى العارض احتياج هذه أو المراد أن يكون العارض مستدعيا لوجوب تحقق العله و الحال أنه يجب تحققها فى المرتبه المتقدمه يعنى فى مرتبه قبل مرتبه ذات المعروض إذ المعلول بذاته محتاج إلى العله، س ره

۲- أقول الأمر بالعكس فكم من فرق بين ماهيه إنسانيه موجوده بوجود جبروتى- بل لاهوتى علم و عالم و معلوم و بين ماهيه إنسانيه موجوده بوجود طبيعى و قس عليه ثم كم من فرق بين جهات فاعليه للأنواع هى مثل الوجوب و الإمكان و الماهيه و غيرها مفرده أو مشفوعه بالأوضاع كما قالوا فى العقل الفعال و بين جهات فاعليه هى أمثله الأنواع بنحو أتم و أكمل فالماهيات تلحظ هناك بوجود يليق بعالم الجمع لا بما هى محض مفاهيم حتى تكون كأشكال ساذجه، س ره

و أيضا(۱) يتوقف على أن الـذات أو الـذاتى بما هى ذات أو ذاتى لا يتفاوت فى حقيقتها و ماهياتها و قـد مر حال ذلك كيف و هو أول المسأله فى هذا المقام- و بناء البحوث عليه و كثير من قواعد المتقدمين مبنيه على تجويز كون حقيقه واحده بنفس ذاتها كـامله غنيه و نـاقصه فقيره لاـ بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها و فقرها أو غنائها بل الغنى منها يكون غنيا لـذاته و الفقير فقيرا لـذاته فمن جعل ذات الفقير- جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرا و محتاجا أى من جهه حمل هذا المعنى عليه و نقاوه حجته الثانيه أن أفراد حقيقه واحده لا يكون بعضها سببا و بعضها مسببا لـذاتها- و أن المعلول إذا كان لـذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضا معلولا لفرد آخر و هكـذا يعود الكلام إلى أن ينتهى إلى الـدور أو التسلسل المستحيلين- و هذا أيضا يبتنى على استحاله كون الطبيعه المتفقه متفاوته فى التقدم و التأخر- و الأوليه و عدمها و الغنى و الافتقار.

و اعلم أن المنقـول عن أفلاـطون و حكمـاء الفرس و القـدماء من اليونـانيين القـول بمفـارقه النوعيـات و تجرد الصـور الجـوهريه لحقائق الأجسام الطبيعيه و أما التعليميات فإنها عنـدهم ماديات فى وجودها البته و إن فارقت الماده فى الحـد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا فى ماده و برهانه على ما سيجى ء أنه لو كان(۲) مجردا لكان إما

۱- الفرق بينه و بين مـا قبله أن فى ما قبله يـدفع الحجه بعـدم تماميتها فى المشـكك الـذى يقول به الكل إذ الكل متفقه على أن الكلى إما متواط أو مشـكك أى يقع فيه التفاوت و إن لم يقع به التفاوت كما مر و هنا يدفع بالتشـكيك الذى يقول به الإشراقيه أى الـذات و الـذاتى يكون مـا فيه التفاوت و ما به التفاوت و بعباره أوضـح يتم الحجه لو كان للطبيعه مثل البياض درجه واحـده متواطئه فى أفراده و أما إذا كان مثل بياض العاج و التبن فلا يتم، س ره

۲- فيه أولاـ أن التنـاهى و اللاتنـاهى من خواص الكم و هاهنـا قـد فرض تجرد المثـالى كتجرد العقول لأن الكلام فى المفارقات التى فى عالم المثل النوريه إلا أن يقال إنه و إن فرض مجردا- إلا أنه كم و بعد مجرد فبلحاظ أنه بعد يصح أن يصف بالتناهى و اللاتناهى و إن لم يصـح وصـفه بهما بالـذات من حيث التجرد و ثانيا أنه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع وجود بعد شـبحى فى عالم المثال أيضا بل التناهى و اللاتناهى أليق به كما لا يخفى مع أن الإشراقيين قائلون بوجود بعد قائم لا فى ماده فى عالم المثال المجرد تجردا برزخيـا و قـائلون بعـدم تنـاهى الموجودات المثاليه الشـبحيه و لا يجرى فيها بيان اسـتحاله لا تناهى الكميات لعـدم كونهـا من المتحركـات و ذوات الأوضاع و لا ترتيب على و معلولى بينها على أنها غير متناهيه عـددا لا أنه فيها بعـد متصل واحد غير متناه مساحه و فى حكمه الإشـراق و شـرحها أن الأشباح المجرده- أى الموجوده فى عالم المثال يتصور فيها اللانهايه لا كما أى كاللانهـايه التى يمنعها البرهان- إذ لا يمكن منها أى من تلك الأشـباح التى هى الصور المعلقه ايتلاف بعـد واحـد لا يتناهى ممتد لأن تلك الأشباح و إن كانت غير متناهيه لكن لا ترتب لها و لا تركب بعد غير متناه منها انتهى، س ره

متناهيا أو غير متناه و الثانى باطل لما سيأتى من بيان استحاله عدم تناهى الكميات القاره(١) و غير القاره لا لما فى الشفاء من أن عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعه فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه و إن لحقه لتجرده عن الماده كانت الماده مفيده الحصر و الصوره و كلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا و نقصانا و الكميات من هذا القبيل و الأول أيضا مستحيل لأن انحصار البعد حين تجرده فى حد محدود و شكل مقدر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته و الانفعال كما ستعلم من عوارض الماده بالذات فيكون غير مفارق- و قد فرضناه مفارقا هذا خلف و الحجتان المذكورتان و إن أوردهما الشيخ على القائلين بمفارقه التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله فى إبطال الصور المفارقه- واردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب و لذلك نقلناهما و أجبنا عنهما بما يوافق رأى القائلين بالمثل الأفلاطونيه و الصور المفارقه

١- فيه أن هذا خلاف ما قاله القوم و ما قال هو نفسه فى مواضع أخرى من أنه لا يتقدم على الزمان عدم سابق إلا البارى تعالى و كلماته التامات اللهم إلا أن يكون مراده التجدد الذاتى- و أن كل جزء من الزمان محفوف بالعدمين السابق و اللاحق و إن كان فيضه تعالى و جوده غير منقطع، س ره

تلویح استناری:

لعلك إن كنت أهلا لتلقى الأسرار الإلهيه و المعارف الحقه- لتيقنت و تحققت أن كل قوه و كمال و هيئه و جمال توجد فى هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقه ظلال و تمثالات لما فى العالم الأعلى إنما تنزلت و تكدرت و تجرمت بعد ما كانت نقيه صافيه مقدسه عن النقص و الشين مجرده عن الكدوره و الرين متعاليه عن الآفه و القصور و الخلل و الفتور و الهلاك و الدثور بل جميع صور الكائنات و ذوات المبدعات آثار و أنوار للوجود الحقيقى و النور القيومى- و هو منبع الجمال المطلق و الجلال الأتم الأليق الذى صور المعاشيق و حسن الموجودات الروحانيه و الجسمانيه قطره بالنسبه إلى بحر ذلك الجمال و ذره بالقياس إلى شمس تلك العظمه و الجلال و لو لا أنواره و أضواؤه فى صور الموجودات الظاهريه لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذى هو الوجود المطلق الإلهى فإن النفس عند افتنانها بالمحبوب المجازى الذى هو من وجه(۱) حقيقى تتوجه إلى المحبوب الحقيقى المطلق الذى هو الصمد لكل شى ء و الملجأ لكل حى و تتولى جنابه الكريم منبع الأنوار و معدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضره الإلهيه و يتنور باطنها بنوره- فتدرك الأمور الكليه و الصور المفارقه العقليه لصيرورتها حينئذ عقلا مدركا للكليات- أ لا ترى أن آثار أنواره التى ظهرت فى عالم الملك و تنزلت عن مراتبها الروحانيه العقليه و لاحت فى صور الجزئيات و اتسمت بالحسن و اللطافه و الغنج و الدلال- مع أنها ضعفت بصحبه الظلمه الجسميه و تكثفت بالكثافه الماديه بعد نقائها و صفائها و تجردها كيف تدهش العقول و تحير الألباب و أصحابها و توقع فى الفتن و المحن

۱- و لا سيما المحبوب المجازى الذى هو الإنسان الكامل المكمل و ذلك الوجه الذى هو به حقيقى هو عدم رؤيه المظهر إلا فانيا فى الظاهر فكأنما خمر و لا قدح و من هنا قال ص: اخترت من دنياكم ثلاثا الحديث أو ما ذكر من التوجه إلى المحبوب الحقيقى إنما هو فى الحقيقه و أما فى الظاهر و بحسب استشعاره فهو متوجه إلى الصوره و يندر من يرى الشمس فى الماء- فضلا عن أن يرى الشمس خاصه و لا خبر له عن الماء، س ره

طلابها فما ظنك فی الجمال المطلق الذاتی و النور الساطع الإلهی الذی فی غایه العظمه و نهایه الکبریاء و الکمال المدهش للعقول و القلوب من وراء سبعین ألف حجاب نورانی و ظلمانی

کما روی عن رسوله ص: أن لله سبعین ألف حجاب من نور(۱) و ظلمه لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهی إلیه بصره من خلقه

و تفطن مما

قاله ع: إن هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعین ماء ثم أنزلت

و قس(۲) النور علیها فی استنارته و احتجابه إذ لولاه لما کان للعالم وجود و لا ذوق و لا شهود لاحتراقه و اضمحلاله من سطوعه فکما أن حراره هذه النار الجسمانیه التابعه لصورتها النوعیه شرر من نار قهر الله المعنویه بعد تنزلها فی مراتب کثیره کتنزلها فی مرتبه النفس بصوره الغضب إذ ربما یؤثر شده الغضب فی إحراق الأخلاط مع رطوبتها- ما لا یؤثر النار فی الحطب مع سوره اللهب و من هذا یعلم أن کل مسخن لا یجب أن یکون حارا فکذلک الأنوار المحسوسه من النیران و الکواکب أظلال و أشباح لأنوار لطف الله المعنویه و آثار لأضواء ملکوته و أشعه جماله بعد حبوطها فی منازل أمره و خلقه.

إیقاظ عقلی:

لا یخفی علی من تنور قلبه و استضاء عقله بعد التأمل فیما مر من القواعد و الأصول أن الغرض الأقصی فی وجود العشق فی جبله النفوس و محبتها لشمائل الأبدان و محاسن الأجسام و استحسانها زینه المواد و الأجرام إنما هو تنبیه لها من نوم الغفله و رقده الجهاله و رئاضه لها من تخریج الأمور الجسمانیه و الأصنام الهیولانیه إلی المحاسن الروحانیه و الفضائل العقلانیه

۱- الحجب النوریه هی المفارقات العقلیه و النفسیه و الحجب الظلمانیه هی المقارنات الجسمیه و النکته للعدد قد ذکرتها فی موضع آخر، س ره

۲- و لنعم ما قال المولوی- \S نار تو اینست نورت چون بود\Z ماتمت اینست سورت چون بود\Z ، س ره

و الأنوار الإلهيه و دلاله على معرفه جواهرها و شرف عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لأن جميع المحاسن و الفضائل و كل الزينه و المشتهيات المرغوب فيها اللواتى ترى على ظواهر الأجرام و جلود الأبدان إنما هى أصباغ و نقوش و رسوم صورتها أرباب أنواعها و ملائكه تدابيرها فى المواد و الأسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها و تشوقت نحوها و قصدت لطلبها بالنظر إليها و التأمل لها و استنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و تعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات و تفطنها بالعقليات من الحسيات و رفضها الدنيا لأجل الآخره كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم و المحاسن فى ذاتها و اتصلت بها و تمثلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيه عن مشاهده الحواس بقيت تلك الصور المعشوقه المحبوبه مشاهده لها مصوره فيها لها صوره روحانيه نقيه صافيه باقيه معها معشوقاتها متصله بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها و لا تغييرها فيستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر و البيان و يزهد عن ملاقاه الألوان و يتخلص عن الرق و الحدثان و الدليل على صحه ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مده ثم إنه وجده من بعد ذلك- و قد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن و الجمال و تلك الزينه و المحاسن- التى كان يراها على ظاهر جسمه و سطوح بدنه فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم و الصور التى هى باقيه فى نفسه منذ العهد القديم(١) وجدها بحالها لم يتغير و لم يتبدل و رآها برمتها فشاهدها فى ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر و لم يفسد بل باقيه ببقاء علتها الجاعله و دوام فاعلها القائم و رب صنمها الدائم- و حينئذ يجد من نفسها و فى جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك

١- هذا حال الجزئى الخيالى فما ظنك بمن كل تعلقه أو جله بالكلى و همته أرفع من التعلق بالجزئيات الداثره فإنه أين التجرد العقلى من التجرد الخيالى و أين الديمومه العقليه من الديمومه الخياليه، س ره

يرفضه و يعلم و يقر بأن تلك الصور الحسان و الشمائل و الفضائل التى كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسه فيه ثابته له محصوره عنده بل مرسومه فى جوهرها متصوره فى ذاتها باقيه ثابته على حاله واحده لم تتغير و إنما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الأشخاص الصنميه التى تكون دلائل على الأنوار العقليه و مظاهر للمعانى النوريه فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها و استقلت بذاتها و فازت بجوهرها و استغنت عن غيرها و استراحت عند ذلك من تعبها و عنائها و مقاساتها محبه غيرها و تخلصت من الشقاوه التى تعرض لعاشقى الأجسام و محبى الأجرام من الأبدان الإنسانيه و الدراهم و الدنانير و اليواقيت و الدرر- و الضياء و العقار و البساتين و الأشجار و الثمار و غيرها من الداثرات البائدات و قد قال الله تعالى وَ الْباقِياتُ الصَّالِحاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَواباً وَ خَيْرٌ أَمَلًا فإذا انتبهت النفس من نوم الغفله و استيقظت من رقده الجهاله و فتحت عين بصيرتها و عاينت عالمها و عرفت مبدأها و معادها لتيقنت أن المستلذات الجسميه و المحاسن الماديه- كلها كعكوس الفضائل العقليه و خيالات الأنوار الروحانيه ليست لها حقيقه متأصله و ذات مستقله بل كسراب بقيعه يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوفاه.

تنوير رحمانى:

إن البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانيه المحسوسه كلها مثالات دالات على الأمور الروحانيه العقليه و جعل طريق الحواس درجا و مراقى يرتقى بها إلى معرفه الأمور العقليه التى هى الغرض الأقصى فى وقوع النفس فى دار المحسوسات و طلوعها عن أفق الماديات و كما أن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها و أظلالا لأضوائها فكذلك معرفه الجسمانيات المحسوسه هى فقر النفس و شده حاجتها و معرفه الأمور العقليه هى غناؤها و نعيمها و ذلك(۱) أن النفس

۱- و أيضا و لا وفاء و لا بقاء بخلاف العقليات فإنها ثابته بلا تغيير و تبدل فإنها كمعنى صور العالم و كأصل محفوظ فى فروعه فإن تغيرها كتغير صور بدن الإنسان الصغير و محفوظيه أصلها و معناها كمحفوظيه هويه ذلك الإنسان فإذا صار ذلك الثابت المحفوظ الدائم صوره للنفس و النفس ماده له و الماده فانيه فى الصوره اتصفت بصفه من الغنى و الدوام و الثبات، س ره

فی معرفه الأمور الجسمانیه محتاجه إلی الجسد و آلاته لیدرک بتوسطها الجسمانیات- و أما إدراکها للأمور الروحانیه فیکفیها ذاتها و جوهرها بعد ما یأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فإذا حصل لها ذلک و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن التعلق بالجسد فاجتهد یا حبیبی فی طلب الغنی الأبدی بتوسط هذا الهیکل و آلاته ما دام یمکنک قبل فناء المده و تصرم العمر و فساد الهیکل و بطلان وجوده و احذر کل الحذر أن تبقی نفسک فقیره محتاجه إلی هیکل لتنعم به و تکمل فتکون ممن یقول یا لیتنا نرد فنعمل صالحا غیر الذی کنا نعمل أو تبقی فی البرزخ إلی یوم یبعثون و من أین لهم أن یشعر و أیان یبعثون ما دامت هی ساهیه لاهیه غافله مقبله علی الشهوات و الزینه الطبیعیه و الغرور بالأمانی فی هذه الحیاه الحسیه المذمومه التی ذمها رب الأرباب فی مواضع کثیره من کتابه العزیز ثم ذم الذین لا یعرفون هذه الأمور المعقوله و أرباب الأصنام و أصحاب البرازخ العلویه و السفلیه و لم یرتق نظرهم من الأمور المحسوسه و لم یعرفوا إلا إیاها حسب فقال رَضُوا بِالْحَیاهِ الدُّنْیا وَ اطْمَأَنُّوا بِها وَ الَّذِینَ هُمْ عَنْ آیاتِنا غافِلُونَ یعنی عن أمور الآخره و دار النعیم التی ترتقی إلیها نفوس الأخیار بعد مفارقتها الأبدان کما ذکر فی القرآن المجید- إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ یعنی روح المؤمن وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ یعنی معارف العقلیه ترغبه فیها و ترقیه إلی هناک

المرحله الخامسه فی الوحده و الکثره و لواحقهما

اشاره

من الهوهویه(۱) و أقسامها و الغیریه و أصناف التقابل المعروفه.

۱- المراد بالهوهویه مطلق الاتحاد و بأقسامها الحمل و التجانس و نحوه أو المراد بالهوهویه الحمل و بأقسامها الحمل بالذات و الحمل بالعرض لا الحمل الذاتی الأولی و الحمل الشائع و المواطاه و الاشتقاق إذ لا یبحث عنها بتحقیقها و لکل من الاحتمالین مرجح إما مرجح الأول فذکر التجانس و أشباحه فیما بعد بالتفصیل و عدم ذکر أقسام الحمل بالتفصیل و مقابلتها للغیریه و أما مرجح الثانی فجعل التجانس و نحوه قسیما للهوهویه فی قوله و أحوالها المختصه- مثل الهوهویه و التجانس، س ره

فصل (۱) فی الواحد و الكثير

اعلم أن الوحده رفيق الوجود

يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان فی الصدق علی الأشياء فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد و يوافقه أيضا فی القوه و الضعف فكل ما وجوده أقوی كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان فی أكثر الأحكام و الأحوال و لذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد- و ليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحری أن نتكلم فی الوحده و أحوالها المختصه مثل الهوهويه و التجانس و التماثل و التوافق و التساوی و التشابه و نتكلم فی مقابلتها من الكثره و أحكامها من الغيريه(۱) و الخلاف- بل الكلام فی الجانب المقابل للوحده أكثر لتشابه الوحده و تفنن الكثره و تشعبها.

فنقول إن للوحده كما أشرناه أسوه بالوجود فی أكثر الأحكام.

فمنها أنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساويه للوجود فی العموم إلا مع الدور أو تعريف الشی ء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذی لا ينقسم من الجهه التی يقال إنه واحد و هذا يشتمل علی تعريف الشی ء بنفسه و علی الدور أيضا لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنی الكثره و يقال فی تعريف الكثره إنها المجتمعه من الوحدات و هذا أيضا تعريف للكثره بالاجتماع الذی هو نفس مفهوم الكثره و هو

۱- هذا من باب ذكر الخاص بعد العام إذ الغيران إما أن يتحدا فی الماهيه فهما المثلان أو لا فإما أن يمكن اجتماعهما فی محل واحد فهما الخلافان و إما أن لا يمكن فهما المتقابلان، س ره

مأخوذ(۱) صریحا و ضمنا فی لفظ جمع الوحدات الذی لا یفهم معناه إلا بالکثره- و تعریف لها بالوحده التی لا تعرف إلا بالکثره فیشتمل علی الفسادین المذکورین فی مقابلتها و قس علی ما ذکرناه سائر ما قیل فی تعریفهما فی الفساد بل الحق أن تصورهما أولی مستغن عن التعریف.

لکن هاهنا شی ء یجب التنبیه علیه و هو أن الکثره أعرف عند الخیال و الوحده عند العقل فکل منهما و إن کانت من الأشیاء المرتسمه فی الذهن بدیا لکن الکثره مرتسمه فی الخیال أولا لأن ما یرتسم فی الخیال محسوس و المحسوس کثیر و الوحده أمر عقلی لأن المعقولات أمور عامه أول ما یتصرف العقل فیها بالتقسیم- یتصور کلا منها واحدا ثم یقسمه إلی کذا و کذا و إلی ما لا یکون کذا فلنا أن نعرف الکثره بالوحده تعریفا عقلیا بأن نأخذ الوحده أولیه التصور بذاتها و أن نعرف الوحده بالکثره تعریفا تنبیها و دلاله علی أن المراد بهذه اللفظه الشی ء المعقول عندنا عقلا أولیا و إشعارا علیه بسلب هذا منه ففی الأول تعریف لمعنی خیالی بمعنی عقلی و فی الثانی(۲) تنبیه علی معنی عقلی بمعنی خیالی فلا یلزم دور علی هذه الطریقه.

فنقول الواحد ما لا ینقسم من حیث إنه لا ینقسم

و التقیید بالحیثیه لیندرج فیه الواحد الغیر الحقیقی لانقسامه فی بعض الوجوه فلا یصدق علیه أنه لا ینقسم- فلا یندرج فی التعریف بدون التقیید و عند التقیید یندرج لأنه لا ینقسم من بعض

۱- أی الاجتماع مدلول صریحا لصیغه الجمع المخصوص أعنی لفظ الوحدات و مدلول التزاما للفظ الوحدات لدلالته علی الجمع و دلاله المصداق علی المفهوم الکلی اللازم- الصادق علیه و الجمع هو الکثره، س ره

۲- إنما کان تنبیها لا تعریفا لأن التعریف إنما هو بالمعقول الکلی لا بالمحسوس الجزئی- و الخیالی محسوس جزئی فلا یکون کاسبا و فی سلبه أیضا بما هو سلب لیس تعریف إذ معلوم أن کل شی ء لیس غیره مثال ذلک أن نعرف الإنسان بالمعقول الکلی من الحیوان الناطق- و فرضنا أنه بدیهی و لکن تنبه علیه بالجزئی و نقول الحیوان الناطق المعقول بدیهیا کزید، س ره

الحیثیات فالتقیید بالحیثیه یفید اندراج الغیر الحقیقی فی التعریف المذکور فالواحد إذن قد یکون عین الوحده و هو الواحد بما هو واحد علی قیاس الموجود بما هو موجود و ذلک أحق الأشیاء بالوحده و قد یکون غیرها.

و هذا(۱) علی ضربین حقیقی و غیر حقیقی و هو ما یکون أشیاء متعدده مشترکه فی أمر واحد هو جهه وحدتها و هی إما مقومه لتلک الأشیاء أو عارضه لها أو لا مقومه و لا عارضه(۲) لها بل إضافه محضه فیها کما یقال حال النفس عند البدن کحال الملک عند المدینه.

و الأول قد یکون جنسا لها و هو(۳) الواحد بالجنس کالإنسان و الفرس المتحدین فی الحیوان و قد یکون نوعا لها و هو الواحد بالنوع و یساوقه الاتحاد فی الفصل أیضا کزید و عمرو المتحدین فی الإنسانیه و الناطقیه.

و الثانی قد یکون محمولا لها و هو الواحد بالمحمول کالقطن و الثلج المتحدین فی الأبیض المحمول علیهما و قد یکون موضوعا لها و هو الواحد بالموضوع کالکاتب و الضاحک المتحدین فی الإنسان(۴) المحمولین علیه.

و الثالث و هو الواحد بالإضافه ثم إن الاتحاد فی الأوصاف العرضیه و الذاتیه یتغایر

۱- هذا من باب تقسیم الشی ء إلی الأخص من وجه لأن الواحد بما هو واحد الذی هو عین الوحده حقیقی أیضا و قد أطلق الواحد الحقیقی علی المعنی الأعم فیما بعد، س ره

۲- أی و لا عرضا متقررا فی المحل و إن کان عرضا غیر قار أی غیر متقرر فی المحل- کالمحاذاه و المماسه کما قالوا فی القسمه باختلاف عرضین قارین أو غیر قارین، س ره

۳- أی ما هو أشیاء متعدده هو الواحد بالجنس لا الجنس الذی هو جهه الوحده کما صرح به بقوله کالإنسان و الفرس فإن الجنس واحد جنسی و هما واحد بالجنس و هکذا فی الباقی، س ره

۴- فإن الإنسان و هو جهه الوحده بینهما عارض لهما أی خارج عنهما و محمول علیهما لأن العارض یطلق فی الاصطلاح علی ما هو محمول علی الشی ء و خارج عنه و الإنسان بالنسبه إلی الکاتب و الضاحک کذلک و عباره الشوارق هکذا کما فی وحده الکاتب و الضاحک العارضین للإنسان الموضوع لهما و هو خارج عنهما و محمول علیهما و هذا هو معنی العارض، س ره

أسماؤه بتغاير ما نسب إليه فالمشاركه فى المحمول إذا كانت فى النوع يسمى مماثله و فى الجنس مجانسه و فى الكيف مشابهه و فى الكم مساواه و فى الوضع مطابقه و فى الإضافه مناسبه و ظاهر أن جهه الوحده فى الواحد الغير الحقيقى هى الواحد الحقيقى و هو فى هذا المقام ما يكون جهه الوحده فيه ذاته بذاته و إن كان الأحرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلا كالواجب تعالى و ذلك الواحد الحقيقى بالمعنى الأعم قد يكون واحدا جنسيا و قد يكون واحدا نوعيا و قد يكون واحدا عدديا أى شخصيا و هو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أو ينقسم و الثانى قد يكون واحدا بالاتصال و هو الذى ينقسم بالقوه إلى أجزاء متحده فى تمام الحقيقه انقساما لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء و الهواء فإن قبوله الانقسام بواسطه المقدار القائم به و إن أعداد القسمه و تصحيحها من أجل الماده و قد يكون واحدا بالتركيب و هو الذى له كثره بالفعل و هو الواحد بالاجتماع و ذلك إما أن يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام و إن لم يكن فهو كثير(١) و يسمونه الناس غير واحد و التماميه إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعه كالبيت التام أو الطبيعه كالإنسان إذا كان تام الأعضاء و الخط المستقيم لقبوله الزياده فى استقامته أيا ما كان- فليس بواحد من جهه التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهه فإنه واحد بالتمام و أما الأول و هو الذى لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أى لا بالقوه كالمتصل و لا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع و هو النقطه الواحده أو غير ذى وضع و هو المفارق كالعقل و النفس الشخصيتين و إنما شرف كل موجود بغلبه الوحده فيه- و إن لم يخل موجود ما عن وحده حتى أن العشره فى عشريته واحده فكل ما هو أبعد عن الكثره فهو أشرف و أكمل و حيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبه الوحده إليه إلى أقل فالأحق بالوحده هو الواحد الحقيقى و أحق أقسامه بها ما لا ينقسم

١- و فى بعض نسخ إلهيات الشفاء و هو كسير بالسين المهمله، س ره

أصلا لا فى الكم و لا فى الحد و لا بالقوه و لا بالفعل و لا ينفصل وجوده عن ماهيته.

ثم ما لا ـ ينقسم فى الكم أصلا قوه و فعلا ـ و إن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد ذهنيا كالعقل و النفوس عند المشاءين و ما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق بالوحده- كالعقل مما ينقسم إليها كالنفس الإنسانيه.

ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط و الماء و هو قابل القسمه إلى أجزاء متشاركه فى الحد و من هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك و القطع كالفلك فهو أحق باسم الوحده مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصريه أجساما أو مقادير و منه أيضا ما لا ينقسم قسمه الكلى إلى الجزئيات و إن انقسم إلى ماده و صوره كالفلكيات أحق بالوحده مما ينقسم بوجهين(۱) كالعنصريات المركبه مطلقا و مما هو بالعكس(۲) كالمقادير من وجه.

ثم الواحد بالاجتماع و أحق أقسامه بالوحده ما يكون اجتماعه طبيعيا كالإنسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى و بدن مركب من أمشاج و أعضاء و جلد و عظام و غيرها و وحدته ظل لوحده النفس كما أن وجوده كذلك على ما مر فى مباحث الماهيه.

ثم الواحد العددى أحق بالوحده من الواحد النوعى لكون وحدته ذهنيه و هو من الواحد الجنسى لشده إبهامه و كونه ذهنيه و كذا الأجناس بحسب مراتب بعدها- عن الواحد الشخصى تضعف نسبه الوحده إليها فقد علم أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أن الوجود كذلك و أما الكثير فهو ما يقابل الواحد فى جميع معانيه و اعلم أن الوحده كالوجود غير مقومه لماهيه شى ء من الأشياء لست

۱- الإطلاق متعلق بالحق و انقسامها بوجهين انقسامها قسمه الكلى إلى الجزئيات- و انقسامها إلى الماده و الصوره، س ره

۲- أى بالعكس من الفلكيات فإن المقادير تنقسم إلى الجزئيات و لا تنقسم إلى الماده و الصوره فإن الأعراض بسائط خارجيه، س ره

أقول لإنيته لأن الوحده عندنا غير زائده على الوجود و ذلك أنه ليس إذا فهمت الإنسان و فهمت الواحد يجب أن يسنح لك أن الإنسان واحد فبين أن الواحديه ليست مقومه للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحده عارضه له لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفيه عروض الوجود للماهيات على أى وجه حتى يتبين لك أن كون الوحده زائده على الماهيات سبيله ما ذا فتفطن و لا تكن من الغافلين

تلويح:

و من جمله المضاهاه الواقعه بين الوحده و الوجود إفاده الواحد بتكراره العدد مثالا(۱) لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الأشياء و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و نعوته الجماليه و صفاته الكماليه و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعه إلى غير ذلک مثال للنسب و الإضافات اللازمه للواجب بالقياس إلى الممكنات- و ظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانيه بالماهيات و هى بعضها حسيه و بعضها عقليه كما أن بعض المعدود فى الحس و بعضها فى العقل و من اللطائف أن العدد مع غايه تباينه عن الوحده و كون كل مرتبه منه حقيقه برأسها موصوفه بخواص لا يوجد فى غيرها إذا فتشت حاله لا يوجد(۲) فيه و لا فى حقائق مراتبه

۱- و عاديه الواحد كل عدد مثال لإفناء الحق الخلق فى القيامه الكبرى، س ره

۲- لأن الأعداد تكرار الوحده و تكرار الشی ء ظهوراته و ظهور الشی ء ليس بائنا عنه و إلا لما كان ظهورا له بل شيئا على حياله و لما لم يكن كل مرتبه من العدد سوى الوحده المكرره فإن شيئيه العدد بالماده و لا صوره له سوى صور الوحدات فالاثنان واحد و واحد- و الثلاثه واحد و واحد و واحد و هكذا و هذا حكم الأعداد بنحو الآيه و حكم الوجودات بنحو الحقيقه و أما الماهيه الإمكانيه فلها الأجزاء الخارجيه المتخالفه فالبيت من سقف و جدران لا من سقف و سقف مثلا و مع كون المقوم لكل الأعداد ليس إلا الواحد كانت ذواتها مختلفه و صفاتها و آثارها كذلک و بينها من النسب الأربع التباين الكلى مثلا لا شی ء من الاثنين بثلاثه و لا شی ء من الثلاثه باثنين و هذا من العجائب و بالجمله لا مثال للتوحيد فى الأمثال التى كالبحر و الموج و الشعله الجواله و الدائره و الحركه التوسطيه و القطعيه و نحوها أعلى من الواحد و العدد- و لعل للإشاره إلى هذا قال سيد الساجدين على بن الحسين عليهما و على أجدادهما و أولادهما الذينهم بالحقيقه الأمثال العليا و الأسماء الحسنى و المظاهر الأعظم و المجالى الأتم من الصلوات أزكاها و من التسليمات أنماها : إلهى لک وحدانيه العدد ، س ره

المختلفه غیر الوحـده و أنک لا تزال تثبت فی کل مرتبه من المراتب عین ما تنفیه فی مرتبه أخری مثلا تقول إن الواحد لیس من العـدد باتفـاق المحققین و أهـل الحسـاب مع أنه عین العـدد إذ هو الـذی بتکرره یوجـد الأعـداد و یلزمه فی کـل مرتبه لوازم و خصوصـیات و کـذلک یصـح لـک أن تقول لکـل مرتبه إنهـا مجموع الآحـاد لا غیر- و یصـح لک أن تقول إنها لیست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس کل مرتبه من المراتب لأن کل مرتبه حقیقه برأسـها موصوفه بخواص لا یوجـد فی غیرها- فلاـ بـد لها من أمر آخر غیر جمیع الآحاد فلا تزال تثبت عین ما تنفی و تنفی عین ما تثبت و هـذا الأمر العجیب بعینه حال العرفاء فی بـاب مـا یقولون إن الحق المنزه عن نقـائص الإمکان بل عن کمالات الأکوان هو الخلق(۱) المشـبه و إن کان قد تمیز الخلق بإمکانه و نقصه عن الخالق بوجوبه و شرفه.

وهم و تنبیه:

لاـ تصغ إلی من یقول الوحـده من الاعتباریـات و ثوانی المعقولاـت- متشـبثا بمـا یعتمـد علیه من أنه لو کـانت الوحـده موجوده لکانت له وحده أخری و هکذا حتی یتسلسل إلی غیر النهایه و ادفعه بتذکر ما سلف من أن حقیقه الوحده فی واحدیته مستغنیه عن وحـده أخری یعرضـها اللهم إلا بمحض اعتبار العقل فی مرتبه متأخره عنها إذ للعقل أن یعتبر للوحده وحده و لوحده الوحده وحـده أخری و هکذا و خطرات العقل لا ینتهی إلی حد لا أنه یذهب إلی لا نهایه و بینهما فرق و الأول غیر مسـتحیل دون الثانی و خلاصه القول إن لفظ الوحـده یطلق بالاشتراک الصـناعی علی معنیین أحـدهما المعنی الانتزاعی المصـدری أی کون الشـی ء واحدا و لا شبهه فی أنه من الأمور العقلیه التی لا تحقق لها خارجا و الآخر

۱- فی الکافی : لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن و قال ع: داخل فی الأشیاء لا بالممازجه ، ن ره

ما به يكون الشـى ء واحدا بالـذات و يمنع وقوع الكثره فيها و هـذا المعنى من لوازمه نفى الكثره بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفى الكثره و الوحده بالمعنى الانتزاعى ظل للوحده الحقيقيه الأصـليه ينتزع فيها من نفس ذاتها و فى غيرها لأجل ارتباطه و تعلقه بها فقد علم(۱) أن الوحده الحقيقيه و الهويه الشخصيه- و الوجود الحقيقى لا الانتزاعى كلها واحده بالذات متغايره بحسب الاعتبار كما مر مرارا.

شک و تحقيق:

ليس لک أن تقول الوحده مغايره للهويه لأن الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شـى ء من أسباب القسمه كان شخصا واحدا- فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهويه ذلـک الجسم باقيه و وحـدته زائله و الباقى غير الزائل فالهويه غير الوحـده لأنا نجيبک عنه بأن وحـده الاتصـال الـذى هو عين هويه الجوهر الاتصـالى كلمـا زالت عن اتصـال ذلـک الجسم بطلت هويه ذلـک الاتصال و وجد اتصالان آخران بل زوال الوحده الاتصاليه عين بطلان هويه المتصل بذاته.

فإن رجعت و قلت هب أن تلک الصوره الاتصاليه عـدمت لكن الكلام فى الجسـمانيه الباقيه حاله الفصل و الوصل فيقبل الوحده تاره و الكثره أخرى و هى باقيه الوجود فى الحالين.

قلنا الهيولى الجسـمانيه جوهر قابل ليس لها إلا هويه القبول و الاستعداد- فيطرأ عليها الوحده الاتصاليه و الكثره المقابله لها و هى بحسب ذاتها ليست متصـفه بالوجود الاتصالى و الوحـده الاتصاليه و لا بالمعنى المقابل لها حتى ينعـدم بزوال أحـدهما- كما فى الجوهر الامتدادى و هى إنما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادى و وحده

۱- عينيه الوحـده للهويه معلومه من عينيه الوحـده للوجود الحقيقى إذ قد علم سابقا أن التشـخص هو الوجود الحقيقى و لما انجر الكلام إلى عينيه الوحـده للهويه أيضا اسـتطرادا أورد الشک و التحقيق بقوله فليس لک أن تقول الوحـده مغايره للهويه إلخ كما أن الشک الثانى إنما أورد على عينيه الوحده للوجود، س ره

قابليه لا يزولان عنها فى جميع الأحوال بل هى فى جميع المراتب و الأوضاع مستحفظه لوحدتها التى هى هويتها اللازمه و كل واحده من وحده الجسم و كثرته يطرءان عليها لأن(۱) اتصافها بهما إنما هو بالعرض لا بالذات و ظنى أن سليم الفطره- لا يريب فى أن الشى ء لا يكون فى ذاته محلا لوحدته و كثرته فإن هويه شى ء لا يقبل التعدد.

إناره:

و لعلك تقول حسبما وجدت فى كتب الفن كالشفاء و غيره- إن الوحده(۲) مغايره للوجود لأن الكثير من حيث هو كثير موجود و لا شى ء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود

۱- فالمغالطه فى هذا الشك إما من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن الهويه الباقيه هى هويه الهيولى و كما أن هويتها المبهمه باقيه فكذلك وحدتها و كما أن وحده الاتصال زائله فكذلك هويته كيف و الوحده الاتصاليه مساوقه عندهم للوحده الشخصيه و إما من باب اشتراک لفظ الجسم بين الصوره الاتصاليه لأنها الجسم فى بادى النظر و بين الجسم بمعنى مجموع الهيولى و الصوره فهويه الأول زائله و هويه الثانى باقيه، س ره

۲- حق الكلام الذى تعطيه الأصول السابقه أن الموجود المطلق ينقسم إلى الواحد و الكثير فالكثير موجود كما أن الواحد موجود ثم إنا نجد كل موجود من جهه أنه موجود واحدا ينتج ذلک أن الموجود فى نفسه مساوق للواحد و هو بقياس بعض مصاديقه إلى بعض- ينقسم إلى الواحد و الكثير فهناک وحده عامه تساوق الوجود العام و لا مقابل له كالوجود- و وحده خاصه تقابل الكثره و هى التى يغاير لها الوجود و يفارقها و يبحث عنها فى هذه المرحله- لأن الكثره التى تقابلها موجوده و ليست بوحده إذ الكثير من أقسام الموجود و هذا بعينه نظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق كتقسيم الموجود إلى ما بالفعل و ما بالقوه ثم مساوقه الفعليه الموجود و تقسيم الموجود إلى خارجى يترتب عليه الآثار و ذهنى بخلافه ثم مساوقه الوجود لحيثيه ترتب الآثار إلى غير ذلک و السر فى جميع ذلک كون الوجود حقيقه مشككه ذات مراتب قويه و ضعيفه و خالصه و مشوبه فللحقيقه فى نفسها أوصاف كالوحده و الفعليه و نحوهما تجرى فى جميع مصاديقها ثم مقايسه بعض المصاديق إلى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجده القوى من وصف الحقيقه فافهم ذلک و من هنا يظهر أن ما أورده الشيخ من البرهان على مغايره الوحده الوجود حق لكنه إنما يتم فى الوحده الخاصه المقابله للكثره و أما الوحده العامه فهى بحالها تساوق الوجود و تعرض الكثير بما هو كثير كما تعرض الواحد و إلى هذا يرجع آخر كلام المصنف، ط مد

بما هو موجود بواحد فإذن الوحده مغايره للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحده و خصوصيه لا أنه يعرض الكثره لما عرضت له الوحده فيقال لك إن أردت بالموصوف بالحيثيه المذكوره فى المقدمتين ما يراد منه فى مباحث الماهيه لأجل التميز بين الذاتى و العرضى فالصغرى ممنوعه لأن الكثير بهذا المعنى لا موجود و لا معدوم- و إن أردت أن الموصوف بالكثره موجود فى الواقع فالكبرى ممنوعه إذ كما أنه موجود فهو واحد أيضا إذ ما من شى ء إلا و له وحده لكن لقائل أن يقول بعد اختيار الشق الأخير إن الوحده عرضت للكثره لا لما يعرض له الكثره فموضوعاهما متغايران مثلا العشره عارضه للجسم و الوحده عارضه للعشره من حيث إنها عشره- فهاهنا شيئان الكثره و موضوعها فالكثره للموضوع و الوحده لتلك الكثره فوحده الكثره لا تناقض تلك الكثره لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحده موضوع الكثره- فإنها تنافى كثرته مع اتحاد الزمان و لا ينافى وجوده فثبت المغايره بين الوجود و الوحده(۱) فيمكن أن يقال الوحده كالوجود على أنحاء شتى و كل وحده خاصه يقابلها كثره خاصه و الوحده المطلقه يقابلها الكثره المطلقه كما أن الوجود الخاص الذهنى أو الخارجى يقابله العدم الذى بإزائه و العدم المطلق بإزاء الوجود المطلق- و الدعوى أن وحده ما لا ينفك عن وجود ما بأى اعتبار أخذ فإذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايره الوحده المطلقه للوجود إذ الكثير المقابل له لا وجود له إذ كل موجود فله وحده و لو بالاعتبار و تحقيق المقام أن موضوع الكثره- كالرجال العشره مثلا من حيث كونهم عشره ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد- إلا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لأن كل موجود خارجى لا بد له من وحده خارجيه كيف و لو كان الحجر الموضوع بجنب الإنسان موجودا فى الخارج لا ينضبط شى ء من التقاسيم و لو لم يكن الوحده الخارجيه معتبره لم ينحصر المقولات عندهم

۱- هذا منع للصغرى، س ره

فی العشر إذ المرکب من الجوهر و الکیف لا- جوهر و لا- کیف فیکون مقوله أخری- و کذا المرکب من الکیف و الأین لیس شیئا منهما فیکون مقوله أخری و هکذا یرتقی عدد المقولات فی التراکیب الثنائیه و الثلاثیه و الرباعیه إلی العشاریه إلی مبلغ کثیر و کذا الکلام فیما یندرج تحت مقسم کلی من الأجناس و الأنواع فقد علم(۱) أن الکثیر من حیث الکثره لا- وجود له إلا بالاعتبار کما أن للعقل أن یعتبرها موجوده فله أن یعتبرها شیئا واحدا لا یقال(۲) المراد مما ذکرناه مفاد القضیه الوصفیه و هو أن الکثیر بشرط الکثره موجود بنحو من الأنحاء و لا- یمکن اتصافه بالوحده المقابله لها للمنافاه بینهما فالکثیر لا یکون واحدا و محصل ذلک أن صفه الوحده ینافی الکثره و الوجود لا ینافیها.

قلنا إن أردتم بالکثره الکثره المطلقه المقابله للوحده المطلقه منعنا الصغری و إن أردتم الکثره الخاصه فالنتیجه تکون حکما بالمنافاه بین الکثره و الوحده المقابله لها لا بین الکثره الخاصه و الوحده بوجه آخر فلا یلزم منه إلا المغایره بین نحو من الوجود و نحو من الوحده و هذا لیس بضائر و کذا الحکم إذا قرر الکلام- بأن وصف الکثره لا یأبی عن اتصافه بالوجود فتفطن و لا تزل قدمک بعد توکیدها

فصل (۲) فی الهوهو و ما یقابلها

اشاره

قد علمت أن بعض أقسام الوحده هو ما یعرض الکثیر من جهه اشتراکها فی

۱- أی بشرط عدم صدق الوحده المطلقه و أما من حیث إنه کثیر مقابل للواحد بالوحده الخاصه فهو موجود و ناهیک فی ذلک أنه أحد قسمی الموجود المطلق المنقسم إلی الواحد و الکثیر، ط مد

۲- هذا لیس اختیارا للشق الثالث إذ لا ثالث للشقین المذکورین بل هو اختیار للشق الأخیر و هو أن الکثیر موجود فی الواقع لا فی المرتبه لکن الحیثیه کانت محموله علی الحیثیه الإطلاقیه حیث اجتمعت مع الوحده کما قال المجیب و هذا السائل جعل القضیه وصفیه- لینا فی موضوع الکثره الوحده، س ره

معنى من المعانى فالهوهو(١) عباره(٢) عن الاتحاد بين شيئين فى الوجود و هما

١- أى الحمل المتعارف لا الأولى الذاتى، س ره

٢- هذا بحذاء ما قاله القوم إن الاتحاد ملاك الحمل و ليس المراد بالحمل هو التصديق- فإن ما ذكروه موجود فى كل من المقدم و التالى فى القضيه الشرطيه و ليس هناك تصديقان و هو ظاهر و كذا ليس مرادهم أن الاتحاد تمام ما يتوقف عليه الحمل فى القضيه الحمليه- فإن الإمكان و ماهيه الإنسان متحدان وجودا و كذا السواد و الجسم لهما وجود واحد على القول الحق و لا يتم بذلك حمل فلا يقال الإنسان إمكان و الجسم سواد بل لا بد من ضم أمر رابط إلى المحمول يربطه بالموضوع و هو الذى يدل عليه المشتق فيقال الإنسان ممكن و الجسم أسود بل المراد أن الاتحاد عمده ما يتوقف عليه الحمل توضيح المقام أن الوجود كما تقدم ينقسم إلى الوجود فى نفسه و فى غيره و ينقسم إلى الوجود لنفسه و لغيره و اتحاد الماهيتين فى الوجود من جميع الجهات يؤدى إلى اتحاد الاثنين و هو محال فلا بد من الاتحاد من وجه و الاختلاف من وجه و لا بد أن يكون الاختلاف فى الوجود فى نفسه و إلا لم يختلفا و عاد إلى اتحاد الاثنين المحال و لا يبقى للاتحاد إلا ما هو بحسب الوجود لنفسه فيعود فرض الحمل إلى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقق به من كل منهما نفسه المغايره لنفس الآخر نوعا من المغايره حقيقه أو اعتبارا لكن أحد المفهومين موجود ناعت للآخر يطرد بوجوده عنه عدما نعتيا كالجسم و السواد حيث إن الوجود الذى يجمعهما يطرد به عدم الجسم عن ماهيه الجسم- و عدم السواد عن ماهيه السواد ثم السواد يطرد بوجوده عن الجسم عدما نعتيا و هو عدم أسوديته- و هذا معنى قول المنطقيين إن القضيه تنحل إلى عقدين عقد الوضع الذى لا يعتبر فيه إلا الذات- و لا يقصد من المفهوم الوصفى فيه إلا أن يكون عنوانا مشيرا إلى الذات فحسب و عقد الحمل الذى لا يعتبر فيه إلا الوصف الناعت للذات و هو الوجود الذى لغيره كما تقدم فهذه حقيقته الحمل و يتبين بذلك أولا أن الحمل بحسب النظر الفلسفى الباحث عن الحقائق الوجوديه- يتحقق بوجود نفسى هو الموضوع و وجود ناعتى يتضمن الربط إلى الموضوع و هو المحمول و من هنا يظهر أن أجزاء القضيه فى الحقيقه موضوع و محمول و حكم و أما النسبه الحكميه التى ذكروها فإن كانت فهى من شئون المحمول لا جزء مستقل من القضيه و ثانيا أن قولهم الهوهويه و الحمل إنما يتم بالاتحاد وجودا و الاختلاف مفهوما كلام لا يخلو عن مسامحه ما و حقيقه ما تقدم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود فى نفسه و الاتحاد بحسب الوجود لغيره و إن شئت فقل بالاختلاف بالذات و الوصف و الاتحاد فى كون الوصف وصفا لتلك الذات و ثالثا أنه لما كان الحمل إنما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقا ناعتيا و قيامه به نحوا من القيام تنوع الحمل بتنوع هذا التعلق و القيام فمن القيام قيام الشى ء بعين نفسه بنوع من العنايه العقليه كقيام الإنسان بنفس الإنسان و الحمل المنعقد من ذلك حمل أولى و من القيام قيام الشى ء بعلل وجوده- و بالجمله القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال و النقص فى الوجود و الحمل المتحقق- من ذلك حمل الحقيقه و الرقيقه و من القيام قيام العرض بمعروضه أو ما يؤول إليه بنوع من العنايه العقليه و الحمل الحاصل من ذلك يسمى حملا صناعيا شائعا و رابعا أن الهوهويه بما ذكر من حقيقتها لا تختص بالأذهان بخلاف القضيه المشتمله على التصديق فإنها لا تتحقق إلا فى الذهن، ط مد

المتغایران بوجه من الوجوه المتحدان فی الوجود الخارجی أو الذهنی سواء کان الاتحاد بینهما فی الوجود بالذات بمعنی کون واحد منهما موجودا بوجود ینسب ذلک الوجود إلی الآخر بالذات فیکون الحمل بالذات کقولنا زید إنسان فإن الوجود المنسوب إلی زید هو بعینه منسوب إلی الإنسان أو کان الاتحاد بینهما فی الوجود بالعرض و هو ما لا یکون کذلک سواء کان أحدهما موجودا بوجود بالذات و الآخر موجودا بذلک الوجود بالعرض- کقولنا الإنسان کاتب فإن جهه الاتحاد بینهما وجود واحد منسوب إلی الموضوع بالذات و إلی المحمول بالعرض أو لا یکون و لا واحد منهما موجودا بالذات بل یکون کلاهما موجودا بوجود أمر غیرهما بالعرض کقولنا الکاتب متحرک فإن جهه الاتحاد بینهما هو الموجود المنسوب إلی غیرهما و هو الإنسان فثبت أن جهه الاتحاد فی الهوهو قد یکون فی الطرفین و قد یکون فی أحدهما و قد یکون خارجا عنهما.

تنبیه تحصیلی:

قد علمت أن الوحده الاتصالیه من أنحاء الوحده الحقیقیه فالواحد بالاتصال یجب أن یکون واحدا بالموضوع غیر منقسمه إلی صور مختلفه بل إلی أجزاء متشابهه الحقیقه التی وجودها بالقوه علی ما سیجیء- و لأن کلما کانت وحدته بالفعل کانت کثرته بالقوه فالقول(۱) بأن أجزاء المتصل الوحدانی یمکن تخالفها بحسب الصور من سخائف الکلام.

۱- أی احتمال کذا لا- أن هنا قائلا بکذا کیف و علی قول ذیمقراطیس احتمل من جانبه أنه لعل الأجسام الصغار الصلبه التی جعلها مبادی الأجسام مختلفه بالنوع حتی لا یکون مساویه فی قبول الاتصال و الانفصال و لکن ذیمقراطیس نفسه لا یقول به، س ره

لکن لقائل أن یقول فقد لزم بما وضعت من معنی الهوهو(۱) صحه الحمل- بین أبعاض المتصل الواحد المقداری و بینها و بین الکل فتقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو کله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد فی الوجود مصحح للحمل مواطاه- مع جهه کثره اعتباریه وهمیه أو فرضیه.

فقیل فی دفعه تاره بأن المعتبر فی الحمل اتحاد الشیئین المتغایرین بحسب المعنی و المفهوم المتحدین فی الوجود و جزئیه الجزء المعین المتصل من حیث التعین الشخصی لا- من حیث الماهیه إذ هو من جهه الماهیه الاتصالیه لیس علی تعین شی ء من الامتدادات لیصلح انتزاع جزء منه غیر جزء فیدفع بأن کثیرا ما یتحقق الحمل- فی الخصوصیات الشخصیه کقولک زید بن عمرو أو زید هذا الکاتب و تاره بما ذکره بعض المحققین بأن الحمل مطلقا و إن کان هو الاتحاد فی الوجود لکن التعارف الخاصی خصه بذلک مع عدم الاختلاف فی الوضع کما خصه من بین مطلق الاتحاد بالاتحاد فی الوجود و یقتضی(۲) اثنینیه ما و وحده ما إذ لو کانت الوحده الصرفه لم یتحقق أو الکثره الصرفه لم یصدق.

و تصدی لإبطاله بعض الأماجد عز مجده- أولا بأن هذا تخصیص لا یناسب طور الحکمه- و ثانیا بأن الکلام لیس فی إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتی یجری فیه هذا الطور بل فی أن کون المتصل المقداری عین جزئه بحسب الأعیان إنما لزم من الاتحاد

۱- و معلوم أن المعرف لا بد أن یکون مساویا للمعرف و کذا لو جعل الاتحاد فی الوجود مناطا للحمل المتعارف إذ المعلول لا یتخلف من العله فلیس من باب إیهام الانعکاس و هو ظاهر، س ره

۲- أی و الحال أن الحمل یقتضی إلخ و هما موجودان فی مطلق الاتحاد من المماثله و المجانسه و نحوهما و مع ذلک لا حمل فیها و لیست الواو للعطف إذ لیس هاهنا موضع تحقیق الحمل کما لا یخفی، س ره

بينهما فى الوجود و يستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهويه عين الوجود و الهوهويه هى الاتحاد فى الوجود فظهر(۱) من هذا أن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد فى الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحده غير صالحه لتصحيح الحمل بحسب الذات و الوجود بل بحسب جهه الوحده ثم قال فى فك العقده إن معيار الحمل فى الذاتيات أن ينسب وجود ذى الذاتى إليها بالذات لا- من حيث إنها أبعاض الأمر الواحد الموجود و فى العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض- لا من حيث إنها أبعاضه و الأجزاء المقداريه و إن كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنها أمور موجوده(۲) برءوسها اتفق إن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما فى الطبائع المحموله بل من حيث إنها أبعاض الموجود الواحد- فلا تغاير هناك بحسب الوجود و لا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه و إفخامه.

۱- تعريض ببعض المحققين حيث قال كما خصه من بين مطلق الاتحاد إلخ بأن الهويه ما كانت عين الوجود و الهوهويه هى الاتحاد فى الوجود ففى المماثله و نظائرها لا- يصح الحمل- لأن جهه الاتحاد فيها هى شيئيه الماهيه النوعيه أو الجنسيه أو العرضيه لا شيئيه الوجود و لك أن تقول الكلى الطبيعى موجود بالماهيه الموجوده أيضا تصحح الهوهويه و ليت شعرى أن بعض الأماجد حيث يقول بأصاله الماهيه كيف يسع له أن يقول الهويه عين الوجود و إن أراد بالوجود الماهيه المنتسبه إلى الجاعل فإن الانتساب مقولى لا يوجب التشخص، س ره

۲- أى فى مواضع أخرى أقول هذا مستقيم فى المركبات الخارجيه لا- فى البسائط الخارجيه لأن اللون فى البياض لم يوجد بوجود على حده و المفرق لنور البصر بوجود آخر- و كذا الأجناس الأخرى للبياض كالكيف المحسوس و الكيف المطلق إلا أن يراد بوجود الأجناس برءوسها وجودها مع فصول أخرى كوجود اللون مع القابض لنور البصر و الكيف المبصر مع الضوء و الكيف المحسوس مع المذوق و الكيف المطلق مع النفسانى و هكذا فى أجناس البسائط الأخرى و إن لم يكن أخذها مواد كما فى أجناس المركبات الخارجيه و الأولى أن يراد اختلاف الأجزاء الحديه مطلقا بحسب ماهياتها فإن طبيعه الحيوان مبائنه لطبيعه الناطق و لهذا كان حق التجزئه هو التجزئه إلى الأجناس و الفصول بخلاف الأجزاء المقداريه- لاتحادها فى الحد و التجزئه إليها ليست حق التجزئه فظهر أن الأجزاء المقداريه تجاوزت عن حد العينيه، س ره

و فيه أن كون الشـى ء جزءا لشـى ء آخر يصدق فيه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما و لكن ذلك ليس بسـبب غلبه العينيه بينهما المتجاوزه عن حريم القـدر المعتبر منها فى صـحه الحمل بل من جهه زياده غيريه المخله بالوحدانيه المأخوذه فيه فإن المعتبر فى الحمـل و الهوهويه وحـده الوجود فى الطرفين و اثنينيه المفهوم فيهمـا و لو بحسب الاعتبـار و هاهنـا الأمر بالعكس من ذلك فإن الجزئيه و الكليه توجبان المباينه فى الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصل أن المتصل الوحـدانى ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان فى الخارج قطعا و كسـرا أو فى الذهن وهما و عقلا أو بحسب اختلاف العرضـين- لم يتحقق المغايره فيه أصـلا فلا يمكن فيه حمل شى ء آخر و لو بالاعتبار و إذا تحقق شى ء من أنحـاء القسـمه التى معناها و مفادها إحـداث الهويتين المتصـلتين و إعـدام الهويه التى كانت من قبل كما يرد عليك بيانه فى موضعه عرضت الاثنينيه فى الوجود فأين هناك هويه واحده تنسب إلى شيئين التى هى معيار الحمل

فصل (٣) فى أن اتحاد الاثنين ممتنع

بمعنى صيروره الذاتين ذاتا واحده لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا و إن كان أحدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لأحدهما و بقاء للآخر- و إن لم يكن شـى ء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما و حدوثا لأمر ثالث و على التقادير فلا اتحـاد كمـا هو المفروض و سـبب الاشـتباه لمن جوز الاتحـاد بين الشـيئين- ما يرى من صـيروره الأجسام المتعـدده المتشابهه أو المتخالفه بالاتصال أو الامتزاج جسـما واحدا كما إذا جمع المياه فى إناء واحد أو مزج الخل و السكر فصار سكنجبين- و ما يرى بحسب الكون و الفساد من صيروره الماء و الهواء بالغليان هواء واحدا

و بحسب الاستحاله من صيروره الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفيه واحده و لم يعلم أنه لم يلزم فى شى ء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقه بل بحسب العباره و الإطلاق العرفى من باب التجوز تنزيلا لماده الشى ء منزله ذلك الشى ء فى بعض الأحكام و ما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال و كذا ما نقل عن الصوفيه من اتصال العارف بالحق فيعنى به حاله(١) روحانيه تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصال جرمى أو امتزاج و لا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذى ستعرف فى هذا الكتاب فى موضع يليق بيانه

فصل (۴) فى بعض أحكام الوحده و الكثره

إن الوحده ليست بعدد و إن تألف منها لأن العدد(٢) كم يقبل الانقسام- و الوحده لا يقبله و من جعل الوحده من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنه راجع إلى اللفظ بل هى مبدأ للعدد لأن العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحده لا بما دون ذلك العدد من الأعداد فإن العشره لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فإن تقومها بخمسه و خمسه ليس أولى من تقومها بسته و أربعه و لا من تقومها بسبعه و ثلاثه و التقوم بالجميع غير ممكن و إلا لزم تكرر أجزاء الماهيه- المستلزم لاستغناء الشى ء عما هو ذاتى له لأن كلا منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه و إن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.

و من الشواهد أنه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفله عما دونه من الأعداد

١- و هى الفناء الذى هو قره عين العارفين و ليست من باب اتحاد الاثنين، س ره

٢- هذا و إن كان هكذا إلا أن الأعداد التى تحت عدد من اللوازم القريبه المنبعثه من حاق ذات الملزوم فهى كالذاتيات له و على ذلك بناء كثير من مسائل الحساب و بعض العلوم الغريبه، س ره

فلا يكون شـی ء منها داخلا فی حقیقته فالمقوم لکل مرتبه من العـدد لیس إلا الوحـده المتکرره فإذا انضم إلی الوحـده مثلها حصلت الاثنینیه و هی نوع من العدد و إذا انضم إلیها مثلاها حصلت الثلاثه و هکذا یحصل أنواع لا تتناهی بتزائد واحد واحد لا إلی نهایه إذ التزائد لا ینتهی إلی حد لا یزاد علیه فلا ینتهی الأنواع إلی نوع لا یکون فوقه نوع آخر و أما کون مراتب العـدد متخالفه الحقائق کما هو عند الجمهور- فلاختلافها باللوازم و الأوصاف من الصـمم و المنطقیه و التشارک و التباین و العادیه و المعدودیه و التحذیر و المالیه و التکعب و أشباحها و اختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات و هذا مما یؤید(١) ما ذهبنا إلیه فی باب الوجود من أن الاختلاف بین حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع کل حقیقه فی مرتبه من المراتب- فکما أن مجرد کون العدد واقعا فی مرتبه بعد الاثنینیه هو نفس حقیقه الثلاثه- إذ یلزمها خواص لا توجد فی غیره من المراتب قبلها أو بعدها فکذلک مجرد کون الوجود واقعا فی مرتبه من مراتب الأکوان یلزمه معان لا توجد فی غیر الوجود الواقع فی تلک المرتبه فالوحده لا بشرط فی مثالنا بإزاء الوجود المطلق و الوحده المحضه المتقدمه علی جمیع المراتب العددیه بإزاء الوجود الواجبی الذی هو مبدأ کل وجود بلا واسطه و مع واسطه أیضا و المحمولات الخاصه المنتزعه من نفس کل مرتبه من العدد بإزاء الماهیات المتحده مع کل مرتبه من الوجود و کما أن الاختلاف بین الأعداد بنفس ما به الاتفاق فکذلک التفاوت بین الوجودات بنفس هویاتها المتوافقه فی سنخ الموجودیه و علی ما قررناه یمکن القول بالتخالف النوعی بین الأعداد نظرا إلی التخالف الواقع بین المعانی المنتزعه عن نفس ذواتها بذواتها- و هی التی بإزاء الماهیات المتخالفه المنتزعه عن نفس الوجودات و یمکن القول بعدم تخالفها النوعی نظرا إلی أن التفاوت بین ذواتها لیس إلا بمجرد القله و الکثره فی

١- أی کون العدد غیر متقوم إلا بالوحده و کونه حاصلا بتکررها مما یؤید، س ره

الوحدات و مجرد التفاوت بحسب قله الأجزاء و كثرتها فى شـى ء لا يوجب الاختلاف النوعى فى أفراد ذلك الشى ء و أما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات- فالحق دلالته على القـدر المشترك بين التخالف النوعى و التخالف بحسب القوه و الضعف و الكمال و النقص كما مر تحقيقه

فصل (۵) فى التقابل

قـد أشـرنا إلى أن لكل واحـد من الوحـده و الكثره أعراضا ذاتيه و لواحق مخصوصه كما أن لكل منهما عوارض مشتركه بينها و بين مقابلها كالوحده(١) و الاشتراك و الحلول و الإضافه إلى المحل بنحو كالقيام و إلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما أن من العوارض الـذاتيه للوحـده الهوهويه بالمعنى الأعم و هو مطلق الاتحاد و الاشتراك- فى معنى من المعانى فمقابله يعرض لمقابلها كالغيريه و منها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعه أعنى تقابل السلب و الإيجاب و الملكه و العـدم و الضدين و المتضايفين أما تحصيل معنى التقابل فهو أن مقابل الهوهويه على الإطلاق الغيريه فالغيريه منه غير فى الجنس و منه غير فى النوع و هو بعينه الغير فى الفصل و منه غير بالعرض و هكـذا على قياس الاتحاد فى هذه المعانى لكن الغير(٢) بصفه غير الذات اختص باسم المخالف و كذا

١- فالوحـده تعرض لنفس الوحـده كـالوجود و العلم و نحوهمـا و لمقابلها إذ ما من كثره إلا و له وحـده و المراد بالحلول مجرد الاتصال و العروض و لو عروضا مفهوميا لأن الوحده- من العوارض الغير المتأخره فى الوجود للمعروض، س ره

٢- هذا بظاهره يصدق على التماثل مع أن الغير فى التشخص مسمى بالآخر كما صرح به و لا يصدق على التخالف لأن الخلافين متغـايران بالـذات و توجيهه أن المراد بالصـفه مثـل ما فى المنطق أن الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و مثل ما يقول المتكلمون الاثنان إما متشاركان فى الصـفه النفسـيه فهما المثلان و الصـفه النفسيه عنـدهم كسواديه السواد و إنسانيه الإنسان و إلا فهما الضدان إن لم يجتمعا فى محل واحد و الخلافان إن اجتمعا فالمعنى أن الغير بالصـفه النفسيه التى يغاير الذات الأخرى مغايره ذاتيه اختص باسم المخالف، س ره

الغير فی التشخص و العدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما كما أن الهوهو(۱) يراد منه الاتحاد فی الوجود و المماثله أيضا من أقسام الغيريه بوجه و كـذا المجانسه و المشاكله و نظائرها لأنها بالحقيقه من عوارض الكثره إذ لو لا الكثره ما صـحت شـی ء منهـا فعـدهما من عوارض الكثره أولی فـإن جهه الاتحـاد فی الجميع ترجع إلی التماثـل لأـن المثلين همـا المتشاركان فی حقيقه واحـده من حيث هما كـذلك فالإنسان و الفرس من حيث هما إنسان و فرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما فی الحيوانيه و الحيوانيتـان الموجودتـان فيهما مشتركان فی حقيقه واحـده نوعيه- فالتجانس يرجع إلی التماثل فی جزء الحقيقه و هو الـذی يكون جنسا حين أخـذه لا بشـرط شـی ء و قـد علمت أن الطبيعه الجنسـيه إذا أخـذت أعـدادها مجرده عما اختلف بها من الفصول تكون نوعيه فيكون أفرادهـا متمـاثله و كـذا الحـال فی الأصـناف الأـخر من الواحـد الغير الحقيقی فالمشـابهه ترجع إلی المماثله فی الكيف و المساواه ترجع إلی المماثله فی الكم و هكـذا و جهه الوحده فی المماثله ترجع إلی الوحده الذهنيه للمعنی الكلی المنتزع من الشخصـيات عنـد تجريـدها عن الغواشـی المـاديه- فيكون جهه الوحـده فيها ضـعيفه بخلاف جهه الكثره فإنها خـارجيه و التقابـل أخص من الغيريه إذ التغاير بين الأشـياء الماديه إذا كان بالجنس الأعلی لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الأعلی عن جواز اجتماعها فی ماده واحده و أما التغاير الذی بحسب الأنواع المتفقه فی جنس دون الأعلی فيستحيل(۲) معه الاجتماع فی موضوع واحد

۱- أی بحسب اصـطلاح و يراد منه الاتحاد المطلق بحسب اصطلاح آخر فكذا الغير فی التشخص يسمی بالآخر بحسب اصطلاح ما و بالمثل بحسب اصطلاح آخر، س ره

۲- لعـل المراد به إمكان وقوع اسـتحاله الاجتماع لا وجوبه أی أن القضـيه جزئيه فعليه- لا كليه دائمه لظهور أن كثيرا من الأنواع الواقعه تحت مقوله واحده لا يستحيل اجتماعها كالحلاوه و الصفره فی العسل و الجسميه و الصوره علی قولهم لكونها نوعين من الجوهر، ط مد

فالتقابل(۱) هو امتناع اجتماع شیئین متخالفین فی موضوع واحد فی زمان واحد من جهه واحده فخرج بقید التخالف التماثل و بقید امتناع الاجتماع فی محل التغایر- الذی بین البیاض و الحراره مما یمکن اجتماعهما فی محل واحد و دخل بقید وحده المحل مثل التقابل الذی بین السواد و البیاض مما یمکن اجتماعهما فی الوجود کسواد الحبشی- و بیاض الرومی و بقید وحده الجهه(۲) مثل التقابل الذی بین الأبوه و البنوه مما یمکن اجتماعهما فی محل واحد باعتبار جهتین قیل و بقید وحده الزمان تقابل المتضادین المتعاقبین علی موضوع واحد المجتمعین فیه فی الواقع و الدهر إذ الاجتماع فی أفق الواقع و ظرف الدهر لا ینافی التعاقب الزمانی کما أن عدم الاجتماع المکانی لا ینافی الاجتماع بحسب ظرف آخر کالزمان و نحو آخر فما قیل من أن التقیید بوحده

۱- المراد بالموضوع ما یجری مجراه و لو بحسب الفرض العقلی حتی یشمل تقابل الإیجاب الذی یجری متن القضیه مجری الموضوع لهما و کذا المراد التقید بالزمان الواحد فیما کان زمانیا و أما الخارج عن حومه الزمان من مصادیق التقابل فلا ملزم لتقییده بالزمان- نحو الواجب واحد و لیس الواجب بواحد و لو لا التقیید بوحده الموضوع لغی اعتبار التقابل- توضیح ذلک أن الغیریه و هی نوع بینونه و مغایره بین شیئین ینفک و ینفصل به شی ء عن شی ء- تنقسم کما عرفت إلی غیریه بالذات و غیریه بالغیر و الغیریه الذاتیه هی التقابل و من المعلوم أن الغیریه إما تکون مستنده إلی الذات إذا کانت الذات مقتضیه بنفسها مغایره غیرها أی طارده للغیر عن نفسها حتی یتکثرا من غیر توحد و لا- یتصور ذلک إلا بأن یتوحد کل منهما مع شی ء ثالث فیطرد مقابله عن ذلک الثالث کالإیجاب و السلب فی القضیه و العدم و الملکه فی الموضوع- و هکذا فتحقق ما یجری مجری الموضوع فی التقابل من أحکامه الضروریه أخذ فی رسمه، ط مد

۲- اعلم أن التقیید بوحده الجهه لإدخال الأبوه و البنوه المطلقتین لا- لإخراج أبوه زید و بنوته الموجودتین فیه لأنهما لیستا متضایفتین لجواز تعقل إحداهما لا- بالقیاس إلی تعقل الأخری و أما المطلقتان فهما متضایفان مع جواز اجتماعهما فی ذات واحده کزید إذا کان أبا و ابنا ضروره وجود المطلق فی ضمن المقید فلا- بد من التقیید بوحده الجهه لیدخل المطلقتان الموجودتان فی ذات واحده فی التعریف فإنهما و إن اجتمعا فی موضوع واحد لکن اجتماعهما من جهتین مختلفتین فإن أبوته بالقیاس إلی ابنه و بنوته بالقیاس إلی أبیه، من الماتن قدس سره الشریف

الزمان مستدرک لأن الاجتماع لا يكون إلا فی زمان واحد غير صحيح و كان القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان و هاويه الحدثان و إنما عدلنا عن التعريف المشهور فی الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن صيغه اللذان فی قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان فی شیء واحد فی حاله واحده من جهه واحده يشعر بما لهما ذات و العدم و الملكه و الإيجاب و السلب لا ذات لهما و إن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهنی و السلوب و الأعدام كلها بحسب المفهوم الذهنی أمر فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شیء واحد فی حاله واحده من جهه واحده.

و أما وجه كون التقابل أربعه أقسام أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو لا و الأول إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم و ملكه و إن لم يعتبر فيه تلک النسبه فسلب و إيجاب و الثانی إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان و إلا فهما متضادان.

و قد يقال فی وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا و على الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان أو لا فهما متضادان و على الثانی يكون أحدهما وجوديا و الآخر عدميا فإما أن يعتبر فی العدمی محل قابل للوجودی- فهما العدم و الملكه أو لا فهما السلب و الإيجاب.

و يرد عليه(١) الاعتراض أما أولا فبجواز كونهما عدميين كالعمی و اللاعمی- المتقابلين بالسلب و الإيجاب و ما يجاب به من أن اللاعمی بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم و الملكه فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه و تعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما و إن كانا(٢) متلازمين صدقا و الغلط

١- أی على وجه الضبط الثانی لا على الأول إذ يصدق أن أحدهما عدم للآخر لكن الاعتراض الثانی يرد عليهما بل بالثانی ألصق كما لا يخفی، س ره

٢- بل لا تلازم فی الصدق أيضا لأن سلب انتفاء البصر يصدق على المعدوم البحت- إذ السلب لا يقتضی وجود الموضوع و قد مر نظير هذا فی نقيضی المتساويين و نحو ذلک، س ره

ناش من عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض.

و أما ثانيا فبأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركه لجسم مع انتفاء سخونته اللازمه لها عنه و ليس داخلا فى العدم و الملكه و لا فى السلب و الإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمى منهما عدما للوجودى.

و يمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فإن التقابل أولا و بالذات فى المثال المذكور إنما هو بين السخونه و انتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركه صار مقابلا لها بالعرض.

و اعلم أن مقوليه التقابل على أقسامه بالتشكيك و أشدها فى بابه السلب و الإيجاب لأن منافى الشى ء إما رفعه(۱) أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشى ء و لا شك أن منافاه رفع الشى ء معه إنما هى لذاتيهما و لذلك يحكم العقل بالمنافاه بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا و إجمالا و أما منافاه مستلزم رفع الشى ء له فإنما هى لاشتماله على الرفع- فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعيه فالمنافاه الذاتيه إنما هى بين الإيجاب و السلب و أما فيما سواهما فتكون تابعه لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد و أقوى هكذا قيل.

و فيه بحث(۲) إذ التنافى بالذات على الوجه الذى ذكر فى معنى المنافى يلزم

۱- هذا التقريب على تقدير تماميته يوجب كون التقابل فى غير مورد الإيجاب و السلب بالعرض لا بالذات، ط مده
۲- لما كان القائل فهم من الرفع فى قولهم نقيض كل شى ء رفعه ما يرادف النفى و السلب- و بنى عليه الكلام أورد عليه المصنف ره أن لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين و هو السلب لأنه الذى يرفع الإيجاب دون الإيجاب ثم أجاب بأن الأولى أن يراد بالرفع المعنى المصدرى المطلق الممكن أخذه بمعنى الفاعل أو المفعول به حتى يصدق التعريف على السلب و الإيجاب جميعا لأن السلب رافع للإيجاب و الإيجاب مرفوع بالسلب هذا و الأولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتى و هو متحقق فى كلا طرفى النقيض، ط مده

أن لا يتحقق بين الشيئين أصلا فإن أحد الطرفين فى السلب و الإيجاب و إن كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف الآخر الذى هو الإيجاب لا يكون منافيا لمقابله(۱) بالذات بل المنافى بالذات له سلب السلب المستلزم(۲) للإيجاب و الأولى(۳) أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدرى على الوجه المطلق(۴) الذى يمكن أخذه بمعنى الفاعل(۵) أو المفعول

فصل (۶) فى بيان أصناف التقابل و أحكام كل منها

فمن جمله التقابل ما يكون بحسب السلب و الإيجاب-

اشاره

و هو قد يطلق على ما يعتبر فى مفهومه القضيه و هو التناقض فى اصطلاح المنطقيين و يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا و كذبا فى نفس الأمر كزيد أبيض(۶) و ليس زيد بأبيض و قد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم(۷) و رفعه فى نفسه كالبياض و اللابياض

۱- لأنه ليس رفعا له بل مرفوع له، ه ره

۲- فإن نقيض اللاإنسان ليس هو الإنسان بل نقيضه رفع اللاإنسان المستلزم للإنسان، ه ره

۳- الأولى الذى ذكره هاهنا إنما هو ما سيذكره فى فن الربوبيات حيث يمهد لبيان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و هو أن الرفع أعم من أن يكون مفهومه أو حقيقته و مصداقه، ن ره

۴- هذا نظير قول بعض أهل العربيه فى الحمد لله أن المراد من المصدر هو القدر المشترک بين المبنى للفاعل يعنى الحامديه و المبنى للمفعول يعنى المحموديه إذ كما أن كل محموديه ترجع إلى جنابه لأن كل الفضائل و الفواضل ظلاله فكذلک كل حامديه أيضا بحوله و قوته، س ره

۵- بأن يقال نقيضه رفعه أو مرفوعه، ه ره

۶- أى أبيضيه زيد و لا أبيضيته فلا يكون قضيه، س ره

۷- إن كان المراد من ضم الرفع و النفى إلى المفهوم المفروض ضمه بما أنه مفهوم فقط كان لازمه تحقق مفهوم قبال مفهوم آخر و كان البعد الحاصل بينهما هو البعد الذى بين كل مفهوم و مفهوم غيره و هو الانعزال و الانسلاب الذى بين المفاهيم لا أزيد من ذلک و إن كان المراد ضمه بما هو حاک عن بطلان الوجود كان لازمه كون المنضم إليه هو المفهوم من حيث إنه حاک عن الوجود و رجع الأمر إلى التناقض فى القضايا و مثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شى ء آخر بالحمل و من هنا يظهر أن النظر الفلسفى يؤدى إلى اختصاص تقابل التناقض بما بين القضايا فإن التناقض اللائح بين المفردات كالإنسان و اللاإنسان و قيام زيد و عدم قيام زيد لا يتم مع الغض عن القضيتين الموجبه و السالبه فى مورده فهو

بالـذات بين الإيجاب و السـلب و هى القضـيه المنفصـله الحقيقيه المسـماه بأول الأوائل إما أن يصـدق الإيجاب و إما أن يصـدق السلب و إليها يعود قولهم الإيجاب و السلب لا يصدقان معا و لا يكذبان معا، ط مده

أو بحسب الانتساب إلى شى ء آخر بالحمل كزيد أبيض و زيد لا أبيض فإن كل مفهوم إذا اعتبر فى نفسه و ضم إليه مفاد كلمه النفى حصل مفهوم آخر فى غايه البعد عنه و لا يعتبر فى شى ء منهما صدق أو لا صدق على شى ء و إذا حمل على شى ء مواطاه أو اشتقاقا كان إثباته له تحصيلا و إثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول- و إنما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع و لذا قال الشيخ(۱) فى الشفاء أن المتقابلين بالإيجاب و السلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسيه و اللافرسيه و إلا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد(۲) فى زمان واحد محال و قال أيضا معنى الإيجاب وجود أى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره و معنى السلب سلب أى معنى كان سواء كان لا وجودا فى نفسه أو لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين إيجابا و سلبا كذا و كذا لتحققه فى المفردات دون التناقض فقد سها من قال إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابى و السلبى و كذا ما وقع(۳) فى عباره التجريد أن تقابل السلب

۱- أى لأجل أن هذا التقابل يكون فى القضايا فى المفردات قال كذا، س ره

۲- أى صدقهما فى مورد واحد محال إذ سيأتى أن عدم اجتماعهما بحسب الصدق و لا موضوع و لا محل لهما، س ره

۳- أقول مراد المحقق الطوسى قدس سره كما فى الشوارق أن هذا التقابل غير راجع إلى الوجود الخارجى لأن موضوعى السلب و الإيجاب فى التناقض نسبتان لا تحقق لهما إلا فى النفس كما فى القضيه المعقوله أو فى اللفظ كما فى القضيه الملفوظه و التقابل نفسه أيضا نسبه فكان نسبه فى نسبه بل النسبه السلبيه سلب النسبه و من العجائب أنه قدس سره اعترف بذلك فى قوله بعد أسطر أن تقابلهما إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ مجاز إلخ و المحقق قدس سره لم يرد إلا هذا و لعل المصنف قدس سره ظن أن المحقق بصدد بيان منشإ هذا التقابل و مرجعه الفاعلى و أنه فى أى شى ء بالذات و فى أى شى ء بالعرض و ليس كذلك بل هو بصدد تعيين موضوعه و بيان مرجعه القابلى، س ره

و الإيجاب راجع إلى القول و العقد ليس بصواب كيف و تقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان و لا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب و السلب المضاف إلى شى ء واحد فالتقابل بالحقيقه إنما يكون بين نفس النفى و الإثبات و فى القضايا بالعرض- اللهم إلا أن يتكلف كما فى بعض شروحه و يراد من الإيجاب و السلب إدراك الوقوع و اللاوقوع و هما أمران عقليان واردان على النسبه التى هى أيضا عقليه فإذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا أى اعتقادا و إذا عبر عنهما بعباره كان كل من العبارتين قولا ثم بما حققناه من أن التقابل بالذات فى القضايا إنما هو بين نفس النفى و الإثبات و بين القضايا بالعرض اندفع ما قيل إن بعضهم اعتبروا فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى الموضوع بدل المحل و صرحوا بأن لا تضاد بين الصور الجوهريه إذ لا- موضوع لها لأنه المحل المستغنى عن الحال و محل الصور هى الماده المحتاجه إليها فى التقوم و اعتبر الآخرون المحل مطلقا فأثبتوا التضاد بين الصور النوعيه العنصريه فعلم من اختلاف الفريقين فى كون مورد الإيجاب و السلب موضوعا أو محلا- أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ فى التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق و معلوم أن من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض و التضاد(١) فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان

١- جريان التضاد فى القضايا مبنى على المسامحات المعموله فى المنطق لوضوح عدم صدق تعريفه عليها بأى تعريف عرف و الذى ذكره الشيخ أصدق شاهد على أن إطلاق المتضادين على الموجبه و السالبه الكليتين لا يتجاوز حد التسميه، ط مد

و ضد لقونا لا شـى ء من الحيوان بإنسان على ما قال الشـيخ فى الشفاء ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابله بالتناقض بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحموله مقابله أخرى فلنسم هذه المقابله تضادا إذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا أصلا و لكن قـد يجتمعـان كـذبا كالأضـداد فى الأـمور انتهى مع أن القضايـا لا يتصور اعتبار ورودها على شـى ء بحسب الحلول فيه و كلاـم هـذا القائـل لاـ يخلو عن خلط إذ الاختلاف الـذى نقله إنما وقع منهم فى باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين إما على موضوع واحـد أو محل واحد لا فى مفهوم مطلق التقابل المعروف- بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان فى شـى ء واحد سواء كـان عـدم الاجتمـاع بحسب الوجود و التحقق أو بحسب الحمـل و الصـدق كيف و لو كـان اختلاـف المـذكور بينهم فى مطلق التقابل لزم منه نفى التقابل بين الفرس و اللافرس بمثل البيان الذى ذكره لعدم كون الفرس ذا محل و ذلك فاسد.

و من أحكام الإيجاب و السلب-

أن تقابلهمـا إنمـا يتحقق فى الـذهن أو اللفـظ- مجـازا دون الخـارج لأـن التقابل نسـبه و النسـبه فى التحقق فرع منتسبيها- و أحد المنتسبين فى هـذا القسم من التقابـل سـلب و السـلوب اعتبـارات عقليه لهـا عبارات لفظيه فالنسـبه بينهما عقليه صـرفه و أما عـدم الملكه فله حظ ما من التحقق باعتبار أنه عـدم أمر موجود له قابليه التلبس بمقابل هـذا العـدم- و هذا القدر من التحقق الاعتبارى كـاف فى تحقق النسـبه بحسب الخـارج فإن لكل شـى ء مرتبه من الوجود و مرتبه النسـبه هى كونها منتزعه من أمور متحققه فى الخارج أى نحو كان من التحقق كالإنسانيه و الحيوانيه من الذاتيات و المشى و الكتابه من العرضيات.

و من أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما فى الواقع

لا فى كل مرتبه

من مراتب الواقع فإن الأشياء التى ليست بينها علاقه ذاتيه(۱) يخلو كل منها فى مرتبه وجود الآخر عن كونه موجودا أو معدوما و كذا العرضيات فى مرتبه الماهيات من حيث هى هى كما علمت.

و من أحكام هذا التقابل أيضا أن تحققه فى القضايا مشروط بثمان وحدات مشهوره

مع زياده وحده هى وحده الحمل فى القضايا الطبيعيه لأن بعض المفهومات- قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنه قد يصدق على نفسه- كسائر المفهومات بالحمل الأولى الذاتى و فى المحصورات مشروط بالاختلاف فى الكميه لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان إنسان و لا شى ء من الحيوان بإنسان فعلم أنهما ليستا متناقضتين و إن كانتا متضادتين كما مر و التضاد لا يمنع كذب الضدين معا و صدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان- و ليس بعض الحيوان بإنسان و فى الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر- و إلا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين و كذب الضروريتين فى ماده الإمكان مع تحقق باقى الشرائط و من خاصيه(۲) هذا التقابل استحاله الواسطه بين المتقابلين به و امتناع اجتماعهما صدقا و كذبا فلا يخلو شى ء عن فرسيه و لا فرسيه و قد يخلو عن طرفى سائر أقسام التقابل و لا يصدق على المعدوم شى ء من طرفى المتقابلين إلا السلب و الإيجاب

و من جمله التقابل تقابل التضايف

اشاره

و المتضايفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبه إلى الآخر كالأبوه و البنوه فإنهما(۳) لا يصدقان على شى ء واحد

۱- بالإضافه البيانيه لا بالتوصيف إذ بين الماهيه و لازمها و كذا بين المتضايفين العلاقه الذاتيه موجوده و ليس أحدهما فى مرتبه ذات الآخر، س ره

۲- يترائى من ظاهره تكرار مع قوله و من أحكامهما عدم الخلو الموضوع عنهما و لكن لا تكرار فى الحقيقه فإن ذكر عدم الخلو هناك كان تمهيدا لذكر الخلو فى المرتبه و أن السلب و الإيجاب اللذين لا يخلو عنهما شى ء فى الواقع كانت المرتبه خاليه عنهما و أيضا قد أخذ هاهنا عدم الاجتماع بحسب الصدق أيضا، س ره

۳- هذا هو الحق الذى لا مريه فيه فإن فرض كون كل من الموجودين أى بماهيتهما معقولا بالنسبه إلى الآخر يوجب التوقف المعى بينهما و لا معنى لتحققه فى الشى ء الواحد على أن التقابل غيريه بالذات و لا معنى لتحققه فى الشى ء الواحد من جهه واحده و فى موارد من كلام المصنف ما يشعر بأن التضايف لا يأبى عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعاقليه و المعقوليه و نحوهما بل الاجتماع يمتنع فيما يمتنع لسبب من خارج كالعليه و المعلوليه هذا و الحق خلافه و للكلام تتمه ستوافيك فى محله، ط مد

من جهه واحده و إحداهما لا تعقل إلا مع الأخرى

وهم و تنبيه:

ربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل و قسيما للتضاد و الحال أن التضايف أعم من أن يكون تقابلا أو تضادا أو تماثلا أو غير ذلک بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشی ء قسما لقسمه و قسيما له أيضا.

و ربما يجاب عنه بأن مفهوم التضايف أعم من مفهومی التقابل و التضاد(۱) العارضين لأقسامهما و هذا لا ينافی كون معروض التقابل أعم منه و معروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد- أحدهما أعم منه و الآخر مبائن له فلا منافاه.

و بوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو أعم من مفهوم التقابل و من حيث إنه معروض لحصه من التقابل أخص منه على قياس كون مفهوم الكلی من حيث هو هو- أعم من مفهوم الجنس و من حيث إنه معروض لمفهوم الجنس أخص منه.

و الحق فی الجواب أن يفرق بين مفهوم الشی ء و ما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف(۲)

۱- يعنی أن مفهوم الشی ء لا يلزم أن يكون من جمله أفراد ذلک الشی ء مثلا مفهوم الإضافه ليس بإضافه بل كيف و مفهوم الحرف ليس معنى غير مستقل بل هو من حيث نفسه من المعانی المستقله و مفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقوله الإضافه فافهم و لا تغفل، ن ره

۲- أی مفهوم التضايف من حيث صدقه على أفراده فی الجمله لا من حيث هو و لا من حيث الصدق على جميع الأفراد إذ قد أشكل فی كون بعض أفراد التضايف كالإضافات المتشابهه الأطراف من التقابل المتخالفه الأطراف أيضا التی كالعاقليه و المعقوليه فضلا من نفس مفهومه من حيث هو و كثيرا ما يكون مفهوم الشی ء فردا له كمفهوم الشی ء العام و مفهوم الكلی و مفهوم التضايف و مفهوم الماهيه العامه و كنفس المفهوم و غير ذلک و الفرق بين الأجوبه- أن بناء الأول على التفرقه بين العارض و المعروض و أن فی العوارض نسبه من النسب الأربع- تخالف النسبه فی المعروضات و بناء الثانی على التفرقه بين التضايف من حيث هو و بين التضايف التقابلی و أن هذا هو قسم من التقابل لا ذاک و بناء الثالث على التفرقه بين الحمل الذاتی الأولی و الحمل الشائع فلا غرو فی كون مفهوم التقابل بالحمل الأولی تقابلا و بالحمل الشائع مصداقا للتضايف لا التقابل و مفهوم الشی ء قد يكون فردا لفرده كيف و قد يصدق عليه مقابله فيتقابلان و يجتمعان باعتبارين كما أن الوجود و العدم يجتمعان لا باعتبار التقابل فمناط الجواب هو الفرق بين الحملين و أما قوله فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل فبيان للواقع و لا دخل له فی الجواب، س ره

من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف و قد يكون مفهوم الشی ء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلی الذی هو شی ء من آحاد مفهوم الجنس و فی الأمور الذهنيه و العوارض العقليه كثيرا ما يكون مفهوم الشی ء فردا له و فردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئی الذی هو فرد من الكلی و مقابل له أيضا باعتبارين و من التقابل ما يكون بين المتضادين(١)

١- يكرر ره فی كلماته كون حد التضاد المذكور و كذا بعض أحكامه كقولهم ضد الواحد واحد و أن الضدين يجب أن يجتمعا فی جنس قريب و أن الجواهر لا تضاد فيها مبنيا على الاصطلاح و هذا يشهد على أنه ره إنما يعتبر من حد التضاد ما يتحصل من تقسيم المتقابلين- و هو أن الضدين أمران وجوديان غير متضايفين لا يجتمعان فی موضوع واحد من جهه واحده- و أما ما وراء ذلك فإنما هو مبنی على الاصطلاح و الوضع و بناء الأحكام فی الأبحاث الفلسفيه- على الاصطلاح المجرد بعيد غايته و من المعلوم أن إضافه قيود أخر على الحد الخارج من التقسيم تصور أقساما أخر من التقابل على الباحث أن يعتبرها و يسميها أو يقيم البرهان على بطلانها و امتناعها و الذی ذكروه حدا للمتضادين أنهما أمران وجوديان غير متضايفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غايه الخلاف و الذی يمكن أن يقال فی بيانه- إن القيود الثلاثه الأول أعنی كونهما أمرين وجوديين متضايفين إنما لزم اعتبارها لتحصلها من التقسيم المذكور سابقا و هو أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدما للآخر أو يكونا وجوديين- و على الثانی إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلی الآخر أو لا و الثانی هما المتضادان- فهما أمران وجوديان غير متضايفين و أما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم أن اعتبار التقابل و الغيريه الذاتيه بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتحد به كل من الطرفين نوعا من الاتحاد فيطرد الطرف الآخر عن ذلك الثالث و إلا لغی اعتبار التقابل فهناك أمر يتحد به كل من طرفی التضاد و حيث كانا جميعا وجوديين و الشی ء الذی يوجد له و يتحد به الأمر الوجودی هو الموضوع الأعم من محل الصور الجوهريه و موضوع الأعراض غير أن اعتبار غايه الخلاف يوجب نفی التضاد عن الجواهر فلا يبقى إلا موضوع العرض و يظهر من هنا أن المتضادين يجب أن يكونا من الأعراض- و أن ينحصرا فی اثنين و أن يكون لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه و أما اعتبار دخولهما تحت جنس فلأن الصور الجوهريه تتحد وجودا مع موادها فتتحصل منهما جميعا هويه واحده فلو صح فيها تضاد لكفى ذلك فی طرد كل من الطرفين الآخر عن مادته التی اتحد بها فصار هو هی- و أما الأعراض فإذ كانت موضوعها محلا مستغنيا عنها فی وجوده لم يحصل من مجموع الموضوع و عرضه هويه واحده حتى يمتنع اجتماع المتضادين فيها لطرد أحدهما الآخر بل العرض لا يدفع العرض و إن فرض اتحاده مع موضوعه نوعا من الاتحاد فإن العرض لا يصير فيه عين العرض الآخر إذا حلا فيه بخلاف الصورتين الجوهريتين إذا حلتا ماده من المواد فمن الواجب مضافا إلی اعتبار موضوع يحل فيه المتضادان اعتبار أمر آخر يتحد به كل من طرفی التضاد اتحادا يصير له المتحدان هويه واحده فيطرد كل منهما الآخر فيه لكون ذلك طردا له عن نفسه و الأمر الذی هذا وصفه هو الجنس الذی يدخل تحته أنواعه فتصير هی هو فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد ثم نقول إن هذا الاتحاد إنما يتم بين النوع و إن شئت قلت بين الفصل الذی هو فعليه الحد النوعی و بين الجنس الذی يقسمه و يحصله ذلك الفصل و هو الجنس القريب و أما الجنس البعيد فلا نسبه بين الفصل و بينه بالتقسيم و التحصيل حقيقه و قد تقدم ذلك فی مباحث الماهيه فمن الواجب أن يكون الجنس الذی يدخل تحته المتضادان جنسا قريبا- و من هنا يظهر أن التضاد إنما يتحقق فی جنس من الأجناس العرضيه منحصر فی نوعين لا ثالث

لهمـا و أمـا اعتبـار غـايه الخلاـف بين المتضـادين فهو أنهم حكموا بالتضاد فى أمور ثم وجـدوا أمورا أخرى متوسـطه بين طرفى التضاد نسبيه كالسواد و البياض الـذين ذهبوا إلى تضادهما- ثم وجدوا الصـفره و الحمره و غيرها من الألوان متوسـطه بينهما هى بالنسـبه إلى السواد بياض- و بالنسـبه إلى البياض سواد فحكموا بتركبها من الطرفين و أن الضـدين بالحقيقه هما الطرفان فاعتبروا غـايه الخلاـف بين الضـدين و من هنـا يظهر أن المراد بغـايه الخلاـف أن لاـ يختلف الخلاـف و التغـاير بالنسب و الاعتبارات بل يختلف الطرفان و يتغايرا بذاتهما و فى نفسهما- فهذا القيد بمنزله الإيضاح لمعنى التقابل بينهما، ط مد

و المتضادان على اصطلاح المشاءين هما(١) الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان

١- الأولى أن يقال هما الوجوديان اللذان لا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر المتعاقبان إلخ لأن الأقسام الأربعه من التقابل مساويه في المعرفه و الجهاله و قد صرح بذلك في مبحث الكيف في سبب عدولهم عن ذكر كل من الكم و الأعراض النسبيه في تعريف الكيف إلى ذكر خواصها التى هى أجلى إلا أنه قدس سره لم يبال بذلك هاهنا إذ قد عرفت المتضايفين أولا إن قلت لم يكن حاجه إليه لخروج المتضايفين بالتعاقب على موضوع واحد كما قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء و أما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع- و سينقله المصنف. قلت لا شبهه فى جواز تعاقب المتضايفين كالأبوه و البنوه و غيرهما على موضوع و كلام الشيخ أيضا دال على ما ذكرناه كقوله فليس يجب و قوله يلزم لا محاله فانتظر، س ره

على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه و بينهما غايه الخلاف و قد مرت الإشاره إلى أن الطبائع الجنسيه لا يتقابل فالتضاد إنما يعرض للأنواع الأخيره كما يدل عليه الاستقراء و قد ظن بعضهم وقوع التضاد فى الأجناس لزعمهم أن الخير و الشر متضادان- و كل واحد منهما جنس لأنواع كثيره و هذا الظن باطل من وجهين- الأول أن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدما للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود و الشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

و الثانى أنهما ليسا بجنسين لأن الخير و الشر إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع و قد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود و العدم و إما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعه الإنسان فكل ما يوافقه و يلائمه نسميه خيرا و كل ما يخالفه و ينافره نسميه شرا و الموافقه و المخالفه و سائر ما أشبههما نسب و اعتبارات خارجه عن أحوال الماهيات فلا يكون شى ء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها و أما إذا اعتبر نفس الملائمه و المنافره مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحده منهما ماهيه نوعيه فالتضاد بينهما(۱) ليس تضادا بين الجنسين و من شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيره- التى توصف به داخله تحت جنس واحد قريب و كون الشجاعه تحت الفضيله و التهور المضاد لها تحت الرذيله لا يرد نقضا على هذه القاعده لأن كل

۱- أى لو فرض تحقق التضاد لكن لم يتحقق إذ الملائمه و المنافره من الإضافات فيهما تقابل التضايف، س ره

واحد منهما فی نفسه کیفیه نفسانیه و کونه فضیله أو رذیله إنما هو(۱) صفه عارضه له لا أنها مقومه له فالفضیله و الرذیله لیستا من الأجناس للفضائل و الرذائل النفسانیه ثم إن الشجاعه لیست ضدا لشی ء من التهور و الجبن لکونها واسطه بینهما- و أما الطرفان فلکونهما فی غایه التباعد کانا متضادتین بل تضاد الشجاعه مع کل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعه ماهیه لها عارض و هو کونها فضیله و کل من التهور و الجبن ماهیه لها عارض هو کونها رذیله و التضاد بالحقیقه بین العارضین- و فی المعروضین بالعرض و أما التضاد بین التهور و الجبن فنوع آخر من التضاد غیر ما یکون باعتبار الفضیله و الرذیله و من أحکام التضاد علی ما ذکرناه من اعتبار غایه التباعد أن ضد الواحد واحد لأن الضد علی هذا الاعتبار هو الذی یلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا کان الشی ء وحدانیا و له أضداد فإما أن یکون مخالفتها- مع ذلک الشی ء من جهه واحده أو من جهات کثیره فإن کانت مخالفتها معه من جهه واحده فالمضاد لذلک الشی ء بالحقیقه شی ء واحد و ضد واحد و قد فرض أضدادا- و إن کانت المخالفه بینها و بینه من جهات عدیده فلیس الشی ء ذا حقیقه بسیطه بل هو کالإنسان الذی یضاد الحار من حیث هو بارد و یضاد البارد من حیث هو حار و یضاد کثیرا من الأشیاء لاشتماله علی أضدادها فالتضاد الحقیقی إنما هو بین الحراره و البروده و السواد و البیاض و لکل واحد من الطرفین ضد واحد و أما الحار و البارد فالتضاد بینهما بالعرض فالشیئان إذا کان بینهما تضاد حقیقی یکون بین محلیهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدین ما بینهما وسائط و منهما ما لا وسائط بینهما- سواء کان الوسط حقیقیا کما بین الحار و البارد من الفاتر أو غیر حقیقی مرجعه الخلو عن جنس الطرفین کاللاخفیف و اللاثقیل فإن الفاتر لا یخرج من جنس الحراره و البروده بخلاف اللاخفیف و اللاثقیل لخروجه عن جنس الخفه و الثقل کالفلک

۱- بل الحق أن الفضیله و الرذیله من المعانی الاعتباریه حیث اعتبر فی تعریفهما قولنا ینبغی أولا علی أن مفهوم الرذیله عدمیه و هو ظاهر، ط مده

و قد یکون أحد الضدین علی التعیین لازما لموضوع کالبیاض للثلج و السواد للقار و قد لا یکون و حینئذ إما أن یمتنع خلو المحل عنهما کالصحه(۱) و المرض للإنسان- أو یمکن کالثقل و الخفه للفلک و علی هذا الاصطلاح(۲) لا تضاد حقیقیا بین الجواهر إلا باعتبار ما یعرض لها من المتضادات و أما علی اصطلاح المتقدمین- ففی المادیات من الصور المتخالفه المتعاقبه علی محل واحد متضاد حقیقی و کذا یجوز عندهم أن یکون لشی ء واحد أضداد کثیره حیث لا یشترطون فی التضاد غایه الخلاف فالسواد عندهم کما یضاد البیاض یضاد الحمره أیضا لأن اصطلاحهم یحتمل ذلک.

شک و تحقیق:

و هاهنا إشکال قوی و هو أن المقولات العالیه قد علمت أن لا تضاد بینهما لاجتماع بعضها مع بعض فی جوهر واحد جسمانی- و کذا الاشتراک فی الجنس البعید لا یکفی فی امتناع الاجتماع فإن الطعم یجتمع مع السواد مع کونهما من مقوله واحده فلا بد من کون(۳) المتضادین تحت جنس قریب و من کونهما مختلفین بالفصل فحینئذ إن کان بینهما تضاد فلا یکون تضادهما من حیث الجنس بل من حیث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان علی أن الفصلین لا یشترکان فی الجنس القریب لکونه خارجا عن حقیقتهما کما سبق و قد شرط کون المتضادین تحت جنس قریب هذا خلف و أیضا تعاقب الفصول فی أنفسها علی موضوع واحد کما هو شرط التضاد غیر متصور إذ لا استقلال لها فی الوجود حتی

۱- هذا بناء علی نفی الواسطه بینهما خلافا لبعض الأطباء القائل بالواسطه کحال الشیخ و الطفل و الیافع، س ره

۲- رجع إلی أول الکلام أی اعتبار الموضوع لا المحل فی التعریف المذکور، س ره

۳- لا یخفی أن عدم اقتضاء الجنس البعید بما أنه جنس بعید التضاد بین أنواعه لا ینتج اقتضاء الجنس القریب ذلک فمن الجائز أن یکون الجنس من أصله غیر دخیل فی تحقق التضاد- اللهم إلا أن یبرهن علی وجوب اشتراک المتضادین فی جنس فلیضم من ارتفاع التضاد من بین الأجناس العالیه و الأجناس البعیده دخاله الجنس القریب فی مسأله التضاد و قد تقدم ما یمکن أن یقال فی ذلک علی أن حصر المقولات فی العشره استقرائی لا عقلی، ط مده

ینسب إلى الموضوع الواحد و لا یمکن تعاقبها(۱) على جنس واحد کما علمت- و یمکن التفصی عنه بأن الجنس و الفصل متحدان فی الوجود و الجعل و هما موجودان بوجود واحد بلا تغایر بینهما فی الخارج و هما عین النوع فی الخارج فصفات الفصول فی الأعیان بعینها صفات الأنواع المتقومه بها فی نحو ملاحظه العقل و لما کان التضاد من الأحکام الخارجیه للمتضادات(۲) فلا محاله یکون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هی فصول و الحاصل أن التضاد بین المتضادین- و إن کان باعتبار فصل کل منهما و لکن التعاقب فی الحلول فی موضوع باعتبار نوعیتهما لأن الحلول فی شی ء نحو من الوجود و الوجود لا یتعلق إلا بما یستقل فی التحصل الخارجی و الفصول لا استقلال لها فی الخارج و اتصاف کل من النوع و الفصل- المقوم بالصفات الخارجیه للآخر إنما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما فی الوجود الخارجی دون الصفات الذهنیه التی تعرض لکل منهما باعتبار مغایرتهما فی الذهن-

و مما عد فی المتقابلین الملکه و العدم

و هما أمران یکون أحدهما وجودیا و الآخر عدمیا أی عدما لذلک الوجودی سواء کان(۳) بحسب شخصه فی الوقت أو

۱- المحذور الذی ذکره أو کان تقوم الفصلین بالجنس و هذا شی ء آخر و هو أنه قد مر أن الفصول المقسمه للجنس إنما ترد على الحصص الجنسیه فإن نسبه الکلی إلى ما تحته نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إلیهم فإذن لا یلزم توارد العلل على معلول واحد فهاهنا یقول قدس سره إذا لم یمکن تعاقب الفصول المقسمه على جنس واحد مع أن تقسیمه جائز فکیف أمکن تقومها بجنس واحد مع أن تقویمه لها غیر جائز أو تنظیر لعدم التعاقب على موضوع واحد و الأول أدق، س ره

۲- فإن قلت التضاد ربما یکون بین الأمور الاعتباریه کمفهومی الجنس و الفصل- فکیف یصح کونه من الأحکام الخارجیه للمتضادات قلنا المراد منه أن تضاد الأمور الخارجیه- إنما هو من الأحکام الخارجیه لها و هذا لا ینافی عروض التضاد للأمور الذهنیه بحسب اعتباراتها العقلیه، منه قدس سره الشریف

۳- متعلق بالعدم باعتبار القوه التی فی هذا العدم أو بالوجودی أی سواء کان ذلک الوجودی ممکنا بحسب شخصه إلخ، س ره

فی غیر الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قریبا کان أو بعیدا فالعمی(۱) و الظلمه و انتثار الشعر بداء الثعلب الذی هو بعد الملکه و المرودیه التی هی قبلها- و عدم البصر الممکن فی حق الشخص الأعمی و انتفاء اللحیه للمرأه الممکن لنوعها- کل هذه عدمیات فی التحقیق مشروط فیها الإمکان و القوه و لذا لم یصدق علی المعدوم- و أما فی المشهور فالملکه هی القدره للشی ء علی ما من شأنه أن یکون له متی شاء- کالقدره علی الإبصار و العدم انتفاء هذه القدره مع بطلان التهیؤ فی الوقت الذی من شأنه أن یکون کالأعمی لا کالجرو قبل فتح البصر و اصطلاح المنطقیین(۲) فی العدم و الملکه هو المعنی الأول و کذا اصطلاحهم فی المتضادین مجرد(۳) کونهما

۱- أی الأعم من مثل عمی العقرب و الأکمه و غیرهما فذکر عدم البصر الذی بعد الاتصاف بالملکه بعده من باب ذکر الخاص بعد العام و تخصیص الظلمه بالذکر لعله للقول بکونها ضدا للنور وجودیا، س ره

۲- هذا منه قدس سره غریب حیث عکس الاصطلاحین فی العدم و الملکه فإن اصطلاح الإلهیین التعمیم و اصطلاح المنطقیین التخصیص یظهر ذلک لمن نظر فی قاطیغوریاس الشفاء بعد التعمیم فی العدم و هذه کلها لا یلتفت إلیها فی هذا الکتاب إنما العدم المقصود فیه هو العدم- الذی هو فقدان القنیه فی وقتها أی فقدان القوه التی بها یمکن الفعل إذا صار الموضوع عادما للقوه فلا یصلح بعد ذلک أن یزول العدم کالعمی و أما القنیه فیزول إلی العدم فهذا هو التقابل العدمی المذکور فی قاطیغوریاس انتهی و مراده بهذا الکتاب باب قاطیغوریاس و هو باب المقولات العشر الذی أدرجه القدماء فی المنطق و هو أحد أبوابه سموه به کما سموا باب الکلیات الخمس إیساغوجی و باب القضایا باریرمیناس و غیرها بغیر ذلک کما ذکر فی حاشیه المصنف قدس سره- علی الشفاء و فی غیرها، س ره

۳- هذا الحصر إضافی بالنسبه إلی اعتبار الوجودیه و غایه البعد بل یعتبرون التعاقب علی موضوع واحد شخصی فلا یرد أن هذا مناط التقابل المطلق فلا یتمیز به التضاد عن غیره- إذ یعتبرون فیه ما به یتمیز عن غیره کما فی القسمه التی ذکرها الشیخ فی قاطیغوریاس من أن التقابل إما أن یکون ماهیه مقوله بالقیاس إلی غیره فهو تقابل المضاف أو لا و حینئذ إما أن یکون الموضوع صالحا للانتقال من أحد الطرفین بعینه إلی الآخر من غیر انعکاس أو لا بل یکون صالح الانتقال من کل واحد منهما إلی الآخر أو و لا عن أحدهما إلی الآخر لأن الواحد لازم له فالأول تقابل العدم و القنیه فالموضوع إذا صار عادما لقوه الإبصار فلا یصلح بعد ذلک أن یزول العدم کالعمی و أما القنیه فیزول إلی العدم و الثانی هو تقابل التضاد سواء کان أحد الضدین وجودیا و الآخر عدمیا أو کلاهما وجودیین سواء کان الموضوع ینتقل من کل واحد منهما إلی الآخر أو کان أحدهما طبیعیا لا ینتقل عنه و لا إلیه کالبیاض للجص، س ره

غیر مجتمعین فی موضوع واحد و أما الإلهیون فقد اعتبروا فی کل منهما قیدا آخر أما فی المتضادین فکونهما فی غایه التباعد و فی الملکه و العدم أن یکون العدمی سلبا للوجودی عما من شأنه أن یکون فی ذلک الوقت فکل من قسمی التقابل بالمعنی الأول أعم منه بالمعنی الثانی عموم المطلق من المقید إلا أن المطلق من التضاد یسمی بالمشهوری لکونه المشهور فیما بین عوام الفلاسفه و المقید بالحقیقی لکونه المعتبر فی علومهم الحقیقیه و الملکه و العدم بالعکس من ذلک حیث(۱) یسمون المطلق بالحقیقی و المقید بالمشهوری و القدح الذی یلزم فی انحصار التقابل فی الأقسام الأربعه من تقابل الالتحاء و المروده و تقابل البصر(۲) و عدمه عن العقرب أو الشجر لکونه خارجا عن التضاد و عن الملکه و العدم علی التفسیر الأخص تفصوا عنه بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنی الأعم أعنی المشهوری(۳) من التضاد و الحقیقی من الملکه و العدم لیدخل أمثال ذلک فیه

بحث و مخلص:

و هاهنا إشکال من وجهین-

الأول أن الضدین فی اصطلاح المنطق کما صرح به الشیخ الرئیس و غیره لا یلزم أن یکون کلاهما وجودیین

بل قد یکون أحدهما عدما للآخر

۱- هذا یؤید ما ذکرناه من أن عقد الاصطلاح بعکس ما ذکره، س ره

۲- فلا یمکن إدخاله إلا فی التضاد المشهوری الغیر المعتبر فیه الوجودیه إذ الشجر غیر قابل للبصر لا باعتبار شخصه و لا باعتبار نوعه و لا باعتبار جنسه القریب أو البعید کما لا یخفی إلا أن یراد بالجنس البعید فی الشجر جوهر الهیولی التی شأنها القابلیه کما یقال إن الجوهر الجنسی فی تعریف الإنسان ناظر إلی الهیولی و لیس فی مورد القدح بالشجر إشکال إذ یدخل فی تقابل السلب و الإیجاب أیضا، س ره

۳- حیث لا یعتبر فیه الوجودیه فیدخل مورد القدح فی التضاد المشهوری کما یمکن إدخاله فی العدم و الملکه بالمعنی الأعم، س ره

كالسكون للحركه و الظلمه للنور و العجمه للنطق و الأنوثه للذكوره و الفرديه للزوجيه و فى كلام بعضهم أن التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقى و على بعض أقسام الملكه و العدم أعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى التضاد المشهورى و الحق(۱) أنه أعم من ذلك- لعدم إمكان الانتقال فى بعض هذه الأمور كالذكوره و الأنوثه و الزوجيه و الفرديه- على أن تقابل الزوجيه و الفرديه راجع(۲) عند التحقيق إلى الإيجاب و السلب- فعلى أى تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكه و العدم و تقابل الإيجاب و السلب-

الثانى أن غايه الخلاف شرط فى التضاد المشهورى أيضا

كما هو مصرح به فى كلام الحكماء كالشيخ و غيره فيلزم خروج تقابل السواد و الحمره و كذا تقابل الحمره و الصفره مثلا عن الأقسام.

و قد التزمه بعضهم و سموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس فى أقسام التقابل.

و قد تخلص بعض آخر عنه ببيان أن تقابل الأوساط تقابل حقيقى أيضا كتقابل الأطراف فإن كل مرتبه من السواد مثلا مشتمل على طبيعه السواد المطلق الذى لا يقبل الأشد و الأضعف عند المشاءين و على خصوصيه كونه على هذا الحد من السواد- و هو بالنسبه إلى مرتبه أخرى تحتها سواد و بالنسبه إلى مرتبه أخرى فوقها بياض- و لذا قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء السواد الحق لا يقبل الشده و الضعف بل الشى ء الذى هو سواد بالقياس إلى آخر فإذا ثبت ذلك فكل وسط من أوساط السواد- باعتبار نفسه فى حكم الطرف إذ لا- تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعه المشتركه- و كذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه فى المرتبه أو إلى البياض الطرف أو البياض

۱- كما أشار إليه فيما مر أنه مجرد عدم الاجتماع فى موضوع، س ره

۲- كما يرشد إليه إطلاق الفرد على الحق الأحد سبحانه، س ره

الوسط إذ كونه سوادا ضعيفا إنما يتحصل إذا قيس إلى سواد أشد لكن إذا قيس إليه كان ذلك سوادا بالنسبه إلى هذا و هذا لا يكون سوادا بالنسبه إليه بل بياضا لا فرق بينه و بين بياض الطرف فى هذه الملاحظه و كذا حكم أوساط البياض فثبت أن التضاد الحقيقى كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإن لها جهتى الاختلاف و التوافق و التقابل إنما هو باعتبار الأول فلا يزيد فى التقابل قسم خامس.

هذا خلاصه ما ذكره بعض أجله المتأخرين و هو لا يستقيم(۱) على ما اخترناه- من طريقه أسلاف الحكماء فى الأشد و الأضعف.

و يرد عليه أيضا أن لكل شى ء ماهيه متحصله فى ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها- اللهم إلا أن يكون مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله و وجوده تعقل شى ء آخر و وجوده- و لا شك أن الألوان من مقوله الكيف لا من مقوله المضاف فلكل منها ماهيه متحصله- لا بالقياس إلى غيره و التضاد من الأمور التى تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسه أحدهما للآخر و لا لغيرهما و إن كان مفهوم التضاد من جزئيات الإضافه فالمقابله بين الحمره و الصفره مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابته جزما و ليست من أقسامهما شيئا إلا التضاد.

مخلص:

فالحق أن يقال فى وجه التفصى عن هذا الإشكال- أما عن قبل المشاءين فبأن التضاد إنما ثبت بالذات بين طبيعتى السواد و البياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكل مرتبه من مراتب السواد- يضاد لكل مرتبه من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعه أحد الضدين- و تلك على طبيعه الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمره

۱- وجهه أن مراتب الأوساط من السواد على ما ذكره يلزم أن يكون كل منها سوادا بالنسبه إلى ما هو دونه و بياضا بالنسبه إلى ما هو فوقه و هذا لا يستقيم على طريقه الأقدمين فإنهم قالوا بالتشكيك فى الطبيعه الواحده فكل وسط منها على ما اختاروا يكون سوادا فى نفسه و كذلك فوقه و دونه فافهم، ن ره

و الصفره باعتبار كون أحدهما سوادا و الآخر بياضا تضاد بالذات و أما باعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمره و الآخر صفره فبالعرض فالتضاد بين الأوساط- يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد التقابل على الأربعه.

و أما من قبل الأقدمين فبأن التقابل بين مراتب كيفيه واحده تقابل فى الكمال و النقص كما فى مراتب الكميه من نوع واحد و أما تقابل مرتبه ضعيفه من السواد- مع مرتبه ضعيفه من البياض فعلى قياس ما ذكر فى الطريقه الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقى الكلام فى أن جميع الألوان من مراتب السواد و البياض أم ليس كذلك و ما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثانى و بناء الإشكال على مجرد الاصطلاح و هو أمر هين فى العقليات و العلوم الحقيقيه.

نكته:

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافه و سلب إذ ما من موجود إلا و له إضافه إلى غيره بالعليه أو المعلوليه أو غيرهما- و يسلب عنه أشياء و لا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شى ء من الأشياء- حتى واجب الوجود فإنه مبدأ للأشياء و إن خلا عن آحاد جزئياته كالأبوه و البنوه و المجاوره- و كذا تقابل الإيجاب و السلب لا يخرج منه مطلقا و لا من كل واحد من جزئياته كالحجريه و اللاحجريه شى ء من الأشياء و أما القسمان الأخيران من التقابل أعنى العدم و الملكه و التضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما [خاصهما] كالبروده و الحراره و العمى و البصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فإن المفارقات لا تقبل الضدين- و لا العدم المقابل للملكه إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما و لا خاصا

فصل (۷) فى التقابل بين الواحد و الكثير

اشاره

كيفيه التقابل بين الواحد و الكثير من العلوم الربانيه

التى حارت فيه عقول أهل النظر و أصحاب الفكر و إنما خص(۱) بمعرفتها الراسخون فى العلم لأن تقابلهما ليس بتقابل العدم و الملكه و لا السلب و الإيجاب لأنهما وجوديان فلا يكون أحدهما سلبا للآخر و لا تقابل المتضادين لعدم غايه الخلاف المعتبره فى التضاد بينهما إذ ما من عدد إلا و يتصور أكثر منه و لعدم التعاقب على موضوع واحد عددى و وحده الهيولى المتعاقبه عليها الاتصالات و الانفصالات وحده بهمه ظليه ثم الكثره تتقوم بالوحده و لا يمكن تقوم ماهيه أحد المتضادين بشى ء من نوع الآخر و ليس بينهما تقابل التضايف و إلا لكان ماهيه كل منهما معقوله بالقياس إلى الأخرى و ليس كذلك أما من جانب الوحده فبين أن معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك و يتجرد عن وجود الكثره و معقوليتها و أما من جانب الكثره فإن الكثره كثره فى ذاتها بسبب الوحده لا بالقياس إلى الوحده و الفرق بين المعنيين واضح و قياسها إلى الوحده من جهه كونها معلوله لها لا من جهه كونها هى الكثره إذ كون الكثره كثره غير كونها معلوله و ليست الكثره نفس المعلوليه على قاعده القوم(۲) ثم إنا نجد التقابل بينهما من جهه تمانعهما لا من جهه عليتهما و ارتباطهما.

و أيضا كون الشى ء بحسب جوهره و ماهيته مضافا إلى شى ء يوجب كون ذلك الشى ء أيضا كذلك فلو كانت الكثره جوهريه الإضافه لكانت الوحده أيضا جوهريه الإضافه كما هو شأن المتضايفين فى الانعكاس.

۱- فالوحده الحقه التى فى الوجود لا- يقابل كثره المراتب المتخالفه بالكمال و النقص- و هذه هى الوحده فى الكثره و الكثره فى الوحده بل قد علمت أن الكثره ليست إلا الوحده المكرره- و ملاك الإشكال عليهم أن التقابل بينهما عندهم مسلم مفروغ عنه لكن الحيره فى تعيين قسم منه و أصل التقابل غير مسلم فيهما و ليس بينها إلا مجرد المخالفه بحسب المفهوم، س ره

۲- بل على قاعده الكلى فإن كل ماهيه من حيث هى ليست إلا- هى لا- خفاء فيه بل الوجود الخاص الإمكانى الذى هو عين المعلول بالذات و المجعول بالحقيقه على قاعدته قدس سره ليس عين هذا المفهوم، س ره

و أيضا(١) يلزم كونهما متكافئين فى التحقق وجودا و تعقلا من حيث هذه هذه و تلك تلك و ليس كذلك.

و من الناس من ظن أن التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا

لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهه أن الوحده مقومه للكثره و الكثره معلوله متقومه بها- و هذا الكلام(٢) لا يخلو من خلط لأنا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير اللذين كل منهما ينافى الآخر و يبطله عند حدوثه و وجوده و الوحده التى يزيلها و يبطلها- الكثره الطارئه ليست بعله لتلك الكثره لأنها تتقوم بوحده أخرى من نوعها و المتقومه بها مقابله لنوع آخر من الوحده غير ما يتقوم بها كوحده الاتصال و كثرته فإنا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحده كانت قبل القسمه عارضه للمتصل الوحدانى و هى ليست جزء للاثنينيه العارضه لمجموع النصفين و وحده أخرى هى عارضه لأحد النصفين هى المقومه للاثنينيه و لا شبهه فى عروض تقابل التضايف بين الوحده الحادثه و الاثنينيه لكن الكلام فى تقابل الوحده [السابقه] و الاثنينيه الطارئه أنه من أى قسم من التقابل.

فإن قلت نفس مفهوم التقابل من باب الإضافه فثبت أن تقابل الوحده و الكثره هو التقابل التضايفى.

قلت هذا المفهوم من الطبائع العامه العقليه التى لا يمكن تحققها إلا فى ضمن شى ء من أقسامها و كلامنا فى تحقيق التقابل بين الواحد و الكثير أنه بأى

١- كما قالوا لا عليه بين المتضايفين و الوحده عله و متقدمه بالذات و الكثره معلوله و متأخره عنها، س ره

٢- يمكن أن يقال لا خلط فيه لأن التفاوت بين الوحدتين إنما نشأ من خصوصيه القابل فنفس الوحده لا تفاوت فيها و لا مدخليه لخصوصيات القوابل و تفاوتها بالعظم و الصغر فى وحده المقبول فتقويم الوحده للكثره الطارئه تقويم الوحده المطرده لها بعد إسقاط إضافتها إلى القابل لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و أيضا لو تشبث القائل بتضايف المكيله و المكياليه و العاديه و المعدوديه لم يتوجه عليه، س ره

نحو من الأنحاء فما لم يتحقق أولا أحـد أقسامه المعينه لم يتحقق هـذا المفهوم فى نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئى من جزئيات مفهوم الإضافه على الوجه الذى مر.

و منهم من زعم أن التقابل بين الواحد و الكثير ليس بالذات

و احتـج عليه بـأن موضوع المتقـابلين يجب أن يكون(١) واحـدا بالشـخص و موضوع الوحـده و الكثره ليس كـذلك لأن طريان الوحده إما على نفس الكثره أو على الأشياء المتعدده التى صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع أو على شى ء غيرها يحـدث عنـد زوالها بحـدوث الاتصال الوحـدانى و على أى تقـدير ليس موضوع أحـدهما هو بعينه موضوع الآخر و قس على ذلك طريان الكثره على الوحده نفسها أو موضوعها.

و فيه بحث من وجوه الأول النقض بأن الـدليل لو تم لـدل على نفى التقابل بين الوحده و اللاوحده و الكثره و اللاكثره و هو بين الفساد.

و الثانى أن موضوع المتقابلين(٢) لا يلزم أن يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته نوعيه أو جنسيه قريبه أو بعيده كالرجوليه و المرئيه للإنسـان- و الـذكوريه و الأـنوثيه للحيـوان و الحركه(٣) و السـكون للجسـم أو بحسـب أمر أعم من هـذه الأـمور كلها كالخيريه و الشـريه للشى ء كيف(۴) و لو كان كـذلك للزم أن لا يكون للـذاتيات و اللوازم تقابل مع سـلوب و نقائض لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها.

١- أى المتقابلان يجب أن يتعاقبا على موضوع واحد بالشخص، س ره

٢- أى لا يلزم أن يتعاقب المتقابلان على موضوع واحد شخصى، س ره

٣- أى حركه الإنسان مثلا مع سكون الجماد فإنه مثال للوحـده الجنسـيه البعيـده و أما حركه هذا الحجر و سكونه فمعلوم أنهما يتعاقبان على موضوع شخصى و كذا فى الخيريه و الشريه- يراد مثل خيريه الواجب تعالى و الهيولى، س ره

۴- لا يخفى أن تقابل الذاتيات اللوازم مع نقائضـها إنما هو بحسب حمل على لا بحسب وجود فى كما صـرح به س فيما مر، س ره

الثالث(۱) أن مـا ذكره على تقـدير تمـامه إنما يتم فى الوحـده الشخصـيه و الكثره المقابله لا فى غيرها فإن الواحـد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبه مثلا قد يتكثر فيها مع بقائه.

الرابع أن بقـاء الموضـوع بـأى وجه كـان ليس من شـرائط مطلـق التقابـل بـل لبعضـها كالتضـاد كمـا صـرح به شـيخ الرئيس فى قاطيغوريـاس الشـفاء حيث قـال و أمـا المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحـد أو اشتراكهما فى موضوع واحد حتى يكون الموضوع الـذى هو عله لأـمر يلزمه لاـ محـاله إمكان أن يصـير معلولاـ أو يكون هناك موضوع مشترك و إن كانت العليه و المعلوليه من المضاف.

و منهم من رأى أن التقابل بينهما بالذات من باب التضاد

و اسـتدل أمـا على أن التقابـل بينهمـا بالـذات فبأنـا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما و قطعنا النظر عن كون أحـدهما عله أو مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما فى ذات واحده فى زمان واحد من جهه واحده و أما على أن التقابل بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشى ء من الأقسـام الثلاـثه البـاقيه للتقابـل أمـا التضايف فلعـدم كون الوحـده و الكثره متكافئين- وجودا و تعقلا كما مر و المتضايفان يجب أن يكونا كـذلك و أما القسـمان الآخران- فلكون أحد المتقابلين فيهما سـلبا للآخر و الوحده لكونها مقومه للكثره ليسـت سلبا لها و الكثره لكونها مما يتقوم بالوحده لا يكون سـلبا لها و إلا لكان الشى ء عله لعدمه و ما يقال من أن الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع أن الواقع بخلافه أ لا ترى أن البلقه ضد لكل واحد من السواد و البياض مع أنه يتقوم بهما.

بحث و تقويم:

كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل و اضـطراب لأن الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفى كونه أحد الأقسام الباقيه مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد و كون الطرفين على غايه

۱- أى من الشوق فى دليله، س ره

التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقى فيكون تخصيصا من غير مخصص و أما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأن دليلهم أن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهيه حقيقيه من ضدها و لا من الضدين و الأبلق ليست له ماهيه وحدانيه بل وحدته بمجرد الفرض و الاعتبار فظهر أن لا حاصل لما ذكروا فى بيان تحصيل قسم من التقابل فى تقابل الواحد و الكثير فيجب عليهم(۱) أن يجعلوا له قسما خامسا إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعه مع خواصها و لوازمها

المرحله السادسه فى العله و المعلول و فيه فصول

اشاره

۱- فيه تلويح إلى أن حصر أقسام التقابل فى الأربعه ليس بعقلى دائر بين النفى و الإثبات- كما يظهر من تضاعيف ما مر من كلامه أن تحديد التضاد بالحد المعروف مبنى على الاصطلاح و قد مر الكلام فيه و الذى ينبغى أن يقال فى هذا المقام إنا لا نشك فى أن الواحد موجود و أن الكثير موجود و أنهما متنافيان فى الجمله فالموجود من حيث هو موجود منقسم إلى الواحد و الكثير و هو انقسام أولى يلحق الوجود بما هو وجود من غير توسيط واسطه فالمفهومان منتزعان من الوجود لذاته فالوصفان أعنى الوحده و الكثره غير خارجين عن ذاته و إلا لكانا باطلين قضاء لحق الأصاله فى الوجود فهما وصفان راجعان إليه فى عين أنهما مختلفان و قد مر أن الوحده تساوق الوجود و تعم الواحد و الكثير جميعا فالوجود فى وحدته و كثرته يفترق بعين ما يشترك به و بالعكس و هذه خاصيه التشكيك فانقسام الوجود إلى الواحد و الكثير من قبيل انقسام الحقيقه المشككه إلى مرتبتيه المختلفتين بالشده و الضعف و الكثير هو المرتبه الضعيفه لضعف الوحده المساوقه للوجود فيه و هو نظير انقسامه إلى الخارجى و الذهنى و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوه و انقسامه إلى الثابت و السيال و غير ذلک و لا ريب فى انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيک لأن رجوع ما به الاختلاف فى المراتب إلى ما به الاتفاق لا يجامع الغيريه الذاتيه- التى يقوم به التقابل فقد ظهر مما قدمناه أن الواحد و الكثير لا تقابل بينهما من حيث هما واحد و كثير و أما قوله ره إنا نفهم تقابلا بين الواحد و الكثير اللذين كل منهما ينافى الآخر و يبطله- عند حدوثه و وجوده فلا يثبت بمجرد التنافى و التباطل بينهما أزيد مما يقتضيه اختلاف مراتب التشكيک من البينونه و انعزال بعضها من بعض، ط مده

فصل (١) فی تفسیر العله و تقسیمها

فنقول العله لها مفهومان

أحدهما هو الشـی ء(١) الـذی یحصـل من وجوده وجود شـی ء آخر و من عـدمه عـدم شـی ء آخر و ثانیهمـا هو ما یتوقف علیه وجود الشـی ء- فیمتنع بعـدمه و لاـ یجب بوجوده و العله بـالمعنی الثـانی تنقسم إلی عله تـامه و هی الـتی لاـ عله(٢) غیرها علی الاصطلاح الأول و إلی عله غیر تامه تنقسم إلی(٣) صوره

١- إن قلت هـذا هو العله التامه و کیف یلزم من وجودها وجود و من أجزائها عـدم المانع و العـدم نفی محض فلا یفعل شـیئا بل العله التامه المشـتمله علی جمیع العلل الناقصه لا وحـده لها فلا وجود لها بل هی مرکبه اعتباریه لم یرد ترکیبها إلی الوحده. قلت العله التامه قد تکون بسیطه کالعله الأولی للمعلول الأول و لا إشکال فیه و قد تکون مرکبه کعلل الکائنات و من أجلی البدیهیات أن فاعـل الموجود یجب أن یکون موجودا و حینئـذ فإمـا أن یراد مع وجود العله التامه للموجود وجود الفاعل المسـتجمع لجمیع شرائط التـأثیر و لاـ إشـکال فی وجودها بهـذا المعنی و لا غرو فی توقف تأثیر الفاعل علی أمر عـدمی لأنه لیس مفیـدا و مفیضـا للوجود إنمـا المفیـد هو الفاعـل و إمـا أن یراد من وجودهـا وجود کـل جزء منها بحسبه فإن مـدخلیه بعضـها فی وجود المعلول بوجوده کالفاعل و الماده و الصوره و الشـرط و بعضـها بعدمه کالمانع و بعضـها بوجوده و عدمه کالمعد فقولهم لا بد من وجود العله التامه للموجود الوجود فیه من الوجدان ١٢٧ و قال صاحب المواقف إن عدم المانع کاشف عن شرط وجودی کعدم الباب المانع للدخول فإنه کاشف عن وجود فضائله قوام یمکن النفوذ فیه و کعدم العمود المانع لسـقوط السقف بأنه کاشف عن وجود مسافه یمکن تحرک السـقف فیه للسـقوط إلا أنه ربما لا یعلم الشـرط الوجودی إلا بلازم عـدمی فیعبر عنه بذلک اللازم فیسـبق إلی أوهام أنه مؤثر فی الوجود انتهی فعنده جمیع الأمور الداخله فی العله التامه وجودیه فیکون هی أیضا موجوده لوجود أجزائها بأسـرها و السـؤال و الجواب جاریـان فی الفصـل الثـانی فی قوله فی وجوب وجود العله عنـد وجود معلولهـا و فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته، س ره

٢- و إنما عدل عن قولهم العله التامه جمیع ما یحتاج إلیه الشـی ء إذ لا یلزم کونها مرکبه کالعله الأول للمعلول الأول و قوله علی الاصـطلاح الأول متعلق بقوله عله تامه أو متعلق بمحـذوف- أی زیاده و علاوه علی المعنی الأول لأن المعنی الأول یصـدق علی الجزء الأـخیر من العله التـامه- و یقال علیه السـبب بمعنی أخص فالحاصل أن الشـی ء الـذی یحصل من وجوده الوجود و لا عله غیره، س ره

٣- من العلـل النـاقصه الشـرط و ارتفـاع المـانع و کثیرا ما لا یفردان بالـذکر لجعلهما صوره من تتمه الفاعل إذ المراد بالفاعل هو العله المسـتقله بالفاعلیه و ربما یجعلان من تتمه الماده- لامتناع قبول الشـی ء صوره بـدون حصول شـرائطه و ارتفاع موانعه و فی شرح الملخص جعل الأدوات من تتمه الفاعل و ما عـداها من عداد الماده و مثله الکلام فی الشق الثانی من وجه الضـبط- إذ مما لیس بجزء الشـرط و رفع المانع و أما الموضوع للعرض فهو من عداد الماده لکونه قریب الشبه بها کما أشار إلیه قدس سره و أما الجنس و الفصل فهما بشرط لا ماده و صوره، س ره

و ماده و غايه و فاعل.

و القائل بأن إطلاق اسم العله على هـذه الأربعه بالاشتراك مخط لا سيما و يـذكر- أن العله تنقسم إلى كذا و إلى كذا بل الحق أنها مقوله على الكل بالمعنى الثانى.

و ربما يقولون إن العله إما أن يكون جزءا للشى ء أو لا يكون و الجزء ينقسم إلى ما به يكون الشى ء بالفعل و هى الصوره و إلى مـا به يكون الشـى ء بالقوه و هى الماده- و التى ليست بجزء إما أن يكون ما لأجله الشـى ء و هى الغايه أو ما يكون به الشـى ء و هو الفاعل و قد يخص الفاعل بما منه الشـى ء المباين من حيث هو مباين و يسـمى ما منه الشـى ء المقارن باسم العنصـر و الماده أيضـا يختلـف اعتبـار عليتهـا إلى مـا منهـا كـالنوع العنصرى و إلى مـا فيهـا كالهيئـات فربمـا يجمع الجميع فى اسم العله المـاديه لاشتراكها فى معنى القوه و الاستعداد فيكون العلل أربعا.

و ربما(١) يفصـل فيكون خمسـا و الصوره أيضـا يختلف نحو تقويمها للماده- و للمجموع منها و الأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعليه و إن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفاده هذه العله و إقامه قرينها بها كما سيتضح بيانه فى بحث كيفيه

١- و المحقق الشريف فى شـرح المواقف ذكر تقسيما تفصيليا بقوله ١٢٨ العله النـاقصه و هى ما يتوقف عليه الشـى ء فى وجوده إمـا جزء له أو خـارج عنه و الثـانى إمـا محـل للمعلول فهو الموضوع بالقيـاس إلى العرض و المحـل القابـل بالقياس إلى الصوره الجوهريه وحـدها و إما غير محل له فإما ما منه فاعل الوجود أو ما لأجله غايه الوجود أو لا هـذا و لا ذاك و حينئـذ إما أن يكون وجوديـا هو الشـرط أو عـدميا و هو عـدم المانع و الأول أعنى ما يكون جزءا إما أن يكون جزءا عقليا- و هو الجنس و الفصل أو جزءا خارجيا و هو الماده و الصوره انتهى و المنفصـله فى قوله و حينئـذ إما أن يكون وجوديا إلخ منع الخلو فيشـمل المعد أيضا، س ره

التلازم بين الماده و الصوره فالصوره و إن كانت صوره للماده لكن ليست عله صوريه لها بل عله فاعليه لها فعلم من هاهنا أيضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المقارن و القابل أيضا إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصوره لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أولا-بالصوره بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوه و ما بالقوه من جهه ما هو بالقوه لا يكون مبدأ البته و لكن يكون مبدأ لماهيه المركب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصوره.

و اتضح بما ذكرناه أن كل واحده من الماده و الصوره مما يكون عله قريبه و بعيده للمركب منهما باعتبارين أما الصوره فإذا كانت صوره حقيقيه مقوله من الجوهر- تكون مقومه للماده بالفعل و الماده عله للمركب فيكون الصوره عله لعله المركب- بهذا الاعتبار و لكنه من حيث هى جزء صورى للمركب عله صوريه له فلا واسطه بينهما- و أما الماده فإذا كان المركب ماهيه صنفيه و كانت الصوره هيئه عرضيه تكون الماده موضوعا مقوما لذلك العرض الذى هو عله صوريه للمركب الصنفى فكانت الماده عله عله المركب من هذه الجهه على أنها(۱) من حيث كونها جزءا للمركب عله ماديه له فلا واسطه بينهما.

و بالجمله الماده و الصوره علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما عله صوريه و الأخرى عله ماديه و إذا كانت إحداهما عله عله المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل الماده فى تقويمها التوسيطى للمركب ليست عله ماديه له و كذا الصوره فى تقويمها التوسيطى للمركب ليست سببا صوريا.

ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات و ارتباطات كثيره.

منها أن كل واحد من الفاعل و الغايه سبب للآخر

من جهه فالفاعل من جهه سبب للغايه و كيف لا و هو الذى يحصلها فى الخارج و الغايه من جهه سبب

۱- أى مع أنها و هكذا نظيرتها، س ره

للفاعل و كيف لا- و هى التى يفعل الفاعل لأجلها و لذلك إذا قيل لك لم ترتاض فتقول لأصح و إذا قيل لم صححت فتقول لأنى ارتضت فالرياضه سبب فاعلى للصحه و الصحه سبب غائى للرياضه و الفاعل عله لوجود ماهيه الغايه فى العين- لا لكون الغايه غايه و لا لماهيتها و الغايه عله(١) لكون الفاعل فاعلا.

و منها أن كل وحدات من الماده و الصوره سبب للأخرى بوجه آخر

كما أشير إليه.

و منها أن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر

كما سيجى ء أن فاعل الكل هو غايه الكل وجودا و عقلا و ربما يتفق أن يكون ماهيه ثلاث منها و هى الفاعل و الصوره و الغايه ماهيه واحده فإن فى الأب(٢) مبدأ لتكون الصوره الآدميه من النطفه و هو صوره الآدميه لا شى ء آخر منه و ليس الحاصل فى النطفه إلا- صوره آدميه و هى أيضا الغايه التى يتحرك إليها النطفه لكنها من حيث تقوم مع الماده نوع الإنسان فهى صوره و من حيث يبتدى تحريكها منه فهى فاعله و من حيث ينتهى تحريكها إليه فهى غايه فإذا قيست تلك الوحده إلى الماده و المركب- كانت صوره و عله صوريه باعتبارين و إذا قيست إلى الحركه كانت فاعله مره و غايه مره فاعله باعتبار ابتداء الحركه و هى صوره الأب و غايه باعتبار انتهاء الحركه- و هى صوره الابن كما فصل فى كتاب الشفاء

١- أى بوجودها الذهنى عله لكون الفاعل أى ذات الفاعل متصفه بالفاعليه إذ كما أن كون الغايه غايه ليس بعله كذلك كون الفاعل فاعلا، س ره

٢- المراد بالصوره الآدميه الصوره النوعيه فى الإنسان فإنها فاعله من حيث إنها فى الأب للصوره النوعيه من حيث إنها فى الابن كما ذكره و إن كان الفاعل الإلهى هو الله أو بعض مقربى حضرته بحوله و قوته و ليس المراد بها الشكل و التخاطيط فإن فاعلها الطبيعى القوه المصوره عند الشيخ أو فاعلها رب النوع عند الإشراقى لا الصوره و الشكل الذى فى الأب و هو ظاهر، س ره

فصل (۲) فی وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته

اشاره

أما الأول فالمعلول لما كان فی ذاته ممكن الوجود و العدم لما عرفت أن الوجوب و الامتناع يغنيان الشـی ء عن الحاجه إلی العله فلا بد فی رجحان أحد طرفيه علی الآخر- من الاحتياج إلی المرجح و لا بد أن يكون ذلك المرجح حاصـلا حال حصول ذلك الترجيـح و إلا لكان غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدميا وجب أن يكون وجوديا فإذن لا بد من وجود المرجح حـال حصول الراجـح و هو المطلوب و أمـا الثانی فقال المحصـلون إن واجب الوجود إذا كان مرجحا لوجود غيره فإما أن يكون لـذاته المخصوصه- مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم علی وجود الممكنات غير ذاته أو لأمر لازم له كما يفرض صـفه لذاته علی مـا يتوهمه العـامه من أن له صـفات واجبه الوجود فالمرجـح دائم فيـدوم الترجيـح إذ لو حصـل هو و لا يفرض معه من الصـفات الدائمه و لم يحصل الشی ء فليس مؤثر الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره علی غيره و ذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثرا متی تحقق فصدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب فإن كان ممكنا اسـتدعی سـببا آخر مرجحا فحينئذ لا يصـير المرجح مرجحا إلا مع ذلك المرجـح الآخر و قـد فرضـنا أن مؤثريته غير محتاج إلی شـی ء آخر هـذا خلف ثم الكلام فی صدور الأثر بعد انضـمام ذلك المرجـح باق فإما أن يلزم التسـلسل أو يثبت أنه متی وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر و دام بدوامه و أما إن كانت مؤثريته لا لـذاته المخصوصه و لا لشـی ء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل و هو إن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام فی المعلول الأول و لا يتسـلسل بـل لاـ بـد و أن ينتهی إلی واجب الوجود- فيعود الكلاـم إلی أنه يلزم دوامه بـدوام علته و ذلـك لا يختلف بأن يسـمی ذلك الحادث- وقتا أو مصلحه أو داعيا أو إراده أو أی شی ء كان.

فإن قيل الباری تعالی فاعل مختار و يجوز أن يختار باختيار قديم إحداث

شی ء معین فی زمان معین دون غیره من الأزمنه.

قلنا و هل أمکنه أن یختار الإیجاد فی غیر ذلک الوقت أم لم یمکن فإن لم یمکن ذلک(۱) فهو موجب لا مختار.

و أیضا(۲) وجب حینئذ تحقق الفعل مع کونه فی ذلک الوقت فی الأزل.

و أیضا عند وقوع ذلک الفعل یبطل الاختیار لإیقاعه فذلک الاختیار لا یکون واجبا و إلا لم یبطل عند وقوعه و لا من لوازم ذاته لما ذکرناه فلا بد و أن یکون وجوبه بعله أخری لأن الذات لو کفت فی وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها و لیس کذلک و کونه واجبا بعله أخری أیضا محال لأن ما عدا ذاته یستند إلی اختیاره فلو کان اختیاره مستندا إلی ما عدا ذاته یلزم الدور و إن کان یمکنه أن یختار إیقاع العالم فی غیر ذلک الوقت الذی اختار إیقاعه فیه لم یترجح أحد الاختیارین علی الآخر إلا لمرجح و ننقل الکلام إلی ذلک المرجح فهو إن کان اختیار آخر تسلسلت الاختیارات و انتهت إلی ذاته فعاد الکلام فی صدور أول الصوادر عن ذاته سواء کان

۱- هذا إلزامی مبنی علی مذهب الخصم القائل بالحدوث بمعنی مسبوقیه وجود العالم بالعدم فی الأزمنه الموهومه السابقه سبقا انفکاکیا کالأشاعره فإن الاختیار و الوجوب عندهم متنافیان و لذا أنکروا مقدمه الشی ء ما لم یجب لم یوجب و أما علی مذهب غیرهم فالوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار فیجوز أن یکون الإیجاد فیما لا یزال واجبا و فی الأزل- ممتنعا مع کونه تعالی مختارا، س ره

۲- لأن الاختیار مسبوقیه الفعل بالعلم و المشیه و الإراده و القدره و علمه تعالی فعلی منشأ لوجود المعلوم و أیضا إرادته نافذه و أیضا علی هذا التقدیر کان فعله تعالی و إبداعه محتاجا إلی حضور ذلک الوقت و لنا مدفع آخر و هو أن الإراده موجبه للفعل و نسبته إلی القدره عندهم نسبه الوجوب إلی الإمکان لأنها الجزء الأخیر من العله التامه الذی لا یتخلف عنه المعلول- لأن الإراده هی القصد المتعقب للعزم و الجزم و المیل و الاختیار مسبوقیه الفعل بالأربعه المذکوره أو نفس الإراده فالفعل کیف یتخلف عنه و ذلک الاختیار الذی فی وقت و الفعل فی وقت آخر علم و رؤیه و تصدیق و جزم و تلک الإراده میلی کلی کما یروی أحد فی الشتاء أن یبنی فی الصیف، س ره

اختيارا أو شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من قال بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر لا لأمر أوجب عليه ذلك كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح.

و منهم من قال شأن الإراده(١) تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع- لا بناء على أولويه أو داع أو لميه بل لأن خاصيه الإراده أن ترجح أحد المتماثلين- من دون الحاجه إلى مرجح و لميه لأن كونها صفه مرجحه من الصفات النفسيه لها- و من لوازم الماهيه و هي غير معلله فإن كون الإنسان حيوانا لا يعلل و لا كون المثلث ذا الزوايا بعله.

و منهم من قال إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أي المعلومات يقع و أيها لا يقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع كان علمه جهلا و إذا كان ذلك مختصا بالوقوع و غيره(٢) ممتنع الوقوع فلا جرم(٣) يريد ما يعلم أنه يقع و لا يريد غيره لأن إراده المحال محال.

و منهم من قال إن أفعاله تعالى غير خاليه عن المصالح و إن كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالما بأن وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحه يفوت إن وقع في غيره.

و منهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لأمر(٤) يرجع إلى الفاعل

١- فنسبه الإراده إلى القدره عندهم نسبه الوجوب إلى الإمكان، س ره

٢- أي وقوعه قبل زمان وقوع زمانه ممتنع، س ره

٣- يعني أن الإراده تابعه للعلم فتمضي ما يحكم العلم بإمكانه يعني وقوعه فيما لا يزال ممكن لا قبله و قد علمت أنه ممنوع، س ره

٤- و بهذا يمتاز عن القول بأنه تعالى يريد ما يعلم أنه يقع الذي مر ذكره إذ جعل هناك عله الحدوث هي علمه و هنا جعل الحدوث ذاتيا للفعل، س ره

بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث إن الفعل ما له أول و الأزل ما لا أول له و الجمع بينهما متناقض ممتنع.

أقول هذا القول مما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لک فی حدوث عالم الأجسام.

و منهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجدده غير متناهيه سابقه و لاحقه- و زعم أنه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد.

و لنشرع فی هدم بنيان هذه الأقوال و بيان الخلل فيها.

أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين- الأول(۱) أن الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائز لا يستغنى عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعده لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

الثانی ما سبق من بيان حاجه الممكن الوجود و العدم إلى السبب مع أنه معلوم بالبداهه و من أنكره عانده لسانا و أقر به ضميرا و ما أورده من الصور فما لم يتحقق هناک مرجح استحال حصول أحد الجانبين فإن وجود المرجح غير العلم بوجوده و الضرورى هو وجوده لا العلم به و ربما ينفک أحدهما عن الآخر و هذا مما يجده العاقل من نفسه أحيانا فإنه عند تساوى الدواعى للجهات يقف فی موضعه و لا يتحرک ما لم يظهر مرجح.

و أما قول من قال كون الإراده مرجحه صفه ذاتيه و هی من خاصيتها فلا حاصل له فإن الإراده إذا كان الجانبان بالنسبه إليها سواء لا يتخصص أحدهما إلا بمرجح

۱- إن قلت تجويز الترجيح بلا مرجح إنكار المرجح الغائى و انسداد باب إثبات الصانع لإنكار المرجح الفاعلى و بالجمله المستلزم لذلک هو الترجح لا الترجيح. قلت لما كان الترجيح بلا مرجح مستلزما للترجح بلا مرجح ألزم ما ألزم فالترجح يلزم فی الترجيحين و الكلام فی ترجيح أحد الاختيارين لا المختارين كما ترى و أيضا لما كان المرجح الغائى عله فاعليه الفاعل عند مثبتيه كان إنكاره إنكار الفاعل، س ره

إذ لا يقع الممكن إلا بمرجح و أما الخاصيه التي يدعونها فهو هوس أ ليس لو اختير الجانب الآخر الذی فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصيه حاصله معه أيضا- ثم تعلق الإراده بشی ء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساويه غير معقول فإن الإراده ما حصلت أولا إراده بشی ء ثم تعلقت فإن المريد لا يريد أی شی ء اتفق و لا شيئا ما مطلقا فإنها من الصفات الإضافيه و لا يعقل إراده غير مضافه إلى شی ء و لا أيضا مضافه إلى شی ء ما على الإطلاق ثم يعرض لتلك الإراده التخصيص ببعض جهات الإمكان- بل إذا وقع تصور و حصل إدراک مرجح لأحد الجانبين يحصل إراده متخصصه بأحدهما- فالترجح متقدم على الإراده و أما الذی ذكروه ثالثا أنه يريد ما علم أنه سيقع فنقول علمه بوقوعه(۱) فی وقت كذا إذا كان تابعا لوقوعه فی ذلک الوقت المعين و لا شک أن تخصيص وقوعه- فی ذلک الوقت تبع لقصده إلى إيقاعه فيه فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور.

و أيضا(۲) قد علمت بطلان شيئيه المعدومات و أن الماهيات تابعه للوجودات

۱- لعلک تقول لم يقولوا بالتابعيه بل ما قالوا بشی ء يقول به أهل التحقيق أيضا- إلا قولهم ذلک مختص بالوقوع و غيره ممتنع الوقوع لأن أهل التحقيق أيضا يقول يعلم أن أی المعلومات تقع و هی الممكنات و أيها لا تقع و هی الممتنعات و إرادته يتعلق بالممكنات- و لا يلزم من مجرد هذا القول التابعيه. أقول معلوم من خارج أن الأشاعره قائلون بتابعيه العلم و لو قالوا بالعلم الفعلی الذی قبل المعلوم لزم القدم عليهم و لزم الجبر باعتقادهم فی العلم بشقاوه الشقی مثلا أو يقال عليهم برهانا إن العلم بما عليه الشی ء فی نفس الأمر يستدعی وجود الشی ء المعلوم إذ المعدوم مجهول و لا يخبر عنه و لو لم يكن للمعلوم شی ء عند العالم وجودا و لا ماهيه كيف يعلم و كيف يتميز و عندی فی كلامهم مصادره إذ جعلوا الوقوع فی وقت معين مفروغا عنه كما لا يخفی، س ره

۲- يعنی علمه فی الأزل بما عليه الشی ء إن كان بسبب شيئيه الوجود لزم الدور- و إن كان بسبب شيئيه الماهيه يلزم ثبوت المعدوم و إن كان بسبب شيئيه الماهيه و العين الثابت متقررا بوجود الحق تعالى تبعا و تطفلا كما سيجی ء فی الإلهيات فهو شی ء لم يصلوا إليه فضلا عن وصولهم إلى كونه بسبب انطواء وجودات الأشياء بنحو أعلى و أبسط فی وجود بسيط الحقيقه مع أن ذلک العلم الأزلی الوجوبی لا يكون مخصصا للحدوث لكونه فعليا، س ره

و ستعلم أن علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا أنه تابع لحصولها.

و أما الـذى ذكروه رابعا من رعايه مصالـح العباد فنقول المصـلحه المرتبه على وقوع الفعل فى وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلـك الفعـل فحينئـذ يترتب عليه متى وجـد و مـا يكون كـذلك لاـ يكون مرجحـا لوقت دون وقت و إما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئـذ ترتب تلك المصـلحه على حصوله فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سـبب التخصيص به دون غيره من الأوقات اللهم إلا أن يكون المؤثر فى التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت(۱) أمرا وجوديـا- و لاـ وقت إلاـ و قبله وقت آخر فـإذا كـانت الأوقـات موجوده و هى مترتبه لاـ محاله و ممكنه الوجود و صادره عن البارى تعالى فمؤثريته(۲) تعالى تكون دائما و هو المطلوب- و أيضا فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد فى مقدار هذا العالم بما لا يحصـى أضـعاف أضـعافه بطلت مصالح العباد و لو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

و أيضـا يلزم أن يكون فعـل الله المطلق معللاـ بغيره و أمـا قولهم إنمـا يحصل سابقا لامتناع الفعل فهـذا و إن كان(۳) له وجه فى جزئيات الأفعال و خصوصيات الطبائع المتجدده بهوياتها الشخصيه لكن يمتنع القول به فى مطلق الصنع و الإيجاد

۱- فيه تلميح إلى إبطال قول الكعبى إن مخصص الحدوث ذات الوقت، س ره

۲- فيه إشاره لطيفه إلى كون اللازم من البيان و الثابت بهذا الوجه من البرهان- إنما هو دوام الإضافه و الصـنع و التأثير و الإيجاد لا المصـنوع أى الأمر لا الخلق و هذا هو المراد من قوله بعيد ذلك فى الفعل المطلق و قوله فى مطلق الصـنع و من ثمه صدر هذا الرأى فى ابتداء الكلام بما ذهب إليه المحصـلون و القول بدوام ما سوى الذات و صـفاتها تعالى شأنها- و بقدم مخلوق ما كفر و ضلال ما قال به أصحاب معارج الكمال من أساطين الحكمه هكذا يجب أن يقرر المقال و لكنه صعب المنال، ن ره

۳- و أيضا يصح فى الحدوث التجددى فإن عالم الملك المتجدد بالذات يأبى بذاته عن الأزليه و الثبات و كونه واقعا فى صـف نعال محفل الإفاضه ذاتى لهذا الوجود الطبيعي- و مع ذلك لا انقطاع لفيضه تعالى، س ره

لما سنبين أن الممكن إنما يفتقر إلى العله لإمكانه لا لحدوثه و أنه لا يجب فى الفعل المطلق سبق العدم و أن كون العالم(۱) ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا-وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشى ء إلا و هو ممكن الحدوث قبله- ثم تخصيص الشى ء بوقته و كونه مسبوقا بالعدم الخاص الزمانى إنما يوجد و يحصل بعد وجود الزمان كما أن تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان.

وهم و إزاله:

قال بعضهم إن العالم سواء كانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثه و تغيرات و استحالات لا ينفك عن زوال شى ء و حدوث آخر فبأى طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى فى هذه الحوادث- فليقع فى استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثا و دفع بأن العله قد تكون معده و قد تكون مؤثره أما المعده فيجوز تقدمها على المعلول إذ هى غير مؤثره فى وجود المعلول بل هى تقرب الأثر إلى المعلول و أما المؤثره فإنها يجب أن تكون مقارنه للأثر موجوده معه مثاله فى الأفعال الطبيعيه هو أن الثقل عله للهوى فكلما وصل الثقيل منتهيا إلى حد من حدود المسافه فى هويه يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد- أن يهوى منه إلى الحد الذى يليه فالعله المؤثره فى الوصول إلى كل حد هى الثقل- و المعده هى الحركه السابقه على ذلك الوصول فبهذه الطريقه يمكن استناد الحوادث- بواسطه حركه يقرب العله إلى المعلول و يجعل الماده مستعده لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر فى وجود العالم بجميع أفراده و أجزائه السابقه و اللاحقه فإن كل شى ء فرض أول الحوادث أو ابتداؤها فلا بد و أن يكون قبله حركه و تغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد و قرب المناسبه لذلك الحادث من المفيض.

۱- إذ فرق بين إمكان الأزليه و أزليه الإمكان، س ره

و من هاهنا[(۱)] يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعليه و عدم انقطاع الفيض و الجود على الممكنات و بيانه أن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب و لا بد و أن يكون أسبابها حادثه أو بمداخله أمور حادثه فإما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثره دفعه أو لحدوث علتها المعده المقربه لعلتها منها و الأول يوجب وجود علل- و معلولات غير متناهيه دفعه و هو محال فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها- و ذلك القرب لأجل عله معده يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور- فتلك الأمور المتعاقبه إما أن يكون إنيات الوجود و هو محال كما ستعلم و مع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصله و الارتباط بين الحادث و بينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق فلم تكن معده فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبه كشي ء واحد متصل لا حدود له بالفعل و ذلك الشي ء إما هويه اتصاليه متدرجه الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان و الحركه فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقض متجدد على نعت الاتصال غير مركب من أمور آنيه غير منقسمه و هذا من مبادي العلم الطبيعي- به تثبت مسأله إبطال الجزء الذي لا يتجزى و اتصال الجوهر الجسماني فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا و قبله حادث آخر لا إلى نهايه و للمخالفين[(۲)] لهذا الأصل مسلكان الأول أن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم و الأزل ما لا أول له و الجمع بينها تناقض و الآخر أن كون الحركات و الحوادث لا أول لها ممتنع من وجوه سيأتي بيانها و بيان دفعها

فصل (۳) في أن ما مع العله هل يكون متقدما على المعلول

ذكر الشيخ في النهج السادس من الإشارات أن ما مع العله المتقدمه على المعلول

۱- و هذا شي ء غريب إذ ما هو مناط الحدوث مناط الدوام، س ره

۲- أي كون ما به الربط للحوادث بالقديم شيئا متصلا غير مسبوق بزمان محقق أو موهوم، س ره

لا یجب تقدمه علی المعلول لأن تقدم العله علی المعلول لیس بالزمان حتی یجب أن یکون ما معه متقدما علیه أیضا بالزمان بل ذلک التقدم لأجل العلیه و الذی مع العله إذا لم یکن عله لم یکن له تقدم بالعلیه و إذا لم یکن تقدم بالزمان و لا بالعلیه فلیس هناک تقدم أصلا.

قال بعض العلماء و فیه بحث(۱) و هو أنه لیس کل تقدم إما بالعلیه و إما بالزمان حتی یلزم من عدمهما عدم التقدم أصلا بل من أقسام التقدم ما یکون بالطبع- کتقدم الواحد علی الاثنین فیجوز أن یکون تقدم ما مع العله للشی ء تقدما(۲) آخر غیر تقدم ما بالعلیه و الزمان.

أقول لیس غرض الشیخ نفی سائر التقدمات عن الذی مع التقدم بالعلیه بل التقدم الذی بإزاء المعیه فإن المراد من ما مع العله ما یکون معیته(۳) هذه المعیه التی بالقیاس إلی التقدم بالعلیه فأشار إلی قاعده کلیه و هی أن ما مع الشی ء المتقدم فی بعض التقدمات یکون متقدما أیضا کتقدم المعلول الآخر و فی بعضها لیس کذلک- فمن قبیل الأول ما مع المتقدم بالزمان فإنه لا بد و أن یکون متقدما أیضا بالزمان- و من قبیل الثانی ما مع المتقدم بالعلیه علی شی ء إذ لا یتقدم هذا التقدم علی ذلک الشی ء

۱- الظاهر أن هذه المناقشه من سوء الفهم فإن المراد فی کلام الشیخ من العله العله التامه و لا معنی لفرض المعلول للعله التامه فی العلیه و لا- معنی لتقدم ما مع العله علی المعلول بالزمان لاتحاد العله و المعلول فی الزمان و هما ظاهر و کذا لا معنی لفرض المعیه بالطبع فی مورد الفرض فإن التقدم و التأخر و المعیه فی العله الناقصه و لا- معنی لفرض العله الناقصه مع العله التامه لا خارجه منها و لا داخله فیها و لا معنی لفرض المعیه بالتجوهر أیضا و هو ظاهر- فإذن صح قول الشیخ فلیس هناک تقدم أصلا إلخ، ط مد

۲- کالتقدم بالرتبه و بالشرف للفلک الحاوی الذی مع العقل الثانی علی المحوی- و أما التقدم بالطبع الذی صرح به الباحث فهو کتقدم الجزء الأخیر من العله التامه الذی یقال له السبب فی اصطلاح علی المعلول و تقدم رفع المانع علیه فإنهما مع العله التامه، س ره

۳- لا یلزم کطلوع الشمس الذی مع حرکه الید التی هی متقدمه علی حرکه المفتاح- نعم معیه الفلک الحاوی مع العقل الثانی بالذات لکونها معلولی عله واحده، س ره

و کـذا الحال فیما مع المتقدم بالطبع کالجنس(۱) و خاصـته کالحیوان و الماشی فإن الأول متقدم بالطبع علی الإنسان دون الآخر و هما متأخران جمیعا عن الجنس العالی کالجوهر و کذا من قبیل الأول أیضا ما مع المتقدم بالشرف لأنه الذی له فضیله کفضیله ذلک المتقـدم فیکون ذا تقـدم فی الفضـیله مثل تقـدمه و کـذا إذا کان أحـدهما متأخرا فی الفضـیله عن واحـد و هکذا المتقدم بـالرتبه کتقـدم الحیوان و ما معه فصـلا مقوما أو خاصه بالرتبه علی الإنسان مثلا إذا کان المبـدأ هو الجنس العالی و علی الجوهر إذا کان المبدأ زیدا مثلا.

ثم إن هاهنـا بحثـا آخر مع الشـیخ قـد توهمه الإمام الرازی و ذکر فی سائر کتبه- من أنه حکم بأن الفلک الحاوی مع عله الفلک المحوی إذا صـدرا عن عله واحـده فیکونـان معین ثم إن عله المحوی متقـدمه علیه و لاـ یمکن للحـاوی تقـدم علیه- لأـن وجود المحوی و عـدم الخلاـ فی الحاوی متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوی إلی الحاوی لاحتاج عـدم الخلاـ إلیه فیکون عدم الخلاـ محتاجا إلی الغیر و ما یحتاج إلی الغیر کان ممکنا لذاته فعدم الخلاـ ممکن لذاته هذا خلف ثم ذکر الشیخ فی السماء و العالم من الشـفاء فی بیـان تـأخر الأـجرام العنصـریه- عن الإبـداعیات بالطبع فقال ثبت أن الإبـداعیات علل لتحـدد أحیازها و أحیازها معها بالذات و المتقدم علی المعلول متقدم فلما کان الإبداعیات متقدمه علی أحیاز العنصریات- وجب تقدمها علی العنصریات.

قال(۲) هذا الکلام تصریح بأن المتقدم علی المعلول متقدم و الکلام الأول

۱- إن قلت کیف یکون العرضـی مع معروضه. قلت هـذه المعیه بـالرتبه عین اعتبـار التقـدم و التأخر بالرتبه العقلیه فی الأجناس و جعل الجوهر أو الإنسان مبدأ محدودا کما هو المشهور فی کتب القوم فلا ینافی المعیه بهذا الاعتبار التقدم و التأخر باعتبار آخر، س ره

۲- کـان الإمـام یـدعی التلازم فی الجواز و المنع بین القولین أعنی ما مع المتقـدم متقـدم و ما مع المتأخر متأخر فتصـدی لإبـداء المناقضه فی کلام الشـیخ أن ما مع باعتبار تجویز أحـدهما و منع الآخر و إن لم یکن فی کلام الشـیخ المتقـدم متقـدم لکن هـذا الادعـاء باطل و أین مسأله امتناع توارد العلتین علی المعلول الشخصـی من جواز کون العله ذات معلولین کما قال المصـنف ره و الواحـد و إن لم یصـدر عنه إلاـ الواحـد لکنه فی الواحـد الحقیقی و الفلک لکونه مرکبا من الأجزاء الخارجیه فضـلا عن الأجزاء العقلیه و الجهات الکثیره یجوز أن یکون عله للأحیاز و لنفس المتحیزات، س ره

تصریح بأن ما مع المتقدم لیس بمتقدم و لا بد من فرق بین الموضعین یدفع به التناقض و هو مشکل جدا.

أقول لا تناقض أصلا و الفرق بین الموضعین فی غایه الوضوح و الانجلاء فإن المعیه بالعلیه عباره عن معیه أمرین هما معلولا عله واحده و التقدم بالعله إما نفس کون الشی ء عله أو ما یلزم ذلک ثم إن ذلک الشی ء الواحد لا یکون له علتان و قد یکون له معلولان فالمعلولان هما معان و هما متأخران عن علتهما فما مع المتأخر متأخر لا محاله و لکن إذا کان أحد المعین عله لشی ء متقدما علیه فیمتنع أن یکون المعلول الآخر عله له أیضا و إلا لزم اجتماع العلتین علی معلول واحد فلا إشکال.

و العجب أن المحقق الطوسی ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلی و تکلف فی الجواب شیئا آخر مما لا وجه له(۱) و هو أن المعیه قد تکون بالذات و قد تکون لا بالذات و الطبع بل بمجرد الاتفاق و لا شک أن وقوع اسم المعلول فی الموضعین- لیس بمعنی واحد فلعل الفرق هو تلک المباینه المعنویه

فصل (۴) فی إبطال الدور و التسلسل فی العلل و المعلولات

اشاره

و یمکن التعبیر عنهما بعباره جامعه و هی أن یتراقی عروض العلیه و المعلولیه

۱- بل له وجه وجیه إذ الإمام أوقع التناقض فی التقدم بالذات لا- بالعلیه خاصه- فیقول المحقق إن ما مع المتقدم بالذات قد یکون متقدما بالذات إذا کان بینهما علاقه ذاتیه- کما فی التقدم بالطبع للحیوان و الناطق علی الإنسان و قد لا یکون المعیه حادث مع المتقدم بالذات کطلوع الشمس أو قدوم زید مع حرکه الید المتقدمه علی حرکه المفتاح، س ره

لا إلی نهایه بأن یکون کل ما هو معروض للعلیه(۱) معروضا للمعلولیه فإن کانت المعروضات متناهیه العدد فهو الدور بمرتبه إن کانت اثنین أو بمراتب إن کانت فوق الاثنین و إلا فهو التسلسل

أما بطلان الدور

فلأنه یستلزم تقدم الشی ء علی نفسه- و تأخره عن نفسه و حاجته إلی نفسه و الکل ضروری الاستحاله لأن الشی ء إذا کان عله لشی ء کان مقدما علیه بمرتبه و إذا کان الآخر مقدما علیه کان الشی ء مقدما علی نفسه بمرتبتین هذا فی الدور المصرح ثم کلما یزید عدد الواسطه یزید عدد مراتب تقدم الشی ء علی نفسه مع مرتبه أخری یزید علیها.

و أیضا ربما(۲) یستدل بأن التقدم و التأخر أو التوقف أو الاحتیاج نسب- لا تعقل إلا بین شیئین و بأن نسبه المحتاج إلیه إلی المحتاج بالوجوب و عکسها بالإمکان.

و الکل ضعیف أما حکایه النسب فلیس کل نسبه مما یقتضی التغایر الخارجی- بل ربما(۳) یکفی التغایر الاعتباری کالعاقلیه و المعقولیه و أما حکایه الإمکان و الوجوب فالوجوب لا ینافی الإمکان فی التحقق(۴) فإن نسبه الإمکان إلی الوجوب

۱- یعنی أن العلیه طبیعه ناعته لم یتحصل إلا بعد وجود ذات الموصوف بها و المفروض فیما نحن فیه أن وجود تلک الذات ناش من الشی ء الآخر فیکون العلیه بعد المعلولیه فی الوقوع و تلک المعلولیه بعد علیه ذلک الشی ء الآخر و علیه ذلک الشی ء الآخر بعد معلولیه نفسه للطرف المقابل له و هکذا و هکذا ینبغی أن تقرر التسلسل فی ماده الدور خاصه فافهم، ن ره

۲- أی مع کون بطلان التوالی ضروریا لا یکتفی به و یستدل أیضا، س ره

۳- لا یخفی أن التغایر الاعتباری لا یکفی فی اجتماع المتقابلین و التقدم و التأخر و العلیه و المعلولیه لیسا من قبیل العاقلیه و المعقولیه للتعاقد بین الأولین دون الأخیر إلا عن عدم کفایته لما لم یکن بدیهیا حتی یکون منعه مکابره خارجا عن آداب المناظره منعه المصنف قدس سره، س ره

۴- لما کان کلام المستدل مطلقا فکأنه ادعی المنافاه بین الوجوب و الإمکان فی المفهوم و فی التحقق منع قدس سره المنافاه فی التحقق و لو جعله المستدل منبها للاستدلال- لکان المسامحه فیه شائعه، س ره

نسبه النقص إلى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولا.

فإن قلت إن أريد بتقدم الشی ء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم فی العله- أو التقدم بالعليه فهو نفس المدعى لأن قولنا الشی ء لا يتقدم على نفسه بمنزله قولنا الشی ء لا يكون عله لنفسه.

قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم فی كون الشی ء عله لشی ء بمعنى أنه ما لم يوجد العله لم يوجد المعلول أ لا ترى أنه يصح أن يقال- وجدت حركه اليد فوجدت حركه الخاتم- و لا يصح أن يقال وجدت حركه الخاتم فوجدت حركه اليد و هذا المعنى بديهی الاستحاله- بالنظر إلى الشی ء و نفسه- فإن قلت يجوز أن يكون الشی ء عله لما هو عله له من غير لزوم تقدمه على نفسه و سند المنع وجهان.

إحداهما أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشی ء لا يلزم أن يكون محتاجا إلى ذلك الشی ء- فإن العله القريبه للشی ء كافيه فی تحققه من غير احتياج إلى البعيده و إلا لزم تخلف الشی ء عن علته القريبه.

و ثانيهما أن يكون الشی ء بماهيته عله لشی ء هو عله لوجود ذلك الشی ء.

قلنا اللزوم ضروری و السند مدفوع لأنه ما لم يوجد العله البعيد للشی ء لم يوجد القريبه و ما لم يوجد القريبه لم يوجد ذلك الشی ء و هو معنى الاحتياج و التخلف إنما يلزم لو وجدت القريبه بدون البعيده من غير وجود المعلول و لأن كون(۱) ماهيه الشی ء عله لما هو عله لوجوده مع أنه ظاهر الاستحاله لما فيه من وجود المعلول

۱- و أما قولهم العله الغائيه بماهيتها عله لما هو عله لها بوجوده فليس المراد به عليه شيئيه ماهيتها بل عليتها بوجودها الذهنی، س ره

قبل وجود العله لیس مما نحن فیه أعنی الدور المفسر بتوقف الشی ء علی ما یتوقف علیه لتعدد الجهات فی الموقوف علیه کما أن الصوره تتوقف علی الماده بجهه و توقفت علیها الماده بجهه أخری.

و أما بیان استحاله التسلسل فلوجوه کثیره

الأول ما أفاده الشیخ فی إلهیات الشفاء

و هو أنه بعد ما حقق أن عله الشی ء بالحقیقه هی التی تکون موجوده معه- نقول إذا فرضنا معلولا و فرضنا له عله و لعلته عله فلیس یمکن أن یکون لکل عله بغیر نهایه لأن المعلول و علته و عله علته إذا اعتبرت جملتها فی القیاس الذی لبعضها إلی بعض کانت عله العله عله أولی مطلقه للآخرین و کان للآخرین(۱) نسبه المعلولیه إلیها و إن اختلفا فی أن أحدهما معلول بالواسطه و الآخر معلول بلا واسطه و لم یکونا کذلک لا الأخیر و لا المتوسط لأن المتوسط الذی هو العله المماسه للمعلول عله لشی ء واحد فقط و المعلول لیس عله لشی ء و لکل واحد من الثلاثه خاصیه فکانت خاصیه الطرف المعلول أنه لیس عله لشی ء و خاصیه الطرف الآخر أنه عله للکل غیره و خاصیه الوسط أنه عله لطرف و معلول لطرف سواء کان الوسط واحدا أو فوق واحد و إن کان فوق واحد فسواء ترتب ترتیبا متناهیا أو غیر متناه فإنه إن ترتب کثره متناهیه کانت جمله عدد ما بین الطرفین کواسطه واحده- یشترک فی خاصیه الواسطه بالقیاس إلی الطرفین فیکون لکل من الطرفین خاصیه- و کذلک إن ترتب فی کثره غیر متناهیه فلم یحصل الطرف کان جمیع الغیر المتناهی فی خاصیه الواسطه لأنک أی جمله أخذت کانت عله لوجود المعلول الأخیر و کانت معلوله إذ کل واحد منها معلول و الجمله متعلقه(۲) الوجود بها و متعلقه الوجود

۱- للأمرین و کان للأمرین، خ

۲- الظاهر أن یکون المراد من تعلق وجود الجمله بالآحاد أن حیثیه الجملیه أمر نزاعی غیر زائد الوجود علی وجود الآحاد و معلولیته عین معلولیه الآحاد فاحتیاجها إلی العله عین احتیاج الآحاد فلا بد من عله أولی و أما ما ربما یفسر به فی بعض الکلمات أن وجود الجمله متعلق و طار علی وجود الآحاد معلول للآحاد فذلک یوجب فساد البرهان لأن عله الجمله حینئذ هی الآحاد و کل واحد من الآحاد معلول لسابقه و یذهب الأمر إلی غیر النهایه لأن اللازم وجود الطرف و هو فی کل واحد عله السابقه علیه من غیر احتیاج إلی عله أولی للجمله- لأن عله الجمله الآحاد و هی موجوده نعم یبقی علی البرهان منع و هو أنا لا نسلم صحه عروض الجمله لغیر المتناهی علی حد عروضها المتناهی، ط مده

بـالمعلول معلول إلا أن تلك الجمله شـرط فی وجود المعلول الأخیر و عله له و کلما زدت فی الحصـر و الأخـذ کان الحکم إلی غیر النهایه باقیا فلیس یجوز أن یکون جمله علل موجوده و لیس فیها عله غیر معلوله و عله أولی فإن جمیع غیر المتناهی کواسطه بلا طرف و هذا محال انتهت عبارته و هذا أسد البراهین فی هذا الباب.

و الثانی برهان التطبیق

اشاره

و علیه التعویـل فی کـل عـدد ذی ترتیب موجود سواء کان من قبیل العلل و المعلولات أو من قبیل المقادیر و الأبعاد أو الأعـداد الوضعیه(۱) هو أنه لو وجـدت سلسـله غیر متنـاهیه ینقص من طرفهـا المتناهی شـیئا واحـدا أو متناهیا- فیحصل جملتان إحـداهما یبتـدی من المفروض جزءا أخیرا و الأخری من الذی فوقه- ثم یطبق بینهما فإن وقع بإزاء کل جزء من التامه جزء من الناقصه لزم تسـاوی الکـل و الجزء و هو محـال و إن لم یقع کـذلک فلاـ یتصور ذلـک إلا بأن یوجـد جزء من التامه لا یکون بإزائه جزء من الناقصه فلزم منه انقطاع الناقصه بالضروره و التامه لا تزید علیها إلا بواحد أو متناه کما هو المفروض فلزم تناهیها أیضا ضروره أن الزائد علی المتناهی بالمتناهی متناه.

و اعترض علیه بوجهین

أحدهما نقض أصل الدلیل

بأنه لو صح لزم أن تکون الأعداد متناهیه لأنا نفرض جمله من الواحد إلی غیر النهایه و أخری من الاثنین إلی غیر النهایه ثم نطبق بینهما فیلزم تناهی الأعداد و تناهی الأعداد باطل بالاتفاق و أن تکون معلومات الله تعالی متناهیه إذا نطبق بینها و بین الناقصه منها بواحده و أن تکون الحرکات الفلکیه متناهیه لتطبیق بین سلسله من هذه الدوره

۱- کحلق القید و لکن هذا من باب تناهی المقادیر و الأبعاد،

و أخرى من الدوره التى قبلها و تناهيها باطل عند الفلاسفه

و ثانيهما نقض المقدمه القائله بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما

بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهيه أقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهيه مع لا تناهيها اتفاقا و مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته- لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهى المقدورات و دورات زحل أقل من دورات القمر ضروره مع لا تناهيها عندهم.

و حاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامه جزء من الناقصه- و لا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوى و إنما فقد يكون لعدم التناهى- و إن سمى مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامه و الناقصه بمعنى نقصان شى ء من جانبها المتناهى و إنما يستحيل ذلك فى الزائده و الناقصه بمعنى كون إحداهما فوق عدد الأخرى و هو غير لازم فيما بين غير المتناهيين و إن نقص من إحداهما ألوف.

و قد يجاب عن المنع(۱) بدعوى الضروره(۲) فى أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزياده و النقصان و أن الناقصه يلزمها الانقطاع.

۱- حتى يكون المنع منعا للمقدمه البديهيه ليكون غير مسموع لكونه مكابره كما قرر فى آداب المناظره و فيه أنه لا يلزم انقطاع الناقصه فى الآخر بل فى الأوساط لأن نقصانها نقصانات غير متناهيه و زياده الزائده زيادات غير متناهيه فكل مائه انقطع قبل كل ألف و أما جميع المئات فلا تناهى فالصواب فى الجواب أن يقال المقدمه المأخوذه فى الدليل ليست مجرد أن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص لزم انقطاعها حتى يمنع بل إن أحدهما إذا كانت أنقص بقدر متناه و الأخرى أزيد بقدر متناه و هذا لا يقبل المنع و السند لا يصح اللهم إلا أن يصحح الأول- بأن الاتصال فى البعد و الارتباط فى العلل و المعاليل مانع عن وقوع الانقطاع فى الأوساط و العقل محيط بالكلى، س ره

۲- يمكن المناقضه فى هذه الضروره و المنع عن عروض المساواه و الزياده و النقصان فى غير مقادير المتناهيه، ط مده

و عن النقوض بتخصيص الحكم أما عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود- سواء كانت مجتمعه كما فى سلسله العلل و المعلولات أو لا- كما فى الحركات الفلكيه- فإنها هى المعدات فلا- يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات(۱) و لا يدخل(۲) فى الوجود من المعدودات إلا ما هى متناهيه و كذا معلومات الله تعالى و مقدوراته لأنها عندهم متناهيه فى الحقيقه و معنى لا تناهيها أنها لا تنتهى إلى حد لا يكون فوقه عدد- أو معلوم أو مقدور آخر.

و أما عند الحكماء فبما تكون موجوده معا بالفعل مترتبه وضعا كما فى سلسله المقادير على ما يذكر فى سلسله العلل و المعلولات فلا يرد الحركات الفلكيه لكونها غير مجتمعه و لا جزئيات نوع واحد غير محسوسه كالنفوس الناطقه على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم(۳) لكونها غير مترتبه.

لا يقال التخصيص فى الأدله العقليه اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها- لأنا نقول إن الدليل لا يجرى فى صوره النقض بل يختص جريانه بما عداها- أما عند المتكلمين فنظرا إلى أن ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم و استحضاره و الوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهيه و اعتبار التطبيق بين

۱- سيما على مذهب من يقول الكثره اعتباريه صرفه من القائلين بوحده الوجود و الموجود- فإن الأعداد ليست إلا- مراتب الكثره، س ره

۲- التى هى مصححه اعتبار وجود الأعداد إلا ما هى متناهيه و كذا الأعداد المنتزعه منها لكن هذا جار فى الحركات الفلكيه إذ لا يدخل فى الوجود منها إلا ما هى متناهيه، س ره

۳- الظاهر أن لفظ البعض لم يقع فى موقعه لأن جميع الحكماء قائلون بلا تناهى النفوس إذ الفيض لا ينقطع أ ما تسمع قولهم فى المنطقيات و تمثيلهم الكلى الغير المتناهى الأفراد- المجتمعه بالنفس الناطقه على مذهب الحكماء فذكروا الجمع المعرف باللام المفيد للعموم- و عدم تناهى أفراد النفوس المجرده اجتماعى لا تعاقبى و إلا فلا اختصاص بالنفس الناطقه لأن الإنسان و الفرس و البقر و بالجمله كل عنصر و عنصرى لها أفراد غير متناهيه تعاقبا و يمكن الجواب بأنه فى مقابله قول من يقول النفوس بعد مفارقه الأبدان تصير متحده و يمثلون بمياه فى كيزان- و جرات انكسرت فاتحدت المياه، س ره

آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار و الاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسله موجوده فى نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كـل جزء من السلسـلتين جزء من الأـخرى- فيحكم العقـل حكمـا إجماليـا مطابقـا لمـا فى الواقع من غير حـاجه إلى الملاحظات التفصيليه و أما عند الحكماء(۱) فنظرا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأـمر إنمـا يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضـعى أو طبيعى ليوجد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى فى الأعداد(۲) و لا فى الحركات الفلكيه و لا فى النفوس الناطقه.

قـال بعض علمـاء الكلام و الحق أن تحقق الجملتين من سلسـله واحـده ثم مقابله جزء من هـذه بجزء من تلك إنما هو فى العقل دون الخـارج فـإن كفى فى تمـام الـدليل حكم العقـل بـأنه لاـ بـد أن يقع بـإزاء كـل جزء جزء فالـدليل جـار فى الأعـداد- و فى الموجودات المتعـاقبه أو المجتمعه المترتبه أو غير المترتبه لأـن للعقـل أن يفرض ذلك فى الكل و إن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظه أجزاء السلسلتين على التفصيل

۱- قد أورد سـيدنا و أسـتادنا دام ظله فى كتابه المسمى بالقبسات اعتراضا على هذا المسلك- بقوله فأما السبيل التطبيقى فلا ثقه بجـدواه و لاـ تعويل على برهانيته بل إن فيه تـدليسا مغالطيا- فاللامتناهيات فى جهه واحـده ربما تطرقت إليها المفاوته من الجهه الأـخرى التى هى حيثيه التنـاهى- لاـ من الجهه التى هى حيثيه اللاتنـاهى كما فى سلسـله المئات بغير نهايه و سلسـله الألوف بغير نهـايه- و ليس يتصـحح تحريـك اللاتنـاهى بكليته من جهه اللانهـايه و إخراجه بكليته عن درجته و حيزه و عن الـدرجات الـتى لآحاده بالأسـر فى تلك الجهه فإذا طبق طرف إحـدى السلسـلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزياده و النقصان فى جهه التناهى على طرف السلسـله الأـخرى تطبيقـا وهميـا أو فرضـيا انتقلت الزيـاده من حيز الطرف و درجته إلى حيز الوسط و مرتبته و لا يزال ينتقـل و يتردد فى الأوسـاط مـا دام الوهم أو الفرض معتملاـ للتطبيق و لا يكاد ينتهى إلى حـد بعينه و درجه بعينها أبـدا و لا يبلغ أقصـى الحـدود و آخر الـدرجات أصـلا فأما إذا انقطع اعتمال الوهم و انصـرم عمل التطبيق وقف التفاوت بالمفاضـله على ذلك الحـد و على تلك الـدرجه و اقتر القـدر الزائد مقر تلك المرتبه و بالجمله لا مصـير للمفاوته إلى حيثيه اللانهايه أبدا بل أنها أبدا فى حيثيه التناهى أما فى حد الطرف و أما فى شى ء من حدود الأوساط فليثبت و لا يتخبط انتهى كلامه زيد إكرامه، منه ره

۲- لأـن جميع مراتبهـا غير موجـوده كمـا فى الحركـات الفلكيـه و ليس المراد أن الأعـداد مـن الاعتبـارات كمـا مر فى مسـلك المتكلمين لأن الكم المنفصل موجود عند كثير من الحكماء، س ره

لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبه فضلا عما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى استحضار الغير المتناهيه إلا فى زمان غير متناه.

أقول الفرق بين الأمرين فرقا مؤثرا حاصل فإن التطبيق و إن كان فعل العقل و يكون فى الذهن البته لكن قد يكون بحسب حال الواقع و قد لا يكون كذلك- ففى الأول يكفى فى حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه- ملاحظه واحده إجماليه لأن مصداق هذا الحكم و مطابقه متحقق فى الواقع بلا تعمل العقل فى إعمال رويته لواحد واحد منها و أما إذا لم يكن آحاد السلسله موجوده- أو لم يكن متعلقا بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا أو وضعيا فلا يكفى الملاحظه الإجماليه بل لا بد من ملاحظات تفصيليه و تطبيقات كثيره حسب كثره الصور المستحضره فى الذهن باستخدام القوه الخياليه و هذا فى المثال الحسى كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاؤها بعضها ببعض و تريد جر الجمع فجررت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الآخر و تحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود و أما إذا كانت الأجزاء و إن كانت متجاوزه غير متصله و أردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيره بيدك و تحريكات عديده بحسب عدد أجزاء السلسله و هكذا فيما نحن فيه

تأييد و تذكره:

قال أفضل المتأخرين العلامه الطوسى فى نقد المحصل- الدليل الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فى مسأله الحدوث يحتاج إلى إقامه حجه على امتناع حوادث لا أول لها فى جانب الماضى فنورد أولا ما قيل فيه و عليه ثم أذكر ما عندى فأقول الأوائل قالوا فى وجوب تناهى الحوادث الماضيه أنه لما كان كل واحد منها(۱) حادثا كان الكل حادثا و اعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزياده و النقصان- يتطرقان إلى الحوادث الماضيه فتكون متناهيه و عورض بمعلومات الله تعالى

۱- هذا أمتن الوجوه إذ لا وجود للكل سوى وجودات كل واحد من الحوادث كما سيحقق المصنف قدس سره فحيث لا وجود للكل فليس من باب إجراء حكم كل واحد على الكل فالكل ليست إلا الحادثات و المتناهيات لا حادثا واحدا أو متناهيا واحدا و كذا الكلى منها إذ لا وجود للطبيعى سوى وجود أفراده و القدم و البقاء و الثبات التى يتوهم فى الكلى من باب اشتباه ما فى الذهن بما فى الخارج، س ره

و مقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانيه مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضيه إذا أخذت تاره مبتدأه من هذا الآن مثلا ذاهبه إلى غير النهايه فى الماضى و تاره مبتدأه من قبل هذا الوقت من السنه الماضيه ذاهبه فى الماضى- و طبقت إحداهما على الأخرى فى التوهم بأن يجعل المبدءان واحدا و أخذا وهما فى الذهاب إلى الماضى متطابقين استحال تساويهما و إلا كان وجود الحوادث الواقعه فى الزمان الماضى الذى بين الآن و بين السنه الماضيه و عدمها واحدا و استحال كون المبتدأه من السنه الماضيه زائده على المبتدأه من الآن لأن ما ينقص(١) عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذن يجب أن يكون المبتدأه من السنه الماضيه فى جانب الماضى أنقص من المبتدأه من الآن فى ذلك الجانب- و لا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأه من الآن و يكون الأنقص متناهيا- و الزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا.

و اعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا فى الوهم و ذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه و غير المتناهى لا يرتسم فى الوهم و من البين أنهما لا يحصلان فى الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما فى الوجود فإذن هذا الدليل موقوف- على حصول ما لا يحصل لا فى الوهم و لا فى الوجود و أيضا الزياده و النقصان إنما فرض فى طرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع النزاع فى تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم فى هذا الموضع.

١- أى ما لا يخرج عن عهده التساوى كيف يخرج عن عهده الازدياد فالمراد بالمتساويين المتساويان فى طريق الازدياد و حاصل كلامه قدس سره أن المبتدأه من السنه الماضيه بعد التطبيق- إما مساويه للمبتدأه من الآن و إما زائده و إما ناقصه و الأولان باطلان فتعين الثالث فيلزم تناهيهما، س ره

و أنا أقول(۱) أن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده و بكونه لاحقا بما قبله و الاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضيه المبتدأه من الآن تاره من حيث كل واحد منها سابق و تاره من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق و اللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين فى الوجود و لا يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق و مع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه فإذن اللواحق متناهيه فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق- و السوابق زائده عليها بمقدار متناه فتكون متناهيه أيضا(۲) انتهى كلامه.

۱- لا تتوهمن أن هذا جواب بتغيير الدليل فإنه عدول إلى برهان التضايف لأنا نقول المعتبر فى التضايف هو عد المضايفات فقط للزوم التكافؤ و لا يعتبر فى العد الترتب و لا السلسلتان- و قد اعتبرهما فى التطبيق إلا أنه قدس سره خفف المئونه بأنهما متطابقان بلا حاجه إلى توهم التطبيق فيجب أن يكون السوابق أكثر فى الجانب الذى هو محل النزاع للتكافؤ فهما كخطين يتوافقان فى جميع حدودهما إلا فى طرفيهما فى كل واحد من جانبيهما و يتناهيان ثم اعتبار السلسلتين فى منشإ الانتزاع لهذه الإضافات و حيثيه تصحح انتزاعها لكن لا يخفى أن وجود سابق فى ذلك الطرف لا يكون لاحقا موقوف على أن يكون فى هذا الطرف لاحق لا يكون سابقا- و هذا إنما هو بالاعتبار و قطع النظر و أما فى نفس الأمر فاللاحق الأخير أيضا سابق فى أى حادث يفرض بمقتضى اسم السريع فى التجلى سيما فى نفس الزمان و الحركه إلا جزء أخير فى أى جزء يفرض من الزمان كما لا جزء أول له و كذا فى المتصل القار كالخط إذ الجزء جزئى من الكم القابل- للصفه بالذات فلا يوجد جزء لاحق لا يكون سابقا فى سلسله الحركات الفلكيه و فى سلسله مقدارها الذى هو الزمان و هذا بخلاف السلسله الطوليه المركبه من المعاليل و العلل أو يوجد فيها معلول أخير يطالب علته و يقال لعلته عله و لعله علته عله و هكذا إلى غير النهايه فيجرى التكافؤ فى العدد بين السابق و اللاحق و يقال يجب تناهى السوابق و اللواحق و لا يخفى أيضا أن المتعاقبات- لا وجود دائما إلا لواحد منها فلا كثره و لا سلسله و لا تطابق بالفعل فيها إلا أنه قدس سره تكلم فى ذلك الكتاب بما يوافق مذهب المتكلم، س ره

۲- فيه أن ذلك مبنى على وقوف السلسله من جانب المستقبل حتى يتحقق لاحق ليس بسابق و يوجب ذلك تحقق أزيد من اللواحق فى جانب الماضى و هو ممنوع لم لا يجوز أن يكون انقطاع السلسله مستحيلا و جريانها إلى غير النهايه من جانب المستقبل ضروريا فيكون السوابق و اللواحق فى السلسله متساويه، ط مده

بقى هاهنا شىء آخر و هو أن كل عدد كالعشره مثلا فلا بد فيه من ترتب ضرورى- لا بين أوله و ثانيه و ثالثه بل بين الواحد و الاثنين و الثلاثه فإن الواحد يتقدم على الاثنين تقدما بالطبع و إن لم يكن متقدما على الواحد و كذا الكلام فى الاثنين بالقياس إلى الثلاثه و الثلاثه إلى الأربعه فلو دخل فى الوجود(۱) عدد غير متناه- كما اعتقدوه فى النفوس الناطقه لكان الاجتماع و الترتب كلاهما حاصلا عند ذلک- فيجرى فيه برهان التطبيق اللهم إلا أن يقال لا نسلم أن غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد و الشيخ بين ذلک فى إلهيات الشفاء.

و الثالث أنها لو تسلسلت العلل و معلولاتها من غير أن ينتهى إلى عله محضه

اشاره

لا يكون معلولا لشىء فهناک جمله هى نفس مجموع الممكنات الموجوده المعلول كل واحد منها بواحد فيها و تلک الجمله موجود ممكن أما الوجود(۲) فلانحصار أجزائها فى الموجودات و معلوم أن المركب(۳) لا يعدم إلا بعدم شىء من أجزائه- و أما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن و معلوم أن المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكنا ففى جعلها نفس الموجودات الممكنه تنبيه على أنها مأخوذه بحيث- لا يدخل فيها المعدوم و الواجب.

۱- لا يخفى أن العدد إذا كان اعتباريا فلا وجود بالحقيقه إلا لمعدود فما هو مرتب غير موجود و ما هو موجود غير مرتب بالذات على أنه أيه نفوس من النفوس المفارقه المجتمعه فى الآزال معروضه للثلاثه مثلا و أيه منها معروضه للأربعه و لا ترجيح فكيف يسرى الترتيب فيهما إليها- و هذا بالحقيقه ما أشار إليه قدس سره أن كل عدد غير متقوم بما دونه و يمكن أن يورد هذا تزييفا للقول بتقوم العدد من الأعداد التى تحته فليحمل كلام المصنف عليه، س ره

۲- إنما لم يستدل هذا المبرهن بما ذكر بعضهم من أن المجموع فتحوا البلد و كل واحد لم يفتح لأن غايه ما يثبت من هذا هو المغايره بينهما لا الوجود لكل منهما على حده إذ لعل أحدهما منشأ انتزاع الآخر كزيد و الأبوه و سيأتى فى مثال تحريک حجر كبير بعده رجال ما نوضحه، س ره

۳- الحصر إضافى بالنسبه إلى الأجنبى لأنه من المعلومات أن المركب يرتفع بارتفاع جميع الأجزاء كما يرتفع بارتفاع شىء منها، س ره

لا يقال المركب من الأجزاء الموجوده قد يكون اعتباريا لا تحقق له فى الخارج- كالمركب من الإنسان و الحجر و من السماء و الأرض.

لأنا نقول المراد أنه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء- و إلا فقد صرحوا(۱) بأن المركب الموجود فى الخارج قد لا يكون له حقيقه- مغايره لحقيقه الآحاد كالعشره من الرجال(۲) و قد يكون مع صوره منوعه كالمركبات من العناصر و أما بدونها بأن لا يزداد إلا هيئه اجتماعيه كالسرير من الخشبات و سيأتى ما فيه و إذا كانت الجمله شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال إما نفسها و هو ظاهر الاستحاله و إما جزؤها و هو أيضا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء عله لنفسه- و لعلله لأنه لا معنى لإيجاد الجمله إلا إيجاد الأجزاء التى هى عباره عنها و لا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه و إما أمر خارج عنها و لا محاله يكون موجدا لبعض الأجزاء و ينقطع إليه سلسله المعلولات لأن الموجود الخارج عن سلسله الممكنات- واجب بالذات و لا يكون ذلك البعض معلولا لشى ء من أجزاء الجمله لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام فى المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسله غير منقطعه و أن كل جزء منها معلول لجزء آخر و بما ذكر من التقرير اندفع النقوض الوارده على الدليل- أما تفصيلا فبأنه إن أريد بالعله التى لا بد هاهنا منها لمجموع السلسله العله التامه

۱- فجعلوا المقسم الموجود فى الخارج اعلم أن مراد القائلين بأن المجموع المركب موجود وراء كل فرد المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أى ذات المجموع التى هى شى ء و الوصف العنوانى أعنى الاجتماع العارض لذلك الهيئه المتعدد المجتمع شى ء آخر أو المجموع بشرط الهيئه الاجتماعيه لا المجموع المأخوذ مع الهيئه الاجتماعيه شطرا لأنها اعتبارى إذ الهيئه اعتباريه- و إلا لعرضها هيئه أخرى فيتسلسل، س ره

۲- فهى موجوده أيضا عندهم و إن كان بنفس وجود الآحاد فهذا كالوجود و الماهيه و الجنس و الفصل فى البسائط و وجود سلسله العلل و المعلولات من هذا القبيل فيحتاج عندهم إلى عله على حده، س ره

فلا نسلم استحاله كونها نفس السلسله و إنما يستحيل لو لزم تقدمها و قد تقرر(۱) أن العله التامه للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التى هى نفس المعلول فإن قيل فيلزم أن يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها و كفى بهذا استحاله- قلنا ممنوع و إنما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذى ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها أو لم يسم و إن أريد به العله الفاعليه فلا نسلم استحاله كونها بعض أجزاء السلسله و إنما يستحيل لو لزم كونها عله لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه و علله و هو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستندا إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم أن الخارج من السلسله يكون واجبا- لجواز أن يوجد(۲) سلاسل غير متناهيه من علل و معلولات غير متناهيه و كل منها يستند إلى عله خارجه عنها داخله فى سلسله أخرى من غير انتهاء إلى الواجب- و لو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل و المعلولات الغير المتناهيه موجودا ممكنا مستندا إلى الواجب(۳) و أما إجمالا(۴) فبأنه منقوض بالجمله التى هى عباره عن الواجب و جميع الممكنات الموجوده فإن علتها ليست نفسها و لا جزءا منها كما ذكر و لا خارجا عنها- لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليه الواجب و اجتماع المؤثرين إن كان عله

۱- بل تقرر خلافه لأن المجموع بمعنى الآحاد بالأسر متقدمه بالعليه و المجموع- بشرط الاجتماع متأخره و التفصيل فى الشوارق للمحقق اللاهجى، س ره

۲- فيه أن مجموع السلاسل الغير المتناهيه أيضا جمله و موجود على حده لا بد لها من عله و علتها إما نفسها إلخ و سيشير إليه بقوله و أخذنا الجمله نفس جميع الممكنات إلخ، س ره

۳- كقولهم بالحركات و الأزمنه الغير المتناهيه و النفوس الغير المتناهيه مع استناد الكل إلى الواجب تعالى، س ره

۴- و ربما يستدل به على جواز كون الشى ء عله لنفسه كما سيأتى عن قريب و النقض و الاستدلال كما هما قريب إذ لا وجود للكل وراء وجود كل منهما كما سيبينه المصنف قدس سره و أنا أقول لو كان مجموع الواجب تعالى و الممكن موجودا على حده لزم كون الواجب تعالى جزءا لغيره و من خواص الواجب أنه لا يكون جزءا من غيره كما لا يكون له جزء كيف و يلزم محدوديته تعالى و ليس له ضد و ند و لا ثانى له إلا أنه بكل شى ء محيط و لو عنى بمجموع الواجب و الممكن- مفهوم الواجب و مفاهيم الماهيات بما هى مفاهيم لم تكن موجوده قطعا حتى إن مفهوم الواجب بالحمل الأولى واجب بالشائع أ لم يسمعوا أن وحده الواجب تعالى وحده حقه حقيقيه لا عدديه و ليس فى عرض الموجودات و ليس باينا عنها بينونه عزله و بالجمله لو تنزلنا عن هذه كلها فما ذكرناه أولا من عدم كون الواجب جزءا من غيره يصرح به فى كتبهم و ذلك المركب موجود غيره عندهم، س ره

لکل جزء من أجزاء الجمله واحد الأمرین إن کان عله لبعض الأجزاء و وجه الاندفاع أنا قد صرحنا بأن المراد بالعله الفاعل المستقل بالإیجاد و أخذنا الجمله نفس جمیع الممکنات بحیث یکون کل جزء منها معلولا لجزء و لم یکن الخارج عنها إلا واجبا و أقل ما لزم من استقلاله بالعلیه أن یوجد فی الجمله جزء لا یکون معلولا(۱) لجزء آخر بل للخارج خاصه و هو معنی الانقطاع و لم یمکن أن یکون المستقل بالعلیه جزء من الجمله للزوم کونه عله لنفسه و لعلله تحقیقا لمعنی الاستقلال- إذ لو کان الموجد لبعض الأجزاء شیئا آخر لتوقف حصول الجمله علیه أیضا فلم یکن أحدهما مستقلا و هذا بخلاف المجموع المرکب من الواجب و الممکنات فإنه جاز أن یستقل بإیجاده بعض الأجزاء التی هو موجود بذاته مستغن عن غیره و أما السریر ففاعله المستقل لیس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم(۲) یرد علی المقدمه القائله بأن العله المستقله للمعلول المرکب من الأجزاء الممکنه عله لکل جزء منه اعتراض و هو أنه إما أن یراد أنها بنفسها عله مستقله لکل جزء حتی- یکون عله هذا الجزء هی هی بعینها عله ذلک الجزء و هذا باطل لأن المرکب قد یکون

۱- و یکون بواقی الأجزاء معلوله له و إنما کان هذا أقل مراتب الاستقلال لأن تلک البواقی مستنده إلی ذلک الفاعل بالواسطه و أعلی مراتبه استنادها إلیه بلا واسطه، س ره

۲- هذا الاعتراض إنما یرد علی المقدمه المذکوره إن أخذت کلیه إذ فیما نحن فیه أجزاء السلسله مجتمعه فی الوجود لأن الکلام فی إبطال التسلسل الاجتماعی إلا أنه یمکن حمل کلامه علی التمثیل بإجرائه فی وقوع المعلول المتأخر فی مرتبه المعلول المتقدم بأن یقال یلزم وجود العقل العاشر فی مرتبه العقل الأول عن الواجب تعالی مثلا أو التخلف، س ره

بحيث يحدث أجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير و هيئته الاجتماعيه فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العله المستقله التى فرضناها عله لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته و هو ظاهر البطلان و إن وجدت لزم تخلف المعلول أعنى الجزء الأخير عن علته المستقله بالإيجاد و قد مر بطلانه و إما أن يراد أنها أى عله المجموع عله لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها و إذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علته المستقله أيضا مركبه الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان و لا يلزم التقدم و لا التخلف و هذا أيضا فاسد من جهه أنه لا يفيد المطلوب أعنى امتناع كون العله المستقله للسلسله جزءا منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون عله بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشى ء بنفسه أو لعلله و ذلك مجموع الأجزاء التى كل منها معروض للعليه و المعلوليه بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العليه المتقدم عليها بحسب الرتبه حيث يعتبر(١) من الجانب المتناهى- و لهذا يعبر عن ذلك المجموع تاره بما قبل المعلول الأخير و تاره بما بعد المعلول الأول ففى الجمله عله هى جزء من السلسله يتحقق السلسله عند تحققها و يقع لكل جزء منها جزء منها و لا يلزم من عليتها للسلسله تقدم الشى ء على نفسه.

فإن قيل المجموع الذى هو العله أيضا ممكن يحتاج إلى عله.

أجيب بأن علته المجموع الذى قبل ما فيه من المعلول الأخير و هكذا فى كل مجموع قبله لا إلى نهايه.

فإن قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح عله مستقله بإيجاد السلسله لأنه ممكن محتاج إلى علته و هكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسله إلا بمعاونه من تلك

١- إنما لم يعتبر التأخر بحسب الرتبه من الجانب الآخر بل بحسب العليه فقط لفقد المبدإ المحدود فيه، س ره

العلل و لأنه ليس بكاف فى تحقق السلسله بل لا بد من المعلول المحض أيضا.

قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار فى الإيجاد إلى معاون خارج و قد فرضنا أن عله كل مجموع أمر داخل فيه و ظاهر(۱) أنه لا دخل لمعلوله الأخير فى إيجاده.

فإن قيل إذا أخذت الجمله أعم من أن يكون سلسله واحده أو سلاسل غير متناهيه على ما ذكرتم فهذا المنع أيضا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير و مجموع مركب قبله.

قلنا بل وارد بأن علتها الجزء الذى هو المجموعات الغير المتناهيه التى قبل معلولاتها الأخيره الغير المتناهيه.

فإن قلت(۲) نحن نقول فى الابتداء عله الجمله لا- يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولويه بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون عله للجمله لكونها أكثر تأثيرا.

قلنا ممنوع بل الجزء الذى هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعليه لأن غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجمله على ما لا يخفى

هدم و تحقيق:

اعلم أن هذا المسلك من البيان فى إبطال التسلسل و إثبات الواجب فى غايه الوهن و السخافه لما حققناه سابقا أن الوجود فى كل موجود عين وحدته و الوحده فى كل شى ء عين وجوده بالمعنى الذى مر فقولهم إن المركب من الإنسان و الحجر موجود غير صحيح إن أريد به أن المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر و هو أنا لا نسلم

۱- فإنه معتبر فى ناحيه المعلول لا- فى ناحيه العله نظير ما يقال فى بساطه العله التامه للمعلول الأول أن الإمكان و نحوه مما يتوقف عليه وجود المعلول معتبره فى طرف المعلول فلا يقدح فى بساطه العله التامه له و أيضا كلامنا فى الاستقلال العله الفاعليه و المعلول الأخير معتبر فى العله الماديه، س ره

۲- هذا جواب بتغيير الدليل خارج عن آداب المناظره، س ره

افتقار الجمله المفروضه إلى عله غير علل الآحاد و إنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلله كل منها بعله و قولكم إنها ممكن مجرد عباره بل هى ممكنات تحقق كل منها بعله فمن أين يلزم الافتقار إلى عله أخرى و هذا كالعشره من الآحاد لا يفتقر إلى عله غير علل الآحاد.

و ما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل- إذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعى أن يكون له وجود فى الخارج غير وجود الآحاد.

و الذى يقال(۱) إن انعدام المركب بانعدام شى ء من أجزائه كلام صحيح معناه أن كل مركب له حقيقه و له وحده حقيقيه فانعدامه بانعدام جزئه و ليس معناه أن كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشيئان كان المركب موجودا و لا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء.

و أيضا كون(۲) الشى ء منعدما بانعدام شى ء لا يقتضى كليا أن يكون يوجد متى وجد.

فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين إن عليه الشى ء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن و الواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد و لا عله له سوى نفسه لأن علته إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقيه الأجزاء و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه و لا محذور فيه لأن(۳) توقف ذلك المجموع

۱- أى يقال فى تقرير أصل هذا البرهان كما مر، س ره

۲- فإن المشروط ينعدم بانعدام الشرط و ليس يوجد كلما وجد و هكذا كل عله ناقصه نعم السبب كذلك، س ره

۳- لا يقال إذا توقف المجموع على كل واحد كان هو العله لا نفسه بل إذا توقف على الآحاد بالأسر لم يكن نفسه كما وجه به تقدم العله التامه على المعلول مع أن الآحاد بالأسر أقرب إلى المجموع بشرط الاجتماع من الكل الأفرادى فعلى هذا لم يكن الشى ء عله لنفسه على أن كل واحد ليس عله تامه لأنا نقول ليس المراد من توقفه على كل واحد أنها عله تامه له إذ العله التامه له نفسه كما هو المفروض بل المراد منع التوقف فى عليه العله التامه و أن القدر المسلم توقف المعلول على كل واحد من أجزاء علته التامه كالتقدم فتعريف العله بما يتوقف عليه المعلول- مخصوص بما عدا العله التامه عند هؤلاء، س ره

على كل واحد من الآحاد لا- يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشى ء على نفسه نعم لو أريد بالعله العله الفاعليه المستقله فهى جزؤه أى جزء مجموع الموجودات أعنى الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب.

و كذا قولهم إن المحال كون الشى ء عله لنفسه أو ما فى حكمه(۱) فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشى ء على نفسه و أما كون الشى ء عله تامه لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع فى مجموع الواجب و معلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى.

فإنه لا يخفى سخافته جدا إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شى ء موجودا ممكنا لذاته و مع ذلك لا يحتاج فى وجوده إلى أمر خارج عن ذاته فإن المركب الذى حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد و إمكان غير إمكان الآحاد فله عله غير عله الآحاد فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات و العله له عين علتها كلام لا طائل تحته.

قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا الاعتبار واحد و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع و الكل و قد يؤخذ مفصلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا و ذاك و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم- لا يسعهم دار ضيق و هم لا- معا يسعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معا- هو هما مأخوذا لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزأيه و يكفيان فى وجوده فيكون

۱- مثل كون الشى ء عله لعلته كما فى الدور أو توقفه على نفسه لا مثل كون الشى ء شرطا لنفسه أو جزء لنفسه و نحوهما لأنها عين كون الشى ء عله لنفسه، س ره

هذا و ذاک علتین یترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الکلام إلیهما لا معا بل مفصلا فإنه أیضا ممکن فیحتاج إلی مرجح قلنا لا نسلم أنهما مأخوذان علی هذا الوجه ممکن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب و ممکن موجود به.

أقول هذا المدقق أصاب شیئا من التحقیق و أخطأ فی شیء أما الذی أصاب- فقوله هما مفصلا لیس ممکنا و لا واجبا بل هما شیئان أحدهما واجب و الآخر ممکن موجود به و أما الذی أخطأ فیه فهو أن الإجمال و التفصیل من إعمال العقل و لا یجعلان الشیء فی الخارج تاره موجودا و الأخری معدوما فمجموع السماء و الأرض سواء أخذهما العقل مجملا أو مفصلا لا یتغیر حکمهما فی الخارج بل فی العقل فقط فللعقل أن یأخذهما شیئا واحدا موجودا فی الذهن و لا یصیران بهذا الاعتبار وحدانیا فی الخارج- کما أن للوهم أن یقسم السماء بقسمین و لا یصیر بهذا الاعتبار متعددا فی الخارج- بل فی الذهن فقط فالإجمال و التفصیل اعتباران عقلیان یوجبان اختلاف الملاحظه- و لا یوجب اختلافا فی نفس الأمر الملحوظ ثم إن المثال الذی ذکره لیس من التفاوت- الذی وقع فیه من حیث الإجمال و التفصیل بل التفاوت هناک إما بالموضوع و إما بالمحمول إن کان الموضوع واحدا فإن الکل المجموعی سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف- بأن الدار تسعهم علی التعاقب الزمانی و لا یتصف بأنها تسعهم مجتمعین فی الزمان- و هذا ما فی هذا المقام.

و أما الذی أورده بعض من أنه یتوجه علیه لزوم الأمور الغیر المتناهیه المترتبه- بمجرد فرض وجود الاثنین.

فلیس بوارد إذ لا یلزم من اعتبار مجموع الشیئین اعتبارهما مع تلک الجمعیه(۱) تاره أخری لاستلزم ذلک تکرار(۲) أجزاء الماهیه إذ المراد بالمجموع

۱- أی الجمعیه التی لیست إلا فی الذهن، س ره

۲- کأنهم و إن قالوا إن ذات کل مجموع موجود آخر لکنهم لم یقولوا بموجود آخر هو واحد عددی ففی مثل الجوز و اللوز لیس المجموع الموجود عندهم مثل الفستق الذی هو ثالث الثلاثه و لا أیضا کالهیئه الموجوده المتأصله التی هی أیضا ثالثه الثلاثه إلا أنها عرض بل موجود هو جوز و لوز فهنا موجود هو جوز فقط و آخر هو لوز فقط و آخر هو جوز و لوز و إنما کان هذا آخر و ثالثا لأن الجوز موجود هو واحد و اللوز کذلک و مجموع الجوز و اللوز موجود لیس واحدا بل کثیر ذو جزء و الفرق بینه و بین التحقیق الذی هو رأی المصنف قدس سره أن المجموع لیس موجودا لأنه کثیر و الوجود یساوق الوحده و عند هؤلاء لا یساوقها بل کما یقول الشیخ الرئیس الکثیر بما هو کثیر موجود و الکثیر بما هو لیس بواحد و بالجمله فلزوم التکرر ظاهر لأنه إذا جعل مجموع الجوز و اللوز ثالثا کما یقول المورد و هیئه المجموع لیست إلا فی العقل ففی هذا المجموع الذی هو الثلاثه أعید الجوز و اللوز و تکرر و العدد عندهم موجود بنفسه بهذا المعنی و عند المصنف قدس سره موجود بمعنی وجود منشإ انتزاعه أی مادته التی هی الوحدات و أراد بالآحاد بالأسر کل واحد و القائلون بوجودها یریدون بها ما ذکرناه- إن قلت ما باله قدس سره یرد هذه اللانهایه علیهم فی أی تقسیم کما مر. قلت ذلک الإیراد برهانی لا إلزامی ففی التقسیم الثنائی لو کان قسمان موجودا آخر- و الوجود علی التحقیق مساوق للوحده کان هنا واحد آخر و أما عندهم فلا إذ لا مساوقه بل الوجود أعم فالکل موجود عندهم بنحو الکثره کما أن الکلی الطبیعی وجوده وجودات و کما أن العام ممتاز عن الخصوصیات بنفس العام و

العموم لا بخصوصيه أخرى كما فى الخواص و إنما أطنبنا فى المقام لدقته، س ره

معروض الهیئه الاجتماعیه بدون اعتبار الوصف أعنی ذات الاثنین فمن ادعی أن الاثنین موجود مباین لکل منهما لا یلزم علیه کون الهیئه و الاثنینیه موجوده کما أن الواحد موجود و إن لم یکن وصف الوحده أی الواحدیه موجوده.

ثم لقائل أن یقول العدد موجود عند أکثر الحکماء و هو غیر الآحاد بالأسر- فکیف یحکم بأن المرکب لا وجود له غیر وجود الآحاد.

قلنا العدد موجود بمعنی أن فی الوجود وحدات کثیره و لا نسلم أنها غیر الآحاد(۱) بالأسر بل هو عینها و أما أخذ العدد و الکثره کأنه شی ء واحد له حکم آخر غیر حکم الآحاد کالعشریه و المجذوریه و الأصمیه و التامیه و غیرها فذلک لا محاله

۱- قد مر فی الوحده و الکثره أنه یصحح لک أن تقول لکل مرتبه من العدد أنها مجموع الآحاد لا غیر و یصحح لک أن تقول لیست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس لکل مرتبه- إلا أن یقال الغیریه باعتبار الهیئه العقلیه و أما بحسب الوجود الخارجی فلیست الأعداد إلا وحدات أقل أو أکثر فتأمل، س ره

فی الذهن و إن کان للحکم بها مطابق و مصداق فی الخارج من جهه وجود الآحاد الکثیره.

الرابع برهان التضایف

و هو أنه لو لم ینته سلسله العلل و المعلولات إلی عله محضه لا یکون معلولا لشی ء لزم عدم تکافؤ المتضایفین لکن التالی باطل فکذا المقدم أو نقول لو کان المتضایفان متکافئین لزم انتهاء السلسله إلی عله محضه- لکن المقدم حق فکذا التالی بیان حقیه هذا المقدم و بطلان ذلک التالی هو أن معنی التکافؤ فیهما أنهما بحیث متی وجد أحدهما فی العقل أو فی الخارج وجد الآخر و إذا انتفی انتفی و وجه اللزوم أن المعلول الأخیر یشتمل علی معلولیه محضه و کل مما فوقه علی علیه و معلولیه فلو لم ینته السلسله إلی ما یشتمل علی علیه محضه لزم فی الوجود معلولیه بلا علیه فإن قیل المکافی لمعلولیه المعلول المحض علیه المعلول الذی فوقه بلا وسط لا علیه العله المحضه.

قلنا نعم لکن المراد أنه لا بد أن یکون بإزاء کل معلولیه علیه و هذا یقتضی ثبوت العله المحضه و للقوم فی التعبیر عن هذا البرهان عبارتان(۱).

إحداهما لو تسلسلت العلل و المعلولات إلی غیر النهایه لزم زیاده عدد المعلول علی عدد العلیه و هو باطل ضروره تکافؤ العلیه و المعلولیه بیان اللزوم أن کل عله فی السلسله فهی معلوله علی ما هو المفروض و لیس کل ما هو معلول فیها فهو عله کالمعلول الأخیر.

و ثانیتهما نأخذ جمله من العلیات التی فی هذه السلسله و أخری من المعلولیات- ثم نطبق بینهما فإن زادت آحاد أحدهما علی الأخری بطل تکافؤ العلیه و المعلولیه

۱- یرد علی العبارتین جمیعا المنع من تحقق معلول فی الوجود لا یکون عله سواء فرضت السلسله مؤلیه من العلل التامه أو الناقصه و بعباره أخری انقطاع السلسله من جانب المستقبل ممنوع، ط مده

لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلوليه عليه و بإزاء كل عليه معلوليه و إن لم تزد لزم عليه بلا معلوليه ضروره أن فى جانب التناهى معلوليه بلا عليه و هو المعلول الأخير فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسله إلى عله محضه.

الخامس قريب المأخذ مما سبق

و هو أنا نحذف المعلول الأخير من السلسله المفروضه و نجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار صفتى العليه و المعلوليه- لأن الشى ء من حيث إنه عله غيره من حيث إنه معلول فحصل جملتان متغايرتان- بالاعتبار إحداهما العلل و الأخرى المعلولات و لزم عند التطبيق بينهما زياده وصف العليه ضروره سبق العله على المعلول فإن كل عله [عليه] لا ينطبق على المعلول الذى فى مرتبتها بل على معلول [ليه] علتها المقدمه عليها بمرتبه لخروج المعلول الأخير و عدم كونه معروضا للعليه فلزم زياده مراتب العلل بواحده و إلا بطل السبق اللازم للعليه و معنى زياده مرتبه العليه أن يوجد عله لا يكون بإزائه معلول و فيه انقطاع السلسلتين.

السادس برهان الحيثيات

و هو جار فى العلل و المعلولات و فى غيرهما من ذوات الترتب و الأوضاع تقريره أن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه و كل من الأمور الواقعه فى السلسله متناه ضروره كونه محصورا بين حاصرين و هذا يستلزم تناهى السلسله لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهى إلا بواحد بحكم الحدس و أنه إذا كان ما بين مبدإ المسافه و كل جزء من الأجزاء الواقعه فيها لا تزيد على فرسخ فالمسافه لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهى إن جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين إلى ستين و إلا فجزءين فيصلح الدليل(١) المنظر

١- لنعم ما صنع السيد الداماد قدس سره فى القبسات حيث لم يكتف بكون الحكم حدسيا- فقال و القانون الضابط أن الحكم المستوعب الشمولى لكل واحد واحد إذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقا منفردا كان عن غيره أو ملحوظا على الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى أيضا من غير امتراء و إن اختص بكل واحد واحد لشرط الانفراد كان حكم الجمله غير حكم الآحاد انتهى فالأول كالحكم بالإمكان على كل ممكن و التجدد و السيلان على كل حادث طبيعى و الثانى كالحكم على كل إنسان بإشباع رغيف إياه، س ره

و إصابه المطلوب و إن لم يصلح للمناظره و إلزام الخصم لأنه قد لا يذعن المقدمه الحدسيه بل إنما يمنعها مستندا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما فى المسافه و أما على تقدير لا تناهيها كما فى السلسله فلا إذ لا ينتهى إلى ما بين- لا يوجد ما بين آخر أزيد منه و قد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهيه- لا يكون إلا متناهيا و هو ضعيف لأنه إعاده للدعوى بل ما هو أبعد منه و أخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهى من التألف من الأعداد التى كل منها متناهيه الآحاد فالمنع عليه أظهر فإنه إنما يتم لو كانت عده الأعداد متناهيه و هو غير لازم و من هاهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعنى التناهى لكل على ثبوته للكل و هو باطل.

السابع لو وجدت سلسله بل جمله غير متناهيه

سواء كانت من العلل و المعلولات أو غيرها فهى لا محاله تشتمل على ألوف فعده الألوف الموجوده فيها إما أن تكون مساويه لعده آحادها أو أكثر و كلاهما ظاهر الاستحاله لأن عده الآحاد يجب أن يكون ألف مره مثل عده الألوف لأن معناها أن نأخذ كل ألف من الآحاد واحدا- حتى يكون عده مائه ألف مائه و إما أن يكون أقل و هو أيضا باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عده الألوف و الأخرى بقدر الزائد و الأولى أعنى الجمله التى بقدر عده الألوف إما أن يكون من جانب المتناهى أو من جانب الغير المتناهى- و على التقديرين يلزم تناهى السلسله هذا خلف و إن كانت السلسله غير متناهيه من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى الترديد أما لزوم التناهى على التقدير الأول فلأن عده الألوف متناهيه لكونها محصوره بين حاصرين هما طرف السلسله و المقطع الذى هو مبدأ الجمله الثانيه أعنى الزائد على عده الألوف على ما هو المفروض و إذا تناهت عده الألوف تناهت السلسله لكونها عباره عن مجموع

الآحـاد المتـألفه من تلک العـده من الألوف و المتألفه من الجمل المتناهيه الأعـداد- و الآحاد متناه بالضـروره و أما علی التقـدیر الثانی فلأن الجمله التی هی بقـدر الزائـد علی عـده الألوف تقع فی جانب المتناهی و تکون متناهیه ضـروره انحصارها بین طرف السلسـله و مبدإ عده الألوف و هی أضـعاف عده الألوف تسـعمائه و تسـعه و تسـعین فحینئذ یلزم تناهی عده الألوف بالضروره و یلزم تناهی السلسله لتناهی أجزائها عده و آحادها علی ما مر.

و اعترض علیه و علی بعض ما سبق و ما سیأتی منع المنفصله القائله بأن هذا مساو لذاک أو أکثر أو أقل بأن التساوی و التفاوت من خواص المتناهی و إن أرید بالتساوی مجرد أن یقع بإزاء کل جزء من هذا جزء من ذاک فلا نسـلم استحالته فیما بین العدتین کمـا فی الواحـد إلی ما لا یتناهی و العشـره إلی ما لا یتناهی و کون أحـدهما أضـعاف الآخر لا ینافی التساوی بهـذا المعنی و لو سلمت فمنع کون الأقل منقطعا- فإن السلسله إذا کانت غیر متناهیه کانت بعضها الذی من جانب الغیر المتناهی أیضا- غیر متناه و کذا عده ألوفها أو مئاتها أو عشراتها و حدیث الجملتین(۱) و انقطاع أولهما بمبدإ الثانیه کاذب.

الثامن برهان الترتب

و هو أن کـل سلسـله من علـل و معلولاـت مترتبه فهی یجب أن یکون لا محاله بحیث إذا فرض انتفاء واحـد من آحاد استوجب ذلک انتفاء ما بعد ذلک الواحد من آحاد السلسله فإذن کل سلسله موجوده بالفعل قد استوعبتها المعلولیه علی الترتیب یجب أن یکون فیها عله هی أولی العلل(۲) لولاها انتفت

۱- فـالتی بقـدر عـده الأـلوف لیست فی الطرف المتنـاهی و لا فی الطرف الغیر المتناهی- بل هی کأنها متشابکه مع الأخری و لا نهایه لها حتی یبتدئ الأخری و أیضا تعیین بعض الآحاد بأنها بقدر أضعافها ترجیح بلا مرجح و بمحض اعتبار العقل، س ره

۲- مثاله لبنات تتکی بعضـها علی بعض أو أبـدان کذلک فلو لا قائم مقیم متکئا علیه لها- فلا متکئات أیضا و إذا رفع واحد منها ارتفع ما بعده بمقتضی الترتب العلی و المعلولی، س ره

جمله المراتب التی هی معلولاتها و معلولات معلولاتها إلی آخر المراتب و إلا لم یکن المعلولیه قد استوعبت آحاد السلسله بالأسر فإذا فرضنا سلسله متصاعده لا إلی عله بعینها لا یکون لها عله لبطلت السلسله بأسرها و ذلک یصادم استیعاب المعلولیه جمیع السلسله بالأسر و الحاصل أن استغراق المعلولیه علی سبیل الترتب جمله آحاد السلسله بالتمام مع وضع أن لا یکون هناک عله واحده للجمیع لولاها لانتفت السلسله بأسرها کلام متناقض فتأمل

التاسع البرهان الأسد الأخصر للفارابی

و هو أنه(۱) إذا کان ما من واحد من آحاد السلسله الذاهبه بالترتیب بالفعل لا إلی نهایه إلا و هو کالواحد فی أنه لیس یوجد إلا و یوجد آخر وراءه من قبل کانت الآحاد اللامتناهیه بأسرها یصدق علیها أنها لا تدخل فی الوجود ما لم یکن شی ء من ورائها موجودا من قبل فإذن بداهه العقل قاضیه بأنه من أین یوجد فی تلک السلسله شی ء حتی یوجد شی ء ما بعده.

العاشر

(۲) أن السلسله المفروضه من العلل(۳) و المعلولات الغیر المتناهیه

۱- أی الممکنات الغیر المتناهیه فی حکم الممکن الواحد أعنی فی أن المتساویین ما لم یترجح أحدهما بمنفصل لم یقع و فی جواز العدم علیها إذ لا ینسد جمیع أنحاء عدم المعلول إلا بالعله الواجبه لا بالعله الممکنه أو من عدم أنحاء المعلول عدم نفسها فإذا کان کذلک فدخول السلسله فی الوجود ممتنع لأن وجود کل واحد منها من قبیل شرطیات بلا وضع مقدم، س ره

۲- و یمکن الاستدلال علی بطلان التسلسل بوجه آخر و هو أنه قد ثبت أن الجعل و العلیه فی الوجود و ثبت أن وجود المعلول بالقیاس إلی العله وجود رابط و أن الوجود النفسی الذی یقوم به هو وجود علته فلو ذهبت سلسله العلیه و المعلولیه إلی غیر النهایه لزم أن یتحقق هناک وجودات رابط متعلقه بعضها ببعض من غیر أن یقوم بوجود نفسی مستقل و هو محال- و لیست المقایسه المذکوره اعتباریا حتی یکتفی بالاستقلال الإضافی بینهما و إنما مرجعها إلی تحقق مراتب الشده و الضعف فافهم و هذا الوجه یبطل الدور أیضا کما یبطل التسلسل و هو قریب المأخذ من الوجه الثامن و لیس به لاختلاف المقدمات المأخوذه فیهما، ط مده

۳- إنما خصصه بها لإخراج المتعاقبات حیث إنها فی الخارج غیر متعدده فلم یعرض لها العدد و فی الذهن متناهیه. و أقول هذا الدلیل منقوض بما هو غیر متناهیه کالنفوس الناطقه المفارقه عن أبدانها- فی الأیام الخالیه عند الحکماء و صور عالم المثال عند الإشراقیه و کلوازم الأول سبحانه من أسمائه الجزئیه و صورها العلمیه من الأعیان الثابته عند العرفاء و کلماته التی لا تنفد و لا تبید و تجلیاته و تنعمات أهل الجنه و عقوبات أهل النار عند أهل الشرع و الصور العلمیه المرتسمه فی ذات الله سبحانه عند انکسیمانس و الماهیات الثابته عند المعتزله و العقول العرضیه بانضیاف النفوس الکامله- بعد المفارقه عن الأبدان عند الإشراقی کما قال الشیخ الإشراقی فی حکمه الإشراق إن الکامل من المدبرات بعد المفارقه یلحق القواهر فیزداد عدد المقدسین من

الأنوار إلى غير النهايه انتهى- ثم إن هذا يعطينا مبدأ برهان على التوحيد الخاصى بأن هذه اللانهايات القطعيه لو تحقق فيها الكثره تحقق فيها العدد فتحقق فيها الزوجيه و الفرديه فتناهى هذا خلف فالكثره وجودا فيها غير متحققه، س ره

إمـا أن تكون منقسـمه بمتساويين فيكون زوجا أو لا فيكون فردا و كل زوج فهو أقل بواحـد من فرد بعـده كالأربعه من خمسه و كل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسه من السـته و كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضروره- كيف لا و هو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه و ذلك الواحد الذى بعده و رد بأنا لا نسلم أن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد و إنما يلزم لو كان متناهيا فإن الزوجيه و الفرديه من خواص العـدد المتناهى و قـد يطوى حـديث الزوجيه و الفرديه فيقال كل عدد فهو قابل الزياده فيكون أقل من عدد فيكون متناهيا و المنع فيه ظاهر.

تبصره:

اعلم أن البراهين ناهضه على امتناع لا تناهى السلسله المرتبه فى جهه التصاعد و العليه لا فى جهه التنازل(۱) و المعلوليه

۱- اعلم أن غرض السيد قدس سره من هذا التحقق إما أن التسلسل إلى جانب المعلول- ممتنع بالذات بالبراهين الداله على انتهاء الفيض النازل طولا و إن لم يتناه عرضا و لكن لا يجرى براهين امتناع التسلسل إلى جانب العله من التطليق و التضايف و الحيثيات و غيرها فيه- و إما أنه ممكن ذاتا فقط و إما أنه ممكن وقوعا و الثالث ليس بمقصود قطعا كيف و لو وقع ذلك لما انتهت سلسله البسائط إلى الهيولى و لا العوالم الطوليه إلى عالم الملك أ ما تسـمع قول الإشـراقى حيث يقول يتنزل الأنوار القاهره الأعلون إلى قـاهر لاـ ينشأ منه نور قـاهر فى الطبقه الطوليه كالأـنوار الحسـيه حيث تصل فى الإفاضه إلى نور لا ينشأ منه نور لأجل التنزلات و الاصـطكاكات و قول المشـائى بانتهـاء العقول إلى العقـل العاشـر و الظـاهر أن الأول أيضا ليس بمقصود إذ الـدليل إنما دل على انتهاء سلسـله الجواهر البسـيطه لا على أنه لا يمكن أن يكون لشـى ء لازم و للازمه لازم و هكـذا إلى غير النهايه غايته أنه لم يقع فبقى الشق الثانى، س ره

و السبب فی ذلک(۱) أن فی سلسله التصاعد علی فرض اللاتناهی لیس توجد عله یتعین فی نظر العقل أنها لا- محاله تکون موجوده أولا- ثم من تلقائها تدخل السلسله- المترتبه بأسرها فی الوجود و أن ذلک منشأ الحکم بالامتناع و الأمر فی سلسله التنازل علی خلاف ذلک و ما ذکرناه جار فی جمیع البراهین الماضیه حتی الحیثیات و التضایف و غیرهما و ذلک لأن معیار الحکم بالاستحاله فی کل منها استجماع شرطی الترتب و الاجتماع فی الوجود بالفعل فی جهه اللانهایه فمعیار الفرق کما وقعت الإشاره إلیه فیما سبق أن العلل المرتبه للشیء موجوده معه فی ظرف الأعیان و تقدمها علیه إنما یکون بضرب من التحلیل و فی الاعتبار العقلی ففی صوره التصاعد تکون العلل المترتبه الغیر المتناهیه فرضا موجوده(۲) فی مرتبه ذات المعلول و مجتمعه الحصول معها فیکون الترتب و الاجتماع جمیعا حاصلین للعلل فی مرتبه ذات المعلول- و أما(۳) فی صوره التنازل فالمعلولات المترتبه لا تکون مجتمعه فی مرتبه ذات العله

۱- أی السبب الواقعی و الواسطه فی الثبوت کما أن الواسطه فی إثبات الامتناع هی البراهین فلا منافاه بین عدم وجود السلسله فی الواقع و بین وجودها لأجزاء التطبیق و غیره لأن هذا الوجود بناؤه علی أوضاع المحتمل من أنه یحتمل وجود الشیء بالعلل الغیر المتناهیه و أن العله موجوده مع معلولها، س ره

۲- أی کما أن العله موجوده فی مرتبه ذاتها المتقدمه علیه کذلک موجوده فی مرتبه ذات المعلول أیضا، س ره

۳- أقول هذا الفرق حق لکن لیس مؤثرا فی عدم إجراء البراهین فی التنازل المعلولی- فإن الکلام فی العلل الحقیقیه لا المعده فإذا کانت العله المقتضیه موجوده فالمعالیل کلها موجوده فی زمان واحد و شبهه إذ تخلف المعلول عن العله الحقیقیه لا یجوز و إن کان وجود کل فی مرتبه و إن ترتب لها وجود ارتفع به التکثر الرتبی لم یکن سلسله لا فی التنازل و لا فی التصاعد- و حینئذ فیجری التطبیق و غیره لکون الآحاد موجوده عند وجود علتها فی زمان واحد و شبهه و لیت شعری لم سکت المصنف قدس سره عن النفی و الإثبات و لعله سکت تأدبا و الله تعالی اعلم بمراد عباده، س ره

فإن المعلول لا يتصحح له وجوده الخاص الناقص المعلولی فی مرتبه ذات العله بوجودها الخاص الكاملی العلی و هذا علی خلاف الأمر فی العله(۱) فإن وجودها واجب فی مرتبه هویه المعلول و محیط بها فثبت مما ذكرناه أن وصفی الترتب و الاجتماع- فی مرتبه من المراتب القبلیه [العقلیه] إنما يتحقق فی السلسله المفروضه فی جهه هی التصاعد و التراقی لا فی جهه خلافها و هی جهه تنازل السلسله و تسافلها فالبراهين ناهضه علی إثبات انقطاعها فی تلك الجهه لا علی إثبات الانقطاع فی هذه الجهه هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظله العالی

فصل (۵) فی الدلاله علی تناهی العلل كلها

البراهين المذكوره دلت علی أن العلل من الوجوه كلها متناهيه

و أن فی كل منها مبدأ أول و أن مبدأ الجميع واحد و ذلك لأن الفاعل و الغايه لكل شی ء هما أقدم من الماده و الصوره بل الغايه أقدم عن العلل الباقيه فيما يكون الفاعل له غير الغايه لأن الغايه عله فاعليه لكون الشی ء فاعلا فإذا ثبت تناهی العلل الفاعليه و الغائيه ثبت تناهی العلل الماديه و الصوريه لأنهما أقدم من هاتين علی أن الصوره أيضا من العلل الفاعليه باعتبار فهی داخله فی طبقه الفاعل كالغايه فالبيان الدال(۲) علی تناهی سلسله الفواعل يصلح أن يجعل بيانا لتناهی جميع طبقات العلل

۱- فليس للمعلول شأن إلا و للعله معه شأن و لكن للعله شأن ليس للمعلول معه شأن- و لا يخفی أنه لا يثبت مما ذكر إلا انتفاء وصف الاجتماع فی التنازل لا وصف الترتب إلا أن يكون مراده مجموع الوصفين معا، س ره

۲- تفريع علی جميع ما سبق لا علی قوله علی أن الصوره إلخ فصح عموم قوله جميع طبقات العلل، س ره

و إن كان استعمالهم له فى العلل الفاعليه.

فلنتعمد إلى بيان تناهى العلل التى هى أجزاء من وجود الشى ء و يتقدمه بالزمان و هو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذى يكون الشى ء معه بالقوه فاعلم أولا أن الشى ء لو حصل بكليته فى شى ء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود فى الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب- فإذا متى كان الشى ء متقوما بشى ء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم أنه كان عن ذلك المقوم و أيضا لو لم يحصل شى ء منه فى شى ء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر أنه كان من الأول فلا يقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شى ء من السواد موجودا فى البياض فإذن متى كان حصول الشى ء بعد حصول شى ء آخر- من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم فأما إذا حصل بعض أجزاء الشى ء فى شى ء آخر و لم يحصل كل أجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء و ذلك لأن الشى ء الذى هو الماء لم يوجد بكليته فى الهواء بل وجد جزؤه و كذلك يقال كان عن الأسود أبيض و كان عن الخشب سرير لأن الخشب لا يصير سريرا إلا إذا وقع فيه تغير ما- و يظهر من هذا أن الشى ء إنما يقال له إنه كان عن شى ء آخر إذا كان متقوما ببعض أجزائه و متأخرا عن بعض أجزائه و لا بد أن يجتمع فيه أمران أحدهما التقوم ببعض منه و الآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر أن ماده الشى ء قد يراد(1) به الجزء القابل للصوره و قد يراد به الذى من شأنه أن يصير جزءا قابلا لشى ء آخر كالماء إذا صار فيه هواء فإن الجزء القابل للصوره المائيه صار قابلا للصوره الهوائيه فنقول أما تناهى المواد بالمعنى الأول لأنه لو كان لكل

۱- و بعباره أخرى الماده قد يراد بها الحامله للصوره و قد يراد بها الحامله للقوه يعنى قوه الشى ء الذى هى ماده له و أيضا القابل و الماده قد يراد بهما المصاحب لوجدان الصوره- و قد يراد بهما المصاحب لفقدانها، س ره

قابل قابل آخر إلى لا نهايه لكان أجزاء الماهيه الواحده غير متناهيه و ذلك(۱) محال و أما بيان تناهى المواد بالمعنى الثانى فلأن ماده الهوائيه إذا أمكن أن يقبل صوره المائيه فماده الماء أيضا يصح أن يقبل الصوره الهوائيه فإذا يصح انقلاب كل منهما إلى الأخرى و إذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون ماده الأخرى من الآخر بأن يكون ماده الأولى بل ليس(۲) و لا واحد منهما مقدما على الآخر فى النوعيه بل يجوز أن يكون شخص من المائيه تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء و نحن لا نمنع من أن يكون لكل ماده ماده أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقه فلو لم تكن للصوره نهايه أى يكون كل شخص فهو إنما يتولد من شخص آخر قبله لأن هذه الأشخاص كأشخاص الحركه القطعيه التى لا اجتماع فيها و لا امتناع فى عدم انقطاعها(۳) و أما تناهى العلل الصوريه فهو جهتين أحدهما أن الصوره الأخيره تكون عله للصوره- نهايه لم تكن للعلل نهايه و ثانيهما أن الصور أجزاء الماهيه و يستحيل أن تكون الماهيه واحده أجزاء غير متناهيه.

هدايه:

اعلم أن الماده أى الذى(۴) يحصل فيه إمكان وجود الشى ء على قسمين لأن الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفه فحدوثها

۱- لا يقال هذا مصادره إذ ليس الكلام إلا فى محاليه عدم تناهى أجزاء الماهيه أعنى الماده و الصوره فكأنكم قلتم لو كانت أجزاء الماهيه غير متناهيه كانت أجزاء الماهيه غير متناهيه لأنا نقول لا مصادره لأن الماده و الصوره من الأجزاء الخارجيه و المراد بالأجزاء فى التالى الأجزاء العقليه و محاليه عدم تناهيها مفروغ عنها لاستلزامه عدم تعقل الماهيه و عدم كون التعاريف حدودا تامه و عدم تحقق الجنس العالى و غير ذلك، س ره

۲- بل ليس و لا واحد منهما محتاجا إلى الماده بمعنى الحامله للقوه لأن كليات العناصر إبداعيات إنما المحتاج أشخاصها الزمانيه و لا محذور فى عدم تناهى المواد هنا لأنه تعاقبى، س ره

۳- هذا إنما يثبت استحاله التسلسل من جهه التصاعد من الناقصه إلى الكامله و هكذا إلا من جهه التنازل من الكامله إلى ما تقدمت عليها من الناقصه كما بينه فى التبصره السابقه، ط مده

۴- أى المحل الذى يحصل فيه قد أشار قدس سره بالتفسير إلى أن هذا التقسيم للماده بمعنى الحامله للقوه المقدمه بالزمان لا الحامله للصوره المقدمه بالطبع لئلا ينتقض قوله- فإن لم يوجب إلخ بالهيولى الأولى لأن حصول الصوره فيها لا يوجب زوال شى ء عنها مع أن الحاصل فيها صوره مقدمه و أيضا خرجت بالحدوث بطلان الهيولى المجرده، س ره

إمـا أن يكون موجبـا لزوال شـی ء کـان ثابتا من قبل أو لا فإن لم يوجب له(۱) لم يكن هـذا الحـادث صوره مقومه لأنها لو كان صوره مقومه لكان الحامل قبل حدوثها- محتاجا إلى صوره أخرى مقومه ثم تلك الصوره إما أن يبقى مع هذه الصوره الحادثه- أو لا يبقى فـإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصوره فلا حاجه له إلى هـذه الحادثه فيكون هـذه عرضا لا صوره و أما(۲) إن كان حدوث هذه الصفه موجبا لزوال الصوره المتقدمه المقومه كان حدوثها موجبا لزوال شی ء و قد فرضنا أنه ليس كذلك فثبت أن كـل صـفه يحـدث فی محل و لا يكون مزيله وصف عنه فهی من باب الأعراض لا الصور- و قـد علم أن صـفات الشـی ء إن لم يكن بالقسـر و لا بالعرض فهی بالطبع فيكون هناك صوره مقومه للمحل مقتضيه لذلك العرض فهی كمال أول و ذلك العرض كمـال ثـان- و الصور بطباعهـا متجهه إلى تحصـيل كمالاتهـا من الأعراض اللهم إلا لمانع أو عـدم شـرط أما الأول فكالأعراض المزيله و أما الثانی كعـدم نشو البـذور عند فقدان ضوء الشـمس ثم إذا حصـلت تلك الكمالات فمن المسـتحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مره أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعه الواحده لا تقتضی توجها إلى شی ء و صرفا عنه فثبت بالبرهان أن كل صـفه تحدث فی المحل من غير أن يكون حدوثها مزيلا لشی ء عن ذلك المحل فإنه بطبعه متحرك إليها و أنه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها مثاله أن الصبی يتحرك إلى الرجوليه و بعد

۱- هـذا لا يتم فی الاسـتكمالات الطوليه التی ليست بـالخلع و اللبس بـل فيهـا للمـاده لبس ثم لبس لأن الصوره النوعيه النباتيه و الحيـوانيه مثلا جوهر مقوم للمـاده و ليست عرضـا- و الجواب على التحقيق أنه ليس هو هنـا صوره متعـدده كمـا ذكره فی سـفر النفس بل صوره واحده مشتده متوجهه من النقص إلى الكمال، س ره

۲- هذا بمنزله قوله و إن لم تبق، س ره

صیرورته رجلا یستحیل أن ینتقل إلی المنویه.

عقد و حل:

قد أورد فی الشفاء هاهنا إشکالا و هو أن النفس الخالیه عن جمیع الاعتقادات قد یعتقد فی بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا یکون ذلک الاعتقاد استکمالا فقد انتقض قولکم إن کل صفه حصلت فی محل بحیث لا یکون حصولها سببا لزوال أمر فحصولها استکمال.

أقول بل حصول الاعتقاد(۱) الخطإ نوع استکمال لبعض النفوس الساذجه- لکونه صفه وجودیه و الوجود خیر من العدم و إنما شریته لأجل بطلان الاستعداد للکمال الذی یختص بالقوه العاقله کالکیفیه السمیه فإنها کمال للعنصر و آفه للصوره الحیوانیه بل کل صفه من الصفات المذمومه کالظلم و الحرص و غیرهما کمال لبعض القوی النفسانیه و إنما یوجب نقصانا للقوه العالیه [الغالیه] علیها و هی العقلیه فالجهل المرکب لکونه صوره عقلیه و صفه وجودیه هی کمال للعقل الهیولانی المصحوب للهیئه النفسانیه التخیلیه و الذی لا کمالیه فیه أصلا هو الجهل البسیط و هو لیس بصفه بل عدم صفه و أما القسم الآخر و هو أن یکون حدوث الصفه فی المحل موجبا لزوال شی ء عنه فذلک الشی ء قد یکون صوره مقومه کالهوائیه إذا حدثت یوجب زوال المائیه عن المحل و قد یکون کیفیه کما أن حدوث السواد یوجب زوال البیاض و قد یکون کمیه و شکلا و الکل واضح و بالجمله فمن(۲) حکم بصحه الانعکاس فی هذا القسم لأن الماده إذا انقلبت من المائیه إلی الهوائیه صح انقلابها

۱- أی الخطأ من حیث إنه صوره ذهنیه و حاله نفسانیه للنفس کمال لها و إن کان من حیث عدم انطباقه علی الخارج لیس بکمال فهو فی نفسه کمال و کونه نقصا أمر قیاسی و هذا جار فی الصفات المذمومه و ما یجری مجراها و المسأله من فروع أن وجود الشر قیاسی و لیس شی ء من الشر بوجوده النفسی شرا و سیجی ء بیانه، ط مده

۲- هذا علی حذف المضاف أی حکمه إنما هو فی هذا القسم فکلمه فی مع مدخولها ظرف مستقر خبر للمبتدإ، س ره

بالعکس مره أخری بخلاف القسم الأول لأن ماهیه الشـی ء لا تنقلب و لا تتبدل- فخرج مما بیناه أن کل ما کان من القسم الأول فـإن الانقلاـب فیه ممتنع و کـل مـا کان من القسم الثانی فإن الانقلاب فیه واجب و لقائل أن یقول هـذا الحصـر باطل فإن تکون الکائنات من العناصـر لیس من القسم الأول لأن هذا القسم یمتنع انعکاسه و هاهنا یجوز الانعکاس لأن العناصـر کما تصیر حیوانا و نباتا فهما أیضا یصـیران عناصر و لیس أیضا من القسم الثانی فإن من شأن هذا القسم أن یکون الطاری مزیلا لوصف موجود و هذا(۱) لیس کذلک إذ لیس حدوثها سببا لزوال وصف یضادها.

فالجواب أن العنصر المفرد غیر مستعد لقبول الصوره الحیوانیه مثلا بل لا یحصل ذلک الاستعداد إلا عند حدوث کیفیه مزاجیه و هی مزیله للکیفیات الصـرفه القویه فیکون نسـبه المزاجیه إلی الصـرفه من قبیل القسم الذی یکون بالاسـتحاله- فلا جرم یصح فیه الانعکـاس و إذا حصـل المزاج کـان قبول الصوره الحیوانیه اسـتکمالا لـذلک المزاج و هو مثـل الصبی إذا صـار رجلاـ فلاـ جرم یتحرک إلیه بالطبع و لا یتحرک عنه البته فإن الحیوانیه لا تتحرک قط حتی یصیر مجرد مزاج کما لا یتحرک الرجل- حتی یصیر صبیا و جنینا فـإذن قـد حصـل فی تکون الحیوان مجموع القسـمین المـذکورین- فلا یکون خارجا عنهما قسـمه ثانیه للماده أن الحامـل للصوره إمـا أن یکون حاملاـ لهـا بوحـدانیته أو بمشـارکه غیره فالـذی لاـ یکون بمشـارکه الغیر هو مثـل الهیولی الحامله للصوره الجسمانیه و الذی یکون بمشارکه آخر فیکون لا محاله لتلک الأشیاء اجتماع و ترکیب فإما أن یکون ذلک الترکیب مع الاسـتحاله أو لا معها و الذی بد فیه من الاستحاله فقد ینتهی إلی الغایه باستحاله واحده و قد ینتهی إلی الغایات باستحالات کثیره و أما الذی لا یعتبر فیه الاستحاله کحصول هیئه

۱- لأن صوره العناصر باقیه فی المرکبات، س ره

القیاس من اجتماع المقدمات و حصول الهیئه العددیه من اجتماع الوحدات ثم قد تکون تلک الآحاد محصوره کهذه الأمثله و قد لا تکون محصوره کالعسکر.

حکمه مشرقیه:

أقول من أمعن فی النظر یعلم أن کل ماده لا یقع فیه استحاله- عند حدوث صفه لها فلیست لها طبیعه محصله و أن کل ما لها طبیعه محصله لا یصیر ماده لشی ء آخر إلا بعد زوال طبیعته و یعلم من ذلک أن العناصر لا بد و أن یزول صورتها بالقاصر حتی یصیر ماده لصوره أخری معدنیه أو نباتیه أو حیوانیه إذ الشی ء(۱) لا یتحرک إلی ما یباینه بالطبع و یخالفه إلا ما یتعلق بمجرد الکمال و النقص و القوه و الضعف فلا یتحرک إلا إلی ما یکمله و یقویه فإن الناریه تضاد الصوره الحیوانیه لأن الناریه مما یحرقها و یفسدها و کذا المائیه إذا استولت تغرقها و تهلکها و هکذا باقی العناصر فلم یتحرک شی ء منها و لا کلها إلی الحیوانیه بل الماده المخلاه عنها بید القوه الفاعله المحرکه إیاها نحو الکمال و تلک القوه لا محاله جوهریه لیست کما ظن أنها هی الکیفیه المزاجیه علی ما یظهر من عباره الشفاء و غیره- إذ العرض لا یفعل فعلا جوهریا و لا یحرک الماده إلی جهه الأعلی نحو الأعداد أو علی نحو الآلیه- و کلامنا فی المحرک الفاعلی و أیضا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهری صوری فصور العناصر أحق بأن یفعل فعلا أو تحریکا من کیفیاتها لأنها بمنزله الإله کما عرفت فی المثل- و نحن قد أبطلنا کون تلک الصور أو بعضها أمرا محرکا للماده إلی الحیوانیه فثبت أن ماده فی العناصر صوره من جنسها(۲) لا من نوعها یتحرک إلی جانب الکمال الحیوانی

۱- هذا حق لو فرض حرکه العنصر الواحد البسیط إلی ما یباینه و أما لو فرض ترکبه مع غیره المباین له فعلا علی نحو تنکسر سوره فعل کل واحد منهما بحیث خرج عن الإطلاق- و حدثت کیفیه مزاجیه متوسطه لا تباین ما تحرک إلیه المجموع کما علیه الحال فی الأنواع المرکبه عندهم فما ذکره ممنوع و هو ظاهر، ط مده

۲- کما أنهم یقولون إن فی الممتزج بعد التفاعل کیفیه متوسطه متشابهه هی بالنسبه إلی الحراره الصرفه بروده و بالنسبه إلی البروده الصرفه حراره و هکذا فی الرطوبه و الیبوسه کذلک نحن نقول إن فی هذا الممتزج وراء صور العناصر الصرفه صوره جوهریه متوسطه بین الصور الصرفه هی أرض بالنسبه إلی الماء الصرف و ماء بالنسبه إلی الأرض الصرفه و هکذا فی الباقی فکما أن الأرض الصرفه أرض کذلک هذه الصوره المتوسطه درجه من الأرض و التفاوت بینهما بالشده و الضعف و کذلک هی ماء و هواء و نار و لذلک استنبط منه الحرکه الجوهریه و هی الاشتداد و التضعف فی الجوهر و بهذا التحقیق یمکن التوفیق بین القول ببقاء صور العناصر و القول بخلعها فإن درجاتها بالصرافه و بنعت الکثره غیر باقیه و درجاتها المتوسطه بنعت الوحده باقیه و لهذه المذکورات کان هذه الحکمه من الحکم المشرقیه، س ره

بعد طی المعدنیه و النباتیه إذ الطبیعه لا- یتخطی إلی مرتبه من الکمال إلا- و یتخطی قبل ذلک إلی ما دونها من المراتب فمن هاهنا یظهر أن الحرکه واقعه فی مقوله الجوهر و أن الأشیاء متوجهه إلی جانب الملکوت الأ-علی بطبائعها إذا لم یعقها عائق- و سیأتی زیاده انکشاف لما یتعلق بهذا المقصد فی مباحث الغایه إن شاء الله تعالی

فصل (۶) فی أن البسیط هل یجوز أن یکون قابلا و فاعلا

المشهور من الحکماء امتناعه مطلقا

فی شی ء واحد من حیث هو واحد و احترز بقید وحده الحیثیه عن مثل النار تفعل الحراره بصورتها و یقبلها بمادتها هکذا قیل و فیه ما سیأتی و المتأخرون علی جوازه مطلقا.

و التحقیق أن القبول إن کان بمعنی الانفعال و التأثر فالشی ء لا یتأثر عن نفسه

و کذا إذا کان المقبول صفه کمالیه للقابل فالشی ء لا یستکمل بنفسه و أما إذا کان(۱) بمجرد الاتصاف بصفه غیر کمالیه تکون مرتبتها بعد تمام مرتبه الذات الموصوفه فیجوز کون الشی ء مقتضیا لما یلزم ذاته و لا ینفک عنه کلوازم الماهیات

۱- بأن یکون الفاعل متصفا بذلک الفعل کالزوجیه للأربعه حتی یصدق الفاعلیه و الموصوفیه- فخرج الفعل الذی لا یتصف الفاعل به کالعقل للواجب تعالی و خرجت الصفه التی لیست فعله- کصفات الواجب تعالی الحقیقیه فلیس کل اتصاف قبولا بل بعضا کالصور المرتسمه عند المشاءین و لهذا قال و کذا إذا کان المقبول صفه إلخ فإطلاق لفظ المقبول و القابل بمجرد المفهوم و یعتبر فی القبول بمعنی الانفعال أن لا یکون الفعل ناشئا من ذات الفاعل و لا یکون لازما لذاته بل یعطیه العله الخارجه و هو یقبله بمدخلیه الماده و ذلک کقبول الماء الحراره لا کقبول النار الحراره، س ره

سيما البسيطه ففى الجميع ما عنها و ما فيها معنى واحد أى جهه الفاعليه و القابليه فيها كما صرح الشيخ فى مواضع من التعليقات من أن فى البسيط عنه و فيه شى ء واحد و هذا لا- يختص بالبسيط بل المركب أيضا يجوز أن يكون له طبيعه يلزمها شى ء لا يلحقها على سبيل الانفعال و الاستكمال و لعل الشيخ إنما أورد ذكر البسيط- ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثيه و الحق أن لوازم الوجودات أيضا كلوازم الماهيات فى أن فاعلها و قابلها شى ء واحد من جهه واحده كالنار و الحراره و الماء للرطوبه و الأرض للكثافه و كذا حكم المركبات فى خواصها و لوازمها الذاتيه و إنما الحاجه فيها للماده لأجل حدوث الصفات أو زياده الكمالات فالنار و إن احتاجت إلى الماده فى حقيقتها و صورتها لكن لا يحتاج إليها فى كونها حاره بأن يتخلل الماده بين كونها نارا و بين كونها حاره كما لا يتخلل الفاعل أيضا بينها و بين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل و قابل لكانت حاره أيضا

و الذى وقع التمسك به فى امتناع كون الواحد قابلا و فاعلا حجتان-

إحداهما أن القبول و الفعل أثران

(۱) فلا يصدران عن واحد.

و اعترض عليه الإمام الرازى بأنا بينا أن المؤثريه و المتأثريه ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر إلى عله و لئن سلمنا فلا نسلم أن الواحد يستحيل عنه صدور أثرين- أقول و كلا- البحثين مدفوع أما الأول فالبداهه حاكمه بأن الإفاده و الاستفاده صفتان وجوديتان و المنازع مكابر و الذى استدل به على اعتباريتهما هو أن التأثير

۱- عد الفعل و القبول جميعا أثرين صادرين عن الفاعل و القابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل و كون العله القابليه من أقسام العله الفاعليه و هو يناقض الأصول المتقدمه الثابته بالبرهان و لئن أريد بالأثر و الصدور مجرد لحوق معنى لذات مثلا ليعم بذلك الفعل و القبول جميعا لم تشمله قاعده امتناع صدور الكثير عن الواحد فإن البرهان إنما قام هناك على استحاله- صدور الأفعال الكثيره عن الفاعل الواحد بالمعنى المصطلح فى الفاعل و الفعل و الصدور دون المعنى الأعم المجازى، ط مده

لو كـان وجوديا لاحتاج إلى تأثير آخر بينه و بين فاعله و حله كما بيناه(۱) فى مسأله الوجود و الوحده و ما يجرى مجراهما و أما الثانى فلما سيأتى فى تحقيق مسأله الصدور عن الواحد.

و اعترض أيضا بالنقض بأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشى ء و فاعلا لشى ء آخر أيضا فإن أزيل باختلاف الجهه بأن الفـاعليه لـذاته و القابليه باعتبار تأثره(۲) عمـا يوجـد المعلول قلنا فليكن حال القابليه و الفاعليه للشى ء الواحـد أيضـا كذلك.

فإن قيل الشى ء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا هذا أول المسأله و لم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه.

فإن قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهه.

قلنا فيكون لغوا إذ لا اتحاد جهه أصلا لأن المفهومات(۳) كلها متخالفه المعنى انتهى.

۱- يعنى كما أن الوجود موجود بـذاته و الوحده واحده بذاتها و كذلك التأثير تأثير بذاته بلا تأثير آخر أقول إذا كان التأثير أمرا وجوديـا عينيـا كـان أمرا ممكنا احتاج إلى المؤثر و تأثيره لا محاله كنفس المتأثر الأصل و لا يجـدى كون ماهيته عين التأثير كما هو مقتضـى كون التأثير تأثيرا بذاته و هذا كما يقال لو كان حدوث الحادث أمرا عينيا كان حادثا آخر و له حدوث آخر فلا ينفع فى الفرار عن ذلـك أن يقال الحـدوث حادث بـذاته لأنه إذا كان أمرا عينيا كان موجودا آخر و ضـميمه عينيه فليس بقـديم فهو حادث و إن كان ذاته و ماهيته الحدوث إذ له وجود زائد كما هو المفروض، س ره

۲- من باب وضع المظهر موضع المضمر عما يوجده و هذا من الإمام عجيب لأن التأثر نفس القابليه، س ره

۳- هـذا أعجب من سابقه لأن اختلاف نفس المفهومات المنتزعه لا يجـدى فى صـحه صدق تلك المفهومات إنما الجدوى فى اختلاف الحيثيات فى المنتزع منه لتكون مصـححه لصـدق تلك المفهومات فإذا قيل العاقليه و المعقوليه فى علم المجرد بذاته لا حـاجه فى صـدقهما إلى اختلاـف حيثيه فيه و المحركيه و المتحركيه محتاجتـان إليه كـان المقصود اختلاف الحيثيه و عـدمه فى المتحيث و المنتزع منه قبل صدق المفهوم المنتزع مصححا لصدق و إلا فنفس مفهومى العاقليه و المعقوليه مختلفه و كذا إذا قيل مصحح صدق صفات المختلفه بحسب المفهوم على ذاته تعالى ذاته البسيطه و ما هو مصحح صدق مفهوم العلم هو بعينه مصحح صـدق مفهوم القـدره و الحياه و الإراده و غيرها و هو ذاته الواحـده الأحـديه الحقه لا يمكن أن يقال صدقها باعتبارات مختلفه و حيثيـات متكثره هى نفس تلـك المفاهيم لأن تلك الكثره فى المحمولات الصادقه لا فى الموضوع المصـدوق عليه و المصـحح للصدق و هذا واضح، س ره

أقول أما صحه كون الشى ء قابلا لشى ء و فاعلا لشى ء آخر فليس مما جوزه الحكماء فى البسيط حتى يرد به نقضا عليهم إذ ماده النقض غير متحققه فإن الذى يتوهم نقضا على القاعده هو كون العقل متوسطا بين الواجب و سائر الممكنات بأن قبل منه و فعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابليته للوجود أو تأثر المحل به فلا-قابليه و لا-مقبوليه و لا-تأثر هاهنا كما مر فى مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهيه به و قابليتها له فى الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن إلى ماهيه و وجود فيحكم بأن الماهيه قابله للوجود على الوجه الذى مر ذكره من أخذ الماهيه أولا مجرده عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها- فعند التجريد لها(۱) عن الوجود كيف يكون فاعلا لشى ء فظهر أن القابليه- إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثره ذهنيه لا-غير و إذا كانت خارجيه كانت الكثره خارجيه بين القابل و المقبول لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأثرى جاز- أن يكون عين الفعل و أما النقض بمعالجه النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقليه و المعقوليه بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفه بهما فالنفس بما لها من ملكه العلاج و صوره المعالجه مبدأ فاعلى و بما لها من القوه الاستعداديه البدنيه مبدأ قابلى.

الحجه الثانيه أن نسبه القابل إلى مقبوله بالإمكان

(۲) و نسبه الفاعل إلى

۱- و لو سلم فحينئذ لا يكون بسيطا ففاعليته لوجوده و قابليته لماهيته، س ره

۲- الأولى تبديل الوجوب و الإمكان فعلا و قوه و هما يلازمان الوجدان و الفقدان و سوق البرهان هكذا أن نسبه القابل إلى مقبوله بالقوه و هى تستلزم فقدان القابل لمقبوله فى نفسه و نسبه الفاعل إلى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقه فعله و كمال وجوده و لو اتحد الفاعل و القابل لكان الشى ء فى نفسه واجدا لأثره فاقدا له بعينه و هو محال و إنما قلنا إن الأولى هو التبديل لأن نسبه الوجوب إنما يتحقق بين الشى ء و عله التامه و أما الفاعل الذى هو إحدى العلل الأربع فلا نسلم كون نسبه الفعل إليه وحده بالوجوب اللهم إلا-فى المعلولات التى ليس لها من العلل إلا الفاعل كالمعلول المجرد الذى يكفى فى صدوره إمكانه الذاتى و لا يحتاج من العله إلى أزيد من الفاعل الذى هو بعينه غايته، ط مده

فعله بالوجوب لأن الفاعل التام للشی ء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستصحه [يستصحبه] و يمكن حصوله فيه فلو كان شی ء واحد قابلا و فاعلا لشی ء لكان نسبته إلی ذلك الشی ء ممكنه و واجبه و هما متنافيان و تنافی اللوازم مستلزم لتنافی الملزومين.

أقول و هذا أيضا إنما يجری فی القوابل المستعده الحامله لإمكان المقبولات فإنها تباين القوی الفعاله هذا فی التركيب الخارجی و كذا يجری فی الماهيات الحامله لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود و الفعليه هذا فی التركيب الذهنی و أما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبه إمكانيه إلا بالمعنی العام للإمكان فعلی ما حققناه لا يرد نقض الحجه بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالإمام الرازی و صاحب المطارحات و كثير من المتأخرين- حيث جوزوا كون البسيط قابلا و فاعلا مستدلين علی جوازه بل علی وقوعه بأن الماهيات علل للوازمها و متصفا بها فالفاعل و القابل واحد إما أنها علل لتلك اللوازم- فإن الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه و ماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف و إما أنها متصفه بها فلأن تلك اللوازم حاصله فيها لا غير فالإمكان(۱) حاصل فی ماهيات

۱- قد مر أن الإمكان لكونه سلبا ليس لازما مصطلحا فليس هنا فاعليه و منفعليه لأنه دون المجعوليه إلا أن يراد الإمكان بمعنی تساوی الطرفين، س ره

الممكنات و منها و الزوجيه حاصله من ماهيه الأربعه و فيها و تساوى الزوايا لقائمتين حاصل من ماهيه المثلث و فيها.

لا يقال هذه الماهيات مركبه فلعل منشأ فاعليتها بعض أجزائها و منشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

لأنا نقول أما أولا فلأن فى كل مركب بسيطا و لكل واحد من بسائطه شى ء من اللوازم و أقلها أنه شى ء أو ممكن عام و أما ثانيا فلأن الحقيقه المركبه- لها وحده طبيعيه مخصوصه و اللازم الذى يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس عله لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع و إلا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع و ليس القابل أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين- و لا الأضلاع الثلاثه بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع و الفاعل أيضا ذلك المجموع فكان الشى ء باعتبار واحد قابلا و فاعلا و هو المطلوب.

و يدل أيضا أن للبارى عز اسمه صفات انتزاعيه(۱) كالواجبيه و الوحدانيه- و ما يجرى مجراها عند الكل لأن ما لا يجوز كونه زائدا عليه هى من الصفات الكماليه كالعلم و القدره و الإراده لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود و مفهوم العالميه و غيرهما فإذن ذاته بسيطه و مع بساطته فاعل و قابل لهذا الاعتبارات العقليه.

و أيضا عقله للأشياء عند المعلم الأول و أتباعه كالشيخين أبى نصر و أبى على- و غيرهما صور مطابقه للأشياء و الصور المطابقه للممكنات مخالفه لذاته تعالى و هى عندهم من لوازم ذاته تعالى و هى أيضا فى ذاته فالفاعل و القابل هناك واحد.

و من هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما الإمام الرازى فى تجويز كون الفاعل و القابل بأى معنى كان واحدا و لم يعرفوا كنه الأمرين فى القبيلين فوقعوا

۱- لا يخفى أنها إذا كانت اعتباريه عدميه لا تحتاج إلى جعل و جاعل كما مر فى المؤثريه و المتأثريه، س ره

فی مغلطه عظیمه من جهه اشتراک الاسم فی استعمالات القوم فأغمضوا الأعین عن مقتضی البراهین حتی تورطوا فی مهلکه الزیغ فی صفات الله الحقیقیه و اعتقدوا زیادتها علی الذات المقدسه و أن ذاته بذاته من غیر عروض صفه لاحقه عاطله عن کمال الإلهیه و الواجبیه تعالی عن النقص علوا کبیرا و لم یعلموا أن برهان عینیه الصفات الحقیقیه الکمالیه و إثبات توحیده لیس سبیله هذا السبیل(۱) حتی لو لم یجز فی اللوازم لکان للقول بزیاده الصفات الکمالیه مساغا حاشی الجناب الإلهی عن ذلک.

و ربما یقال إیرادا علی البرهان المذکور المبتنی علی تعدد جهتی الإمکان و الوجوب إن معنی قابلیه الشی ء لأمر أنه لا یمتنع حصوله فیه بمعنی الإمکان العام و هو لا ینافی الوجوب.

و دفعه بأن معنی القابلیه و الاستعداد أنه لا یمتنع حصول الشی ء و لا عدم حصوله فی القابل و هو المعنی الخاص و لو فرضنا الإمکان العام فلیس تحقق معناه فی أحد نوعیه أعنی الوجوب بل یؤخذ معناه و مفهومه الأعم علی وجه لا یحتمل إلا الإمکان الخاص فینا فی تعین الوجوب الذی لا یحتمله و بالجمله فکون الماده الحامله لقوه وجود الشی ء و إمکانه غیر القوه الفاعله الموجبه له مما لا یلیق الخلاف فیه بین المحصلین- إذ کل من رجع إلی فطرته السلیمه عن غشاوه التقلید و عمی التعصب یحکم بأن الشی ء الواحد بما هو واحد لا یستفید الکمال عن نفسه

فصل (۷) فی أن التصورات قد یکون مبادی لحدوث الأشیاء

اشاره

إما إجمالا(۲) فقد علمت من مباحث القوی و تجدد الطبائع و غیر ذلک بالقوه

۱- أی لیس منحصرا فیه و إلا فهو من أشهر براهینهم علی العینیه کما ذکر فی المبدإ و المعاد و غیره، س ره

۲- إنما کان علتها المفارق دون القوی و الطبائع و النفوس بما هی نفوس لوجوه أحدها أنها یمکن أن تکون مبادی الحرکات أی فاعلا طبیعیا لا فاعلا لها مبدأ الوجود إذ لا یمکن أن یعطی الوجود إلا ما هو بریئ مما بالقوه. و ثانیها أنها متحرکات و المتحرک بما هو متحرک أمر بین صرافه القوه و محوضه الفعل و مثل هذا الأمر لا یکون فاعل الوجود. و ثالثها أن تأثیر القوی الجسمانیه بمشارکه الوضع لمادتها بالنسبه إلی ماده المنفصل- و الکلام فی إیجاد نفس المواد کما قال إن المؤثر فی وجود الأجسام إلخ و الوضع لا یتصور بالنسبه إلی المعدوم و إلی الهیولی بخلاف المفارق فی جمیع ذلک، س ره

القريبه من الفعل أن المؤثر فی وجود الأجسام و طبائعها يجب أن لا يكون أمرا مفتقرا فی قوامه إلی الماده و كل ما لا يدخل الماده فی قوامه فهو لا محاله صوره غير ماديه فثبت أن مبادی الكائنات أمور صوريه بل(۱) تصوريه.

و أما تفصيلا فنقول من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القويه الجازمه أمور فی البدن من غير فعل و انفعال جسمانی فيحدث حراره لا عن حار و بروده لا عن بارد

و الذی يدل عليه أمور

الأول أن القوه المحركه التی فی الإنسان بل فی الحيوان صالحه للضدين

فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلا لمرجح و ذلک المرجح(۲) ليس إلا تصوره- لكون ذلک الفعل لذيذا أو نافعا فالمؤثر فی ذلک الترجيح هو ذلک التصور و اقتضاؤه لذلک الترجيح إن توقف علی آله جسمانيه توقف تأثير ذلک التصور فی تلک الآله الجسمانيه علی آله جسمانيه أخری و لزم التسلسل و ذلک محال فإذا تأثير تصورات النفوس فی الأجسام لا يتوقف علی توسط الآلات الجسمانيه فثبت ما ادعيناه.

الثانی سيجی ء فی مباحث الفلكيات أن مبادی حركاتها هی تصوراتها

و أشواقها-

الثالث أنا نشاهد من نفوسنا أنا إذا أردنا الكتابه و عزمنا فعلنا عند عدم المانع

و مبدأ الإراده هو التصور(۳) و إذا تصورنا أمرا ملذا مفرحا نرجو حصوله

۱- أی علميه و هذا ثبت بانضمام أن كل مجرد عقل و عاقل و معقول، س ره

۲- المراد التصور المطلق لا الساذج لأن المرجح هو التصديق بغايه الفعل، س ره

۳- لا فرق بينه و بين الأول فإن ترجيح الفعل إرادته و إرادته ترجيحه إلا أن يقال المنظور فی الثانی مبدئيه التصور للإراده و هی الشوق المؤكد و فی الأول مبدئيه التصور لأحد الضدين يعنی ترجيح الفعل علی الترک و لا يقدح تخلل الشوق و العزم هاهنا إذ المقصود عدم تخلل الآله الجسمانيه كما قال لا يتوقف علی توسط الآلات الجسمانيه، س ره

احمر الوجه و تهيجت الأعضاء و إذا تصورنا أمرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لون الوجه و اضطرب البدن و إن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين فى الوجود و كذا نشاهد(۱) من كون الإنسان متمكنا من العد و على جذع يلقى على الطريق ثم إذا كان موضوعا فى الجسر و تحته هاويه لم يجترئ أن يمشى عليه إلا بالهوينا لأنه يتخيل فى نفسه صوره السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركه لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعه و الانقياد للتصورات و من هذا القبيل الاحتلام فى النوم.

الرابع أن المريض إذا استحكم توهمه للصحه فإنه ربما يصح

و إذا استحكم توهم الصحيح للمرض فإنه يمرض و نفس صاحب العين العانيه تؤثر من غير آله جسمانيه و يحكى من حذاق الأطباء المعالجه بأمور نفسانيه تصوريه كما يحكى أن بعض الملوك أصابه فالج شديد و علم الطبيب أن العلاج الجسمانى لا ينجع فيه و ترصد للخلوه حتى وجدها ثم أقبل على الملك بالشتم و الفحش و الكلمات الركيكه حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزيه فيه و اشتعلت فقويت على دفع الماده و ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانيه فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ فى الشرف و القوه إلى حيث تبرئ المرضى و تمرض الأشرار و تقلب عنصرا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا و يحدث بدعائه أمطار و خصب تاره أو زلزله و خسف تاره و ستعلم أن الماده للعناصر مشتركه فهى قابله لجميع الصور و نسبه النفوس الجزئيه الضعيفه- إلى مواد أبدانها كنسبه النفوس القويه الكليه إلى مواد أخرى كما يصير تصورات

۱- فيه مناقشه سنشير إليها فى الكلام على أقسام الفاعل السته إن شاء الله، ط مد

هـذه مبـادی الأـمور الجزئیه فجـاز أن تکون تصورات تلـک النفوس مبـادی الأمور العظیمه- و إن کان نادرا أو غریبا و من هـذا القبیل الطلسمات و النیرنجات کما قال الشیخ إن للقوی العالیه الفعاله و القوی السافله المنفعله اجتماعات علی غرائب و مما یتعلق بهـذا المبحث أن الرأی الکلی لاـ یکون منشأ لحصول أفعـال جزئیه و ذلک لأن الکلی مشترک بین جزئیاته متساوی النسبه إلی کـل واحـد واحـد من المنـدرجات فیه فلمـا کـان سـببا لوقوع واحـد منها مع أن نسـبته إلیه کنسـبته إلی غیره لزم من ذلک وقوع الممکن- بلا سبب و هو محال.

عقده و حل:

لقائل أن یقول کل ما دخل أو یدخل فی الوجود فهو جزئی- و له ماهیه کلیه

فلا بد أن یکون سـبب الوقوع لجزئی من جزئیاتها إراده جزئیه لکن الباری سـبحانه علمه کلی و إرادته(۱) کلیه عند الحکماء مع اتفـاقهم علی أنهمـا مبـدءان لوجود الممکنـات و بعبـاره أخری الحکماء جعلوا تصورات المبادی المفارقه عللا لتکون الأجسام و الأـعراض فی عـالمی الإبـداع و التکـوین و تلـک التصورات کلیه و هـذه الأشـیاء جزئیـات فمـا هو المتصور عنـد الأوائـل ممتنع الحصول هاهنا و ما هو الحاصل هاهنا غیر متصورهم فبطل قول الفلاسفه.

و حله أن الجزئی علی ضربین

أحـدهما أن یکون له أمثـال فی الوجود و لنوعه أفراد منتشـره و الثـانی أن لاـ مثـل له فی الوجود و أن فرضه العقل فما یکون من قبیـل الأول فلا تخصـص لواحـد منها فی الوجود إلا بأحوال خارجه عن ماهیاتها و لازم ماهیاتها و العقل(۲) لا یمکن أن یدرکه إلا بآله جسمانیه فالإراده الکلیه لا تنال

۱- إن کـان المراد بـالکلیه معناهـا المشـهور کمـا هو ظـاهر کلامهم فالأمر واضـح و إن کان المراد بها السعه و الإحاطه کما هو تأویـل کلاـمهم و هـو مراد المصـنف قـدس سره فمنـاط الإشـکال اسـتواء نسـبتهما إلی جمیع المعلومـات و المرادات الجزئیه و أجلیتهما من التعلق بمحدود، س ره

۲- أی العقل الجزئی أو العقل مطلقا بناء علی مـذهب المشاءین المنکرین للعلم الحضوری- من المجرد بالجزئیات مما سواه، س ره

واحدا منها دون غيره و ما يكون من قبيل الثانى فيمكن أن يكون تخصص الواحد- من الأفراد الفرضيه بالوجود لأمر لازم الماهيه(۱) فللعقل أن يدركه و للإراده الكليه أن يناله لأن تخصصه بالتشخص ليس بأحوال خارجه عن ذاته و ليست لذاته أمثال لا اختلاف بينها بالذاتيات و لا بما هو من قبل الطبيعه.

فنقول الفيض الكلى(۲) و الإراده الكليه و العنايه الأزليه عامه لجميع الموجودات المبدعه و الكائنه إلا أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتا أو زمانا بأسباب ذاتيه أو عرضيه فالذاتيه كالوسائط العقليه و العرضيه كالمعدات تخصص القوابل كما أن إراده الذاهب إلى الحج سبب للخطوات و سبب لكل خطوه معينه بشرط حصول الخطوه المتقدمه التى وصلت إلى ذلك الحد من المسافه و قد عرفت أن العلل المؤثره إنما يتخصص تأثيرها بواسطه علل معده مقربه للعلل المؤثره إلى معلولها بعد ما لم تكن قريبه و إن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادثا هذا إذا كانت أو أمكنت للماهيه أشخاص كثيره و أما إذا لم يمكن لها إلا واحد فيصير الإراده الكليه سببا لوجود الشخص الجزئى لأن إمكانه الذاتى كاف فى قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا يكفى إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لا بد من حدوث إمكان زائد على إمكان النوع فى مواد شخصيته

فصل (۸) فى أن العله هل هى أقوى من معلولها

اشاره

۱- و هو مجرد إمكانه الذاتى لأنه و إن كان جزئيا بمعنى ممتنع الصدق على الكثره إلا أنه جزئى مجرد عن المواد و الأزمنه و الأمكنه و تخصص الاستعداد فللعلم و الإراده القديمين أن ينالاه، س ره

۲- الحاصل أن الإراده القديمه تتعلق بالمبدع و لا إشكال و كذا تتعلق بالمخترع و لا إشكال و بالكائن الحادث فلا إشكال أيضا كما سيأتى أن عله كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث، س ره

البداهه حاكمه بأن العله المؤثره هى أقوى لذاتها من معلولها

فيما يقع به العليه و فى غيرها لا يمكن الجزم بـذلك ابتـداء و الشـيخ الرئيس قـد فصل القول فى هذه المسأله بأن المعلول إما أن يحتاج إلى العله لذاته و طبيعته أو بشخصـيته و هويته- و الأول يقتضى أن تكون العله مخالفه له فى الماهيه و إلا لزم عليه الشى ء لنفسه و أمـا الثـانى ككون هـذه النـار معلوله لتلك النار و الابن معلولا للأب فلا يجوز أن يكون أقوى من العله فى تلك الطبيعه لأن تلك الزياده معلوله و لا سبب لها و ليست حاصله للفاعل حتى يقتضيها و لا يمكن أن يسند إلى زياده استعداد ماديه له لأن المـاده باسـتعدادها قـابله لاـ فـاعله أو مقتضـيه و أما أنه هل يكون مساويا للعله فنقول ذلك التساوى إما أن يعتبر فى حقيقتهما أو وجوديهمـا فعلى الأـول إمـا أن يتسـاوى مادتاهمـا أم لاـ فـإن لم تتساويا فإما أن تتساويا فى قبول ذلك الأثر أو تختلفا فالأول(۱) كالحـال فى اتبـاع سـطح النـار لسـطح فلـك القمر فى الحركه و أمـا الثـانى فمثـل الضوء الحاصل من الشـمس فى القمر(۲) فإن الضوءين مختلفـان بـالقوه و الضـعف و من جعـل هـذا القـدر من الاختلاف مؤثرا فى اختلاف الماهيه جعلهما نوعين و من جعل ذلك اختلافا فى العوارض جعلهما من نوع واحـد و أما إذا كانت المادتان متساويتين- فلا يخلو إما أن تكون ماده المنفعل خاليه عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه الأول هو الاستعداد التام و هو على ثلاثه أقسام فإنه إما أن يكون فى الماده ما يعين على ذلك الأثر و يبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوه تعين على هذا الأثر

۱- أى متسـاوى المـادتين فى قبول الأـثر كحـال الاتبـاع المـذكور فهاهنـا العله و المعلول- و همـا الحركتـان متساويتـا الحقيقه و المادتـان أى الموضوعـان و همـا سـطح الفلـك و سـطح النار غير متساويتين و لكنهما متساويتان فى قبول الحركه سـرعه و بطءا بدلاله الطلوع و الغروب فى ذوات الأذناب و نظائرها من الكواكب، س ره

۲- اختلاـف الموضوعين هنا مع كون الشـمس و القمر كليهما فلكيين باعتبار اختلافهما النوعى و انحصار نوع كل فلك و فلكى فى شخصه، س ره

و إما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد و إما أن لا يكون فيها معاوق و لا معاون كالتفه فی قبول الطعوم ففی هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار يحيل الماء نارا و الملح يحيل العسل ملحا فإن الصور الجوهريه التی لهذه الأمور لا تكون متفاوته بالشده و الضعف كما هو المشهور و الماده قابله لآثار تلك الصور لكونها مماثله لماده الفاعل و لا معاوق و لا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها و أما إذا كان فی الماده ما يعاوق الأثر و هو الاستعداد الناقص كالماء فی قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعه عن قبول هذا الأثر فهاهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن ماده المنفعل معاوق عن ذلك الأثر و ليس فی ماده الفاعل معاوق و الشی ء مع العائق لا يكون كالشی ء لا معه- و لهذا فغير النار إذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها.

و أما الإيراد بحال الفلزات المذابه بالنار

و المسبوكات يكون سخونتها أقوى- من سخونه النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاه دون النار.

فالجواب بوجوه مذكوره فی الشفاء من كونها غليظه لزجه بطيئه ملاقاه اليد إياها عسره الزوال هی عن اليد و كون النار غير صرفه بل ممازجه لغيرها ذات سطوح كثيره غير متصله بل مختلطه بأجرام هوائيه و أرضيه كاسره إياها من حاق حرها- فالسخونه المحسوسه من الجواهر الذائبه أقوى من ما يحسن من النار و هذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتی العله و المعلول المشتركتين فی الماهيه و أما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهه التقدم و التأخر لأن العله مفيده و المعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصله من نار أخرى و إن تساويا فی الناريه لكن المفيده أقدم من المستفيده لا فی كونها نارا بل فی أنها موجوده و كذا الأب يتقدم على الابن لا فی كونه إنسانا بل فی كونه موجودا و أما إذا كان المعلول لا يشارك العله فی الماهيه و لا فی الماده بل فی الوجود فالحق أن الوجود فی العله أقوى و أقدم و أغنى و أوجب لكن الشيخ ذكر أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد و الأضعف و الأقوى و الأنقص لأن الوجود

من حيث هو وجود لا- يقبل ذلك بل الاختلاف بين العله و المعلول إنما يكون فى أمور ثلاثه التقدم و التأخر و الاستغناء و الحاجه و الوجوب و الإمكان أقول لعله أراد(١) بالوجوب هاهنا نفس المعنى العام الذى يقال له الوجود الإثباتى الذى يحمل على الماهيات فى الذهن و يعرض للنسبه بينها و بينه كيفيه الوجود و الإمكان و الامتناع و لذلك قيد الوجود فى عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود و أما الوجود الحقيقى الذى يطرد العدم و ينافيه فلا- شبهه للقائلين به أنه مما يتفاوت فى الشده و الضعف و القوه كيف و الشيخ قد صرح فى كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قويه الوجود و بعضها ضعيفه كالزمان و الحركه و أشباهها و أيضا الماهيه- قد تكون مشتركه بين الوجود الذهنى و الخارجى و التفاوت بينهما بالوجودين و لا شك أن الخارجى أقوى من الذهنى لأنه مبدأ الآثار المختصه دون الذهنى

فصل (٩) فى أنه كيف يصح قولهم بأن العله التامه للشى ء المركب يكون معه

فصل (٩) فى أنه كيف(٢) يصح قولهم بأن العله التامه للشى ء المركب يكون معه اعلم أنا قد بينا أن ماهيه الشى ء هى عين صورته و مبدأ فصله الأخير حتى لو وجدت

١- أو لعله بنى ما ذكره على أن الشده و الضعف من خواص الكيف عند القوم و الوجود ليس بعرض و لا بجوهر لكن توجيه كلامه بما ذكره المصنف قدس سره أولى لتوصيفه الوجود بالقوه و الضعف و إن لم يكن فى تقييده الوجود بالحيثيه دلاله على ما أراده، س ره

٢- حتى أنكروا تقدم العله التامه على المعلول إذ من أجزائها الماده و الصوره اللتان هما مع المعلول بل عينه و الحاصل الاعتذار بأن العله الماديه و الصوريه معتبرتان فى ناحيه العله لا- المعلول فإن المعلول أمر وحدانى هو صورته التى هو بها ما هو فكيف يتحقق الماده و الصوره- بما هما شيئان فى المعلول حتى يقال هما فى العله عين ما فى المعلول فلا تقدم نعم المركب من الماده و الصوره لزم وجوده فى مرتبه وجود ذلك المعلول الوحدانى لجامعيته للكمالات السابقه بنحو أعلى فالركب كاللازم المتحقق بالعرض للملزوم بلا استيناف عله له سوى عله الملزوم فتلك العله مقدمه على ذلك المعلول الوحدانى و لا ماده و صوره بالذات فيه حتى يقال إن العله معه أو عينه لكونه نحو الوجود فبهذا التحقيق يتخلص عن مضيق شبهه تقدم العله التامه على المعلول و لا حاجه إلى ما ذكره المحقق اللاهيجى ره من أن المقدم هو مجموع الآحاد بالأسر و المؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع و إن كان هذا أيضا وجها وجيها على سياقه و سياق أترابه. و بالجمله مقصود المصنف قدس سره أمران أحدهما إثبات التقدم للعله التامه على المعلول بالذات الذى هو الأمر البسيط إذ لا مانع و هو وجدان الماده و الصوره المخصوصه التى يكون عله ثم كيف لا يكون العله التامه متقدمه و هى العله بالفعل دون غيرها فلو لم تتقدم كان ما هو عله غير متقدم و ما متقدم غير عله حقيقه. و ثانيهما إثبات المعيه لها مع المعلول بالعرض و هو المركب الموجود بالعرض بوجود منشإ انتزاعه لأنه قابل التحليل فهذا تأويل لقول من قال العله التامه للمعلول المركب معه- و فيه أيضا تأويل لقول من قال بعدم مجعوليه المركب و به ينتفع أيضا فى المعاد و لهذا كان من المشرقيات، س ره

الصوره مجرده أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعانى الداخله فى ماهيه ذلك الشى ء أو المقومه لوجوده حاصله لتلك الصوره لازمه لذلك الفصل فصوره الإنسان مثلا إذا وجدت قائمه بلا ماده لكانت مبدءا للنطق و الحياه و الإحساس و التغذيه و التوليد و التجسم إلا أنها(۱) لكماليتها و غنائها عن مزاوله هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص و القصور عن درجه التمام و كذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانيه و ما يتضمنه.

إذا عرفت هذا فنقول الأسباب و العلل إنما يحتاج إليها الصوره فى نحو وجودها الكونى لأنها الأمر الوحدانى الذى له وحده طبيعيه ذاتيه و إذا وجدت بوجود عللها و شرائطها لزم فى مرتبه وجودها وجود النوع المركب منها و من الماده القريبه من غير استيناف عله أخرى له فبهذا الوجه يقال إن العله التامه للمركب كانت معه فى الوجود فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن المركب كما أنه

۱- أى عن مزاوله مادياتها و دنيوياتها لا- مجرداتها و أخروياتها كالجسم الصورى الصرف و الإحساس و التغذيه و النكاح الأخرويات و إن كانت بطريق اللزوم و الطبعيه و الغناء عنها جميعا كالغناء عن الناميه فى سن الوقوف و السر فى الغناء جامعيتها لوجودات مباديها- و اكتفاؤها بعلمها الحضورى بالمرئيات و المسموعات و باقى المدركات عن الحواس و بالقدره التامه عن القوى المحركه هذا فى العقل البسيط و فى غيره بنحو أشرنا إليه، س ره

موجود بـالعرض على مـا مر كـذلك معلول بـالعرض و المعلول بـالعرض يجوز أن يكون معا لما هى عله له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها فاعلم هذا فإنه من الحكمه المشرقيه

فصل (۱۰) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع و هى أمور سته

اشاره

فصل (۱۰) فى أحكام مشتركه بين العلل الأربع(۱) و هى أمور سته

أحدهما كونها بالذات و بالعرض

فالفاعل بالـذات هو الـذى لذاته يكون مبدءا للفعل و الفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك و هو على أقسام- الأول أن يكون فعله بالذات إزاله ضد شى ء فينسب إليه وجود الضد الآخر- لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فإن فعله بالذات إزاله الصفراء و إذا زالت الصفراء حصلت البروده فتضاف إليها.

و الثانى أن يكون الفاعل مزيلا للمانع و إن لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامه فإنه يقال هادم السقف.

۱- كـون العلـل أربعـا ممـا تسـالمت عليه الحكمـاء و قـد برهنوا على وجود العله الغـائيه فى مبـاحث الغـايه و على وجود العلـتين الصوريه و المـاديه فى مبـاحث الهيولى و الصوره و أمـا العله الفـاعليه فقـد اعتمـدوا فى وجودها على وضوحه غير أن المشـتغلين بالأبحاث الطبيعيه اليوم بنوا أبحاثهم على انحصار العله فى العله الماديه و لـذلك نسـبوا الحكماء إلى القول بالاتفاق حيث ذكروا أن العالم يسـتند فى وجوده إلى فاعل من غير ماده و هو الله عز اسـمه و الحق فى ذلك قول الحكماء- فإنا لا نشك فى أن الآثار الحـادثه من الماديـات عنـد تفاعلهـا مختلفه بالفعـل و الانفعال فإذا حـدث الاشـتعال عنـد اقتران النار بالقطن لم نشك أن هناك أثرين أثر للنار و أثر للقطن و أن أثر النار كأنه شـى ء موجود لها فى نفسها تعديه إلى غيره كالرشح و إن لم يكن رشحا و أن أثر القطن ليس موجودا له قبـل الاـقتران و إنمـا يجـدها بالاـقتران عن النـار فـالمؤثران يختلفـان بالإعطـاء و الأخـذ و الأـمر فى جميع الحوادث الماديه على هـذا النمط فالعلل الماديه من جهه آثارها على قسـمين قسم منها يعمل عمله على نعت الوجدان و الأعضاء و قسم منها على نعت الفقدان و الأخذ- و الأول العله الفاعليه و الثانى العله القابليه و أحكامهما مختلفه، ط مده

و الثالث أن يكون للشـى ء صـفات كثيره و هو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشى ء بالذات فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى أو البانى يكتب أو الأسود يتحرك.

الرابع الغايات الاتفاقيه إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعى أو الاختيارى كالحجر إذا شج عضوا عند الهبوط و إنما عرض له ذلک لأن فعله بالذات أن يهبط فاتفق أن وقع العضو(۱) فى مسافته و من هذا القسم حفظ يبوسه الأرض للشكل الغير الكرى.

و الخـامس أن يكون المقـارن للفاعـل لا ـ على سبيل الوجوب يجعل فاعلا و أما الماده بالـذات فهى التى بخصوصـيه ذاتها تكون قـابله للصوره المعينه و التى بـالعرض فـأمران- الأول أن يؤخـذ القابل مع ضـد المقبول فيجعل ماده المقبول كما يجعل الماء مثلا ماده للهواء.

و الثانى أن يؤخـذ القابل مع وصف لا يتوقف القابليه عليه فيجعل معه قابلا- كما يقال الطبيب يتعالج فإنه(۲) لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و أما الصوره بالذات فهى مثل الشكل للكرسى و التى بالعرض كالسواد و البياض- و أما الغايه الذاتيه و العرضيه فكما ستعرف.

و ثانيها القرب و البعد

فالفاعـل القريب هو الـذى يباشـر الفعـل يعنى لا ـ واسـطه بينه و بين فعله كـالوتر لتحريک الأعضاء و البعيـد كالنفس و ما قبلها و المتوسط كالقوه المحركه التى للوتر و قبلها القوه الشوقيه و قبلها التصديق أو ما فى حكمه و الماده

۱- و لهـذا يسـمى هذا القسم بالبخت و الاتفاق و هو واقع فى عالم التكوين العنصـرى- دون الإبداعى الكلى و البخت و الاتفاق إنما يتصور بالنسبه إلى نظام الجزئى لا بالنظر إلى النظام الجملى الكلى فافهم، ن ره

۲- و هذا القسم يسمى ماده بمعنى الحامل للاستعداد كما مر، ن ره

القریبه هی التی لا یتوقف قبولها للصوره علی انضمام شی ء آخر إلیها أو حدوث حاله أخری فیها مثل الأعضاء لصوره البدن و البعیده ما لا- یکون کذلک إما لأنه وحده لیس بقابل بل هو جزء القابل أو إن کان فلا بد من أحوال لیستفید بها قبول تلک الصور فالأول مثل الخلط الواحد لصوره العضو و الثانی مثل الغذاء لصوره الخلط- أو النطفه لصوره الحیوان فإن ذلک لا یتم إلا بعد أطوار کثیره و الصوره القریبه کالتربیع للمربع و البعیده کذی الزاویه له و الغایه القریبه کالصحه للدواء و البعیده کالسعاده للدواء-

و ثالثها الخصوص و العموم

فالفاعل الخاص ما ینفعل عنه شی ء واحد کالنار المحرقه لواحد و العام ما ینفعل عنه کثیرون کالنار المحرقه لکثیرین و العام قد یکون فاعلا لکل شی ء کالواجب تعالی و قد یکون لبعضها کغیره- و الماده الخاصه ما لا یمکن أن یحلها إلا تلک الصوره مثل جسم الإنسان لصورته- و الماده العامه مثل الخشب لصوره السریر و الکرسی و غیرهما و الهیولی الأولی ماده للکل و فرق بین القریب و الخاص فقد یکون قریبا و عاما مثل الخشب للسریر و غیره و الصوره الخاصه فهی حد الشی ء و فصله أو خاصته و العامه کأجناس تلک- و الغایه الخاصه فهی التی لا تحصل إلا من طریق واحد و العامه هی التی تحصل من طرق متعدده.

و رابعها الکلی و الجزئی

فالفاعل الجزئی هو العله الشخصیه أو النوعیه أو الجنسیه لمعلول شخصی أو نوعی أو جنسی کل فی مقابل نظیره و الکلی هو أن لا- یوازی الشی ء بمثله مثل الطبیعه لهذا العلاج أو الصانع للعلاج و فی الماده کذلک- و أما فی الصوره فلا فرق بین الکلیه و الجزئیه و بین الخصوص و العموم و أما فی الغایه فالجزئی کقبض زید علی فلان الغریم فی حرکته المخصوصه و أما الکلی فکالانتصاف من الظالم.

و خامسها البسیط و المرکب

فالفاعل البسیط هو الشی ء الأحدی الذات و أحق

العلل بـذلک هو المبدأ الأول و المرکب منه ما یکون مؤثریته لاجتماع عده أمور- إما متفقه النوع کعده رجال یحرکون السـفینه أو مختلفه النوع کالجوع الحادث عن القوه الجاذبه و الحساسه و الماده البسـیطه کالهیولی للجسمیه و المرکبه کالعقاقیر للتریاق و الصوره البسـیطه مثـل صوره المـاء و النـار و الصوره المرکبه مثل صوره الإنسان- التی هی عباره عن المجموع الحاصل من عـده أمـور و فیه تأمـل و الغـایه البسـیطه مثـل الشـبع للأکـل و المرکبه هی المطلوب المرکب من أمـور کـل واحـد منهـا غیر مسـتقل بالمطلوبیه.

و سادسها القوه و الفعل

فالفاعل بالقوه مثل النار بالقیاس إلی ما لم یشتعل فیه- و یصح اشتعالها فیه و القوه قد تکون قریبه کقوه الکاتب المتهی ء للکتابه علیهـا- و قـد تکون بعیـده کقوه الصبی علیها و الموضوع قـد تکون بالقوه مثل النطفه لصوره الإنسان و قـد تکون بالفعل کبـدن الإنسان لصورته و أما الصوره فقد یکون بالفعل و ذلک عند وجودها و قد تکون بالقوه و هی الإمکان المقارن لعدم الصوره فی الموضوع المعین و أمـا کون الغـایه بـالقوه أو بالفعـل فهو ککون الصوره بـالقوه و بالفعـل لأـن الغـایه بالقیاس إلی شـی ء صوره بالقیاس إلی صورته کما أن الغایه لشی ء فاعل لفاعله من حیث هو فاعل(۱)

فصل (۱۱) فی أنه هل یجوز أن یکون للشی ء البسیط عله مرکبه من أجزاء

قد جوزه کثیر من الفضلاء و الحق امتناعه

کما ذکره بعض المحققین مستدلا علیه بقوله(۲) لا یجوز صدور البسیط عن المرکب لأنه إن استقل واحد من أجزائه

۱- و هـذه الخـاصه إنما هی فی الأفعال الإرادیه التی تتوقف علی تقـدم یشـتمل علی التصـدیق بالغایه و ذلک بنوع من التجوز و حقیقه الغایه هی الکمال الذی ینتهی إلیه الفعل أو یریده الفاعل فیصدر عنه الفعل و سیجی ء، ط مده

۲- ظـاهر کلام هـذا المحقق أن مراده من البساطه أن لا یکون هناک کثره مؤلفه من موجودات نفسـیه کالماده و الصوره و علی هـذا فیرد علیه أنهم متفقون علی أن الأـعراض بسـیطه فی الخـارج و أن الأـعراض العارضه علی کل نوع فاعله ذلک النوع فهـذه العله إما بسـیطه فیلزم قدمه و لیس کذلک و إما مرکبه فیلزم صدور العرض البسـیط من المرکب هذا و لکن المصنف قدس سره حیث یذکر فیما یأتی أن النفس غیر بسیطه یظهر منه أنه فسـر البسـیط بما لیس بمؤلف من موجودات لها کثره موجوده سواء فیه الوجود النفسـی و غیره و علی هـذا فیسـقط الاعتراض بالأعراض- لکون وجوداتها تعلقیه متعلقه بالموضوع کالنفس بالبدن لکن یتوجه علیه إشکال آخر و هو أن الکثره و الترکیب المفروض فی ذوات الأمور الحادثه الموجوده فی هذا العالم الطبیعی لا بد أن تنتهی إلی الآحاد و البسائط و إلا لم توجد الکثره و لازمه ترکب الحادث من أمور قدیمه فتکون مواد الأشیاء و صورها قدیمه و هو باطل بالضـروره و قد أجاب المصـنف ره عنه فیما سـیأتی بأن حدوث الجزء الصوری ذاتی له فلا یحتاج إلی عله و أنت خبیر بـأنه لو بنی الکلاـم علی ذاتیه الحـدوث علی ما یقتضـیه القول بالحرکه الجوهریه لم یتم البیان فی أن عله الحادث مرکبه و لا أن کل حادث مرکب، ط مده

بالعلیه لا یمکن استناد المعلول إلی الباقی و إلا إن کان له تأثیر فی شی ء من المعلول لا فی کله لأنه خلاف الفرض کان مرکبا لا- بسیطا و إن لم یکن لشی ء منها تأثیر فی شی ء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العله فإن کان عدمیا لم یکن مستقلا بالتأثیر فی الوجود و إلا لزم التسلسل فی صدوره عن المرکب إن کان بسیطا- و فی صدور البسیط عنه إن کان مرکبا و إن لم یحصل بقیت مثل ما کانت قبل الاجتماع- فلا- یکون الکل مؤثرا قال و یلزم منه أن یکون عله الحادث مرکبه لوجوب حدوثها أیضا و إلا لکان صدور الحادث فی وقت دون ما قبله ترجیحا من غیر مرجح- فلو کانت بسیطه توجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل الممتنع لترکبه من علل و معلولات غیر متناهیه بخلاف ما لو کانت عله الحادث مرکبه خارجیه فإنه لا یلزم التسلسل الممتنع لجواز ترکبها(۱) من أمرین قدیم و حادث

۱- أی ترکیبا اعتباریا من أمرین قدیم هو وجه الله الثابت علی حاله واحده المنور لکل ماده قابله تتخطی إلی ساحه حضوره أو هو العقل المفارق الباقی ببقائه لأنه من أسمائه الحسنی و صفاته العلیا الفعلیه کالعقل العاشر لإحداث مرکبات هذا العالم الکیانی و حادث هو بعض من أبعاض الحرکه الوضعیه الفلکیه، س ره

و يكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العله القديمه و الشرط جاز أن يكون عدميا فلا يجتمع إذن أمور موجوده معا و لها ترتب العليه و المعلوليه إلى غير النهايه قال و يلزم منه أن يكون كل حادث مركبا- و إلا كانت علته بسيطه بل كل بسيط قديما و يلزم منه قدم النفس انتهى كلامه و اعترض عليه شارح كتاب حكمه الإشراق بأن ما ذكره منقوض تفصيلا و إجمالا و معارض.

أما الأول فلأنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعليه يجوز أن يكون له تأثير فى كل المعلول و لا يلزم منه خلاف المفروض لأن المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا- نفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق أى فى كلام الماتن فى مثال تحريك جماعه من الناس حجرا واحدا قال و لا نسلم أنه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العله بقيت مثل ما كانت- إذ لا يلزم من انتفاء أمر زائد هو العله انتفاء أمر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه و على هذا لا يبقى الأجزاء مثل ما كانت و لا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تأثيره.

و أما الثانى فلأنه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لأن الجزء الصورى من كل حادث مركب حادث لأنه معه بالفعل بل بالزمان و هو إن كان بسيطا فهو المطلوب و إن كان مركبا عاد الكلام و لا يتسلسل لاستحاله لا نهايه أجزاء الشى ء- بل ينتهى إلى ما هو بسيط و إذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطه علته و من حدوثه حدوثها و يلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت.

و أما الثالث فبأن نقول ما ذكرتم و إن دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لأنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله إلى ما هو مركب و إلا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير

مره انتهى ما ذكره فى ذلك الشرح.

و إنى ذكرت فى الحواشى التى علقتها على ذلك الكتاب و شرحه بأن كلام هذا القائل قوى جدا فى جميع ما ذكره إلا فى قدم النفس بما هى نفس و لا يرد عليه شى ء من الإيرادات الثلاثه التى أوردها ذلك العلامه أما النقض التفصيلى فالمنع الذى أشار إليه بقوله لجواز أن يؤثر الشى ء فى كل المعلول و لا يكون مستقلا بالتأثير- بل يكون تأثيره فيه متوقفا على الغير كما فى المثال المذكور إلى آخره ساقط لا اتجاه له فإن كل واحد من العشره إذا كان مؤثرا فى كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيره مستقله بالتأثير مجتمعه و ذلك واضح البطلان بيان الملازمه أن العله إن كانت كل واحده من الآحاد بشرط التسعه الباقيه و كانت الآحاد فى درجه واحده و نسبه واحده فى العليه و التأثير لزم ما ذكرناه و إن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقى و ذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعله الموجبه هى ذلك الواحد بعينه و هو خلاف المفروض- و إن كان الآحاد مع وصف الجمعيه هى العله فوصف الجمعيه محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صورى فى الخارج و الكلام فى الجزء الصورى عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذى ذكره أو ما يجرى مجراه إن كان اعتباريا محضا فلا تأثير له فى حصول أمر عينى خارجى و مثال تحريك الثقيل بعده رجال يمتنع التحريك ببعضهم مما سيأتى حله و إن كان أمرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام فى حدوثه- و أما النقض الإجمالى فجوابه أنا نختار أن الجزء الصورى للمركب مركب و ينتهى إلى جزء بسيط لكن(۱) لا نسلم أن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون

۱- الأولى أن يقال جزء الحادث ليس حادثا مستقلا على حياله حتى يحتاج إلى عله على حده- بل يكفيه عله ذلك المركب و أما ما ذكره قدس سره من أن الحدوث ذاتى له و الذاتى لا- يعلل- فإنما يستقيم فى الحدوث بمعنى التجدد الذاتى لا فى الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و جزء الحادث حادث بالمعنى الثانى أيضا فلا بد له من مخصص للحدوث و هو أيضا حادث بهذا المعنى و هلم جرا فيتسلسل، س ره

حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زائد على هويته التجدديه الاتصاليه كما فى أجزاء الزمان و الحركه حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى عله حادثه بسيطه- ليلزم منه التسلسل الممتنع و أما المعارضه فمدفوعه لتوقفها على حادث بسيط- يزيد حدوثه على ذاته و هو فى محل المنع كما عرفت و ستعلم تحقيق مستند هذا المنع و ما ذكره هذا القائل المذكور من أن عله الحادث مركبه من جزء مستمر و جزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده عله لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء- فى ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطه الحركه التى يكون حقيقتها منتظمه- من هويه متجدده عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث و مطابق أيضا لما حققناه و برهنا عليه كما سيجى ء بيانه فى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهه إثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهويه الاتصاليه التى كالحركه(۱) و هى الطبيعه الساريه فى الأجسام لأن حقيقتها باقيه على نعت التجدد ملتئمه من أجزاء متصله متكثره فى الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق و عدمه يستلزم وجود اللاحق و هذه الحاله ثابته لها لذاتها من غير جعل جاعل و أما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه فى مباحث النفس إن شاء الله تعالى من أن النفس بما هى نفس أى لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطه كما تصوره حتى تكون قديمه بل هى متعلقه الذات بجرم طبيعى حكمها حكم الطبيعه فى انتظام حقيقتها من جهتين إحداهما ما بالفعل و الأخرى ما بالقوه

وهم و تحقيق عرشى:

و مما قيل فى هذا المقام إنه يجوز أن يكون للبسيط عله مركبه من أجزاء فإن جزء العله للشى ء الوحدانى لا أثر له بنفسه بل

۱- أى كالحركه العرضيه و إلا فحركه الطبيعه أيضا من أفراد مطلق الحركه لكنها حركه جوهريه و المسلكان متوافقان إلا أن الشرط للحدوث على طريقتهم أبعاض سيلان الوضع الفلكى- و على طريقه المصنف قدس سره أبعاض سيلان الطبيعه الفلكيه الدائمه الحافظه للزمان و أما غيرها من الطبائع فمنقطعه، س ره

المجموع له أثر واحد لا- أن لكل واحد فيه أثرا فقد لا- يكون لكل واحد أثر و لا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكما على المجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد- من أجزاء العشره غير زوج أن لا يكون العشره زوجا بل المجموع له أثر و هو نفس المعلول الوحدانى و كما أن جزء العله التى هى ذات أجزاء مختلفه لا يستقل باقتضاء المعلول و لا يلزم أن يقتضى جزء المعلول فكذلك الأجزاء التى من نوع واحد فإنه إذا حرك ألف من الناس حجرا حركه معينه فى زمانها و مسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركه هو حصه منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلا و إذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقى علم منه أن وجود الواحد الذى هو جزء العله كعدمه عند الانفراد و ليس كذلك عند الاجتماع.

هذا ما ذكره بعض الأعاظم(۱) قلت فى الجواب تحقيقا للمقام إن المركب

۱- هو الشيخ الإشراقى قدس سره قد ذكره فى كتابه المسمى بحكمه الإشراق و عند ذلك الشيخ العظيم كل مجموع موجود على حده وراء كل واحد و لذلك جوز صدور بعض العقول عن جمله منها و بعضها عن مجموع جهتين مثلا من الجهات التى فى العقول و سيأتى بيان طريقته قدس سره إن شاء الله فعله كل موجود متأثر له وحده حقيقيه. إن قلت ذلك الواحد المتأثر إن كان له الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن و الحادث البسيط عنده ليس معلولا للمركب كما مر لزم التسلسل. قلت العقل الفعال علته المؤثره و هى العله المفيضه و هو واحد بسيط بشرط خارج هو جزء من الحركه الفلكيه مفيد مؤثر فيه و مقصوده قدس سره أن العله المؤثره لا تكون مركبه- و مجموع أمرين أو أمور كما قال الشيخ الإشراقى قدس سره إن المجموع هو المؤثر و كل واحد ليس بمؤثر و الحال أن الاجتماع ليس بموجود و أما العله التامه للحادث فلا بأس بكونها مركبه- مثل مجموع أمر قديم و شرط حادث و عند القوم العله التامه للحادث مجموع أمور بعضها عدم و عدمى كرفع المانع و كالمعد و قد نقلنا من صاحب المواقف إرجاع رفع المانع إلى الأمر الوجودى و أيضا الواحد الحقيقى من الحوادث و إن كان بسيطا من جهه إلا أنه مركب من جهه أخرى- كما سيصرح بقوله و إن كان كثيرا من جهه أخرى، س ره

لا يخلو إما أن يكون له جزء صورى أو لم يكن و صوره الشى ء هى تمامه و جهه وجوده و وحدته و قد مر أن وجود كل شى ء هو بعينه وحدته و ما يكون وحدته ضعيفه كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثره و الانقسام كان وجوده أيضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد و المعدوم بما هو معدوم لا تأثير له و مثل ذلك الوجود أى الذى كالأعداد و المقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد و الأجزاء فعله كل موجود متأصل له وحده حقيقيه لا بد أن يكون وحدتها وحده حقيقيه أقوى من وحده معلولها فكل مركب فرض كونه عله لموجود وحدانى فلا بد أن يكون له جزء صورى هو فى الحقيقه عله إذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له أثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار أنه مجموع و اعتبار أنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شى ء واحد لكن جهه وحدته إما أن تكون اعتباريا غير حقيقى كوحده العسكر مثلا و إما أن يكون أمرا حقيقيا كالصور النوعيه للمركب العنصرى ففى كون المجموع عله للأثر ثلاثه احتمالات أحدها أن يكون جهه التأثير و العليه هى الآحاد و الأجزاء فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر و يكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد و الأجزاء و إلا فلا يكون للمجموع أثر أصلا إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد و وصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق فى الواقع إلا بمحض الاعتبار الذى لا أثر له و الاحتمال الثانى أن يكون جهه التأثير- هى الوحده الجمعيه الاعتباريه فالحكم فيه يجرى مجرى الأول لأن الوحده هاهنا ضعيفه تابعه للكثره فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثره و العمده و الأصل فى المؤثريه هى الآحاد دون المجموع من حيث الوحده الاجتماعيه و أما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس فى جذب الحديد و تأثير الترياقات فى دفع السموم فحينئذ كان المؤثر فى الحقيقه هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء فثبت أن عله الواحد واحد بالذات و إن كان كثيرا من جهه أخرى و أما

مثال تحريک جماعه حجرا ثقيلا- أو رسوب السفينه المملوه من الحنطه فى البحر مع أن بعض تلک الجماعه لا- يقدر على تحريكه و للحبه الواحده لها أثر فى رسوبها فالحق فيه أن لكل واحد من الآحاد و الأجزاء أثرا ضعيفا فى ذلک التحريک و لو فى الإعداد و تحصيل الاستعداد بإحاله الماده لكن يزول أثره بتخلل الزمان بينه و بين اللاحق الآخر و التأثيرات المتلاحقه من المتفرقات فى التأثير يضمحل بتراخى الزمان بينها- فلا- يظهر أثر كل منها و لا أثر المجموع لورود مضاد التأثير على كل منها حتى لو فرض أحد كون تأثير كل منها و فعله سواء كان محسوسا أو غير محسوس باقيا فى الماده المنفعله عنها المتحركه بها بأن لا- يمحو ذلک الأثر بتراخى الزمان يلزم ترتب الأثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول أثر كل من الآحاد عند لحوق الآخر فإن كل فعل جسمانى له زمان معين لا يمكن بقاؤه أكثر من ذلک الزمان طويلا كان أو قصيرا كما يمحو أثر النار الضعيفه فى تسخين الحديد بلحظه فلو فرض فى مثال تحريک الرجال حجرا ثقيلا بقاء أثر التحريكات- و تلاحق تأثير كل منهم تأثير صاحبه مع افتراقهم فى الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلا عند تحريک الرجل الأخير إياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد- و لو على التراخى فيرى عند ذلک رجلا واحدا كأنه حرک بقوه نفسه الواحده حجرا عظيما و الحال أنه قد تحرک بمجموع قوى تلک الأشخاص فثبت أن الاجتماع فى الزمان الواحد ليس محتاجا إليه لأجل حصول جهه الجمعيه الاعتباريه بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر و لا يمحو أثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل فى هذا المقام لتعلم حقيقه ما قررناه و أوضحناه- لتنفعک فى كثير من المواضع كمسأله كون القوى الجسمانيه متناهى الفعل و الانفعال و غير ذلک و الله ولى العصمه و الإلهام

فصل (۱۲) ماهیه الممکن بشرط حضور علتها الکامله یجب وجودها و بشرط عدمها یمتنع و عند قطع النظر عن الشرطین باقیه علی إمکانها الأصلی

فصل (۱۲) ماهیه(۱) الممکن بشرط حضور علتها الکامله یجب وجودها و بشرط عدمها یمتنع و عند قطع النظر عن الشرطین باقیه علی إمکانها الأصلی

فمن خواص الممکن صدق قسیمیه علیه بالشرائط و لیس لغیره من الجهات هذا و لا یجب للعله مقارنه العدم و لا من شرط تعلق الشی ء بالفاعل أن یکون وجوده- بعد العدم و کون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازمه المستنده إلی نفس هویته من دون صنع الفاعل فیه فهناک عدم سابق و وجود لاحق و صفه محموله علی الذات و هی کونها بعد العدم فالعدم السابق مستند إلی عدم العله و الوجود البعد إنما هو من إفاضه العله و کون الذات بعد العدم لیس من الأوصاف الممکنه اللحوق- و اللالحوق بالذات بما هی تلک الذات حتی یفتقر إلی عله غیر الذات أ لیس إذا فرضناها من الصفات الجوازیه التی تلحق الموصوف بعله أخری غیر الذات أو غیر عله الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفه الحدوث أ هی هویه إمکانیه مستدعیه للتعلق بالعله فیکون بذاتها من دون أن یکتنفها الحدوث صادره عن الفاعل- فتحققت غیر مخلوطه بالحدوث بل أزلی الوجود لعدم الواسطه(۲) فحینئذ فرض لحوق الحدوث بها بعله أخری یکون متناقضا أم هی بحسب نفس هویتها خارجه

۱- ذکر فی هذا الفصل مطالب أربعه أحدها أنه من خواص الممکن صدق قسیمیه علیه بالشرطین و ثانیها عدم وجوب مقارنه العدم الزمانی للمعلول فی العلیه و ثالثها أن الحدوث أی کون وجود الحادث بعد العدم من لوازم ماهیه الموجوده فهو ذاتی لا یعلل کما أن الإمکان لازم الماهیه من حیث هی فلا یعلل فالنقائص لیست من الجاعل للزومه للحادث لیس محوجا إلیه أیضا لأن المحوج لا بد أن یکون فی نفسه محتاجا بالذات و لیس فلیس، س ره

۲- أی وساطه الماده باستعدادها فوساطه الماده باستعدادها توجب الحدوث الزمانی، ن ره

عن حد الإمكان إلى أحد القسمين و إنما إمكانها من حيث اتصافها بصفه الحدوث- فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته و هو فاسد و يلزم أيضا كونه بذاته سرمدى الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعله فيعود المحذور السابق على وجه(۱) أفحش ثم من البين أنه لو فرض للحادث وجود أزلى لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا فى نفس الوجود مستمرا كان أو منقطعا فالوجود و إن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفيه أعنى الحدوث عند حصول الوجود له واجب و لا- استبعاد فى أن يكون- اتصاف الشى ء ببعض الصفات ممكنا إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفه أخرى عند ذلك واجبا و الواجب لا عله له و لا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن(۲) أن يكون و أن لا- يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون و أن لا يكون حتى ينسب إلى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم و إن كان سبب لوجوده الذى كان بعد العدم.

و ربما ظن قوم أن الشى ء إنما يحتاج إلى العله لحدوثه بمعنى أن عله افتقاره إلى الفاعل هى الحدوث فإذا حدث و وجد فقد استغنى عن العله و هذا أيضا(۳) باطل لأنا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق و الوجود اللاحق و كون ذلك الوجود

۱- إذ فى السابق تحقق جمع بين المتنافيين من وجه واحد الحدوث و الأزليه و هنا من وجهين هذا و الجمع بين الوجوب الذاتى أو الامتناع الذاتى و الحدوث، س ره

۲- و من هنا قيل بكون لوازم الذوات المجعوله بالذات مجعوله بالعرض لا بالذات- و لكنه فرق بين هذا الوجوب و الوجوب الذاتى الذى هو قسيم الإمكان كما قرر فى محله، ن ره

۳- أى كما أن معلليه الحدوث و عدم ذاتيته للحادث باطل كذلك عليته للافتقار باطل، س ره

بعـد العـدم و تفحصـنا عن عله الافتقـار إلى الفاعـل أ هى أحـد الأـمور الثلاثه أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شـى ء إلا القسم الرابع أمـا العـدم السـابق فلأـنه نفى محض لاـ يصـلح للعليه و أمـا الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجـد المتوقف على عله الحاجه إليه فلو جعلنا العله هى الوجود لزم تقـدم الشـى ء على نفسه بمراتب و أما الحـدوث فلافتقاره إلى الوجود لأـنه كيفيه و صـفه له و قـد علمت افتقار الوجود إلى عله الافتقار بمراتب فلو كان الحـدوث عله الحاجه يتقـدم على نفسه بمراتب فعله الافتقار زائده على ما ذكرت هذا(۱) ما يناسب(۲) طريقه القوم

فصل (۱۳) فى أن البسيط الذى لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين بينهما معيه بالطبع

اشاره

البسـيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقه البسـيطه عله لشـى ء كانت ذاته محض عله ذلك الشى ء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات و عله لتكون عليتها لا بنفسـها من حيث هى بل بصفه زائده أو شرط أو غايه أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءا بسيطا بل مركبـا فـالمراد من المبـدإ البسـيط أن حقيقته التى بهـا يتجوهر ذاته هى بعينهـا كونه مبـدءا لغيره و ليس ينقسم إلى شـيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شـى ء آخر عنه كما أن لنا شـيئين نتجوهر بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صفه الكتابه فإذا كان كذلك و صدر عنه أكثر من واحد و لا شك أن

۱- أى يناسب طريقتهم التى هى عباره عن كون عله الافتقار هى الإمكان يعنى إمكان الماهيات و هو حق بوجه و الحق الصـريح هو أن عله الافتقار إلى العله هى الوجود لأنه ما فيه الافتقار فهو ما به الافتقار، ن ره

۲- من وجهين أحـدهما مـا طوى ذكره و هو عليه الإمكـان بمعنى سـلب الضـروره للافتقـار- و طريقته قـدس سـره عليه الإمكان بمعنى سـلب الضروره يمكن كونه واسطه فى الإثبات لا فى الثبوت و ثانيهما أنه يمكن على طريقته قدس سره اختيار الشق الثانى بـأن يكون الوجود عله حـاجه المـاهيه قوله الوجود مفتقر إلى الإيجاد. قلنا الوجود الحقيقى لا المصـدرى عين الافتقار و التعلق و الربط و هذه ذاتيه له غير معلله- فمفهوم الإيجاد المصدرى أو النسبى المقولى لا يوجد به شى ء بل بالحقيقى يوجد الشى ء و هو الوجود الحقيقى الـذى به يطرد العـدم و لكن إذا لوحـظ ساقـط الإضـافه عن الماهيـات متعلقـا بـالحق تعـالى كما إذا كان مضافا بمراتبه الظهوريه إلى الماهيـات موجودا كـل واحـده منهـا بواحـد منه كـان كـل واحـد منه وجودها الحاصل بالإيجاد لا إيجادها فتلطف تعرف، س ره

معنی مصـدر کذا غیر معنی مصدر(۱) غیر کـذا فتقوم ذاته من معنیین مختلفین- و هو خلاـف المفروض فافهم هـذا و دع عنک الإطنابات التی لیس فیها کثیر فائـده- و إیاک أن تفهم من لفظ الصـدور و أمثاله الأمر الإضافی الـذی لا یتحقق إلا بعد شیئین- لظهور أن الکلاـم لیس فیهـا بل کون العله بحیث یصـدر عنها المعلول فإنه لا بـد أن تکون للعله خصوصـیه بحسـبها یصـدر عنها المعلول المعین دون غیره و تلک الخصوصـیه هی المصـدر فی الحقیقه و هی التی یعبر عنها تاره بالصـدور و مره بالمصدریه- و طورا بکون العله بحیث یجب عنهـا المعلول و ذلک لضـیق الکلام عما هو المرام- حتی إن الخصوصـیه أیضا لا یراد بها المفهوم الإضـافی بـل أمر مخصوص له ارتباط و تعلق بالمعلول المخصوص و لا شک فی کونه موجودا و متقـدما علی المعلول المتقـدم علی الإضافه العارضه لهما و ذلک قـد یکون نفس العله إذا کانت العله عله لذاتها و قد یکون زائدا علیها(۲) فإذا فرض العله بما هی به عله بسـیطا حقیقیـا و یکون معلوله أیضا بسـیطا(۳) حقیقیـا و بعکس النقیض کـل ما کان معلوله فوق واحـد لیس بعضـها بتوسط بعض فهو منقسم الحقیقه إما فی ماهیته أو فی وجوده

۱- أی مصدر شی ء لیس بکذا و من هنا یظهر التنافی، ن ره

۲- کـالصوره النوعیه الناریه فی علیه النار للسـخونه فإنها خصوصـیه لیست فی الماء إذ بـدلها فی الماء هو القوه المبرده للبروده و همـا زائـدان علی النار و الماء لأن ذات النار هیولی و صوره جسـمیه و کـذا الماء بما هما جسـمان و إذا فرض القوه المسـخنه أو المبرده قائمه بذاته لا بالهیولی المجسمه کانت الخصوصیه عین ذاتها حینئذ، س ره

۳- مع کونه بسیطا حقیقیا لا یمکن أن یساوق العله فی البساطه، ن ره

شک و إزاله:

و من أسخف ما عورض به البرهان المذکور قول بعض المعروفین بالفضل و الذکاء إن المرکز نقطه و هی نهایه جمیع الخطوط الخارجه عنها إلی المحیط و لم یلزم من تغایر مفهوم کون تلک النقطه نهایه لتلک الخطوط الکثیره أن تکون النقطه مرکبه من أمور غیر متناهیه و یلیه فی السخافه و الوهن قوله(۱) الوحده المعینه إذا أخذت مع وحده أخری حصلت الأثنوه لتلک الجمله إذا أخذت مع وحده أخری حصلت الأثنوه للجمله الأخری فیلزم من تغایر المجموعین أن تصیر الوحده المأخوذه فیهما جمیعا اثنین و کان هذا القائل- لم یتیسر(۲) له فهم کون البسیط الحقیقی مبدءا و لا أمکن له تصور معناه فضلا عن إثباته أو نفسه.

و کتب الشیخ الرئیس إلی بهمنیار لما طلب عنه البرهان علی هذا المطلب- لو کان الواحد الحقیقی مصدرا لأمرین ک ا و ب مثلا کان مصدرا ل ا و ما لیس ا لأن ب لیس ا فیلزم اجتماع النقیضین قال الإمام الرازی نقیض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا أعنی صدور ب کما أن الجسم إذا قبل الحرکه و السواد و السواد لیس بحرکه فیکون الجسم قد قبل الحرکه و ما لیس بحرکه و لا یلزم التناقض من ذلک فکذلک فیما قالوه و الشیخ قد نص علی هذا فی قاطیغوریاس الشفاء بقوله و لیس قولنا إن فی الخمر

۱- و السر فیه أن الحقیقه الواحده بضمیمه شی ء تصیر موصوفه بجزئیه شی ء و بضمیمه شی ء آخر تصیر مضافه بالجزئیه بالنسبه إلی شی ء آخر و ما نحن فیه لیس من هذا القبیل و إنما کان کذلک لو کان الاختلاف بمجرد عروض الإضافه بعد الانضمام، ن ره

۲- لأنا إذا نظرنا إلی سنخ الوحده فلا مصدر و لا صادر متعددین فیها لوحده الوحده المأخوذه- و المأخوذ معها و الأثنوه إذ لیس هنا إلا- تکرار الوحده لا- بشرط فی اللحاظ و الظهور و التکرر فی الظهور اللحاظی لا یکثر الشی ء و إن نظرنا إلی تعینها فالوحدتان المأخوذتان مع الوحده المعینه بالموضوع جهتان لها فی رسم الأثنوتین و کذا الکلام فی کون النقطه نهایه لأن النهایه عدمیه و لا میز فی العدم بما هو عدم و إن لوحظ وجودها باعتبار العقل فلها جهات کثیره فباعتبار محاذاتها لأنصاف أقطار کثیره راسمه للنهایات الکثیره، س ره

رائحه و ليس فيه رائحه هو قولنا فيه رائحه و فيه ما ليس رائحه فإن في الأول القولان لا يجتمعان و في الثاني يجتمعان.

قال و مثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول- فلا أدرى كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسه و العجب ممن يفنى عمره في تعليم المنطق و تعلمه ليكون له آله عاصمه لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف- أعرض عن استعمال تلك الآله حتى وقع في الغلط الذى يضحك منه الصبيان.

أقول إن ما ذكره أيضا يدل دلاله واضحه على أن هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي و كونه مبدءا لشي ء و إن مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع قدوه الحكماء أرسطاطاليس و هو واضعه إن هذا الرجل يتمنطق على المشاءين فهو أيضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفه أ ليس ذلك منه غيا و ضلالا و حمقا و سفاهه فإنا قد قررنا أن المصدريه بالمعنى المذكور نفس ماهيه العله البسيطه و الماهيه من حيث هي ليست إلا هي فإذا كان البسيط الحقيقي مصدرا ل ا مثلا- و لما ليس ا مثلا- كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته ل ا التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته و هذا هو التناقض.

و أما ما ذكره العلامه الدواني في تتميم كلام الشيخ أن صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا- فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفا من حيثيه بصدور ا و من حيثيه أخرى بلا صدوره من غير تناقض أما إذا لم يكن له إلا حيثيه واحده لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض و تفصيله أن اتصاف الشي ء بأمر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشي ء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثيه واحده.

و فيه بحث أما أولا فلأن اجتماع النقيضين في ذات واحده مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهه واحده و شروط التناقص و وحداته(۱) مشهوره

۱- أقول بل جعلوا اتحاد الجهه من الأركان و المقومات حيث اعتبروا في المقسم الذى هو التقابل امتناع الاجتماع في محل واحد في زمان واحد من جهه واحده و كون زيد عالما من جهه النفس و ليس عالما من جهه البدن ليس تناقضا و الحق مع المصنف قدس سره لأن تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما و سلبها بسلب جميع أفرادها و مراتبها فبمجرد سلب العلم من مرتبه جسميه- زيد العالم أو سلبه من ماهيته لا يصح أن يقال إنه ليس بعالم مع كونه عالما في الواقع و هذا مثل ما قال قدس سره إن الإمكان للعقل الكلي في مرتبه من نفس الأمر لا- يوجب كونه له في الواقع إذ الإمكان سلب الضروره و سلب الضروره في المرتبه مع ثبوت الضروره في الواقع للعقل و وجوبه بوجوب الحق لا يكفي في صدق الإمكان في الواقع كما أن زيدا لا يصدق عليه أنه ساكن بمجرد عدم حركته في السوق مثلا مع حركته في داره فزيد عالم و ليس زيد عالما تناقض مع تعدد الجهه في زيد- و أما قولنا زيد عالم من جهه النفس و ليس عالما من جهه البدن فعدم التناقض فيه من جهه تعدد المحمول أو الموضوع، س ره

و لم يشترط(۱) أحد فى التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا.

و أما(۲) ثانيا فلأنا نسلم أن اتصاف الشى ء بأمر هو بعينه لاتصافه بآخر- غايه الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر و لا يلزم(۳) منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر.

و أما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود و الشيئيه فى موضوع واحد من جهه واحده لجريان خلاصه الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا و لم يقل به أحد.

و أما رابعا(۴) فلأن نقائض المعانى المصدريه و الروابط من المفهومات التى

۱- و السر فيه هو أن الموضوع الذى هو محل الأعراض التى تعرض له فى الوجود و تباينه فيه يصدق عليه العرض بالعرض لا بالذات بمعنى أن الموصوف بالحقيقه إنما هو نفس العرض- فتعدد الموصوف بالحقيقه هو المصحح لصدق السواد و ما ليس بسواد بحمل فى دون على على ذات واحده صدقا بالعرض فأحسن التدبر لكى تجد الغرض، ن ره

۲- و إلا لكان الإثبات عين النفى و من المحققات أن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى، س ره

۳- أى صدقا ذاتيا اللهم إلا أن يراد الصدق العرضى، س ره

۴- يعنى ربما يكون الشيئان نقيضين بحمل على أى مواطاه و لا يكونان نقيضين بحسب حمل فى أى اشتقاقا لأن السواد و اللاسواد نقيضان بحمل على و ليسا نقيضين بحسب اجتماعهما فى ثالث فإن السواد و الحركه يجتمعان فى الآبنوس و الحركه مصدوقه اللاسواد فالسواد و الحركه متقابلان بحسب الكون النفسى و ليسا متقابلين بحسب الكون الرابط، س ره

من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاه إنما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشی ء من العله رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما أن نقيض وجود الشی ء أی كونه موجودا(۱) عدمه لا لا وجوده و إن كان كل من اللاصدور و اللاوجود نقيضا- لنفس الصدور أو الوجود بحمل علی لكن لا ضير فی اتصاف الموضوع بهما علی هذا الوجه لأنهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور و لا يشتبه عليك أن هذا البحث غير وارد علی ما حررنا به الحجه و حققنا الصدور من أنه ليس المراد منه المعنی المصدری الإضافی بل هو عباره عن نفس الذات فی العله البسيطه كما لا يخفی علی البصير المحذق و الزكی المدقق و سنعيد إلی هذا المقام فی الربوبيات بزياده تحقيق و تنقيح

فصل (۱۴) فی أن المعلول الواحد هل يستند إلی علل كثيره

اشاره

فصل (۱۴) فی أن المعلول الواحد هل يستند إلی علل(۲) كثيره

۱- الضمير فی عدمه راجع إلی الكون لا إلی الشی ء أی نقيض الكون الرابط أی الكون فی شی ء عدم ذلك الكون الرابط لا لا وجوده أی عدمه فی نفسه فالنفسی من الوجود أو العدم نقيض النفسی و الرابط منهما نقيض الرابط و الحاصل منع قول المحقق فما اتصف بصدور لا فقد اتصف بلا صدور بأن نقيض اتصاف الشی ء بالصدور عدم اتصافه به لا اتصافه باللاصدور و إن كان اللاصدور نقيض الصدور مواطاه فلا بأس باتصاف الموضوع بهما لكن يخرج الجواب من كلام المحقق- و هو نفی الحيثيتين فی العله الوجوبيه فلو اتصف البسيط الحقيقی الذی ليس فيه حيثيه و حيثيه بشی ء فهو عين الاتصاف بذلك أی هو بذاته معنون فلو اتصف بشی ء آخر و هذا الاتصاف غير ذاك كان ذلك البسيط غير نفسه و سيجی ء فی الربوبيات أن اجتماع المتخالفين كالسواد و الحركه فی البسيط- يرجع إلی اجتماع المتقابلين بحسب حمل علی و لعله أشار إلی تصحيح قوله بقوله و سنعيد إلخ أو لم يتعرض له لاعتقاده أن كلام المحقق و أمثاله إنما هو فی مفهوم الصدور أو الاتصاف و نحوهما- كما أشار بالمعانی المصدريه و قال و لا يشتبه عليك إلخ و قد علمت أنه لا يمكن تتميم القاعده إلا باعتبار حقيقه الخصوصيه كما أن تتميم القاعده التاليه لها أی عدم استناد المعلول الواحد- إلی علتين مستقلتين لا اجتماعا و لا تبادلا و لا تعاقبا مبنی عليه أيضا، س ره

۲- لا يخفی أن المعلول بالذات من جهه أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلی ذات العله فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبه يختلف باختلاف طرف النسبه و اختلاف العله مع كون المعلول واحدا بعينه يرجع بالحقيقه إلی عدم اختلاف النسبه مع كون طرف النسبه مختلفا و هو كما تری و أما المعلول بالعرض و هو الماهيه الكليه و الكلی الطبيعی فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهه تعدد وجوده بتعدد الأفراد كما فی العنصريات، ن ره

أما الواحد الشخصی

فمن المستحیل استناده إلی علتین مستقلتین مجتمعتین أو متبادلتین تبادلا ابتدائیا أو تعاقبیا وجه الاستحاله فی الکل أنهما إما(۱) أن یکون لخصوصیه کل منهما أو أحدهما مدخل فی وجود المعلول فیمتنع وجوده بالأخری بالضروره بل وجب وجوده بمجموعهما و إما أن لا یکون لشیء من الخصوصیتین مدخل فی ذلک فکانت العله بالحقیقه هی القدر المشترک و الخصوصیات ملغاه فیکون العله(۲) علی التقدیرین أمرا واحدا و لو بالعموم.

و ما قیل من أن العله یجب أن یکون أقوی تحصلا و أشد وحده من المعلول- فالمراد منها العله الفاعلیه دون الضمائم و الشرائط و المعدات فإن الشیخ الرئیس بعد ما حقق فی بحث التلازم بین الهیولی و الصوره فی إلهیات الشفاء أن الصوره من حیث هی صوره ما شریکه لعله الهیولی لا من حیث إنها صوره معینه قال لقائل أن یقول مجموع تلک العله و الصوره لیس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنی العام و الواحد بالمعنی العام لا یکون عله لواحد بالعدد و لمثل طبیعه الماده فإنها واحده بالعدد.

فنقول(۳) إنا لا نمنع أن یکون الواحد بالمعنی العام المستحفظ وحده عمومه بواحد

۱- العموم أو الإبهام فی تأدیه العباره طلبا للاختصار و المقصود التعیین بأن المدخلیه إما لهذه دون تلک و إما لتلک دون هذه لا یتعدی من إحداهما المعینه و لفظ المدخل الظاهر فی التأثیر بنحو الجزئیه من باب الاکتفاء بالأقل فالمقصود أنه إن کان لخصوصیه معینه تأثیر بنحو الاستقلال فیمتنع وجوده بالأخری و إن کان بنحو الجزئیه فوجب وجوده بمجموعهما، س ره

۲- حتی فیما وجب وجوده بمجموعهما لأن المجموع واحد بالاجتماع، س ره

۳- هاهنا من جمله کلماتهم المرموزه و لیس المراد ما یتراءی من ظاهر بل ظاهره کلام المصنف هنا أیضا بل المراد بصوره ما هو الصوره الجوهریه المتعینه بالتعین الأول و الإبهام بحسب التعینات الثانویه، ن ره

بالعدد عله للواحد بالعدد و هناك كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق فيكون ذلك الشی ء موجبا للماده و لا يتم إيجابها إلا بأحد أمور مقارنه أيها كانت انتهی.

و بوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مستقله بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود و الواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحده منهما يمتنع افتقاره إلی الأخری فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف

و أما الواحد النوعی

فالصحيح جواز استناده إلی المتعدد كالحراره الواقعه إحدی جزئياتها بالحركه و أخری بالشعاع و أخری بالغضب و أخری بملاقاه النار- و الدليل المذكور غير جار فيه و قد يكون لأشياء كثيره لازم واحد و اللازم معلول للملزوم كيف و طبائع الأجناس لوازم خارجيه للفصول و الجنس إنما يتقوم فی الوجود- بالفصل المقسم كما علمت و كذا الإمكان(۱) بين الممكنات المختلفه الماهيات- و الزوجيه بين الأربعه و السته و هما نوعان من العدد و كذا غيرهما من مراتب الأزواج كيف(۲) و الاختلاف حكم واحد مشترك عرضی بين المختلفات و كل عرضی معلل بمعروضاته و ما ظن أن العلل المختلفه لا بد لها من اشتراك فی وصف

۱- أی الإمكان بمعنی الفقر و التعلق فإنه لازم غير متأخر فی الوجود للوجودات الخاصه- أو الإمكان بمعنی تساوی الطرفين اللازم للماهيات باعتبار الوجود معها بنحو الظرفيه البحته- بمعنی سلب الضرورتين فإنه نفی محض لا يصلح للمعلوليه للماهيات، س ره

۲- لا يقال هذا غير مسلم لأن الاختلاف ذاتی المختلفات و الذاتی و إن كان بمعنی لازم الذات غير مجعول فإن الجاعل كما أنه ما جعل البياض بياضا و السواد سوادا ما جعلهما مختلفين- فإنهما مختلفان بنفس ذاتيهما و قد سبق هذا فی أواخر مبحث الجعل لأنا نقول لازم الذات لا يحتاج إلی جاعل غير الملزوم لا أنه لا يحتاج إلی جاعل هو الملزوم و لذا قال المصنف قدس سره بمعروضاته- و غرضی من هذا الكلام توضيح المقام لتعرف المرام من أن الاختلاف فی حقيقه الوجود إنما الاختلاف النوعيه و الجنسيه بل العدديه بالماهيات و فی الماهيات و يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات لا بالذات، س ره

عـام یکون جهه اسـتناد ذلـک المعلول إلیهـا فهو غیر مسـتقیم فإنا ننقل الکلام إلی تلک الجهه المشترکه فإن لزومها إن لم یکن لجهه أخری مشترکه فذلک هو المطلوب و إلا لزم التسلسل فی الجهات الاشتراکیه.

فإن قلت المعلول إما أن یفتقر لماهیه إلی عله معینه فاستحال استناده إلی غیر تلک العله و إن لم یفتقر إلیها لماهیته کان غنیا عنها لذاته و الغنی عن شی ء لذاته لا یکون معلولا له.

قلت المعلـول من حیث إمکـانه لـذاته یفتقر إلی عله مـا لاـ إلی عله معینه لکن اسـتناده إلی العله المعینه لأـمر یعود إلی العله لأـن ذات(۱) العله لما هی هی مقتضیه لذلک المعلول افتقار المطلق من حیز المعلول و تعیین العله من جانبها

فصل (۱۵) فی أحکام العله الفاعله

قد علمت أن کل عله مقتضیه فهی مع معلولها

لکن کثیرا مـا یقع الاشـتباه من إهمـال الحیثیـات أو عـدم الفرق بین مـا بالـذات و مـا بالعرض فما قیل إن الفاعل قـد یتقـدم علی المعلول فلیس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غیر الجهه التی بها یکون الفاعل فاعلا

و الفاعل أیضا قد یکون بالذات مثل الطبیب للعلاج و قد یکون بالعرض

إمـا لأـنه مصـحوب بمـا هو فاعـل حقیقه کمـا یقال الکاتب یعالـج فإن المعالـج بالـذات هو من حیث إنه طبیب و إما لأن معلوله بالذات أمر آخر یلزمه شی ء نسب إلی ذلک الفاعل بالعرض کالتبرید المنسوب إلی السقمونیا لأنه

۱- أی تعین العله للخصوصـیه المعتبره و المعلول بعـد فی کتم العـدم إذ الخصوصـیه منشؤه فهی متقـدمه علیه فخصوصـیه العله تقتضـی المعلول لأن المعلول الذی هو فی کتم العدم فی مرتبه العله یستدعیها و إذا لوحظ إمکانه الذی هو متأخر عن ماهیه التی هی متأخره عن وجودها المجعول بالذات المتأخر عن الخصوصیه المعینه لا یستدعی إلا عله ما لکونه مناط الحاجه إلیها، س ره

يبرد بـالعرض و فعله بالـذات اسـتفراغ الصـفراء و يتبعه نقصان الحراره و من هـذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصـحه و كون مزيل الـدعامه عله لسـقوط الحائط فإن معطى الصـحه مبـدأ أجل من الطبيب و مبـدأ الانحدار الثقل الطبيعى للسـقف و كذا الحكم فى إحاله النار ما يجاورها تسـخينا و طرح البـذر فى الأرض و الفكر فى المقـدمات و سائر ما يشـبه هذه الأشـياء فإن هذه ليست عللا بـالحقيقه و الغلط الـذى وقع لهم فى عـدم وجوب كون العله مع المعلول حيث وجـدوا الابن يبقى بعـد الأب و البناء بعـد البناء و السـخونه بعد النار إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن البناء حركته عله لحركه لبن ما ثم سكونه عله لسكون ذلك اللبن و انتهـاء تلـك الحركه عله لسـكون ذلك اللبن و انتهاء تلك الحركه عله لاجتماع ماده و ذلك الاجتماع عله لشـكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعه اللبن من الثبات- على نحو من الاجتماع و كذا الأب عله لحركه المعنى إلى الرحم و أما تصويره حيوانا و بقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور و كذا النار ليست عله للسـخونه بل لأن تبطل البروده المانعه لحصول السخونه و أما حصول السـخونه فى الماء و اسـتحالته إلى النار فبالفاعل الذى يكسو العناصـر صورها و سـنبرهن أن عله كل جسم أمر عقلى بالضـروره و كيف يكون نار عله لوجود نار و لا نار جسمانيه أحق بأن تكون مقدمه بالعليه من نار أخرى كذلك و بالجمله فكل نوع إمكانى متفق الأفراد فى المعنى النوعى الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود عله خارجه عن النوع فقد ثبت أن العلل السابقه ليست عللا بالـذات فهى معـدات و معينات و بالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقيقه مبـدأ الوجود و مفيده كما فى عرف الإلهيين و أما ما يطلق عليه الفاعل فى الطبيعيات مما لا يفيـد وجودا غير التحريك فقد دريت أن مثل هذه العله تكون معده(۱) و ليست عله بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى

۱- أى معـده بالمعنى اللغوى لا الاصـطلاحى فإن المعد فى الاصـطلاح ما يكون عدمه بعد وجوده موقوفا عليه للمعلول و الفاعل عنـد الطبيعيين لا بـد من وجوده عنـد وجود معلوله- بل الجمهور أيضا يوافقونهم فى هـذا الاصـطلاح و يقابلونه بالمعد أ لا ترى أنهم إذا عـدوا علـل المركب كالسـرير يعـدون النجـار عله فاعليه و هو فاعل حقيقه بالإضافه إلى علله الأخرى من قطع الخشب و صوره السـرير و الجلوس عليه و كذا البناء بالنسبه إلى اللبنات فى الأخشاب و الطين و صوره البيت و الاستكنان فيه و قس عليهما نعم فاعلا باصـطلاح الحكيم الإلهى و ذلك لأن الطبيعى و أمثاله نظرهم إلى الحركه و المتغيرات و الذى يعدونه فاعلا مبدأ تغير المـاده و حركتهـا من أين أو وضع أو كيف أو كم إلى آخرهـا و إما الإلهى فنظره إلى الوجود و الحق هو معطى الوجود فمخرج الشـى ء من كتم العـدم إلى فضـاء الكون و جاعـل مـادته و صورته و فـاعله و غـايته و أمـا هؤلاء الفواعل فشـغلهم تحريك ماده موجوده لا بصنعهم بل بصنع الله تعالى إلى صوره مفاضه من الله فالفاعل الحقيقى عند الإلهى هو الله تعالى، س ره

التی هی محض القوه و الفاقه لا یکون عله لوجود و کـذا الصوره إذ لا وجود لها من دون الهیولی و الإیجاد یتوقف علی الوجود فلو کان الجسم أو صورته عله لوجود لکان العـدم مفیدا للوجود فلا اسـتقلال لهذه الأشـیاء فی الإیجاد بل الحق أن نسـبه الإیجاد إلیهـا لو صـحت فهی تکون لإمـداد علوی و إنمـا هی روابـط و مصـححات للوجود و إذ قـد علمت أن وجود المعلول لاـ یساوی وجود العله إذ وجودهـا بنفسـها و وجود المعلول من وجودهـا فیکون للعله اختصـاص وجوب فی ذاته و من حیث لم یضف إلی المعلول- و المعلول لیس یجب إلاـ إذا کـان مضافـا إلی العله فـالعله بهـذا أحق من المعلول فتبین من ذلـک أن العرض لضـعف وجوده لا یکون عله لوجود الجوهر لتأخره فی الوجود عن الجوهر و أن الموجودات المرکبه لا تکون عله للبسائط لتقدم البسـیط علی المرکب فلاـ یکون جسم عله لعقـل أو نفس و لاـ محسوس عله لمعقول و لاـ المتعلق عله للمفـارق إذ العله یجب أن یکون حظها من الوجود أوکد من المعلول.

وهم و تنبیه:

مـا أشـد فی البطلاـن و أغرز فی الهلاـک و الفسـاد من جمله الآراء الخبیثه و العقائـد الردیه المهلکه لنفوس معتقـدیها اعتقاد من یتوهم(۱)

۱- هذا المتوهم لم یشم رائحه المعیه القیومیه أصلا و هو عن التوحید بعید بمراحل- بخلاف المعتقد الثانی فإنه وجد روح اللقاء أو ریحان الرجاء، س ره

أن العالم مستقل بذاته مستغن فی وجوده عن فیض باریه علیه بالحفظ و الإدامه و الإمساک و الإبقاء فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه و فساده کما علمت یضر صاحبه فی المعاد و یسی ء ظنه بباریه دائما و یوجب أن یکون معرضا عن ربه ناسیا ذکره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من أغراض دنیاه و یمکن له فیها و ملکه بها و أخلده إلی الأرض فهو لا یذکر ربه إلا ناسیا و لا یسأله إلا بطرا و رئاء أو مضطرا عند الشدائد و المصائب و الضراء علی کره منه و حیره و ضلال کما نشاهد من أکثر الناس الذین قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأی و إن لم یصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم و ببارئهم جاهلون لا یعرفونه حق معرفته فهم فی عمی و ضلال فی هذه الدنیا و فی الآخره أعمی و أضل سبیلا و أما من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحدین القائلین بأن العالم محدث مخترع مطوی فی قبضه بارئه- یحتاج إلیه فی بقائه و یفتقر إلیه فی دوامه لا یستغنی عنه طرفه عین و امتداد الفیض علیه لحظه فلحظه آنا فآنا بل فیضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلک الفیض و الحفظ و الإمساک طرفه عین لتهافت السماوات و بادت الأفلاک و تساقطت الکواکب و عدمت الأرکان و هلکت الخلائق(۱) و دثر العالم دفعه واحده بلا زمان کما ذکره فی قوله- إِنَّ اللَّهَ یُمْسِکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَ لَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَکَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ(۲) و قوله تعالی وَ الْأَرْضُ جَمِیعاً قَبْضَتُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ وَ السَّماواتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ فهذا من إحدی الآراء الجیده و الاعتقادات الصحیحه المنجیه للنفوس من عذاب الأبدان المحییه لها من موت الرغبه إلی الرأی یکون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوکلا علیه فی جمیع أحواله مسندا ظهره إلیه فی جمیع متصرفاته داعیا

۱- کیف و هو مقوم بذاته لوجود العالم و وجود العالم ظهوره لا یباینه بینونه عزله- فإذا فرض ارتفاع المقوم لم یبق المتقوم، س ره

۲- الآیه الأولی إشاره إلی الإبقاء و الحفظ و الإمساک و الثانیه إشاره إلی الإهلاک و الإفناء و الإعدام علی طریق اللف و النشر المرتب، ن ره

له فى كل أوقاته سائلا۔ إياه حوائجه مفوضا إليه سائر أموره فيكون له قربه إلى ربه و حياه لنفسه و هدوه لقلبه و نجاه من المهالك.

تمثيل تنبيهى:

فإذن ما أسهل لك أن تتيقن أن وجود العالم عن البارى جل ثناؤه و عظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء و كوجود الكتابه عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه- لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس فى الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعه فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته و كما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله و عمله أظهر بعد ما لم يكن فعل و كذا النور الذى يرى فى الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس و فيض منها فهكذا المثال و الحكم- فى وجود العالم عن البارى جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل و فيض يفضل به و يفيض و لا ينبغى أن يتوهم متوهم أن وجود العالم عن البارى تعالى يكون طبعا بلا۔ اختيار منه كوجود الضوء من الشمس فى الجو طبعا بلا۔ اختيار منها و لم يقدر أن يمنع نورها و فيضها لأنها مطبوعه على ذلك لأن البارى تعالى كما يستوضح فى مقامه- مختار فى فعاله بنحو من الاختيار أجل و أرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم و إن شاء سكت فهذا حكم إيجاد العالم و اختراعه من البارى إن شاء أفاض جوده و فضله و إظهار حكمته و إن شاء أمسك عن الفضل و الجود- كما ذكر فى آيه إمساك السماوات و الأرض

ذكر و تلويح:

قد اشتهر من الفلاسفه الأقدمين أن المؤثر فى الوجود مطلقا هو الواجب تعالى و الفيض كله من عنده و هذه الوسائط كالاعتبارات و الشروط التى لا بد منها فى أن يصدر الكثره عنه تعالى فلا دخل لها فى الإيجاد بل فى الإعداد.

و ربما احتج علیه بعضهم بما حاصله أن الذی هو بالقوه سواء کان عقلا أو جسما لا یفید وجودا أصلا و إلا لکان للعدم الذی هو القوه اشتراط فی إخراج الشی ء من القوه إلی الفعل فیکون العدم جزء عله الوجود و هو محال قال فلا یصح إفاده الوجود إلا لمن هو بری ء من القوه من جمیع الوجوه و هو الواجب وجوده لا غیر.

و هذه الحجه و إن استحسنها الجمهور لکن یرد علیه أن الإمکان المعبر عنه بالقوه و إن کان أمرا ثابتا للممکن الوجود باعتبار ذاته من حیث هو لکنه غیر ثابت له فی نفس الأمر بل الثابت له فیها إنما هو الفعلیه و الوجوب بتحصیل الفاعل إیاه و ذلک الاعتبار أیضا و إن کان فی مرتبه من مراتب الواقع لکن لا یوجب اتصاف الموجود به فی الواقع لأن الواقع أوسع من تلک المرتبه و السر فیه أن الإمکان أمر عدمی هو سلب ضروره الطرفین عن نفس الذات الموصوفه بضروره أحدهما فی الواقع و اتصاف الشی ء(۱) بأمر عدمی فی نحو من أنحاء الواقع لا یوجب اتصافه بذلک الأمر فی الواقع هذا بخلاف الأمر الوجودی فإن الاتصاف به فی مرتبه یوجب الاتصاف به فی الواقع فإن زیدا مثلا إذا کان متحرکا فی مکان من الأمکنه کالسوق مثلا یصدق علیه أنه ساکن باعتبار عدم حرکته فی البیت بل إذا لم یکن متحرکا أصلا نظیر هذا(۲) ما قالوه من أن تحقق الطبیعه بتحقق فرد ما و عدمها بعدم جمیع الأفراد فحینئذ لم یظهر مما ذکره امتناع کون بعض الممکنات کالعقل مفیدا للوجود و لا یلزم منه شرکه العدم و القوه و إفاده الوجود و التحصیل أیضا

۱- فسلب الضروره و إن لم یکن واقعیا بقول مطلق لأنه رفع طبیعه الضروره و رفع الطبیعه یرفع جمیع أفرادها لکنه متحقق فی مرتبه من الواقع کما أن زیدا و إن لم یصدق علیه- سلب المتحرکیه بالطبیعه الإطلاقیه إذا کان متحرکا فی السوق لکنه یصدق علیه سلب المتحرکیه فی البیت مثلا فلا یرد أنه حینئذ ارتفع الإمکان عن البین، س ره

۲- بل هو جزئی من هذه القاعده و لعل التنظیر باعتبار التفاوت بالرابطیه و النفسیه، س ره

هب أن الإمكـان للممكن صـفه ثـابته له فى الواقع لكن لاـ يلزم من ذلـك أنه إذا كـان فاعلا لشـى ء يكون فاعلا له بحيثيه كونه ممكنا بل الفاعليه له(۱) بحيثيه وجوده كمـا أن اللونيه للحيوان مثلاـ لا مـدخل لها فى تحريكه و إحساسه و لو سـلم أن فاعليته لا تحصل إلا بإمكانه لكن لا يلزم كونه جزءا لمفيد الوجود بل ربما يكون شـرطا و خارجا كما أن مدخليه الهيولى فى تأثير الصوره عند من يجوز(۲) أن يكون لهـا تـأثير إنمـا هى لتعيين وضع الصوره و تخصـيص أثرها بها لا لأن تكون الماده هى الفاعله القريبه كيف(۳) و لو لم يكن عنـدهم مـدخليه للإمكـان و لو شـرطا لاـنتقضت قاعـدتهم فى صـدور الأفلاـك عن العقول بواسـطه جهه الإمكان و الإمكان

۱- إن قلت إذا كـانت الفـاعليه له بحيـثيه وجـوده كـان الفاعـل هـو الواجب تعـالى و هو المطلوب أو الخلف و لو كـانت بحيـثيه الوجود المضاف إلى ماهيه الممكن لزم شـركه الإمكان. قلنا نختار شـقا ثالثا هو أنها بحيثيه الوجود الخاص المجعول بالذات و لا يلزم المطلوب أو الخلف إذ للوجود مراتب و حيـثيه الوجود الخـاص المعلولى غير حيـثيه الوجود الفوق التمـامى- و على التبـاين فالأمر أظهر و إن كان التباين باطلا من أصله، س ره

۲- أى للصوره فـإن صوره مـا كما مر فى كلام الشـيخ الرئيس شـرط تأثير العقل الفعال- سواء كان فى الهيولى أو فى غيرها و لا يمكن إرجاع الضمير إلى الهيولى إذ الهيولى قوه انفعاليه لا قوه فعليه و لا يجوز أحد أن يكون لها تأثير بل الصوره الجسميه أيضا قوه انفعـاليه إنمـا القوه الفعليه الطبـائع و الصور النوعيه أو إشـاره إلى الخلاـف فـإن للصور النوعيه المقارنه أعنى القوى و الطبائع تأثيرا عند المشائيه و أما عند الإشراقيه فالتأثيرات للصور النوعيه المفارقه أعنى المثل النوريه، س ره

۳- لما أبطل الحجه بإبداء المنوع المترتبه من عدم واقعيه الإمكان و صـحابيته الاتفاقيه و مدخليته بنحو الشـرطيه لا الشطريه أبدى نقضا إجماليا بأن للإمكان مدخليه فى صدور الأفلاك عن العقول عندهم فيلزم شـركه العدم عليهم أو منع بطلان اللازم و يمكن الجواب بـأن العقـل بجهه الإمكـانيه عله لمـاهيه الفلـك فلم يلزم شـركه العـدم فى إفاده الوجود بل فى إفاده الماهيه و أما وجوب الفلـك فصـدر من وجود العقـل مضافـا إلى ماهيه و مشوبا بظلمه إمكانه و أما وجود العقل بما هو نور مضافا إلى الله فهو مصـدر للعقل الثانى فالدانى للدانى و العالى للعالى، س ره

عـدمی فأین التخلص من وساطه الإمکان ثم الإمکان(۱) و إن کان صـفه ثابته للممکن لکن لیس ذات الممکن و حقیقته محض حیثیه الإمکـان حتی لاـ یکون لهـا حیثیه أخری سوی کونه ممکنـا و خصوصا عنـد المشاءین القائلین بأن الوجودات العارضه لها حقـائق متخـالفه الـذوات المشترکه فی مفهوم شامـل عرضـی فکیف یلزم من نفی وساطه الإمکان نفی وساطه الوجود فلا یمکن التمسک فی إثبات هذا المطلب الشریف بتلک الحجه الضعیفه.

و أمـا ذکره صاحب الإشـراق فی الهیاکل بقوله و الجواهر العقلیه و إن کانت فعاله إلا أنها وسائط جود الأول و هو الفاعل و کما أن النور القوی لا یمکن- النور الضعیف من الاستقلال بالإناره فألقوه القاهره الواجبه لا تمکن الوسائط لوفور فیضه و کمال قوته و فی حکمه الإشـراق بقوله و کماله یتصور استقلال النور الناقص- بتأثیر فی مشهد نور یقهره دون غلبه التام علیه فی نفس ذلک التـأثیر فنور الأـنوار هو الغـالب مع کـل واسـطه و المحصـل فعلها و القائم علی کل فیض فهو الخلاق المطلق مع الواسـطه و دون الواسـطه لیس شـأن لیس فیه شـأنه فهو و إن کان فی القوه و المتانه أقوی من الحجه السابقه عنـد العالم بقواعـد حکماء الفرس و الأقدمین- بل یمکن تتمیمه بقواعد إشـراقیه لکن بحسب ظاهر الأمر إقناعی لا یجوز الاکتفاء به فی أسلوب المباحثه و المناظره و لنا بفضل الله و إلهامه برهان حکمی علی هذا المقصد العالی ستطلع علیه إن شاء الله تعالی.

تعقیب و إشاره:

الفاعـل النـاقص یحتـاج إلی حرکه و آلات حتی یصـدر ما فی نفسه محصـلا فی الماده و الفاعل الکامل هو الـذی یتبع الصوره- الموجوده فی ذاته وجود الصوره فی مادتها ثم إذا ثبت فی الوجود فاعل أول و مبدأ

۱- معـارضه للحجه بـأن الوجود لمـا کان أصـیلا فحقیقه کل شـی ء نحو وجوده و ماهیته و إمکانه اعتباریان فحیث کان الإمکان اعتباریا و صـفه زائـده علی حقیقه الممکن لم یلزم شـرکه العـدم- و حیث کان للوجود مراتب صدق أن هاهنا فاعلا للوجود غیر الحق و هو أنحاء الوجود، س ره

أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود و لا يمكن(۱) أن يكون له ماده و لا موضوع صوره و لا فاعل و لا غايه لأن هذه الأشياء تسقط أوليته و تقدمه و علم من هذا أن وجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه و رضاه- و لا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا أو كرامه أو لذه أو بهجه أو نفعا أو تخلصا من مذمه و غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذى به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحده و حيثيه واحده لا أنه ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته و بالآخر حصول شى ء آخر عنه كما أن لنا شيئين نتجوهر و نتذوت بأحدهما و هو النطق و نكتب بالآخر و هو صناعه الكتابه و بالجمله لا يحتاج الفاعل الأول فى أن يفيض عنه شى ء إلى شى ء غير ذاته صفه كان أو حركه أو آله كما يحتاج النار فى إحراقه فى إحراقه لشى ء إلى صفه هى الحراره(۲) و الشمس فى إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركه و البخار فى تحت الباب إلى الفاس و لا يمكن أن يكون له فى فعله عائق أو شرط منتظر

إفاده تفصيليه: أصناف الفاعل سته

اشاره

(۳)

الأول ما بالطبيعه

و هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائما لطبيعته

۱- الظاهر أن يقال فلا يمكن أن يكون لفاعليته المطلقه أو لفاعليته بالنسبه إلى المعلول الأول ماده أو غايه زائده و نحو ذلك إلا أنه لما كان ما به تجوهر ذاته ما به فاعليته كان الماده التى لها له و قس عليها ما سواها، س ره

۲- محصله أن النار محرقه ما دامت حاره و الشمس مضيئه ما دامت متحركه فالحراره و الحركه و إن كانتا لازمتين لذاتيهما و واجبتى الثبوت لهما بذاتيهما كما هو مقتضى قاعده الاستلزام- لكن وجوب ثبوتهما لهما و ضروره وجودهما وجوب و ضروره ذاتيه غير أزليه، س ره

۳- لا ريب أن الأفعال التى نشاهدها فى الخارج على كثرتها تنقسم إلى ما لا دخل للعلم فى صدورها كالأفعال الصادره عن الطبائع و القوى الطبيعه و ما للعلم دخل فى صدورها كما فى أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشى و القسم الأول ربما يكون ملائما لطبع الفاعل و هو الفاعل بالطبع و ربما لم يكن كحركه الجسم و الجسم الثقيل إلى العلو مثلا و هو الفاعل بالقسر و أما الفاعل الذى لعلمه دخل فى صدور فعله فلا شك أن العلم فيه من لوازم نوعيته و إنما جهز به لتشخيص كماله النوعى و تمييزه به من غيره ليفعل ما فيه كماله و يترك غيره كالحيوان القاصد للتغذى يتحرك إلى جسم يشاهده فإن وجده غذاء أكله و إن وجده حجرا مثلا تركه هذا إذا كان عنده تصديق بلزوم الفعل أما إذا شك فى أنه كمال له أو ليس بكمال أخذ فى تطبيق الأوصاف و العناوين الكماليه و غير الكماليه عليه فإن انتهى إلى التصديق به أو انتهى إلى التصديق بأنه خلاف الكمال تركه و هذا الانعطاف

إلى أحد الطرفين من الفعل و الترك هو الذى نسميه بالاختيار الصادر عنه فعلا اختياريا و قد بان أن الموجب لهذا التروى هو الحصول على التصديق بأحد الطرفين- و التخلص عن التردد فلو كان هناك تصديق من أول الأمر لم يحتج إليه و اختير الفعل المصدق به من أول الأمر كما فى الأفعال الصادره عن الملكات كالمتكلم يأتى بالحرف بعد الحرف فى كلامه المركب من الحروف بأوصافه و خصوصياته اختيارا من غير أن يتروى فى كل حرف حرف بما يصرفه عن التكلم فكلما تعين تصديق من غير ترو أو بعد التروى أتى الفاعل بفعله من غير إمهال و إنظار- و من هنا يظهر أن الفعل الاختيارى و الإجبارى ليسا نوعين متمائزين بحسب الوجود الخارجى كى يصحح ذلك انقسام الفاعل الإرادى إلى الفاعل بالقصد و الاختيار و الفاعل بالجبر فإن الذى يفعله المجبر فى المورد أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيختاره الفاعل بالتصديق به بعد ما استحال طرفه الآخر المقابل فى نظره و لو لا عمل المجبر لعين ما يختاره بشى ء من المرجحات الأخر فإراده الفاعل و اختياره أحد الطرفين فى مورد الجبر و الاختيار على نمط واحد و إنما اختلفا بحسب الاعتبار فتعين الفعل فى الاختيار لامتناع الترك بعنوان من العناوين الذى يصدق به الفاعل فيما يجده و تعينه فى الجبر لامتناع الترك بتهديد من المجبر أو غير ذلك و هو أيضا عنوان من العناوين المنطبقه على الترك مثلا عند الفاعل المانعه عنها فالذى يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حذرا من انهدامه عليه كالذى يقوم من تحته إذا هدده جبار بأنه إن لم يقم هدمه عليه متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار الفعل و إرادته من غير فرق حقيقى و أحد الفعلين من ذلك اختيارى و الآخر جبرى نعم العقلاء فى سننهم الاجتماعيه فرقوا بين المقسمين حفظا لمصلحه الاجتماع و رعايه للقوانين الجاريه فيه المستتبعه للثواب و العقاب و المدح و الذم و غير ذلك فالانقسام انقسام وضعى اعتبارى لا حقيقى فلسفى و قد ظهر أيضا أن الفعل الجبرى لا يبطل إراده الفاعل فى تأثيرها فالفعل إرادى على أى حال هذا كله فى الفاعل الذى لعلمه الحصولى التفصيلى دخل فى صدور فعله و هناك قسمان آخران للفاعل العلمى ذكرهما المصنف ره و هما الفاعل بالرضا و الفاعل بالعنايه و سيأتى المناقشه فى الفاعل بالعنايه فالحق أن أقسام الفاعل أربعه بإسقاط الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه عن الاعتبار- نعم ما سيختاره المصنف ره فى علم الواجب بغيره و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى- يستدعى زياده قسم على الأقسام الأربعه و ظاهره ره أنه يدخله فى الفاعل بالعنايه لأنه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلى السابق على الفعل من غير داع زائد إلا- أن العلم حضورى لا- حصولى كما فى الفاعل بالعنايه بالمعنى المعروف و ربما سمى هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجلى، ط مده. أقول وجه الضبط لأقسام الفاعل بالترديد بين النفى و الإثبات أن يقال الفاعل ما يكون له علم بفعله أو لا و الثانى إما أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر و الأول إما أن لا يكون فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون فإما أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فإما يقرن علمه بالداعى الزائد فهو الفاعل بالقصد أو لا- بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلول فإما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعنايه أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلك هو العلم الإجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له الفاعل بالعنايه بالمعنى الأعم و لذا لم يذكره هنا و قد أشرت إلى وجه الضبط هذا فى منظومتى المسماه بغرر الفرائد فليرجع إليها من أراد الحفظ، س ره

و الثانی ما بالقسر

و هو الذی یصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختیار و یکون فعله علی خلاف مقتضی طبیعته.

و الثالث ما بالجبر

و هو الـذى يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه و هذه الأقسام الثلاثه مشتركه فى كونها غير مختاره فى فعلها و فى أن فاعليتها على سبيل التسـخير و الاستخدام من الغير إياها سواء كان تسخير المسخر القاهر و استخدام المسـتخدم العـالى إياهـا فى الفـاعليه أيضـا على هـذه الطريقه أو على طريقه الإـراده و الاختيار و اسـتخدام النفس الناطقه لبعض القوى الفعـاله البـدنيه فى أفاعيلهـا من قبيـل الثـانى كالحركـات الأـينيه و غيرهـا الصـادره عن القوى العضـليه بتوسـط الجوارح و الأعضـاء و هـذه القوى فى العـالم الصـغير الإنسـانى- بمنزله الأشـخاص الحيوانيه فى العالم الكبير و اسـتخدامها لبعضـها من قبيل الأـول- كالحركـات الصـادره عن القـوى الغـاذيه و المنميه و كحركـات النبض الانقبـاض و الانبسـاط و الغضب و الشـهوه الـتى موضوعاتها الأجسام اللطيفه من الأخلاط و الأرواح و مباديها

القوی المستعلیه النفسانیه و هذه المبادی فی العالم الصغیر کالحرکات السماویه المسخره لعالم الأمر فی العالم الأعلی فکما أنهم لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون فکذلک نظیرتهم فی طاعه النفس الناطقه و کما أن أشخاص الناس منهم من عصی ما أمر الله عباده علی ألسنه رسله و فی کتبه و منهم من أطاعه فکذلک نظیرتها من القوی فی طاعه النفس و عصیانها فیما تأمرها به و تنهیها عنه.

و الرابع ما یکون بالقصد

و هو الذی یصدر عنه الفعل مسبوقا بإرادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلک الفعل و یکون نسبه أصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعی و الصوارف إلی فعله و ترکه فی درجه واحده.

و الخامس هو الذی یتبع فعله علمه بوجه الخیر

فصل (۱۴) فی أن المعلول الواحد هل یستند إلی علل(۱) کثیره فیه بحسب نفس الأمر- و یکون علمه بوجه الخیر فی الفعل کافیا لصدوره عنه من غیر قصد زائد علی العلم- و داعیه خارجه عن ذلک الفاعل و یقال له الفاعل بالعنایه فی عرف المشاءین.

و السادس هو الذی یکون علمه بذاته الذی هو عین ذاته سببا لوجود أفاعیله

التی هی عین علومه و معلوماته بوجه أی إضافه عالمیته بها هی بعینها نفس إفاضته لها من غیر تعدد و لا تفاوت لا فی الذات و لا فی الاعتبار إلا بحسب اللفظ و التعبیر

۱- لا یخفی أن المعلول بالذات من جهه أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلی ذات العله فهو نفس الارتباط و الانتساب و النسبه یختلف باختلاف طرف النسبه و اختلاف العله مع کون المعلول واحدا بعینه یرجع بالحقیقه إلی عدم اختلاف النسبه مع کون طرف النسبه مختلفا و هو کما تری و أما المعلول بالعرض و هو الماهیه الکلیه و الکلی الطبیعی فلا ضیر فیه کما أفاده قدس سره و هذا إنما هو من جهه تعدد وجوده بتعدد الأفراد کما فی العنصریات، ن ره

و هـذه الثلاـثه الأخيره مشتركه في كون كل منها فاعلا بالاختيار و إن كان(۱) الأول منها مضـطرا في اختياره لأن اختياره حادث فيه بعـد ما لم يكن و لكل حادث محـدث فيكون اختياره عن سـبب مقتض و عله موجبه فإما أن يكون ذلك السـبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى و إن كان هو نفسه فإما أن يكون سببيتها لاختياره باختياره أو لا فعلى الأول يعود الكلام و ينجر إلى القـول بالتسـلسل في الاختيـارات إلى غير النهـايه و على الثـاني يكون وجود الاختيـار فيه لاـ بالاختيـار فيكون مضـطرا و محمولا [مجبولا] على ذلك الاختيار من غيره فينتهي إلى الأسباب الخارجه عنه و ينتهي بالأخره إلى الاختيار الأزلي الـذي أوجب الكل على ما هو عليه- بمحض الاختيار من غير داع زائد و لا قصد مستأنف و غرض عارض.

فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم

أنه ذهب جمع من الطباعيه و الدهريه خذلهم الله تعالى إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع و جمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد و الشـيخ الرئيس وفاقـا لجمهور المشاءين إلى أن فاعليته للأشـياء الخارجيه بالعنايه و للصور العلميه الحاصـله في ذاته على رأيهم بالرضا و صاحب الإشـراق تبعا لحكماء الفرس و الرواقيين إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير و سـنحقق لك في مستأنف الكلام من الأـصول الآتيه إن شاء الله تعالى إن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعليه بأحـد من الوجوه الثلاثه الأول و إن ذاته أرفع من أن يكون فاعلاـ بـالمعنى الرابع لاسـتلزامه مع قطع النظر عن الاضـطرار التكثر بـل التجسم تعـالى عن ذلـك علوا كبيرا فهو إمـا فاعل بالعنـايه أو بالرضـا- و على أي الوجهين فهو فاعـل بالاختيـار بمعنى إن شـاء فعـل و إن لم يشـأ لم يفعـل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس فإن صحه الشرطيه غير متعلقه بصدق

۱- و من هنا يقال الإنسان مضطر في صوره مختار و الحق تعالى مختار في صوره مضطر- أي لأجل اختياره تعالى وجوبي إحدى التعلق، س ره

شی ء من مقدمها و تالیها بل وجوبه أو کذبه بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما- فإن فاعل الکل کما سیجی ء یعلم الکل قبل وجودها بعلم هو عین ذاته فیکون علمه بالأشیاء الذی هو عین ذاته منشأ لوجودها فیکون فاعلا بالعنایه.

تمثیل:

أصناف الفاعلیه المذکوره و أنحاؤها السته المسفوره متحققه فی النفس الآدمیه بالقیاس إلی أفاعیلها المختلفه فإن فاعلیتها بالقیاس إلی تصوراتها و توهماتها بالرضا و کذا بالقیاس إلی قواها الجزئیه المنبعثه- عن ذاتها المستعمله إیاها المستخدمه لها کوهمها و خیالها فإن النفس تستخدم المتفکره فی تفصیل الصور الجزئیه و ترکیبها حتی ینتزع الطبائع من الشخصیات- و یستنبط النتائج من المقدمات و لیس لتلک القوی إدراک(۱) ذواتها لکونها جسمیه و التجسم من موانع الإدراک کما سیأتی علی أن الوهم الذی هو رئیس سائر القوی ینکر نفسها فکیف حال سائر المدارک الجزئیه و الاستخدام لا یتم إلا بإدراک جزئی لما یستخدم و ما یستخدم فیه فالنفس تدرک تلک الآلات المنبعثه عنها بنفس ذاتها- المدرکه و ذواتها المدرکه لا بإدراک تلک القوی لذواتها کما علمت و لا- بإدراک آله أخری إذ لا آله للآله و فاعلیتها بالقیاس إلی ما یحصل منها بمجرد التصور و التوهم بالعنایه- کالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخیل السقوط و القبض(۲) الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبه من تصورها للشی ء الحامض و فاعلیتها بالقیاس إلی ما یحصل منها بسبب البواعث الخارجه عنها الداعیه لها إلی تحصیل أغراضها و استکمالها لها بها بالقصد کالکتابه و المشی و غیرهما و فاعلیه النفس الصالحه الخیره

۱- أی لیس إدراک النفس إیاها بحصول صور القوی فی القوی و إلا- لزم إدراکها لذواتها- و أیضا لزم اجتماع المثلین کما لیس إدراکها بحصول صورها فی ذات النفس و إلا أدرکت کلیاتها و الحال أن جزئیاتها هی المستعمله، س ره

۲- هذا مثال لمجرد کون العلم عله للفعل لا لکون العلم بالفعل عله له کما فی المثال الأول- لأن العلم تعلق بالحموضه و الفعل هو القبض و العصر، س ره

لفعل القبائح كفعل الزنا و شهاده الزور و الكذب على الله بالجبر و فاعليتها لحفظ المزاج و إفاده الحراره الغريزيه فى البدن و الصحه و سائر ما أشبهها بالطبع و فاعليتها للحراره الحمائيه و المرض و السمن المفرط و الهزال بالقسر

فصل (۱۶) فى أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك

بيانه أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثرا فى المعلول أو لا يكون فإن لم يكن تأثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفه أو إراده أو آله أو مصلحه أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض أولا فاعلا إلى أن ينتهى إلى أمر يكون هو لذاته و جوهره فاعلا- ففاعليه كل فاعل تام الفاعليه بذاته و سنخه و حقيقته لا- بأمر عارض له فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل و بهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء و التأثير فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتيه المنتزعه عنه المنتسبه إليه بسنخه و ذاته- و لقائل أن يقول فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعله الفاعليه العلم بالمعلول و يلزم على هذا أنا إذا عرفنا حقيقه شى ء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب و من لازمه القريب لازمه الثانى و من الثانى الثالث حتى نعرف جميع لوازمه فى آن واحد و ما من شى ء إلا و له لازم و للازمه لازم و للازم لازمه أيضا لازم إلى غير النهايه فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهيه دفعه واحده و ذلك بين الفساد.

و حله من وجوه الأول أنا و إن سلمنا أن العلم بحقيقه شى ء يستلزم العلم بلوازمه الذاتيه كما هو مقتضى القاعده المذكوره لكن لا نسلم أن لكل شى ء لازما حتى يلزم من إدراك شى ء واحد إدراك أمور غير متناهيه و نحن لا نعرف من الحقائق إلا

صفاتها و لوازمها الأخيره و آثارها القاصيه [الفائضه] دون أنفسها و مباديها و أسبابها القصوى.

لا- يقال إن تلك الصفات كما هى لازمه لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضا لازمه لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفه الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات عله للعلم بسائر الصفات.

لأنا نقول من الجائز أن يكون الصفات لازمه للموصوفات بلا- عكس كلى- فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساويه لقائمتين و تساوى القائمتين لا- يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبى خط مستقيم قام على مثله فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث و زواياه.

لا يقال إن من المستبين عند الحكماء أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقه نفسنا حاضر أبدا فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا و لوازمها و آثارها- من قواها و شعبها و من جمله لوازمها استغناؤها عن البدن و امتناع قدمها و فسادها- فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بينا حاصلا من غير نظر و كسب.

لأنا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتباريه و لوازم غير اعتباريه و معنى الاعتباريه هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلا فى الذهن و عند اعتبار العقل إياها و هذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع و كونها ممكنا و حادثا و باقيا بعد خراب البدن فإن بعض هذه الصفات كالغنى و المجرد عباره عن سلب شى ء عنها- و السلوب لو كانت ثابته لكان لشى ء واحد صفات غير متناهيه لأجل سلوب غير متناهيه عنه لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه فيقتضى عللا غير متناهيه كذلك و بعضها كالإمكان و الحدوث و البقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتا فى الخارج فينجر إلى التسلسل فإن الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث و هكذا إلى غير النهايه و كذا الحكم فى البقاء فعلمنا أن تلك الصفات مما لا وجود لها فى الخارج فلا يكون

ذات الشی ء عله لتحققها حتی یلزم من العلم بها العلم بتلک الصفات مطلقا بل إنما یکون عله لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا أیضا بل عند(١) اعتبار جمله من الوسطیات و لا شک أن العلم بماهیه النفس و بتلک الوسطیات المعتبره عله للعلم بوجود هذه اللوازم و أما اللوازم الغیر الاعتباریه فهی للنفس مثل قدرتها و شوقها و إدراکها و لذتها و ألمها إلی غیر ذلک من الوجدانیات الحاصله للنفس من دون توقفها علی الاعتبار و الفرض فلا جرم(٢) من عرف ذاته عرف هذه الصفات- و سائر آثارها و شعبها و توابعها الذاتیه و خوادمها و جنودها الفطریه لکن أکثر الناس ممن لیس له حضور تام عند نفسه بل کثره اشتغاله بالأمور الخارجه عنه- و شده التفاته بما یدرکه الحواس و تورطه فی الدنیا یلهیه عن الالتفات بذاته و یذهله عن الإقبال إلیها و الرجوع إلی حاق حقیقته فلا یدرک(٣) ذاته إلا إدراکا ضعیفا

١- أی الأدله المثبته لها و الوسط ما یقرن بقولنا لأنه و معلوم أن ما عدا الإمکان الذاتی علی المشهور من أن لها ماهیه من النظریات و أما علی القول بأن لا ماهیه لها فلها الإمکان بمعنی الفقر و التعلق بالواجب بالذات تعالی شأنه و لیس المراد بالوسطیات مثل تصور الماده و الموضوع- فی تصور تجردها و غنائها و العدم و البعدیه و القبلیه فی تصور الحدوث و البقاء حیث إن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود لأنها داخله فی اعتبار نفس هذه الصفات، س ره

٢- أما صفاتها فلأنها عین وجود النفس التی صارت بالفعل فی ذاتها و صفاتها کیف و المدرک متحد مع المدرک بالذات و الموهومات و المخیلات و المحسوسات بالذات منشآتها بوجه- لائمتها أو نافرتها و أما الآثار و القوی فلأنها جامعه إیاها فی مقامین مقام المفصل فی المجمل و مقام المجمل فی المفصل، س ره

٣- نسوا الله فأنساهم أنفسهم و علمه بها و إن کان حضوریا إلا أن الحضوری أیضا کالحصولی ذا مراتب من الإجمالی و التفصیلی علی مراتبهما و الکشف و الشهود علی درجاتهما إلی درجه حق الیقین و ذلک کدرجات المشاهده البصریه فإن الذین یشاهدون إنسانا کاملا من غایه بعد أو غایه قرب أو توسط بین الغایتین و بینهما متوسطات شتی فی هواء مغبر أو صاف عن صحیحه أو مؤفه- مع اطلاع علی مزایاه و أوصافه و أخلاقه و صناعاته کل بقدر نصیبه جمیعهم من أهل المشاهده بالنسبه إلیه فکذا علم النفس بالنفس من حد الرضاعه إلی حد العقل بالفعل و العقل الفعال إلی مقام الفناء فی الحق المتعال کلها حضوری، س ره

و لا- يلتفت إليها إلا- التفاتا قليلا و لهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصه بها و آثارها المنشعبه عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكامله الشديده التعلق إلى البدن و مشتهاه وجود فى غايه الضعف و القصور فإدراكها لذاتها أيضا حيث يكون عين ذاتها يكون فى غايه الخفاء و الفتور فتغفل عنها و يجهل لوازمها و خواصها و آثارها و أما النفوس النوريه القويه الكامله المستعليه القاهره على قواها و جنودها فلا- يعزب عن علمها ذاتها و صفاتها و لا قواها و جنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها فى مشهد ذاتها فذاتها على كل شى ء منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا

فصل (١٧) فى العله العنصريه و أقسامها

إن العنصر لشى ء هو الذى له قوه وجود ذلك الشى ء إما بوحدانيته أو بشركه غيره و الأول إما مع تغير ما فى نفسه أو لا معه فالثانى كما للوح بالقياس إلى الكتابه و الأول لا يخلو إما أن يكون التغير فى حاله سواء كان بزياده حال كما للمشعه إلى الصنم و الصبى إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما فى حال من أحواله- بعروض الحركه له فى أين أو كم أو غير ذلك أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود- و إما أن يكون مع تغير فى جوهره و ذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالنحت شى ء من جوهر أو بالزياده كما للمنى إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهريه حتى يبلغ إلى درجه الحيوانيه و إن كان مع انسلاخات صوريه و أما الثانى فإما مع استحاله ما مثل الهليلج إلى المعجون أو لا مثل الخشب و الحجاره إلى البيت و من هذا الجنس الآحاد للعدد ثم العنصر إما عنصر للكل كالهيولى الأولى- و إما عنصر لعده أمور مثل العصير للخل و الخمر و الدبس و قد قلنا من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهه صوريه بل يكون فى ذاته قوه محضه و فاقه صرفه.

فليس لأحد أن يقول إن أريد بالكل جميع الصور الفلكيه و العنصريه فلا يصدق هذا القسم على واحده من الهيوليات الأوليه لأن هيولى العناصر غير قابله لصوره الفلك و هيولى كل فلك لا يقبل غير صوره خاصه فلكيه و إن أريد به جميع الصور العنصريه فلا يصدق على غير الهيولى المشتركه للعناصر فلا بد أن يخصص بها- لأنا نقول(۱) المراد هو الأول و ذات الهيولى الأولى لا تأبى عن قبول الصور كلها إلا أن التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجى ء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعليه لها أصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق أن العنصر من حيث إنه عنصر فى جميع الأقسام المذكوره ليس إلا ما يكون فى حد ذاته- فاقدا لصوره شى ء و حقيقته و له بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل فجهه كون العنصر عنصرا سواء كان فى الدرجه الأولى من غير تخصص أو فى الدرجه الثانيه بسبب انضمام ما يخصه و اعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذى هو بذاته منبع النقص و القصور كما أن الوجود الحقيقى القيومى بذاته منبع الكمال و الفيض و الجود- فكما أن كلما قرب إلى المبدإ الحق يكون أشد صوريه و أتم كمالا- و فعليه و كل ما بعد منه يكون أضعف فعليه و أنقص كمالا و أوفر نقصانا و قوه فالهيولى الأولى التى فى الحاشيه الأخرى للوجود بعكس ذلك و لذلك يعبر عنها فى الرموزات النبويه و الإشارات الناموسيه بالهاويه و الظلمه و الخلاء و الفضا و أسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خستها و عدميتها

۱- إذ لا ميز فى صرف القوه و القول بالاختلاف النوعى بين الهيوليات الأوليه الفلكيه- و بينها و بين الهيولى المشتركه العنصريه كالقول بالتباين بين الوجودات الخاصه بنفس ذواتها البسيطه كما اشتهر من المشاءين لكون الهيوليات الأوليه أيضا بسائط جنسها مضمن فى فصلها- و فصلها فى جنسها و لكن هذا فى الوجودات التى هى عين الفعليات و التميزات غير معقول فكيف فى الهيوليات التى هى عين القوه و القوه بما هى قوه كالعدم الذى لا ميز فيه، س ره

فصل (۱۸) فى ألقاب العله العنصريه

اعلم أن وضع الأسامى للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها و ماهياتها و قد يكون باعتبار عوارضها و إضافاتها الأول كالإنسان و الثانى كالكاتب و ربما لم يوضع لنفس ذات الشى ء اسم و ذلك كحقيقه النفس الإنسانيه حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن و تحريكها إياه و تدبيرها له فنفسيه النفس ليس كإنسانيه الإنسان و زيديه زيد إلا أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلى و لا يكون اسما للماهيه مخصوصه فظهر أن بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضى و من هذا القبيل الجوهر العنصرى لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائده عليها فهو من جهه أنه بالقوه يسمى هيولى و من جهه أنها حامله بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظى بينه و بين الذى هو جزء رسم الجوهر و بين الذى هو فى مقابله المحمول و من حيث إنها مشتركه بين الصور يسمى ماده و طينه و من حيث إنه آخر ما ينتهى إليه التحليل يسمى أسطقسا فإن معنى هذه اللفظه هو الأبسط من أجزاء المركب- و من حيث إنه أول ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا و من حيث إنه أحد المبادى- الداخله فى الجسم المركب يسمى ركنا و ربما يتركون(۱) هذه الاصطلاحات فى بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل و إن كان ذلك القابل أبدا يكون بالفعل و كذلك يسمونه ماده مع أن ماده كل واحد من الأفلاك مخصوصه به و يمكن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهيولى الفلكيه بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعاله فكأنها فى ذاتها خاليه عن الصوره و عن الثانى بأن تعدد المواد الفلكيه نوعا و شخصا ليس بحسب أن لها

۱- بل تركهم أكثر من مراعاتهم إياها، س ره

تحصلات فی ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأن الماده البسیطه لا تحصل لها فی ذاتها- فلها فی مرتبه ذاتها لیس إلا إبهام محض و إلا لکان فیها فی نفسها مبادی فصول ذاتیه- و هو مستحیل کما سیتضح فی مباحث الهیولی فالحق أن تعدد المواد الفلکیه إنما هو بأسبابها الصوریه المحصله لذاتها موجوده بالفعل و بضرب من اتحادها بتلک الصور- التی هی مباد لفصول حقیقیه ذاتیه فیکون لها فی ذاتها مع قطع النظر عن تلک الصور المقومه نحوا من الوحده الجنسیه باعتبار(۱) و الشخصیه باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شی ء أو بشرط لا شی ء

فصل (۱۹) فی حال شوق الهیولی إلی الصوره

اشاره

إن هذا مما أثبته القدماء من الحکماء علی ما حکی عنهم و ما ظهر لنا من آثارهم و نتائج أفکارهم یدل دلاله واضحه علی أن مبنی رموزهم و أسرارهم لیس علی المجازفه و التخمین و لا علی مجرد الظن و التخیل من غیر یقین بل أمورهم کانت مبنیه علی المکاشفات النوریه و البراهین الیقینیه بعد تصفیه بواطنهم بالریاضات المصفیه للقلوب و تنقیه ضمائرهم عن الکدورات المکدره للعقول حتی صفت أذهانهم و لطفت أسرارهم و تصیقلت مرآتهم و احتذت بها شطر الحق و ظهرت لها جلیه الحال ثم أشاروا إلی نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبا للنفوس المستعدین له من المقال- علی ما هو شأنهم فی کثیر من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم- من لدن تحریف الحکمه و تغییر المنهج فی اکتسابها و عدم الدخول فی البیوت

۱- أی باعتبار الجنس الأقصی المأخوذ منها و هو الاعتبار اللابشرطی و أما باعتبار ذاتها- فهی واحده شخصیه کیف و هی مصلحه للهوهویه فی الانقلابات و الاستحالات أو معنی قولهم إن الهیولی وحدتها وحده جنسیه إبهامیه أنها قوه محضه تتخذ بکل صوره أو أن لها مراتب لا تنافی وحدتها الشخصیه و لذا یقال إن ماء القصعتین من ماء الجره لا من ماء البحر لانحفاظ مرتبه معینه فی الأول دون الثانی، س ره

من أبوابها و مزجها بفنون من الخطابه و الوعظ و شوقها بأغراض النفس و محبته الرئاسه و طلب الدنيا إلى يومنا هذا قدحوا فى ذلك و نسبوه إلى مجرد التجوز و التشبيه من غير تأصيل و تحقيق و ذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء القادحين- بنقل هذا المطلب عن أولئك العظماء و إما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم و عقولهم مع صفائها و تجردها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين فى لذات هذا العالم و الطالبين لشهواته و أما الذى ذكروه فى القدح فيه- فهو أن هذا الشوق الذى أثبته القدماء فى الهيولى إما أن يكون نفسانيا أو طبيعيا- و الأول ظاهر البطلان و الثانى أيضا باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صوره معينه أو إلى مطلق الصوره و الأول باطل و إلا لكانت الماده متحركه بطبائعها إلى تلك الصوره فكان ما عداها حاصله بالقسر هذا خلف و الثانى أيضا باطل لأن الماده لا تخلو من صوره على ما سيأتى و الشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

تعقيب و تحصيل:

اشاره

إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقيه أخذا عن كلام الشيخ الرئيس فى طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال و قد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصوره و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصوره بالذكر و هذا شى ء لست أفهمه أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى و أما الشوق التسخيرى الطبيعى الذى يكون انبعاثه على سبيل الانسباق كما للحجر إلى الأسفل- ليستكمل بعد نقص له فى أينه الطبيعى فهذا أيضا بعيد عنها و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها أو ملال صوره قارنته [نتها] أو فقدان القناعه بما يحصل له من الصور المكمله إياها نوعا و كان لها أن يتحرك بنفسها إلى اكتسابها الصوره كما للحجر فى اكتساب الأين إن كان فيها قوه محركه(۱) و ليست خاليه عن الصور كلها و لا يليق بها الملال للصوره الحاصله

۱- لم لا يجوز أن يكون الحركه ذاتيه لها بناء على جواز الحركه الجوهريه، س ره

فتعمل فی نقضها و رفضها فإن حصول هذه الصوره إن کان موجبا للملال للنفس حصولها- وجب أن لا یشتاق إلیها و إن کان لمده طالت فیکون الشوق عارضا لها بعد حین لا أمرا فی جوهرها و یکون هناک سبب یوجبه و لا یجوز أیضا أن یکون غیر قنعه بما یحصل- بل مشتاقه إلی اجتماع الأضداد فیها فإن هذا محال و المحال ربما ظن أنه ینساق إلیه الاشتیاق النفسانی و أما الاشتیاق التسخیری فإنما یکون إلی غایه فی الطبیعه المکمله و الغایات الطبیعیه غیر محاله و مع هذا فکیف یجوز أن یتحرک الهیولی إلی الصوره و إنما یأتیها الصوره الطاریه من سبب یبطل صورتها الموجوده لا أنها یکتسبها بحرکتها و لو لم یجعلوا هذا الشوق(۱) إلی الصوره المقومه التی هی کمالات أولی بل إلی الکمالات الثانیه اللاحقه لکان تصور معنی هذا الشوق من المتعذر فکیف و قد جعلوا ذلک شوقا لها إلی الصوره المقومه فمن هذه الأشیاء تعسر علی فهم هذا الکلام الذی هو أشبه بکلام الصوفیه منه بکلام الفلاسفه و عسی أن یکون غیری یفهم هذا الکلام حق الفهم فلیرجع إلیه فیه و لو کان بدل الهیولی بالإطلاق هیولی ما یستکمل بالصوره الطبیعیه حتی یحدث من الصوره التی انبعاث نحو استکمالات تلک الصوره مثل الأرض فی التسفل و النار فی التصعد لکان لهذا الکلام وجه و إن کان مرجع ذلک الشوق إلی الصوره الفاعله و أما علی الإطلاق فمما لست أفهمه هذا تمام کلام الشیخ فی هذا المقام.

و إنی لأجل محافظتی علی التأدب بالنسبه إلی مشایخی فی العلوم و أساتیذی فی معرفه الحقائق الذین هم أشباه آبائی الروحانیه و أجدادی العقلانیه من العقول

۱- النزاع لیس فی خصوص الشوق المعتبر فیه الفقد بوجه بل فی العشق الأعم من الشوق- فالمثبت یثبت العشق و الشوق فالنافی لا بد أن ینفی کلیهما و هذا البیان من الشیخ لا ینفی العشق لأنه یجامع الوجدان کما قالوا الأول عاشق لذاته و العقول المفارقه عشاق إلهیون فلو قلنا الهیولی عاشقه للصوره لا یطرده ما قاله الشیخ و الدلیل علی ذلک أن الشیخ فی الرساله العشقیه استعمل لفظ الشوق و المصنف قدس سره أثبت التهافت بهذا، س ره

القادسه و النفوس العاليه لست أجد رخصه من نفسى فى كشف الحقيقه فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى النشأتين العقليه و المثاليه و رفع شأنه فى الدرجتين العلميه و العمليه بالعجز عن دركه و العسر فى معرفته بل كنت رأيت السكوت عما سكت عنه أولى و أحق و الاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته و تعسره أحرى و أليق و إن كان ذلك الأمر واضحا عندى منقحا لدى حتى اقترح على بعض إخوانى فى الدين و أصحابى فى ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذى أثبته- أفاخم القدماء من الحكماء و أكابر العرفاء من الأولياء فى الجوهر الهيولانى و أكشف قناع الإجماع عما أشاروا إليه و أستخرج كنوز الرموز فيما ستروه و أفصل ما أجملوه و أظهر ما كتموه من التوقان الطبيعى فى القوه الماديه فألزمنى إسعافه لشده اقتراحه- و الجانى فى إنجاح طلبته لقوه ارتياحه.

فأقول و من الله التأييد و التسديد إنه قد مضت منافى الفصول المتقدمه

أصول- لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا و تأصيلا.

فالأول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقه واحده عينيه

ليس مجرد مفهوم ذهنى و معقول ثانوى كما زعمه المتأخرون و أن ليس الاختلاف بين أفراده و مراتبه بتمام الذات و الحقيقه أو بأمور فصليه أو عرضيه بل بتقدم و تأخر و كمال و نقص و شده و ضعف و أن صفاته الكماليه من العلم و القدره و الإراده هى عين ذاته لأن حقيقه الوجود و سنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجوديه فإذا قوى الوجود فى شى ء من الموجود قوى معه جميع صفاته الكماليه و إذا ضعف ضعفت.

و الأصل الثانى أن حقيقه كل ماهيه هى وجودها الخاص

الذى يوجد به تلك الماهيه على الاستتباع و إن المتحقق فى الخارج و الفائض عن العله لكل شى ء هو نحو وجوده و أما المسمى بالماهيه فهى إنما توجد فى الواقع و تصدر عن العله لا لذاتها- بل لاتحادها مع ما هو الموجود و المفاض بالذات عن السبب و الاتحاد بين الماهيه و الوجود

على نحو الاتحاد بين الحكايه و المحكى و المرآه و المرئى فإن ماهيه كل شى ء هى حكايه عقليه عنه و شبح ذهنى لرؤيته فى الخارج و ظل له كما مر ذكره سابقا- على الوجه البرهانى اليقينى مطابقا للشهود العرفانى الذوقى

و الأصل الثالث أن الوجود على الإطلاق مؤثر و معشوق و متشوق إليه

و أما الآفات و العاهات التى يتراءى فى بعض الموجودات فهى إما راجعه إلى الأعدام و القصورات و ضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود- و إما أنها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود فى الأشياء الواقعه- فى عالم التضايق و التصادم و التعارض و التضاد حيث يستدعى كل من المتضادين عند وجوده من جهه الأسباب الاتفاقيه الغلبه على الآخر و هذا التصادم و التضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما فى نفسه و هويته بمرتبه خاصه و نشأه معينه جزئيه يضيق و يقصر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه و هذا التضايق و التخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقه القوام الخارجى بالجسميه و المقداريه التى هى غايه نزول الوجود و نقصه و أن أضيق الأشياء وجودا هى الأبعاد و المقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحه إلا فى حد معين و ضيقها عن الانبساط و التمادى إلا- على مرتبه متناهيه لا يتجاوزها لنهوض البراهين الداله على تناهى الأبعاد و المقادير و سائر المتصلات القاره و غير القاره أيضا عند أهل التحقيق و لأنها أيضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها و لا لأجزائها أحديه الجمع و الحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقداريه و كميته الاتصاليه فمما لزم هذه المرتبه من الوجود لبعده عن منبع الفيض و الجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقداريه الاتصاليه- عن بعض آخر و لا يجتمع معه فى حد واحد فكان هذه الهويه الاتصاليه لغايه ضعف وجودها و تبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء و يغيب الكل عن الكل و لهذا

يكون التعلق بها يمنع العاقليه و المعقوليه و يكون عالمها عالم الجهل و الغفله- و الموت و الشر إذ العلم عباره عن حضور شى ء عند شى ء فما لا حضور عنده لشى ء لا علم له بذلك الشى ء فبقدر ضعف الوجود يكون قله العلم و ما يلزمه و زياده الجهل و ما يصحبه فعالميه المقداريات و المتكممات على نسبه وجودها ثم أضعف المقادير و المتصلات وجودا غير القار منها كالزمان و الحركه حيث لا يسعها الاجتماع فى آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع فى حد واحد من المكان و هذا كلام وقع فى البين ليس هاهنا موضع تبيينه و تحقيقه و لعلنا نرجع إليه فى مستأنف القول بزياده توضيح و تتميم إن شاء الله العزيز فالغرض هاهنا أن تذكر أن الوجود من حيث هو وجود مؤثر و معشوق على الإطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فإذا صادفه شى ء حفظه و أمسكه عشقا و إذا فقده طلبه شوقا.

و الأصل الرابع أن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه

فإن العادم لأمر ما رأسا لا يشتاقه و لا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض و الطلب للمجهول المطلق مستحيل و كذا الواجد لأمر ما لا يشتاقه و لا يطلبه لاستحاله تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه إذ هو من فضيله الوجود فى غايه التمام و هو برى ء من أنحاء النقص مقدس عن شوائب القصور فى الوجود و الذات فمحال أن يلحقه تشوق إلى شى ء و يعتريه طلب و حركه إلى تمام و كمال بل لكونه تام الوجود و فوق التمام- يليق به أن يشتاق إليه و يعشقه كل من سواه و كذا العقول الفعاله لكونها مفطوره على كمالاتها مجبوله على فضائلها التى يليق بمرتبه كل منها ماثله بين يدى قيومها مشاهده لجمال مبدعها و جاعلها مغترفه من بحر الخير و الوجود و منبع الفيض و الجود بقدر حوصله ذواتها و وعاء وجوداتها و ما يوجد من الخيرات الوارده منها على العالم الأدنى ليس مما يزيدها فضيله و كرامه بل هى جوائز و عطايا- و مواهب نازله منها إلى السوافل و رشحات فائضه منها على الأوانى من غير التفات

و غرض و قصد منها إلى إصلاح الكائنات فلا يتصف هى أيضا بالتشوق إلى ما دونها- بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمه فى جمال الأزل مستغرقه فى شهود الوجود الحقيقى و لاتصالها به و دوام استغراقها فى المبدإ الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبه إلى العالى أيضا إلا بنحو مندمج فى ذواتها الإمكانيه بحسب خفاء ماهياتها و ظلمه جواهرها عند اعتبار أنفسها فى نحو من أنحاء ملاحظه العقل إياها مجرده عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها و ذلك لأجل قصور وجوداتها و نقصان هوياتها- عن مشاهده ما يزيد عليها و إشراق ما يفضل على حدقه إدراكها من الوجود الحقيقى و النور الإحدى فهى من ذلك الوجه من الخفاء و الظلمه و الكدوره اللازمه للماهيه- من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعه فى الواقع الزائله عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النوريه الوجوديه القدوسيه و أما غير هاتين المرتبتين من الوجود- فسواء كانت نفوسا فلكيه أو صورا سماويه(۱) أو طبائع نوعيه عنصريه أو جواهر امتداديه أو هيولى جسميه فإن جميعها مما يستصحبها قوه و شوق إلى تمام أو كمال- كما سينكشف لك فى باب الهيولى إن شاء الله تعالى و قد علم من ذى قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح أن جميع هذه الأشياء كائنه على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبوديه لهذا المبدع القديم

و إذا تمهدت(۲) هذه الأركان و الأصول و تقررت هذه الدعاوى التى بعضها

۱- الصواب بعدها أو نفوسا عنصريه من الإنس و الجن و لعله سقط من قلم الناسخ، س ره

۲- و يمكن تقرير عشق الهيولى بوجه آخر و هو أنه بحكم قوله تعالى فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ظهر وجهه فى عرش العقل و فرش الهيولى و معلوم أن وجه الواحد بما هو وجه الواحد واحد- فالوجه النورانى الذى فى الهيولى بعينه هو الوجه النورانى الذى فى العقل و ذلك الوجه الواحد- الذى فى الكل عين مشيه الله و محبته التكوينيه للأشياء المنطوى فيها مشيتها و محبتها لا نفسها- و لوازم أنفسها و تلك المشيه و المحبه فى كل مشى و محبوب سنخ واحد و التفاوت فى الظهور لا غير، س ره

بينه و بعضها مبينه فى سوابق الفصول فنقول

أما إثبات الشوق فى الهيولى الأولى

فلأن لها مرتبه من الوجود و حظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس و غيره من محصلى أتباع المشاءين و سنقيم البرهان عليه فى موضعه و إن كانت مرتبتها فى الوجود مرتبه ضعيفه لأنها عباره عن قوه وجود الأشياء الفائضه عليها المتحده بها اتحاد الماده بالصوره فى الوجود و اتحاد الجنس بالفصل فى الماهيه و إذا كان لها نحو من الوجود و قد علم بحكم المقدمه الأولى(۱) أن سنخ الوجود واحد و متحد مع العلم و الإراده و القدره من الكمالات اللازمه للوجود أينما تحقق و كيف ما تحقق- فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذى هو ذاتها و هويتها بحكم المقدمه الثانيه فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها- طالبه للوجود المطلق الكامل الذى هو مطلوب و مؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمه الثالثه و لما كان بحكم المقدمه الرابعه كل ما حصل له بعض من الكمالات و لم يحصل له تمامه- يكون مشتاقا إلى حصول ما يفقد منه شوقا بإزاء ما يحاذى ذلك المفقود و يطابقه و طالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى فى غايه الشوق إلى ما يكمله و يتممه- من الصور الطبيعيه المحصله إياها نوعا خاصا من الأنواع الطبيعيه و لست أقول إن شده الوجود و زياده الكمال أو عدمه [عدته] فى المشتاق إليه فالشوق فى الهيولى و إن لم يتقو

۱- لا جزء له و لا جزئيات و ما به الامتياز فى مراتبه عين ما به الاشتراك فالوجود الذى فى الهيولى بما هو وجود و بما هو يصير موضوع الإلهى عين الوجود الذى فى ذوات الشعور و هو عشق حقيقى و شوق تحقيقى لا تقريبى فكذا فى الهيولى لكن الوجود فى الهيولى ضعيف لكونه قوه الوجود و القوه وجود إن تضفها إلى العدم المطلق كما أن الظل نور إن تراه مع الظلمه البحته- فكذا العشق و الشوق. إن قلت ذلك العشق لوجود الهيولى لا لنفسها- قلت بحكم كل ممكن زوج تركيبى لكل ممكن ذات نوريه هى وجوده و ذات ظلمانيه هى ماهيته و بحكم المقدمه الثانيه ذاته الوجوديه هى الأصل فتذوته الهيولوى بالوجود فإن قلت ذلك الوجود عشق بنفسه صدقت و إن قلت إنه عشق بالصوره صدقت و إن قلت إنه عشق بالمبدإ الأول فى وعاء وجودها صدقت بحكم أن سنخ الوجود واحد و بحكم إن من شى ء إلا يسبح بحمده، س ره

فيها شعورا حسب ما يشتاق إليه من الكمالات كيف و إن لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذى لها من طبيعه الوجود الذى هو عين الخير و السعاده لكن الفرض بالاعتبار الأول من جهه أن شعورها إنما هو قوه الشعور بالأمور لا فعليتها لكون وجودها قوه وجود الأشياء الصوريه لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثانى غايه الشوق لأنها بإزاء ما يقوى عليها من الصور و الخيرات الغير المتناهيه التى باعتبار ما غايات لوجود الهيولى و مكملات لنقصاناتها هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب- و مما يؤكد هذا القول(۱) هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه أن الهيولى لما كان حاصله من جهه القصور الإمكانى فى الجواهر المجرده و خصوصا فى الجواهر النفسانيه- أن لها قابليه الاستكمالات بجميع الصور الكماليه و إن كانت فى أزمنه غير متناهيه- لامتناع اجتماعها فى زمان واحد و أن تلك الكمالات لكونها وجوديه من سنخ ما حصل لها من الشى ء القليل الذى هو مجرد قوه تلك الخيرات الصوريه و استعداد حصولها- و إن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالى لشى ء ما له شعور ضعيف يستدعى شوقا إلى ذلك الأمر و زياده الشوق و شدته كما يتبع زياده الشعور و شدته من المشتاق كذلك يتبع

۱- هذا وجه وجيه و حاصله أن الهيولى نشأت من جهه قصور النفوس و الطبائع التى فى السلسله النزوليه نظير ما سبق أن الإمكان الاستعدادى الذى فى الهيولى نشأ من الإمكان الذاتى الذى كان فى العقل الفعال فكما أن الإمكان الذاتى صفه النفوس و الطبائع و الدهريه فى عالم الجمع- كذلك الهيولى و إمكانها الاستعدادى صفه النفوس و الطبائع الزمانيه فى عالم الفرق و تلك القوى و الاستعدادات المتعاقبه و الحركات المتصله التى هى أشواقها و طلباتها المشوبه بالفقدان من وجه- و بالوجدان من وجه فيها لأجل اقترانها بالهيولى و لو لا الهيولى لما استتمت قوه و استعداد فى شى ء نحو كمال و لما استقامت طلبات هى الحركات طبيعيه كانت الطلبات أو نفسانيه لأن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و جهات القوه و الاستعداد فى أيه ماده تحققت شعب الهيولى أ لا ترى أن الصور المثاليه حيث كانت عريه عن الهيولى لا تقبل الفعل و الانفعال و لا الامتزاج و الازدواج و الترقى إلى الله المتعال كما فى الهيولى العنصريه و لا تقبل الحركه و التشوق إلى الحق الدائم كما فى الهيولى الفلكيه فظهر أن الهيولى جهه الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات كما يأتى فكيف لا شوق لما هو عين الشوق، س ره

و الطبيعيه الواقعه فى سلسله البسائط فبالحقيقه هى من جمله قواها الانفعاليه التى هى حيثيه حركاتها و توجهاتها إلى استكمالاتها الثانويه ليجبر نقصاناتها الأوليه طلبا للرجوع إلى المنبع الذى ابتدت منه فهى إنما يكون حيثيه تشوقها إلى الكمال- فالمشتاق و إن كان غير الهيولى لكن من جهه اقترانها بذلك لا بالذات.

و أما الجواب عما ذكره الشيخ و التخلص عما أورده من استدلاله على نفى الشوق عن الهيولى فنقول أما قوله أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإن الماده و إن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجرده عن الصور أمرا عدميا و بحسب اعتباره إياها مطلقه ماهيه ناقصه مبهمه فى غايه الإبهام لكنها يصلح للتحصل و التعين بحسب ما يحصلها و يعينها من الصور الجماديه و النباتيه و الحيوانيه التى شأنها تقويم وجود الهيولى محصله و تحصل نوعيتها متقرره فهى إذن باعتبار تحصلاتها النفسانيه الحيوانيه يكون لها أشواق نفسانيه إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكيه أو عنصريه مجرده أو منطبعه باعتبار تحسراتها النفسانيه النباتيه يكون لها أشواق نباتيه إلى كمالات نباتيه كالتغذى و التوليد و باعتبار تحصلاتها الطبيعيه يكون لها أشواق طبيعيه من التحفظ على الأشكال و الأوضاع و التحيز فى الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات و الكمالات اللائقه بحال الأجسام الطبيعيه البسيطه و المركبه.

و أما قوله و أما الشوق التسخيرى إلى آخره- فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات(۱) المقدمه الممنوعه.

و أما قوله و لقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها.

فنقول قد ظهر مما ذكرناه أن للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقا

۱- أى إثبات منعها على حذف المضاف بقرينه لفظ الممنوعه أو على الاكتفاء بالوصف العنوانى و إنما قدرنا ذلك لأن إثبات المقدمه الممنوعه ليس على المانع بل على المستدل و هو الشيخ و هذا ظاهر، س ره

إلى الأشياء و ما ادعى أن لها شوقا إلى كافه الصور فى كل واحد من الأزمنه و بكل من الاعتبارات حتى يقال إن الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التى يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صوره ما لخلوها فى ذاتها عن صوره و إذا تحصلت بصوره فبحسب اعتبار تحصلها الخارجى بتلك الصوره المكمله- لها نوعا لها و سلوه اطمينان و غنى و عدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند تنوعها و تحصلها بتلك الصوره إلى ما يزيد عليها من الكمالات التى فى درجه ثانيه عنها فإن كل صوره حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافه الصور بل إنما كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق و شهوه إلى سائر الصور كامرأه لا تكتفى بالمجامعه مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكه و دغدغه إلى رجل بعد رجل ما دامت هى هى كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها و الاستكمال لورودها فكل صوره حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما و قصور ما و شريه ما يكون فى الإمكان بإزائه من الكمالات و الخيرات الغير المتناهيه لم يخرج بعد من القوه إلى الفعل إلا قدر متناه و هكذا تترقى فى الاستعدادات- بحصول الكمالات الإضافيه و فيضان الخيرات النسبيه و يكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهى إلى الكمال النفسى على مراتبه و الكمال العقلى على مراتبه- إلى أن يصل إلى الكمال الأتم و الخير الأقصى و الصوره بلا شوب ماده و الفعليه بلا قوه و الخير بلا شر و الوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات و يسكن لديه الاضطرابات- و تطمئن به الانزعاجات و ينقطع له الأشواق و يتم فيه الخيرات و أما قوله و لا يليق بها الملال للصور الحاصله إلى آخره.

فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الأول و هو كون تشوقها إما لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجرده أو لأجل الخلو عن الصوره التى يفقد عنها و يمكن حصولها.

و أما قوله و مع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور و إنما يأتيها الصور الطارئه إلى آخره.

ففيه أن جهات الطلب و الحركه إلى الصور فيها مختلفه كما مر و ليست مقصوره على نحو واحد و جهه واحده فهى من حيث ذاتها تشتاق و تتحرك إلى الصوره أى صوره ما وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى و تدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أى يكون ماده الجميع فشأنها أن يوجد لها هذه الصوره و ضدها فكان لكل منهما حق و استيهال فالذى لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الذى لها و الذى لها بحق نفس ذات الماده أن يوجد وجودا آخر مضادا للوجود الذى لها و إذا كان لا يمكن أن يوفى لها هذان الحقان و الاستيهالان معا فى وقت واحد لزم ضروره توفيه هذه إلى مده و توفيه تلك إلى مده من الواهب الحق تعالى الموفى لكل ذى حق حقه و المعطى لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصوره مده محفوظه الوجود- ثم يفسد و يوجد ضدها ثم يبقى تلك فإنه ليس وجود إحداهما و بقاؤها أولى من وجود الأخرى و بقائها و بالجمله تشوق الماده و استيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى و لما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معا فى وقت واحد لزم ضروره أن يعطى لها و يتصل بها أحيانا هذا الضد و أحيانا ذلك الضد و يعاقب كل منهما الآخر إذ عند كل واحد منهما حق ما عن ماده الآخر و بالعكس فالعدل فى ذلك أن يوجد ماده هذا لذاك و ماده ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها و اعتبار خلوها فى نفسها عن صوره ما- و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصوره الموجوده فيها الفاقده لكمالها الأتم و هكذا إلى غايه و كمال و صوره لا أتم منها.

ثم اعلم أن للأشواق الحاصله فى الممكنات القاصره الذوات الناقصه الوجودات عن الكمال التام و الخير الأقصى سلسلتين

(۱) عرضيه و طوليه فما ذكرناه

۱- اعلم أن المعاد جسمانيا كان أو روحانيا إنما يتيسر القول به عند الحكماء الإلهيين القول بهاتين السلسلتين و بدونهما لا ينتظم أمر المعاد و الآخره بزعمهم فكل من قال بواحده منهما فقط أعنى السلسله العرضيه التى لا نهايه لها لم يتيسر له القول بالنشأه الآخره برهانا اللهم إلا بالتعبد الصرف، ن ره

من تشوق الهيولى إلى صوره بعد صوره بحسب البعديه الزمانيه فهو تشوقاتها العرضيه فى الصور المتعاقبه المتضاده و هى التى تكون للشخصيات من الصور المتفاسده العنصريه و ما ذكرناه(۱) ثانيا من تشوقها إلى الصور المترتبه فى الكمال المترقيه فى الخيريه التى يكون كل تاليه منها غايه و ثمره للسابقه فهو تشوقها الطولى فى الصور المترتبه ذاتا المتلائمه من غير تضاد و تعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها و هذه السلسله من العلل و المعلولات إذ بعضها سبب للبعض و بعضها عله غائيه للأخرى بخلاف السلسله الأخرى التى هى المعدات المتعاقبه الغير المجتمعه- فيجوز ذهابها لا إلى حد و لا يلزم من كون كل غايه لها غايه و لغايتها غايه أخرى- عدم الغايه(۲) و عدم الشوق الذاتى لما بينا فى مبحث الغايه وجه حله فقد تشعشع و تبين مما ذكرناه حقيه ما هو الموروث من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعيه التى هى خيرات إضافيه ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقى و الجلال الأرفع و الكمال الأتم بل ظهر أن جهه الاشتياق فى جميع المشتاقين و المشتاقات

۱- و هو قوله و أما من حيث تحصلها النوعى فتشوقها و كذا قوله فيما سبق و هكذا يترقى فى الاستعدادات لحصول الكمالات إلى قوله و يتم به الخيرات ثم إنه سيجى ء فى مرحله العقل و المعقول نقلا عن الشيخ أن التغيرات على كثرتها لا تخلو عن قسمين أحدهما على سبيل الخلع و اللبس كما فى الانقلابات و الاستحالات و ثانيهما على سبيل الاستكمال و هو لبس بعد لبس كصيروره الصبى رجلا ثم نفسا قدسيه ثم عقلا إلى ما شاء الله تعالى و ظاهر أن ثانى ما ذكره المصنف قدس سره من الثانى، س ره

۲- مآل هذا الاعتراض هو امتناع اجتماع القول بالمعاد و نشأه الآخره مع القول بذهاب السلسله العرضيه و سلسله المعدات لا إلى النهايه للزوم عدم الغايه و الآخره من كون كل غايه ذات غايه و غايتها هكذا لا إلى النهايه و محصل الجواب هو إثبات الغايه و نشأه الآخره بحسب اعتبار الطول و السلسله الطوليه المنقطعه فافهم أنه من الغوامض الإلهيه، ن ره

إنما هى الماده التى هى جهه القوه و الاستعداد فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجه الكمال الذى يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام و الكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق و الفقد إذا لم يكن ممكن الدرك- و الحصول فلا شوق أيضا و جهه القصور المتدارك و الفقد للكمال المنتظر كما علمت مرارا إنما هى الهيولى الأولى فى كل شى ء كما ادعيناه و هذا مما لم ينكره الشيخ و لا غيره من الراسخين فى الحكمه المتعاليه كما سيظهر من براهين وجود الهيولى- المباحث المتعلقه بأحكامها و تلازمها مع الصوره.

ثم إن العجب أن الشيخ ممن أثبت فى رساله عملها فى العشق حال تشوق الهيولى إلى الصوره بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهانا عاما على إثبات العشق الغريزى فى جميع الموجودات الحيه و غيرها أورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحيه فى كونها متشوقه فقال إن كل واحده من الهويات البسيطه الغير الحيه قرين عشق غريزى لا يتخلى عنه البته و هو سبب له(۱) فى وجودها- فأما الهيولى فلديموميه نزوعها [نزاعها] إلى الصور مفقوده و شوقها لها موجوده- و لذلك تلقاها متى عريت عن صوره ما بادرت إلى الاستبدال منها بصوره إشفاقا عن ملازمه العدم المطلق إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم

۱- إذ بالعشق يمسك كل موجود ما حصل له من الكمال الأول و الثانى و يطلب ما فقد من الكمالات الثانيه و نظام الأنفس و أولات الشعور ينحفظ و يتسق بالشوق و الخوف لكن الخوف أيضا خادم الشوق لأن الهرب عن الموذى لمحافظه المعشوق الذى هو نفسه إذ كل موجود عاشق ذاته و باطن ذاته و العقل عاشق و معشوق لذاته و عشق قائم بذاته كما أن ذاته التى هى الوجود المفارقى إراده قائمه بذاتها كما أنه علم قائم بذاته إذ لا موضوع و لا ماده و لو بمعنى المتعلق نعم هى كلها زائده على ذاته التى هى ماهيتها و أما الواجب تعالى فكما لا ماده له بالمعنى الأعم فلا ماهيه له و لذا قال المعلم الثانى لا بد أن يكون فى العلوم علم بالذات و فى الإرادات إراده بالذات- حتى تكون فى شى ء لا بالذات فظهر أن الشوق و العشق نعم الملك الحارس و الملك المقرب الموكل بالعالم بل قيل إذا تم العشق فهو الله تعالى، س ره

المطلق فـالهيولى منفر للعـدم المطلق و لا ـ حـاجه بنـا هاهنـا إلى الخوض فى لميه ذلـك فـالهيولى كالمرأه الـذميمه المشـفقه عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت ذميمها بالكم فقد تقرر أن فى الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه فى تلك الرساله

فصل (۲۰) فى العله الصوريه و الفرق بين الطبيعه و الصوره

أما الصوره

فهو الشـى ء الـذى يحصل الشـى ء به بالفعل سواء كان للعنصـر قوام بـدونها بحسب مطلق الوجود و هو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كـذلك و هو المختص باسم الماده و هى على الأول عرض و على الثانى جوهر و صوره باصـطلاح آخر كمـا علمت من أن الصوره ليست عله صوريه للمـاده لأنهـا ليست جزء من الماده بل هى عله فاعليه للماده و علمت أيضا أن للصوره عـده معان أخر(۱) و قـد نبهنـاك على أن الكـل ممـا اشـتركت فى معنى و حيـثيه واحـده هى جهه الحصـول و الفعليه و الوجود كما أن معانى العنصر جميعا اتفقت فى معنى القوه و الاستعداد و الشوق و الحاجه

و أما الفرق بين الصوره و الطبيعه

فهو أن اسم الطبيعه واقع بالاـشتراك على معـان ثلاـثه مترتبه بـالعموم و الخصوص فالعام ذات و الخاص مقوم الـذات و الأخص المقوم الذى هو المبدأ الأول للتحريك و التسكين

۱- و هـذا مع ذلـك لا ينفى الاشتراك اللفظى بحسب نظر الفن و لا يثبت اشتراكا معنويا- فإن النظر اللغوى يتبع صـدق المفهوم كيفما كان و أما النظر الفنى فإنما يتبع الأحكام الذاتيه فلو صدق مفهوم على شيئين يختص كل منهما بأحكام حقيقيه خاصه كان المفهوم المذكور بحسب نظر الفن الباحث مشتركا لفظيا بينهما لا معنويا كما يراه اللغوى مثلا الصوره بمعنى موضوع العرض من الجوهر و له أحكـام خـاصه به و الصوره بمعنى مقوم المـاده ليست داخله تحت الجوهر و إلا ـ لكـانت نوعا و لها أحكام خاصه و تقسيم الجوهر إلى الصوره الجسـميه و الهيولى و الجسم و النفس و العقل سيجى ء معناه و كذا الصوره بمعنى العرض لها حقيقه أخرى غير المعنيين السابقين فالصوره مشتركه لفظا بين معانيهما و إن جمعها معنى التحصـيل بالفعل و على هذا القياس العنصر و غيره، ط مده

لاـ بـالعرض و لاـ بالقسر فالاـسم الطبيعه متنـاول للمعنى الثـالث من الجهات الثالث بالاشتراک الصـناعی(۱) للإـثم و الثـانی من الجهـتين كـذلک كلفـظ الإمكـان و أمـا الصوره فكمـا علمت هی الجزء الـذی يكون به الشـی ء بالفعـل و هی نفس الطبيعه فی البسائط بحسب الذات و غيرها بالاعتبار لأن العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه الصوری بالقياس إلى تقويم النوع صوره و بالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمه مثل البروده و الرطوبه طبيعه و أما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعه بالمعنى الثالث بل بسبب صوره أخرى يرد عليها من المبدإ الفياض بحسب فطره ثانيه فلا جرم كانت صورها التركيبيه مغايره لطبائعها.

فإن قلت إذا كان لا بد من الصوره الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد لا غير.

قلت ظـاهر كلاـم الشـيخ فی موضع من الشـفاء مشـعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبه لا يحصل هوياتها بالقوه المحركه لها إلى جهه واحـده و إن كـان لاـ بـد و أن يكون هی ما هی من تلک القوى فكانت تلک القوه جزء من صورتها يجتمع منه عـده معان فيتحـد كالإنسـانيه فإنها يتضـمن القوى الطبيعيه و النباتيه و النفسانيه و هـذا الكلام بظاهره غير صـحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقومه تـأثير فی التقويم و ذلـک لأنـا لو فرضـنا عـده صور مقومه للشـی ء فوق واحـده فإمـا أن يكون كل واحـده منها مستقله بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ما هو غيره- فيكون كل واحد مقوما و غير مقوم و هذا خلف و إما أن يكون المسـتقل إحداهما- فقط فلا يكون الأخرى صوره و إما أن لا اسـتقلال لإحداهما بل المقوم هو المجموع- من حيث هو مجموع و المجموع بهذا الاعتبار شی ء واحد فالصور المقومه شی ء واحد

۱- فـإنه كمـا مر فی أول الكتـاب فی لفظ الإمكان يطلق عليها من باب التسـميه لا من باب تحقق القـدر المشترک فی كل واحد واحد فهو مثل أن يسمى واحد من السودان بالأسود، س ره

على أن ذلک یستحیل أیضا لأن کل واحد من الأجزاء سابق على المجموع و کل واحد منها وحده عارض للماده غیر مقوم لها فیکون الماده مقومه له فیکون سابقا علیه فالماده الواحده السابقه على کل واحد من تلک الأجزاء التی هی سابقه على المجموع تکون سابقه علیه فلو تقومت الماده بذلک المجموع لزم تقوم کل واحد منها بالآخر و هو محال و إذا بطل القسم الأول فبقی أحد القسمین الآخرین لکن المختار(۱) عند الجمهور کما هو المشهور هو القسم الثانی و أن یکون للطبیعه و سائر الصور نصیب فی تقویم المرکب لکن على التقدیم و التأخیر و الظاهر أن هذا هو المراد بالکلام المنقول من الشیخ و أما نحن فالمختار عندنا(۲) هو القسم الثالث أی کون المقوم(۳) هو واحد من الصور و الباقی بمنزله فروعها و قواها و شرائط حدوثها أولا کما حققناه فی مباحث الکلیات.

فإن قلت هذا أیضا باطل لأن النفس الناطقه من مقومات الإنسان فلو لم یکن

۱- إلی قوله هو القسم الثانی أی أول القسمین الآخرین فی التردید الذی فی السؤال- و هو الأول من الأقسام فی الاستدلال على إبطال مذهب الشیخ،

۲- هذا بظاهره لا- یلائم ما یحققه رحمه الله فی مباحث القوه و الفعل من الحرکه الجوهریه- و أن عروض الصور لموادها و تقویمها أنهما هو بالحرکه الاشتدادیه بنحو اللبس بعد اللبس دون الخلع و اللبس و لازمه کون الفعلیه السابقه بفعلیتها ماده و قوه للفعلیه اللاحقه و إباء الفعلیه عن الفعلیه إنما هو فی العرض دون الطول فإن فعلیه الماده الثانیه إنما هی بالنسبه إلی الماده الأولی- و هی بعینها قوه بالنسبه إلی الصوره اللاحقه فهی من حیث إنها صوره ذات تحصیل و تمام و إن کانت من حیث إنها ماده ذات إبهام و إطلاق فالفعلیات المادیه باقیه بعینها غیر أنها مندکه فی فعلیه الصوره الآخره و الفعل فعلها هذا و من الممکن إرجاع کل من الأقوال الثلاثه إلی هذا، ط مده

۳- و هو الصوره الأخیره الواحده وحده جمعیه لأعداده یشتمل بوحدتها على جمیعها- و کون البواقی بمنزله الفروع أو الشرائط إنما هو عند أخذها بنعت الکثره إذ بناء على الحرکه الجوهریه و أن التغیر استکمالی کلها مراتب صوره واحده سیاله تتبدل ذاتها من أولى إلی ثانیه و من ثانیه إلی ثالثه و هکذا مع أصل محفوظ و سنخ باق کما ذکره فی أوائل سفر النفس أن النفس المدبره للبدن واحده متصله بلا تکون و تفاسد فی الحرکه الاستکمالیه و لا تعطیل فی السوابق و لا تفویض فی الفاعل الطبیعی فهذا هو معنی الواحد عنده لا ما یفهمه غیره من الواحد، س ره

للقوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه حظ فى التقويم لكانت إعراضا و هى جواهر- فيلزم أولا أن يكون الواحد بالنوع جوهرا و عرضا و ثانيا أن يكون صور البسائط مقومه للعناصر التى هى مواد بدن الإنسان فهى مقومه لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلف.

قلت هذا عقده تحل بالأصول(۱) التى سلفت منا فتذكر ليظهر لك جليه الحال ثم إن من المستحيل كون شى ء واحد جوهريا و عرضيا لشى ء واحد بعينه و لا استحاله فى كونه جوهريا لشى ء و عرضيا لآخر و مما يجب أن يعلم هاهنا أيضا الفرق بين الجوهر و الجوهرى و كذا العرض و العرضى فالجوهر جوهر فى نفسه و لا يتغير كونه جوهرا بالمقايسه إلى شى ء آخر لأنه ليس من باب المضاف و كذا العرض و أما كون الشى ء جوهريا فهو من باب المضاف و الأمور النسبيه التى لها هويات دون الإضافه مما لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه- فصور البسائط مقومه للبسائط و خارجه عن حقيقه كل من المواليد المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه و إن احتيجت إليها فى حفظ كيفيه المزاج المتوقف على الامتزاج بينها و كذا الكلام فى صوره النبات فإنها مقومه للنبات لكن القوى النباتيه من خوادم النفس الحيوانيه و فروعها الخارجه عن حقيقه النفس و وجودها شرط فى وجود الحيوان- و ليس بمقوم داخلى كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره و تذكر أيضا أن كون حد الشى ء و شرح ذاته مشتملا على بعض المعانى اللازمه لا يوجب دخول معناه فى ماهيه المحدود و ذاته إذ ربما يكون(۲) للحد زياده على المحدود و سيجى ء أيضا الفرق

۱- لأن النفس الناطقه التى هى مقومه لا تغاير القوى المتقدمه فتقويمها تقويمها و القوى طلائع من النفس و ظهورات منها و كلها منطو فيها و التقويم فى عباراته هاهنا التحصيل و التكميل كما يقال الصوره مقومه للهيولى، س ره

۲- الأولى أن يقال ذكر الأجناس و الفصول فى تحديد الإنسان بالجوهر القابل للأبعاد- النامى الحساس المتحرك بالإراده الناطق ليس من زياده الحد على المحدود و ليس من باب ذكر الشرائط و الفروع بل من باب ذكر الأجزاء و الشطور حين أخذ مراتبه بشرط لا و إن لم يكن كذلك حين أخذها لا بشرط فإنه فى النظر الثانى وجود بسيط لا فى الأول، س ره

بين عله وجود الشى ء و عله شيئيته و العجب أنهم مع الغفله عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأن كلا من الأجسام الطبيعيه المركبه له وحده طبيعيه فهل لهذا الحكم معنى إلا كون طبيعه كل منهما واحده و هى التى بها يكون الشى ء الطبيعى هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور و القوى التى اقترنت معها- كان ذلك الشى ء هو هو بعينه بحسب الحقيقه

فصل (۲۱) فى الغايه و ما قيل فيها

أما الغايه فهى ما لأجله يكون الشى ء كما علمته سابقا و هى قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى و قد يكون شيئا آخر فى نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبه و قد يكون فى شى ء غير الفاعل سواء كانت فى القابل كتمامات الحركات- التى تصدر عن رويه أو طبيعه أو فى شى ء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غايه خارجه عن الفاعل و القابل و إن كان الفرح بذلك الرضا أيضا غايه الأخرى و هذا مجمل يحتاج إلى التفصيل

فصل (۲۲) فى تفصيل القول فى الغايه و الاتفاق و العبث و الجزاف

اشاره

قالوا إن الشى ء يكون معلولا فى شيئيته و يكون معلولا فى وجوده فالماده و الصوره علتان لشيئيه المعلول و الفاعل و الغايه علتان لوجوده و لا خلاف لأحد فى- أن كل مركب له ماده و صوره و فاعل و أما أن لكل معلول فلوجوده عله غائيه ففيه شك فإن من المعلول ما هو عبث لا غايه فيه و منه ما هو اتفاقى و منه ما هو صادر

عن المختار بلا داع و مرجح و منه ما یکون لغایته غایه و لغایه غایته غایه و هکذا- فلا یکون له بالحقیقه غایه کما أنه لو کان لکل ابتداء ابتداء لکان الجمیع أوساطا فلا ابتداء لها و ذلک کالحوادث العنصریه و الحرکات الفلکیه و النتائج المترادفه للقیاسات- إذا کانت غیر متناهیه فلنورد بیان هذه الأمور فی مباحث

المبحث الأول فی العبث و إثبات غایهما له

اعلم أن کل حرکه إرادیه فلها مباد مترتبه فالمبدأ القریب هو القوه المحرکه أی المباشره لها و هی فی الحیوان تکون فی عضله العضو و الذی قبله هو الإراده المسماه بالإجماع و الذی قبل الإجماع هو الشوق و الأبعد من الجمیع هو الفکر و التخیل و إذا ارتسمت فی الخیال أو العقل صوره ما موافقه حرکه القوه الشوقیه إلی الإجماع بدون إراده سابقه بل نفس التصور یفعل الشوق و الأمر فی صدور الموجودات عن الفاعل الأول علی هذا المثال کما سیتضح لک من ذی قبل إن شاء الله تعالی- من أن تصور النظام الأعلی عله لصدور الموجودات من غیر حاجه إلی شوق- و لا استعمال آله ثم إذا تحرک الشوق إلی الإجماع و تحقق الإجماع خدمته القوه المحرکه التی فی الأعضاء فقد ثبت أن الحرکات الإرادیه تتم بالأسباب المذکوره فربما کانت الصوره المرتسمه فی القوه المدرکه هی نفس الغایه التی ینتهی إلیه الحرکه کالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخیل صوره موضع آخر فاشتاق إلی المقام فیه فتحرک نحوه و انتهت حرکته إلیه و ربما کانت غیرها کما یشتاق الإنسان إلی مکان لیلقی فیه صدیقا ففی الأول یکون نفس من انتهت إلیه الحرکه نفس الغایه المتشوقه و فی الثانی لا یکون کذلک بل یکون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت إلیه الحرکه و ربما(۱) یکون نفس الحرکه غایه المتحرک فقد تبین أن غایه

۱- أی بالنسبه إلی حرکه أخری کما یتحرک زید من مسکنه إلی بیت الریاضه للریاضه أو بالنسبه إلی الشوقیه لا العامله التی غایتها دائما ما إلیه الحرکه کالطبائع و إلا فالحرکه دائما طلب إما طبیعی و إما إرادی و الطلب لم یکن مطلوبا قط، س ره

الحركه فى كل حال من حيث كونها غايه الحركه هى غايه حقيقيه أوليه للمبدإ القريب للحركه التى يكون فى عضله الحيوان لا غايه له(۱) غيرها بخلاف المبادى قبله إذ ربما كانت لها غايه غير ما ينتهى إليه الحركه كما علمت فإن اتفق أن يتطابق المبدأ القريب الأقرب و المبدءان اللذان قبله أعنى القوه الشوقيه مع ما قبلها من التخيل(۲) و الفكر كانت نهايه الحركه غايه للمبادى كلها فليست عبثا لأنها غايه إراديه و إذا طابق ما انتهت إليه الحركه المشتاق التخيلى و لم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غايه ليست نهايه الحركه و ليس مبدؤها تشوق فكرى فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق أو التخيل مع طبيعه أو مزاج مثل التنفس- و حركه المريض أو التخيل مع خلق و ملكه نفسانيه داعيه إلى ذلك الفعل بلا رويه كاللعب باللحيه فيسمى الفعل فى الأول جزافا و فى الثانى قصدا ضروريا أو طبيعيا و فى الثالث عاده و كل غايه لمبدإ من تلك المبادى من حيث إنها غايه له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلا(۳) و إذا تقررت هذه المقدمات

۱- و ذلك لأن المحركه العامله إذا لوحظت نفسها فقط و بشرط لا أى غير مخلوطه بالشوقيه و المدركه كانت كالطبائع فإن شئت سم القوه العضليه و إن شئت سم الطبيعه التى فى البسائط محركه عامله و حينئذ فكما أن المطلوب من تحريك الطبيعه مادتها ليس إلا نهايه الحركه كذلك فى المحركه العضليه، س ره

۲- و فى الشفاء أيضا استعمل هنا كلمه أو و هى بمعنى الواو و إلا ففى التخيل المجرد عن الفكر لم يكن بينه و بين العبث بالمعنى الذى ذكراه فرق كما لا يخفى و الحاصل أن معنى العبث فى الاصطلاح أن لا يكون هنا مبدأ فاعلى فكرى فلا غايه فكريه و يكون ما انتهت إليه الحركه التى هى غايه دائما للعامله غايه للتخيل و الشوقيه ثم إذا لم يتطابق العامله و الشوقيه التخيليه فى الغايه بمعنى ما انتهت إليه الحركه بل لكل غايه غير ما للأخرى بعد ما لم تكن عليه فكريه كما فى العبث فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده، س ره

۳- لا تعجبنى هذا الاصطلاح و لو سمى بالقياس إليها بالخيبه لكان أولى إذ الباطل عدم و هذا وجود، س ره

فقد علم أن العبث غايه القوه الخياليه على التفصيل المذكور و الشرائط المبينه- فقول القائل إن العبث من دون غايه البته أو من دون غايه هى خير أو مظنونه خيرا غير صحيح فإن الفعل لا يجب أن يكون له غايه بالقياس إلى ما ليس مبدءا له بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له ففى العبث ليس مبدأ فكرى البته فليست فيه غايه فكريه- و أما المبادى الأخر فقد حصلت لكل منها غايه فى فعله يكون تلك الغايه خيرا بالقياس إليه فإن كل فعل نفسانى فالشوق مع تخيل و إن لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فإن التخيل غير الشعور به و لو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهايه ثم إن لانبعاث الشوق من النائم و الساهى- و كذا ممن يلعب بلحيته مثلا- عله لا- محاله إما عاده أو ضجر عن هيئه أو إراده انتقال- إلى هيئه أخرى أو حرص من القوى الحساسه أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئيه لا يمكن ضبطها و العاده لذيذه و الانتقال عن المملول لذيذ و الحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانيه و اللذه خير حسى أو تخيلى فهى خير حقيقى للحيوان بما هو حيوان و ظنى بحسب الخير الإنسانى فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقى بالقياس إلى ما هو مبدأ له و إن لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

المبحث الثانى فى الاتفاق

زعم ذيمقراطيس أن وجود العالم إنما يكون بالاتفاق و ذلك لأن مبادى العالم أجرام صغار لا يتجزى لصلابتها و هى مبثوثه فى خلإ غير متناه و هى متشاكله الطبائع(۱) مختلفه الأشكال دائمه الحركه فاتفق أن تصادمت منها جمله و اجتمعت

۱- أما تشاكل الطبائع فهو مسلم عند ذيمقراطيس و مبرهن عليه أيضا لاتفاق الأجرام فى مجرد الجسميه أى قبول الخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و ليس قول الجسميه عليها من باب الاشتراك اللفظى و لا من باب اتحاد المفهوم و اختلاف الحقائق المصدوقه و أما اختلاف الأشكال فهو لأجل نفى الكيفيات الملموسه و أن الأجرام الصغار فى النار مثلثات فلها رءوس حداد تغرز فى البشره و يتراءى حراره و فى البواقى مكعبات أو مربعات أو كرات كما هو مقتضى البساطه و التزموا القول بالخلإ و كل ذلك باطل، س ره

على هيئه مخصوصه فتكون منها هذا العالم و لكنه(۱) زعم أن تكون الحيوان و النبات ليس بالاتفاق.

و أما أنباذقلس(۲) فزعم أن تكون الأجرام الأسطقسيه بالاتفاق فما اتفق إن كانت هيئه اجتماعيه على وجه يصلح للبقاء و النسل بقى و ما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق و له فى ذلك حجج.

منها أن الطبيعه لا رويه لها فكيف يفعل لأجل غرض.

و منها أن الفساد و الموت و التشويهات و الزوائد ليست مقصوده للطبيعه مع أن لها نظاما لا يتغير كأضدادها فعلم أن الجميع غير مقصوده للطبيعه فإن نظام الذبول و إن كان على عكس النشو و النمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير و نهج لا يمهل- و لما كان نظام الذبول ضروره الماده من دون أن يكون مقصودا للطبيعه فلا جرم نحكم بأن نظام النشو و النمو أيضا بسبب ضروره الماده بلا قصد و داعيه للطبيعه و هذا كالمطر الذى يعلم جزما أنه كائن لضروره الماده إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضروره فاتفق أن يقع فى مصالح فيظن أن الأمطار مقصوده لتلك المصالح و ليس كذلك بل الضروره الماده.

و منها أن الطبيعه الواحده تفعل أفعالا مختلفه مثل الحراره فإنها تحل الشمع

۱- لأن الأفلاك و الكواكب بعد ما اتفقتا تفعل أوضاعها و أشعتها هذه التكونات لغايات فلم تكن بالاتفاق أى بلا فاعل أو بلا غايه أو بدونهما معا، س ره

۲- أى لم يقدم و لم يجترى على جعل وجود الأفلاك بالاتفاق و لا الأسطقسات لكونها إبداعيه عنده بل تكون المركبات من الأسطقسات عنده بالاتفاق و حينئذ فلعل مراده لحوق الأمور الغريبه و العوارض المفارقه بها كما سمى بعض علماء الإسلام أيضا عالم الكون و الفساد دار الاتفاقات لذلك، س ره

و تعقد الملح و تسود وجه القصار و يبيض وجه الثوب.

فهذه حجج القائلين بالاتفاق و قبل الخوض فی الجواب نقدم كلاما فنقول إن الأمور الممكنه منها دائم و منها أكثری و لكل منهما عله و الفرق بينهما أن الدائم لا يعارضه معارض فالأكثری قد يعارضه معارض فالأكثری يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا أو إراديا فإن الإراده مع التصميم و تهيئه الأعضاء للحركه- و عدم مانع للحركه و ناقض للعزيمه و إمكان الوصول إلى المطلوب فبين أنه يستحيل أن لا يوصل إليه و من الأمور ما يحصل بالتساوی كقعود زيد و قيامه و منها ما يحصل على الأقل كوجود إصبع زائد أما ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما إنه(۱) اتفاقی و الباقيان(۲) قد يكونان باعتبار ما واجبا و ذلك مثل أن يشترط أن الماده فی تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس و القوه الفاعله صادفت استعدادا تاما فی ماده طبيعيه فيجب أن يتخلق إصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الإصبع الزائد و يكون ذلك من باب الدائم- بالنسبه إلى هذه الطبيعه الجزئيه و إن كان نادرا قليلا بالقياس إلى سائر أفراد النوع- فإذا حقق الأمر فی تكون الأمر الأقل أنه دائم بشروطه و أسبابه ففی صيروره المساوی أكثريا أو دائميا بملاحظه شروطه و أسبابه لم يبق ريبه فالأمور الموجوده

۱- أی لا يقول العقل به لأن الاتفاق إما بمعنى أن الشی ء الاتفاقی لا فاعل له و إما بمعنى أنه لا غايه له و كلاهما خلاف الواقع لوجود الفاعل و الغايه إذ الإمكان مناط الحاجه و الغايه عله فاعليه الفاعل و أيضا الاتفاق فيما هو غير مترقب الوقوع فيكون على سبيل الندور و وجودهما دائمی و أكثری، س ره

۲- و الوجوب ينافی الاتفاق فلا يقول عاقل اتفق أن صارت الأربعه زوجا فالماده العضليه المستوفيه لجميع شرائط القبول المصادفه للقوه الفاعله بالنسبه إلى الإصبع الزائد كالأربعه بالنسبه إلى الزوجيه و الحاصل أن الكلام فی الغايات و أما وجود الأسباب الفاعليه فمفروغ منه إذ قد حقق فی موضعه أن المتساويين ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و إذا سئل عن كل من طرفی النقيض فی مرتبه الماهيه فالجواب السلب و حينئذ فمع لزوم المسببات للأسباب و إيجابها إياها كيف يتحقق اتفاق، س ره

بالاتفاق إنما هى بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها و عللها و أما بالقياس إلى مسبب الأسباب و الأسباب المكتنفه بها فلم يكن شى ء من الموجودات اتفاقا كما وقع فى ألسنه الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجبات فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب و العلل حتى لم يشذ عن علمه شى ء لم يكن شى ء عنده موجودا بالاتفاق فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التى ساقت الحافر إلى الكنز اتفاق- و أما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤديه إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت أن الأسباب الاتفاقيه حيث تكون تكون لأجل شى ء إلا أنها أسباب فاعليه بالعرض و الغايات غايات بالعرض و ربما يتأدى السبب الاتفاقى إلى غايته الذاتيه- كالحجر الحابط إذا شج ثم هبط إلى مهبطه الذى هو الغايه الذاتيه و ربما لا يتأدى إلى غايته الذاتيه بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الحابط إذا شج و وقف ففى الأول- يسمى بالقياس إلى الغايه الطبيعيه سببا ذاتيا و بالقياس إلى الغايه العرضيه سببا اتفاقيا و فى الثانى يسمى بالقياس إلى الغايه الذاتيه باطلا فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غايه عرضيه لأمر طبيعى أو إرادى أو قسرى ينتهى إلى طبيعه أو إراده- فيكون الطبيعه و الإراده أقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن أولا أمور طبيعيه- أو إراديه لم يقع اتفاق فالأمور الطبيعيه و الإراديه متوجهه نحو غايات بالذات- و الاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث إن الأمر الكائن فى نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائما و لا- أكثريا لكن يلزم أن يكون من شأنها التأديه إلى ذلك- لا دائما و لا أكثريا إذ لو لم يكن من شأنها التأديه إليها أصلا لم يقل فى ذلك الأمر- إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إن قعود زيد اتفق إن كان سببا لكسوف الشمس و إذا قيس إلى أسبابه المؤديه فيكون غايه ذاتيه له طبيعيه أو إراديه فظهر أن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق و إن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها فما نسب إلى أنباذقلس أو ذيمقراطيس كله باطل

و أما الجواب التفصيلى عن الشبه المذكوره ففى الأول أنه ليس إذا عدمت الطبيعه الرويه وجب أن يحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غـايه فـإن الرويه لاـ تجعـل الفعل ذا غايه بل إنما تميز الفعل الـذى يختار و يعينه من بين أفعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غايه مخصوصه يلزم تأدى ذلك الفعل إليها لـذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر(۱) كون النفس مسـلمه عن اختلاف الـدواعى و الصوارف لكان يصـدر عن الناس فعل متشابه على نهـج واحد من غير رويه كما فى الفلك فإن الأفلاك سليمه عن البواعث و العوارض المختلفه فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير رويه.

و مما يؤيد ذلك أن نفس الرويه فعل ذو غايه و هى لا يحتاج إلى رويه أخرى.

و أيضا أن الصـناعات لا شـبهه فى تحقق غايات لها ثم إذا صارت ملكه لم يحتـج فى اسـتعمالها إلى الروايه بل ربما تكون مانعه كالكاتب الماهر لا يروى فى كل حرف و كذا العواد الماهر لا يتفكر فى كل نقره و إذا روى الكاتب فى كتبه حرفا أو العواد فى نقره يتبلد فى صـناعته فللطبيعه غايات بلا قصد و رويه و قريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصـمه و مبادره اليد فى حك العضـو من غير فكر و لاـ رويه و أوضـح منه أن القوه النفسانيه إذا حركت عضوا ظاهرا فإنما تحركه بواسـطه الوتر و النفس لا شـعور لها بـذلك و فى الشـبهه الثـانيه أن الفسـاد فى هـذه الكائنات تاره لعـدم كمالاتها و تاره لحصول موانع و إرادات خارجه عن مجرى الطبيعه أما الأعدام(۲) فليس من شرط كون الطبيعه متوجهه إلى غايه أن تبلغ إليها فالموت و الفساد و الذبول كل ذلك

۱- و نعم ما قيل- \S أز يكى گو و ز همه يكسوى باش\Z يكدل و يك قبله و يكروى باش\Z ، س ره
۲- و لعله سـقط من نسخه الأصل و أما حصول الموانع فكذا كما لا يخفى و يمكن أن يكتفى عن الثانيه بقوله و أما نظام الذبول إلخ لأن مرجع حصول الموانع أيضا الأعدام، س ره

لقصور الطبیعی عن البلوغ إلی الغایه المقصوده و هاهنا سر(۱) لیس هذا المشهد موضع بیانه و أما نظام الذبول فهو أیضا متأد إلی غایه و ذلک لأن له سببین أحدهما بالذات و هو الحراره و الآخر بالعرض و هو الطبیعه و لکل منهما غایه- فالحراره غایتها تحلیل الرطوبات فتسوق الماده إلیه و تفنیها علی النظام ذلک للحراره بالذات و الطبیعه التی فی البدن غایتها حفظ البدن ما أمکن بإمداد بعد إمداد و لکن کل مدد تال یکون الاستمداد منه أقل من المدد الأول کما سیأتی فی علم النفس فیکون نقصان الإمداد سببا لنظام الذبول بالعرض و التحلیل سببا بالذات للذبول و فعل کل واحد منهما متوجه إلی غایه ثم إن الموت و إن لم یکن غایه بالقیاس إلی بدن جزئی فهو غایه بالقیاس إلی نظام واجب لما أعد للنفس من الحیاه السرمدیه و کذا ضعف البدن و ذبوله لما یتبعهما من ریاضات النفس و کسر قواها البدنیه التی بسببها تستعد للآخره علی ما یعرف فی علم النفس و أما الزیادات فهی کائنه لغایه ما فإن الماده إذا فضلت أفادها الطبیعه الصوره التی تستحقها و لا یعطلها کما علمت فیکون فعل الطبیعه فیها بالغایه و إن لم یکن غایه للبدن بمجموعه و نحن لم ندع أن کل غایه لطبیعه یجب أن یکون غایه لغیرها و أما ما نقل فی المطر فممنوع بل السبب فیه(۲) أوضاع سماویه تلحقها قوابل و استعدادات أرضیه للنظام الکلی و انفتاح الخیرات و نزول البرکات فهی أسباب إلهیه لها غایه دائمه أو أکثریه فی الطبیعه.

و فی الشبهه الثالثه أن القوه المحرقه لها غایه واحده هی إحاله المحترق إلی

۱- و هو ما أشرنا إلیه أن فی نظام الکل کل منتظم و أن الکل غایات بالنسبه إلی الأسباب- التی فی البدایات، س ره

۲- إن حمل الأوضاع علی الجسمانیه فهی أسباب قریبه و الأسباب البعیده الإلهیه النفوس المنطبعه و النفوس الکلیه سیما نفس تلک الشمس و هی المحرکات الفاعلیه للسماوات و العقول الکلیه و هی المحرکات الغائیه لها و الله تعالی فی البدایه و النهایه محیط بالکل و المطر غایه بالعرض لیس لضروره الماده، س ره

مشاكله جوهرها و أما سائر الأفاعيل كالعقد و الحل و التسويد و التبييض و غيرها- فإنما هى توابع ضروريه و ستعلم أقسام الضرورى الذى هو إحدى الغايات بالعرض- و قد ذكر فى كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباذقلس ببيانات مبينه على المشاهدات و شواهد موضحه و لذلك حمل بعضهم كلامه فى البخت و الاتفاق على أنه من الرموز و التجوزات أو أنه مختلق عليه لدلاله ما تصفحه و وجده من كلامه على قوه سلوكه- و علو قدره فى العلوم و من جمله تلك الدلائل الواضحه أن البقعه الواحده إذا سقط فيها حبه بر و حبه شعير أنبت البر برا و الشعير شعيرا فعلم أن صيروره جزء من الأرض برا و الآخر شعيرا لأجل أن القوه الفاعله تحركها إلى تلك الصوره لا لضروره الماده لتشابهها و لو فرض أجزاء الأرض مختلفه فاختلافها ليس بالماهيه الأرضيه- بل لأن قوه فى الحبه أفادت تلك الخاصيه لذلك الجزء الأرضى فإن كانت إفاده تلك الخاصيه لخاصيه أخرى سابقه عليها لزم التسلسل و إن لم يكن كذلك كانت القوه- المودعه فى البره لذاتها متوجهه إلى غايه معينه و إلا- فلم لا- ينبت الزيتون برا و البطيخ شعيرا.

و منها أن الغايات الصادره عن الطبيعه فى حال ما يكون الطبيعه غير معوقه- كلها خيرات و كمالات و لهذا إذا تأدت إلى غايات ضاده كان ذلك فى الأقل فلهذا يطلب الإنسان لها سببا عارضا فيقول ما ذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض و ذبل و لم لا ينبت البر و الشعير و إذا كان كذلك فالطبيعه متوجهه إلى الخير إن لم يعقها عائق.

و أيضا أنا إذا أحسسنا بقصور من الطبيعه أعناها بالصناعه كما يفعله الطبيب- معتقدا أنه إذا زال العائق و اشتدت القوه توجهت الطبيعه إلى إفاده الصحه و الخير- و هذا يدل على المقصود

المبحث الثالث فى غايات الأفعال الاختياريه

اشاره

إن من المعطله قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمه و المصلحه

مع أنـك قـد علمت أن للطبيعه غايـات و أن فعـل النـائم و السـاهى لا ينفـک عن غايه و مصـلحه بعض قواه التى هى فى الحقيقه فاعل لذلک الفعل و إن لم يكن للقوه العقليه أو الفكريه متمسكين بحجج هى أوهن من بيوت العنكبوت.

[حجج القائل بعدم الغايه]

منها التشبث فى إبطال الداعى

و المرجـح بأمثله جزئيه من طريقى الهارب و رغيفى الجائع و قدحى العطشان و لم يعلموا أن خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإن من جمله المرجحات لأفاعيلنا فى هذا العالم أمور خفيه عنا كالأوضاع الفلكيه و الأمور العاليه الإلهيه(۱) و لم يتفطنوا أنه مع إبطال الدواعى فى الأفعال- و تمكين الإراده الجزافيه ينسد(۲) باب إثبات الصانع فإن الطريق إلى إثباته- أن الجائز لا يستغنى عن المرجـح فلو أبطلنـا هـذه القاعـده لم يمكننـا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر و البحث و لا اعتمـاد على اليقينيـات لعـدم الأـمن عن ترتب نقيض النتيجه عليهـا و ربمـا يخلق فى الإنسـان حاله تريه الأشياء لا كما هى لأجل الإراده الجزافيه التى ينسبونها إلى الله تعالى فهؤلاء القوم فى الدوره الإسلاميه كالسوفسطائيه فى الزمان السابق.

و منها ما مر من أن كون الإراده مرجحه صفه

(۳) نفسيه لها و الصفات النفسيه و لوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما و القدره قدره و هو أيضا

۱- يعنى أن المرجـح الغائى عند الله لأنه تعالى هو الفاعل الحقيقى و قد مر فى أوائل هذه التعليقه ما يوضح المطلوب فتذكر، س ره

۲- هاهنا إيراد ظاهر الورود و هو أن ساد هـذا الباب الترجـح بلا مرجـح لا الترجيح- و الجواب أن الترجيح مسـتلزم للترجح كما قرروه من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما إن كان بترجيح آخر و هلم جرا يلزم التسـلسل و إلا لزم الترجح بلا مرجح- و أيضا لما كانت العله الغائيه عله فاعليه الفاعل فعند عدم المرجح الغائى لا يكون الفاعل فاعلا بالفعل فمن وضع الفاعل يلزم رفعه، س ره

۳- كما قال المتكلم إن نسـبته إلى القدره نسبه الوجوب إلى الإمكان لكن لم يعلموا أن الإراده بسبب المرجح السابق عليها و هو التصديق بفائده الفعل موجبه لا مطلقا، س ره

کلاـم لاـ حاصل له فإن مع تساوی(۱) طرفی الفعـل کیف یتخصـص أحـد الجانبین- و الخاصیه التی یقولونها هـذیان فإن تلک الخاصیه کانت حاصله أیضا لو فرض اختیار الجانب الآخر الذی فرض مساویا لهذا الجانب.

و منها ما سبق أیضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل

و منها(۲) ما سـبق أیضا من قولهم بأن الإراده متحققه قبل الفعل بلا اختصاص بأحـد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر و هـذا کاف فی افتضاحهم فإن المرید لا یرید أی شـی ء اتفق إذ الإراده من الصـفات الإضافیه فلا یتحقق إراده غیر متعلقه بشـی ء ثم یعرضها التعلق ببعض الأشیاء(۳) نعم إذا حصل تصور شـی ء قبل وجوده و یرجـح أحـد جانبی إمکانه تحصل إراده متخصـصه بأحـدهما فالترجیح متقدم علی الإراده کما مر و أقوی ما یذکر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقیه.

الأـول أن الفلـک جسم متشابه الأجزاء و قـد تعین فیه نقطتان للقطبیه و دائره لأن تکون منطقه و خط لأن یکون محورا دون سائر النقـاط و الـدوائر و الخطوط- مع أنه کـان جـائزا بحسب الـذات أن یکون القطبـان غیر تینک النقطتین و کـذا المنطقه و المحور یکون عظیمه أخری و خطا آخر لتشابه المحل.

و الثـانی أن لکـل فلـک حرکه خـاصه إلی جهه معینه دون غیرهـا من الجهـات- مع جواز وقوع الحرکه إلی کـل واحـده منهـا و کذلک لکل حرکه حد معین من السرعه و البطء دون غیره مع تساوی النسبه إلیهما.

الثالث اختصاص کل کوکب بموضع معین من الفلک مع عدم خصوصـیه توجد فی ذلک الموضع دون غیره لتساوی الجمیع فی الطبیعه فالعقل یجوز وقوعه فی موضع آخر من فلکه.

۱- أی التساوی فی الواقع و التخصیص بفرض الخصم، س ره

۲- لا یخفی أن بین هـذه الحجه و بین سابقتها تنافیا إذ بناء الأولی علی کون الإراده أحدیه التعلق و بناء هذه علی کونها متساویه النسبه إلی الأمور، س ره

۳- کلمه نعم وقعت موقع بل الإضراب، س ره

الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهما عند العقل.

و الجواب [عن حججهم]

عن الأول أن تلك النقطه توجد بالفعل بواسطه الحركه المعينه(۱) فإن الحركه المعينه يوجب تعيين النقطتين و لزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فإنه لو لا الحركه لم يتعين دائره للمنطقه المستلزمه لتعين القطب و المحور.

و عن الثانی أن اختلاف الحركات جهه و سرعه لاختلاف(۲) مبادئها العقليه- و كونها مقتضيه للأفلاك و حركاتها على وجه يتبعها أحسن النظامات.

و يخرج منه الجواب عن الثالث مع أن تعين موضع ما للكوكب إنما حصل بالكوكب لا قبله و إلا كان مصمتا من غير تلك الحفره و بعد وجوده لا يجوز له التبدل.

و عن الرابع أن لكل جسم من المحدد و غيره طبيعه خاصه نقتضی مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره و التجويز العقلی ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصيه السبب قبل البرهان و لنا رساله(۳) منفرده فی حل هذه الإشكالات الفلكيه بتمهيد مقدمات

۱- فإن نقل الكلام إلى المرجح لتعيين الحركه نقول هذا رجوع إلى الوجه الثانی فلم يكونا وجهين بل وجها واحدا، س ره

۲- قد علمت أن لكل عله خصوصيه خاصه مع معلولها الخاص فتلك الخصوصيه يأبى عن ترتب غير هذا الطور فی معلولها، س ره

۳- لم نر تلك الرساله و لكن كان فيها إشاره إلى ما حققه فی الشواهد الربوبيه و غيرها من أن هذه التعينات ذاتيات داخله فی حدود هوياتها و إن كانت عرضيات لماهياتها النوعيه فهذه كلها مغالطه من باب أخذ الجزئی مكان الكلی أو أنها لوازم للهويات و ثبوت اللازم للملزوم ليس بجعل على حده و هذا مثل ما سئل أنه لم جعل الألف مستقيمه و الدال معوجه فلا يتفطن السائل أن الألف بدون الاستقامه ليست ألفا و الدال بدون الاعوجاج ليست دالا فإذا اعتبرا فيهما لم يكونا معللين و لو جعل الحرف المطلق مورد السؤال فليس له وجود على حده فرجع السؤال- إلى أنه لم جعل الألف ألفا و الدال دالا مع أن الذاتی لا يعلل و لهذا ورد أن السعيد سعيد فی الأزل و الشقی شقی لم يزل، س ره

أصوليه يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمينان فليراجع إليها فالحاصل أن المختار متى كانت نسبه المعلول إليه إمكانيه من دون داع و مقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوى راجحا فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولا باللسان دون تصديق بالقلب(۱) فذلك الداعى هو غايه الإيجاد و هو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى لأنه تام الفاعليه فلو احتاج فى فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا فى الفاعليه و ستعلم أنه مسبب الأسباب و كل ما يكون فاعلا أولا لا يكون لفعله غايه أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه فلو كان لفعله غايه غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض و إن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غايه داعيه لصدور تلك الغايه المفروضه كونه غير ذاته تعالى و هكذا حتى ينتهى إلى غايه هى عين ذاته فذاته تعالى(۲) غايه للجميع كما هو أنه فاعل لها و بيان ذلك أنه سنقرر لك إن شاء الله تعالى بأن واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته و ذاته مصدر لجميع الأشياء و كل من ابتهج بشى ء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشى ء من حيث كونها صادره عنه فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنها صادره عن ذاته تعالى فالغايه له فى إيجاد العالم نفس ذاته المقدسه و كل ما كانت فاعليته لشى ء

۱- فإن ذلك المجوز إذا تساوى و تقادم عنده مرجحان وقف عن الفعل بل الحمار ما لم ير الماء و العلف لم يتعلق قوته الشوقيه و ميلها بالحركه فلم يرجحها على السكون إلا بالمرجح، س ره

۲- إن قلت قد جعل الله تعالى غايه الخلقه معروفيه ذاته فى الحديث القدسى بقوله فخلقت الخلق لكى أعرف و فى الكتاب المجيد بقوله وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ أى ليعرفون كذا قال المفسرون و الحكماء قالوا غايه الخلقه ذاته بذاته فكيف التوفيق. قلت معروفيته عين ذاته كما أن صفاته الأخر عين ذاته فلا منافاه و بعباره أخرى معروفيته وجوده الرابطى للإنسان الكامل و بعباره أخرى الغايه المعروفيه الشهوديه و معلوميته للعلماء بالله علما حضوريا فى الغايه بحيث لا يبقى عالم و عارف كما فى الطمس الصرف و المحق المحض و الفناء عن الفناء، س ره

على هـذا السبيل كان فاعلا و غايه لـذلك الشـى ء حتى إن اللذه فينا لو كانت شاعره بذاتها- و كانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريده لذلك الفعل لذاتها و لأجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلا و غايه.

وهم و تنبيه:

مـا وجـد كثيرا فى كلامـهم من أن العـالى لا يريـد السافل و لا يلتفت إليه و إلا لزم كونه مسـتكملا بـذلك السافل لكون وجوده أولى له من عدمه و العله لا تسـتكمل بالمعلول لا يضـرنا و لا ينافى ما ذكرناه إذ المراد من المحبه و الالتفات المنفيين عن العالى بالنسـبه إلى السافل هو ما هو بالـذات و على سبيل القصد لا ما هو بالعرض و على سبيل التبعيه فلو أحب(۱) الواجب تعالى فعله- و أراده لأجـل كونه أثرا من آثـار ذاته و رشـحا من رشـحات فيضه و جوده لاـ يلزم من إحبـابه تعالى لـذلك الفعل كون وجوده بهجه و خيرا له تعـالى بـل بهجته إنمـا هى بمـا هو محبوبه بالـذات و هو ذاته المتعـاليه التى كل كمال و جمال رشـح و فيض من كماله و جماله- قرأ القارى بين يدى الشـيخ أبى سـعيد بن أبى الخير رحمه الله قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ فقال الحق أنه يحبهم لأـنه لاـ يحب إلاـ نفسه فليس فى الوجود إلا هو و ما سواه من صـنعه و الصانع إذا مـدح صـنعه فقـد مـدح نفسه و من هـذا يظهر حقيقه ما قيل لو لا العشق ما يوجـد سـماء و لا أرض و لا بر و لا بحر و الغرض أن محبه الله تعالى للخلق عائـده إليه فالمحبوب و المراد بالحقيقه نفس ذاته تعالى لذاته- كما أنك إذا أحببت إنسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقه ذلك الإنسان

۱- و فى المعاصـرين من الأخبـاريين من يقول إن الإـراده من الصـفات الفعليه و لاـ معنى للإراده إلا إراده الغير و إذ ذاك فنحن نقول واقعـا معه فى شـقاق لاـ معنى لإراده المريـد إلا إراده نفسه لما قادنا إليه من البراهين أ لا ترى أن المريـد بالإراده الإمكانيه أيضا لا يريد إلا ذاته فيريد الأكل و الشـرب و اللباس و المسكن و الكتابه و الخياطه و الأهل و الصديق و غيرهم لإراده ذاته ذاته و محبه نفسه نفسه، س ره

کما قیل(۱) شعرا-

و ما حب الدیار شغفن قلبی و لکن حب من سکن الدیار

المبحث الرابع فی غایه الکائنات المتعاقبه لا إلی نهایه

و لنمهد لبیانها مقدمه هی أن من جمله الغایات بالعرض هو الذی یقال له الضروری و هو علی ثلاثه أقسام.

أحدها(۲) الأمر الذی لا بد من وجوده حتی یوجد الغایه علی أن یکون وجوده متقدما علی وجود الغایه مثل صلابه الحدید لیتم القطع و هذا یسمی نافعا إما فی الحقیقه أو بحسب الظن و من هذا القبیل الموت و أمثاله فإن الموت غایه نافعه لنظام النوع و للنفس أیضا کما أشرنا إلیه.

۱- قبله \S أمر علی جدار دیار سلمی\Z أقبل ذا الجدار و ذا الجدار\Z أو فی بعض النسخ \S أمر علی الدیار دیار سلمی\Z و النکته فی الإجمال أولا أوقعیه التعیین فی النفس و أن یکون المبدل منه توطئه و تمهیدا لذکر البدل و أن دیار سلمی کأنها کل الدیار و غیر ذلک و نظیر البیتین- قوله \S أقبل أرضا سار فیها جمالها\Z فکیف بدار دار فیها جمالها\Z، س ره

۲- لعل المقام یحتاج إلی التوضیح فنوضحه بأن هنا أبحاثا- الأول ما أشیر إلیه من وجه الضبط بأن الغایه بالعرض إما متقدمه بالذات علی الغایه بالذات- کالصلابه و الموت و إما معها بالذات کالأدکنیه و إما متأخره بالذات کحدوث الکائنات عن حرکه الأفلاک و الثانی التفرقه بین الصلابه و الأدکنیه حیث جعل إحداهما متقدمه علی الغایه بالذات التی هی القطع و الأخری معها و ذلک لأن الصلابه عله للقطع بخلاف الأدکنیه فإن لها الصلابه الاتفاقیه معه و الثالث لعلک تقول الغایه معتبر فیها النهایه بوجه فکیف تطلق الغایه علی الصلابه و الأدکنیه و هما مع السکین مثلا من أول صنعه إلی آخره قلنا یتحقق النهایه و الآخریه فیهما بأن المراد بالصلابه الصلابه المخصوصه التی بعد التلیین و بالأدکنیه هی التی فی السکین بعد تمامیه صنعه لا الکیفیه التی فی الحدید قبل تصقیله فإنها أسود أو أدکنیه. و هاهنا جواب آخر و هو أن نجعل هذه غایات للقوی و الطبائع التی تفعل فی العناصر التی یحتبس فیها البخار و النار حتی یحصل المعادن و من أسماء الله تعالی یا من فی الجبال خزائنه، س ره

الثانی ما یکون لازما لملزوم الغایه فیکون فی الوجود مع الغایه مثل أنه لا بد من جسم أدکن للقطع و إنما لم یکن منه بد لا لدکنته بل لأنه لازم للحدید الذی لا بد منه.

الثالث الذی یکون حصوله مترتبا علی حصول الغایه إما علی طریق اللزوم- کحدوث الحوادث العنصریه عن حرکات الأفلاک و غایه الحرکه الفلکیه ما فوقها- و إما لا علی طریق اللزوم کحب الولد التابع للغایه فی التزویج و هو التناسل فهذه الأقسام غایات بالعرض و یقال لها الضروری و وجود الشر فی عالمنا من هذا القسم أعنی الضروری فإنه لما وجب فی العنایه الإلهیه التی هی الجود وجود کل خیر و کان منها مبدأ المرکبات من العناصر الأربعه و کان لا یمکن وجود النار مؤدیا بسببها النظام إلی الغایه المقصوده الأعلی صفه الإحراق لزم من ذلک أن یفسد بعض المرکبات و أما أنها کیف تصل النار إلی ما تفسده فلما توجبه حرکات الأفلاک التی هی صادره عن التدبیر الإلهی و النظام الواجب فالضروره بالقیاس إلی أفراد الشر ضروره و بالقیاس إلی أمر آخر أو النظام الکلی غایه کما مر فی باب الخیر و سیأتیک زیاده الإیضاح فی باب العنایه إن شاء الله تعالی.

فإذا تقرر ذلک فنقول أما القول فی الحوادث الکائنه الفاسده فیجب أن یعلم أن الغایه الذاتیه للطبیعه المدبره للعالم لیس وجود شخص معین من النوع بل(۱) الغایه الذاتیه أن توجد الماهیات(۲) النوعیه وجودا دائما فإن أمکن أن یبقی

۱- بل الغایه الذاتیه فی باطن العالم بحسب التوجه إلی خواتم السلسله الطولیه الصعودیه- و لیست فی عرض العالم الطبیعی کما سیبین فی مباحث المعاد و هذا کما أن المبدأ الفاعلی إنما هو فی باطن العالم بحسب السلسله الطولیه النزولیه إلا أن هذا تبرز عن التکامن و ذاک تکامن عن التبرز، س ره

۲- ما ذکروه من دوام وجود الماهیات النوعیه إما بدوام وجود شخص واحد لها أو بدوام تعاقب الأفراد الکائنه الفاسده و دوام النظام المدبر لها مبنی من وجه علی أصول موضوعه مأخوذه من الهیئه و فن الفلکیات من العلم الطبیعی و من وجه آخر علی ثبوت أرباب الأنواع التی هی علل فاعلیه مجرده دائمه الوجود یمتنع علیها القسر الدائم و الأکثری لو لم یدم الأنواع وجودا- و قد ظهر بالأبحاث العلمیه الریاضیه و الطبیعیه الأخیره فساد الأصول الموضوعه السابقه المذکوره- و قد تقدمت المناقشه فی ثبوت أرباب الأنواع ثم لما کانت القوانین الکلیه المأخوذه من الطبیعه بالتجربه متوقفه فی دوام صدقها علی تحقق الأوضاع و الشرائط الحاضره الموجوده و لا دلیل علی دوامها علی حالها فلا دلیل علی دوام الفیض مقیدا بالوضع الحاضر فلیس من الواجب أن یکون فی الوجود إنسان طبیعی دائما أو حیوان أو نبات أو أرض أو عناصر کذلک و هذا بخلاف دوام أصل الفیض علی ما أراده الله تعالی فإن له عله تامه و فاعلا مطلقا دائم الوجود غیر مقید بشرط و لا عدم مانع و هو الله سبحانه فافهم ذلک و للکلام تفصیل یطلب من موضعه، ط مده

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلا شخص واحد كما فى الشمس و القمر و إن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما فى الكائنات الفاسده فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبه لا من حيث إن تلك الكثره مطلوبه بالذات بل من حيث إن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك- فيكون اللانهايه فى الأشخاص غايه عرضيه لا ذاتيه فالغايات الذاتيه متناهيه فهذا بيان غايه الطبيعه المدبره للنوع و أما غايه الطبيعه الشخصيه فهى بقاء ذلك الشخص المعين و ليس لها غايه غير ذلك و أما الحركه الفلكيه المستمره فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنه من القوه إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل و ذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئيه لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبه غايات عرضيه كحصول الكائنات العنصريه كما سمعت و أما المقدمات و النتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهى العله الغائيه أنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد فى فعل واحد غايه بعد غايه إلى غير النهايه فإما أن يكون للأفعال الكثيره غايات كثيره فذلك جائز و هنا لكل قياس غايه معينه و ليس للنفس فى ذلك القياس غايه سوى تلك الغايه فلا استحاله فيه

فصل (۲۳) فى الفرق بين الغايه و الخير

اعلم أن العله الغـائيه إمـا واقعه تحت الكون أو هى أعلى من الكون فـإن كانت واقعه تحت الكون فهى إما أن تكون موجوده فى القابل كوجود صوره الـدار فى الطين و اللبن مثلا للبناء و إما أن تكون موجوده فى نفس الفاعل كالاسـتكنان و فى الجميع الغايه بـالحقيقه هو السبب الأـول لسـائر العلـل و ذلك لأنه ما لم تكن الغايه متصوره فى نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلا و لكنهـا معلول فى الوجود الخـارجى لسائر العلل إذا كانت واقعه تحت الكون ففى القسم الأول(۱) منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث إن تصوره صـار محركا له و عله لكونه فاعلا كان غايه و غرضا و إذا قيس إلى الحركه(۲) كان نهايه لا غايه لأن الغايه يؤمهـا الشـى ء فلاـ يصـح أن يبطل مع وجودها الشـى ء بل يسـتكمل و الحركه تبطل مع انتهائها و إذا قيس إلى الفاعل من حيث استكماله به و كان قبل فيه بالقوه فهو خير لأن مزيل القوه مكمل- و العدم شر فالحصول و الوجود بالفعل يكون خيرا و إذا قيس إلى القابـل من حيث هو قابل و به صار بالفعل فهو صوره فله نسبه إلى أمور أربعه و بكل حيثيه له اسم خاص و فى القسم الثانى فإذ هو صوره أو عرض فى الفاعل إذا نسب إليه من حيث اسـتكماله به كان خيرا و من جهه أنه مبدأ حركته كان غايه فقد تحقق أن كـل غـايه فهو باعتبـار غـايه و باعتبـار آخر خير إمـا حقيقى أو مظنون كبعض الحركـات- التى مبـدؤها التخيل الصـرف دون القصـد الفكرى و الطبيعه و لـك أن تعلم أن غـايه الفاعـل القريب الملاـصق لتحريـك المـاده صوره فى الماده و ما ليست غايته صوره فى المـاده فهو ليس فاعلا قريبا فإن اتفق أن يكون الـذى غايته صوره فى الماده و الـذى غايته ليست صوره فى الماده أمرا واحدا كانت فاعليته مختلفه بالقرب و البعد و المباشره

۱- المراد بالأول و الثانى الموجوده فى القابل و الموجوده فى الفاعل، س ره

۲- هـذا بـالنظر إلى طبيعه الحركه و أنهـا تقابل السـكون تقابل العـدم و الملكه مثلا و أما بالنظر إلى أن المتحرك فى الأين مثلا يأتى بأفراد سياله من الأين ليستقر فى أين ثابت كان ما انتهى إليه الحركه غايه، ط مده

للتحريك و عدمها و الصوره الحاصله فى الماده تكون غايه له بإحدى الجهتين بالذات و بالأخرى بالعرض مثل أن يبنى الإنسان بيتا ليسكن فإنه من جهه ما هو طالب السكنى عله لكونه بناء فالمستكن عله أولى للبناء و من جهه ما هو بناء معلول له من جهه ما هو مستكن فهو من حيث كونه بناء عله قريبه فلا- جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صوره فى ماده و بالاعتبار الآخر الذى هو به ملاصق صوره و هيئه فى البيت

فصل (۲۴) فى الفرق بين الخير و الجود

اشاره

قد علمت أن الغايه ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا- للفاعل بما هو فاعل و عله غائيه للفعل و بحسب نحو آخر من الوجود معلولا- لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به و قياس إلى الفاعل الذى يصدر عنه- فهو بالقياس إلى الفاعل الذى لا- يكون منفعلا- به أو بشى ء يتبعه كان وجودا و بالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرا و الخير بالجمله(۱) ما يطلبه كل شى ء و هو الوجود أو كمال الوجود و أما الجود فهو إفاده ما ينبغى لا- لعوض فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما و كذا من أعطى فائده ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا أو ثناء و صيتا أو فرحا بل الجواد من أفاد الغير كمالا فى جوهره أو فى أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدى إلى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لأنه أعطى شيئا ليتحصل له ما هو أولى به و أطيب- و من كان الأولى به فعل شى ء فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا فى ذاته

۱- لما بين الفرق بين الخير و الجود المستعملين فى الغايات شرع فى بيان الخير و الجود المطلقين بقوله و الخير إلخ، س ره

و إذا توقف كماله على أمر ما فكان فقيرا و إن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفى الفقر عنه أو إيصال الخير إليه فإن حصول شى ء من ذلك لغيره و لا حصول له إن كانا بمنزله واحده بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعى له إلى ذلك الشى ء و لا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه فى حد الإمكان لأن الغرض هو المقتضى للفعل و الغير الموجب ليس غرضا و إن لم يكونا بمنزله واحده فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته فإن سؤال لم لا يزال يتكرر فى الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفى عنه فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكل شى ء و زوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لأن الإراده و الطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شى ء لمعشوقه أعنى ذاته فقد تبين أن كل طالب غرض ناقص- و بالجمله فطالب الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدناه فى كتبهم.

تعقيب و تحصيل:

اعلم أن النظر فى العلل الغائيه هو بالحقيقه من الحكمه بل أفضل أجزاء الحكمه و ما ذكروا فى الكتب ففيها مساهلات و أشياء غير منقحه لا تنتقح إلا بالكلام المتبع و التحقيق البالغ فيجب الخوض فى تبيينها و توفيه الحقوق فى التفصى عن الشكوك الوارده عليها بقدر الوسع و الطاقه.

فنقول إنك لو نظرت حق النظر إلى العله الغائيه وجدتها فى الحقيقه عين العله(۱) الفاعليه دائما إنما التغاير بحسب الاعتبار فإن الجائع مثلا إذا أكل

۱- و البرهان عليه أنا لو فرضنا فاعلا له فعل و لفعله غايه كان صدور الفعل أى وجوده لأجل الغايه بمعنى أنه لو لم تكن الغايه لم يكن الفعل فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغايه و توقف حيثيه الصدور عليها عين توقف فاعليه الفاعل عليها و الفاعل المفروض فاعل بالذات فللغايه نحو من الوجود هى بحسبه داخل فى ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج فلوجود الفاعل مرتبتان إحداهما- طالبه مجمله و الأخرى مطلوبه مفصله و الطلب نسبه داخله فى الذات و قد عرفت أن النسب من حيث قيامها بالذات جهات تشكيك فيها و بالجمله لذات الفاعل نسبه إلى الفعل من حيث صدوره عنها و هى نسبه منه و نسبه من حيث رجوعه إليها و هى نسبه لأجله و للفعل مرتبتان على حذو المرتبتين الموجودتين فى الذات إحداهما مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هى مرتبه نفس الفعل و الأخرى مرتبه الغايه و هى مرتبه كمال الفعل ينتهى إليه فى وجوده و من هنا يظهر أن كل موجود ينحل إلى أصل الوجود و كماله فإن لفاعله غايه و أيضا كل ما ليس له غايه و هو نفس الغايه فغير مجعول بالذات، ط مده

لیشبع فإنما أکل لأنه تخیل الشبع فحاول أن یستکمل وجود الشبع فیصیر من حد التخیل إلی حد العین فهو من حیث إنه شبعان تخیلا هو الذی یأکل لیصیر شبعان وجودا فالشبعان تخیلا هو العله الفاعلیه لما یجعله فاعلا تاما و الشبعان وجودا هو الغایه المترتبه علی الفعل فالأکل(۱) صادر من الشبع و مصدر للشبع و لکن باعتبارین مختلفین فهو باعتبار الوجود العلمی فاعل و عله غائیه و باعتبار الوجود العینی غایه فاعلم أن العله الغائیه لا تنفک عن الفاعل و الغایه المترتبه علی الفعل أیضا سترجع إلیه بحسب الاستکمال فظهر أن تقسیمهم الغایه إلی ما یکون فی نفس الفاعل کالفرح و إلی ما یکون فی القابل و إلی ما یکون فی غیرهما کرضا فلان غیر مستقیم فإن القسمین الأخیرین فی الحقیقه یرجعان إلی القسم الأول و هو ما یکون فی نفس الفاعل فإن البانی لا یبنی و المحصل لرضا إنسان بفعله لا یحصل إلا لمصلحه تعود إلی نفسه سواء کان المراد من الغایه ما یجعل الفاعل فاعلا أو ما یترتب علی الفعل [الفاعل] ترتبا ذاتیا و کذا تقسیمهم الآخر أنه قد یکون الغایه نفس ما ینتهی إلیه الحرکه و قد یکون غیره کما ذکرناه من طلب مکان للملاله عن غیره أو للقاء صدیق إذ لو لا أولویه أو طلب فرح أو انتفاع یعود إلی النفس لم تتصور الحرکه الإرادیه و یمکن(۲) الاعتذار عن الأخیر لا بما ذکره بعضهم من أن المراد من الغایه

۱- و بعباره أخری فی کل فعل ذات الفاعل طالب ذاته لکن فی الفواعل الإمکانیه ذاتهم الناقصه- طالبه ذاتهم الکامله و إن کان الکمال بظنه و وهمه، س ره

۲- و یمکن التوفیق بین کلامه قدس سره و کلامهم بأن لیس مرادهم أن ما فی القابل أو ما فی نفس غیره الفاعل غایه أخیره فإنهما غایتان لهذا الفعل و إذا أخذنا فعلین آخرین صارتا مغیاتین بأخریین و عادتا بالأخره إلی الفاعل فإنا إذا قلنا غایه صنع النجار للسریر جلوس السلطان لا ینافی کونه إذا أخذ فعلا للسلطان مغیا بغایه أخری و لا ینافی أیضا کون غایه فعل النجار أیضا مرکبه کأخذ الأجره و هو کصلاح النظام یعود إلی نفس النجار، س ره

فی هذا التقسیم و التقسیم الآخر هی النهایه المترتبه علی الفعل إذ قد سبق أن الغایه بهذا المعنی أیضا یجب أن یعود إلی الفاعل و لو بحسب الظن إذا لم یکن عائق بل بأن المراد(۱) منه أن الغایه بحسب الماهیه إما نفس ما انتهت إلیه الحرکه أو غیرها ثم اعلم أنه قد وجد فی کلامهم أن أفعال الله تعالی غیر معلله بالأغراض و الغایات و وجد کثیرا فی ألسنتهم أنه تعالی غایه الغایات و أنه المبدأ و الغایه و فی الکلام الإلهی أَلا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ و إِنَّ إِلی رَبِّکَ الرُّجْعی إلی غیر ذلک مما لا یعد و لا یحصی فإن کان المراد من نفی التعلیل عن فعله تعالی نفی ذلک عنه بما هی غیر ذاته فهو کذلک لما سبق من أن الفاعل الأول یجب أن یکون تاما فی فاعلیته لا یمکن أن یتوقف علی غیره فی الفاعلیه لکن لا یلزم من ذلک نفی الغایه و الغرض عن فعله مطلقا کما علمت سابقا فلک أن تجعل علمه تعالی بنظام الخیر الذی هو عین ذاته تعالی عله غائیه و غرضا فی الإیجاد.

فإن قلت العله الغائیه کما صرحوا به هی ما یقتضی فاعلیه الفاعل فیجب أن یکون غیر ذات الفاعل ضروره مغایره المقتضی للمقتضی.

قلت هذه المسامحات فی کلامهم(۲) کثیره فإنهم کثیرا ما یطلقون الاقتضاء علی المعنی الأعم منه الذی هو مطلق عدم الانفکاک اعتمادا علی فهم المتدرب فی العلوم کیف و لم یقم برهان و لا ضروره علی أن الفاعل یجب أن یکون غیر الغایه

۱- کأنه قیل واحد من أقسام المسمی بالغایه ما هو غایه و نهایه بالحمل الأولی فهذه الحقیقه العرفیه الخاصه بالغایه مطابقه الحقیقه اللغویه و العرفیه العامه، س ره

۲- و منها قولهم فی المنفصله الحقیقیه المشهوره الشی ء إما یقتضی لذاته الوجود و هو الواجب مع أنه الوجود البحت البسیط المبسوط القائم بذاته و لیس له قیام صدوری بفاعل- و لا له قیام حلولی بقابل إذ لا ماده و لا ماهیه له فمعلوم أن المراد نفی اقتضاء الغیر وجوده نظیر قولهم الجوهر هو القائم بذاته أی لیس قائما بغیره کالعرض و غیر ذلک، س ره

فی الحقیقه فإن الفاعل هو ما یفید الوجود و الغایه هی ما یفاد لأجله الوجود- سواء کان عین ذات الفاعل أو أعلی منها أ لیس لو فرضنا الغایه أمرا قائما بذاته و کان ذلک الأمر مصدر فعل ذاتی لکان فاعلا و غایه فقد علم أن مراد الحکماء من الغایه- التی نفوها عن فعله تعالی هی ما یکون غیر نفس ذاته من کرامه أو محمده أو ثناء- أو إیصال نفع إلی الغیر أو غیر ذلک من الأشیاء التی تترتب علی فعله من دون الالتفات إلیها من جانب القدس و أما الغایه بمعنی کون علمه(۱) بنظام الخیر- الذی هو عین ذاته داعیا له إلی إفاده الخیر بوجه الذی ذکرناه أولا فهو مما ساق إلیه الفحص و البرهان و شهدت به عقول الفحول و أذهان الأکابر و الأعیان و قد نص علیه الشیخ الرئیس فی التعلیقات بقوله و لو أن إنسانا عرف الکمال الذی هو واجب الوجود بالذات ثم کان ینظم الأمور التی بعده علی مثاله حتی کانت الأمور علی غایه النظام لکان غرضه بالحقیقه واجب الوجود بذاته الذی هو الکمال فإن کان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أیضا الغایه و الغرض انتهی ثم نقول کما أن المبدأ الأول غایه الأشیاء بالمعنی المذکور فهو غایه بمعنی أن جمیع الأشیاء طالبه لکمالاتها و متشبهه به فی تحصیل ذلک الکمال بحسب ما یتصور فی حقها فلکل منها عشق و شوق إلیه إرادیا کان أو طبیعیا و الحکماء المتألهون حکموا بسریان نور العشق و الشوق فی جمیع الموجودات علی تفاوت طبقاتهم فالکائنات بأسرها

۱- إنما کانت علما لأن العله الغائیه فی أی موضع کان هی العلم بثمره الفعل و لما کانت العله الغائیه فی هذا الفعل المطلق هی الذات الأقدس فهذا العلم هو علم الذات بذاته الذی هو علمه الکمالی الإجمالی بمعلولاته عند المشاءین و لیس المراد العلم التفصیلی بها الذی هو الصور المرتسمه لیست عین ذاته و عندنا علمه بذاته علمه الإجمالی بمعلولاته فی عین الکشف التفصیلی لأن بسیط الحقیقه کل الوجودات بنحو أعلی و أتم و إنما قال بنظام الخیر لأن العله الغائیه فی جمیع المواضع هی العلم بالخیر المترتب علی الفعل و الفعل هنا وجود کله خیر- و یترتب علیه خیر الخیرات و إنما کان هذا العلم داعیا لأنه فعلی عله للفعل غیر محتاج إلی رویه، س ره

كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم و اعتراف مقر بوحدانيه الحق القديم- ف لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها يحن إليها و يقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها و إليها الإشاره فى الصحيفه الإلهيه بقوله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و بيان ذلك أن كل واحد من الهويات المدبره و الإنيات الصوريه لما كان بطبعه نازعا إلى كماله الذى هو خيريه هويته المستفاده عن ما هو الخير الأول- نافرا عن النقص الخاص به الذى هو شريته المنبعثه من الهيولى و الأعدام تحقق أن لكل واحد منها توقانا طبيعيا و عشقا غريزيا إلى الخير فالخير لذاته معشوق- فلو لا أن الخيريه بذاتها معشوقه لما توخته الطبائع و ما اقتصرت الهمم على إيثارها فى جميع التصرفات و الخير بالحقيقه مبدأ هذا العشق له و الشوق إليه عند بينونته إن كان مما يباين و التأحد به عند وجوده فإن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه و ينزع إليه مفقودا فالخير عاشق للخير إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصه الإمكانيه أو المطلق و هو الخير الواجبى و الوجود الصرف الذى لا يصحبه شوب شريه و عدم و النور الحقيقى بلا ظلمه و عله العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق و كلما زادت الخيريه و اشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقيه و زادت العاشقيه للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوه و الإمكان إذ هو الغايه فى الخيريه فهو الغايه فى المعشوقيه و الغايه فى العاشقيه فإذا عشقه له أكمل عشق و أوفاه و الصفات الإلهيه على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الذات فإذا فالعشق هناك صريح الذات و الوجود و سائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسببا عنه فأعظم الممكنات عشقا هى العقول الفعاله القابله لتجلى النور الإلهى بغير وسط و بلا رويه و استعانه بحس أو تخيل و هى الفاعله للأمور المتأخره السافله بالمقدمه العاليه و للخسيسه بالشريفه ثم النفوس العاليه الإلهيه بتوسط العقل الفعال- عند إخراجها من القوه إلى الفعل و إعطائها القوه على التصور و التمثل و إمساك

المتمثل فيها و الطمأنينه إليه و بعدها القوى الحيوانيه ثم النباتيه فلكل واحده منها(۱) عباده إلهيه يصلح لها و يليق بها و تشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى- و حكايه عن تدبيرها للأشياء فعباده الموجودات العلويه سيجى ء بيانها فى موضعه- و أما السفليه فكل منها انقياد للعالى و خضوع و إطاعه لما هو أشرف منها و أقرب إلى العالم الأعلى و رشح خير على السافل فانظر إلى الجواهر المعدنيه و قبولها للنقش و الطبع و انقيادها للإذابه و الطرق فهذه إقرارها بالمبدإ و خضوعها و خشوعها فكل ما هو أسرع للقبول و أنور و أحسن الصوره فهو أجل و كلما هو فى غفله عن ذلك- و لا ينتفع به كالصخر و الحجاره فهو أدون ثم إلى القوى النباتيه و ما يظهر منها الحركات و ذهابها يمينا و شمالا مع الهواء كما فى الفرس-

درخت سرو بباد شمال پندارى همى فشاند دست و همى گذارد كام

فهو ساجد و راكع و مسبح و مقدس باصطكاك أوراقه و حركات قضبانه و ما يبديه من أزهاره و أنواره و تسليم ثمرته إلى الحيوان و العاصى منه ما لا ينتفع به و لا يصلح إلا للنار ثم إلى الحيوان و خدمته للإنسان و ذهابه معه حيث ما ذهب و حمله الأثقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس و منه عاص و متكبر جاهد لطاعه الإنسان كالسباع و أنواع الوحوش ثم إلى عباده الإنسان و تشبهه بالمبدإ الأعلى فى العلم و العمل و إدراكه للمعلومات و تجرده عن الجسمانيات فعبادته(۲) أجل العبادات

۱- هذه عباده فطريه تكوينيه لا سبيل فيها إلا إلى الطاعه فإن الأوامر و النواهى إما تشريعيه تكليفيه و إما تكوينيه فطريه فكل الماهيات مفطوره على قبول كلمه كن و هى أمر الله الوجودى و كل المواد مجبوله على قبول كلمات القوى الفعليه و هى أوامر الله المتعلقه بالمواد و جميعها أوامر تسخيريه فكما أن الحكم الشرعى خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير كذلك الحكم التكوينى هو الخطاب التكوينى التسخيرى المتعلق بالماهيات و المواد من حيث الوجوب و الإمكان الوجوب من هناك و الإمكان من هنا، س ره

۲- قيد بالأرضيه و الحيوانيه لأنه أين عبادته من عبادات الأفلاك و الفلكيات اللاتى لا يغشاها نوم العيون و لا فتره الأبدان عبدت على الدوام لله تعالى و ما مسها أعياء و لغوب و أين معرفته من معرفه الملائكه المعصومين سيما المقربين كما قيل. S\ دوست كجا و تو كجا اى دغل\Z نور أزل را چه به بل هم أضل\Z لكن فى هذا النوع الأخير صنف أفضل الملك فضلا عن الفلك. S\ نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل\Z آنچه در سر سويداى بنى آدم از و است\Z و هم خلاصه عباد الله المعبود و نخبه عالم الوجود سيما المحمديون منهم الذين قالوا- S\ روح القدس فى جنان الصاقوره\Z ذاق من حدائقنا الباكوره\Z و فى رئيسهم و سيدهم قيل- S\ احمد ار بگشايد آن پر جليل\Z تا ابد مدهوش ماند جبرئيل\Z بل مطلق هذا الصنف قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى قدس سره- S\ روز و شب اين هفت پرگار اى پسر\Z از براى تو است بر كار اى پسر\Z طاعت روحانيان از بهر تست\Z خلد و دوزخ عكس لطف و قهر تست\Z قدسيان يكسر سجودت كرده اند\Z جزء و كل غرق وجودت كرده اند\Z از حقارت سوى خود منگر بسى\Z ز آنكه ممكن نيست پيش از تو كسى\Z ظاهرت جزو است و باطن كل كل\Z خويش را قاصر مبين در عين ذل\Z چون در آيد وقت رفعتهاى كل\Z از وجود تست خلقتهاى كل\Z . و السر فى ذلك أن الإنسان الكامل بالفعل واقع تحت الاسم الأعظم و هو اسم الجلاله و الملك تحت الأسماء التنزيهيه كالسبوح القدوس و الفلك تحت الدائم الرافع الرب و نحوها فالإنسان معلم بجميع الأسماء التنزيهيه و التشبيهيه أ لا ترى أن

روح الفلک دائما روح مضاف و روح هذا من الإنسان روح مرسل یطلق عن وثاق الجسم الطبیعی بل المثالی بل عن العالمین الصوریین فیخلع النعلین و یطرح الکونین و الملک المقرب و إن کان روحا مطلقا إلا أنه لیس معلما بجمیع الأسماء التنزیهیه و التشبیهیه هؤلاء الصنف هم الخواتم فی السلسله الصعودیه و هم العقول الصاعده الغنیه عن استعمال البدن و آلاته و کأنهم وهم فی جلابیب أبدانهم قد نضوها فهم بإزاء العقول التی هی فواتح السلسله النزولیه و إن بقی حجاب ما فسیرفع رأسا کما قال علی ع عند الخلع : فزت و رب الکعبه فعبادتهم کیفا أجل من عباده الفلک فرب قلیل من خالص العمل یرجح علی الکثیر کثره وافره کذا المعرفه بالنسبه إلی الملک فإن الإنسان الکامل یعرف الله تعالی بجمیع أسمائه و حینئذ فلعل مراده قدس سره الإنسان البشری بما هو بشر، س ره

الأرضـيه و معرفته أعظم المعارف الحيوانيه و له فضـيله النطق و شـرف القدره و كمال الخلقه و المنهمك منه فى المعصيه يكون أخس [أخسر] من الحيوان و النبات و المعادن مردودا إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنيه قبلت الصوره و هو لم

يقبلها و الشجره ساجده راكعه لربها و هو لم يسجد و الحيوان طائع للإنسان و هو لم يطع لربه و لا عرفه و لا وحده نعوذ بالله من هذه الغفله و النسيان فتشبهه بالمبدإ بحسب القوه النظريه فى إدراك المعقولات و بحسب القوه العمليه فى تصريفه البدن و قواه كتصريفه القوه الحسيه لينتزع من الجزئيات أمورا كليه و باستعانته بالقوه المتخيله فى تفكره حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه فى الأمور العقليه و كتكليفه القوه الشهويه المباضعه من غير قصد بالذات إلى اللذه بل بالتشبه بالعله الأولى فى استبقاء الأنواع و خصوصا أفضلها أعنى النوع الإنسانى و كتكليفه القوه الغضبيه- منازعه الأبطال و اعتناق القتال لأجل الذب عن مدينه فاضله و أمه صالحه و يظهر منه الأفاعيل من صميم قوته النطقيه مثل تصور المعقولات و النزوع إلى الممات و حب الآخره و جوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فإن بعضها و إن كان فى صوره الإقناع و الخطابه من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان و بالجمله المقصود أن الأشياء جميعا سواء كانت عقولا أو نفوسا أو أجراما فلكيه أو عنصريه لها تشبه بالمبدإ الأعلى و عشق طبيعى و شوق غريزى إلى طاعه العله الأولى و دين فطرى و مذهب جبلى فى الحركه نحوها و الدوران عليها و قد صرح الشيخ فى عده مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضيه كالنفوس الفلكيه فى أن الغايه فى أفاعيلها ما فوقها إذ الطبائع و النفوس الأرضيه لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره و إن كانت هذه من التوابع اللازمه لها بل الغايه فى تحريكها لموادها هى كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها- كما فى تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهى و من هاهنا يتفطن العارف اللبيب بأن غايه جميع المحركات من القوى العاليه و السافله فى تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهه توجه الأشياء المحركه إليها لا إلى ما تحتها(۱) فيكون

۱- و البرهان عليه أن الشى ء لا يكون مقصودا إلا لاستقلاله و من المبرهن عليه أن وجودات الممكنات رابطه بالنسبه إلى الواجب تعالى و نسب وجود به من حيث هى موجوده فالواجب هو المقصود الحقيقى بها، ط مده

غایه بهـذا المعنی أیضا و بهذا ظهر سـر قولهم لو لا عشق العالی لانطمس السافل ثم لا یخفی علیک أن فاعل التسـکین کالطبیعه الأرضـیه کفاعـل التحریـک کطبائع الأفلاک- فی أن مطلوبه أیضا لیس ما تحته فی الوجود کالأین مثلا بل غایته و مطلوبه کونه علی أفضل ما یمکن فی حقه و یلائم له کما أشار إلیه المعلم الثانی أبو نصر فی الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها و الأرض برججانهـا کیف و لاـ شـی ء إلاـ و نجـد فیه شوقـا إلی محبوب- و تحننـا إلی مرغوب طبعـا و إراده قـال بعض العرفاء لعمری إن السماء بسرعه دورانها و شده وجدها و الأرض بفرط سکونها لسیان فی هذا الشأن و لعمر إلهک لقد اتصل بالسماء و الأرض من لذیـذ مـا نالتـا من تجلی جمـال الأـول مـا طربت به السـماء طربـا و رقصا فهی بعـد و فی ذلک الرقص و النشاط و غشـی به علی الأرض لقوه الوارد- فألقیت مطروحه علی البساط و سـریان لذه التجلی عبدهما و مشاهده لطف الأزل- هی التی سلبت أفئدتهما کما قیل فی الشعر-

فذلک من عمیم اللطف شکرو هذا من رحیق الشوق سکر

. فإن قلت الغایه و إن کانت بحسب الشیئیه متقدمه علی الفعل لکن یجب أن تکون بحسب الوجود متأخره عن الفعل مترتبه علیه فلو کان الواجب تعالی فاعلا و غایه لزم أن یکون متقدما علی الوجود الممکنات بالذات متأخرا عنها کذلک فیکون شی ء واحد أول الأوائل و آخر الأواخر.

قلت قـد مر أن تـأخر الغـایه عن الفعـل وجودا و ترتبهـا علیه إنمـا یکون إذا کـانت من الکائنات و أما إذا کانت مما هو أرفع من الکون فلاـ یلزم بـل الغـایه فی المعلولاـت الإبـداعیه تتقـدم علیهـا علما و وجودا باعتبارین و فی الکائنات تتأخر عنها وجودا و إن تقدمت علیها علما و لک(۱) أن تقول إن الواجب تعالی أول الأوائل

۱- الأولی أن یقال هو تعالی بحسب الوجود النفسی أول الأوائل و بحسب وجوده الرابطی لنا آخر الأواخر إذ القربه المحضه هی التخلق بأخلاق الله و کان المصنف عبر عنه بالتشبه بالمبدإ، س ره

من جهه كونه عله فاعليه لجميع الأشياء كما سنبرهن عليه و عله غائيه و غرضا لها- و هو بعينه آخر الأواخر من جهه كونه غايه و فائده تقصده الأشياء و تتشوق إليه طبعا و إراده لأنه الخير المحض و المعشوق الحقيقى فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته و مصحح الاعتبار الثانى صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظ كمالاتها الأوليه و شوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانويه ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان و قد علمت الفرق بين الغايه الذاتيه و الغايه العرضيه.

شكوک و إزاحات:

اشاره

قد تحقق لديک أن كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به فما(۱) يستكمل به يجب أن يكون أشرف و أعلى منه فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه و إن كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه و لا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلک المقصود أعلى من القصد بالضروره فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو أكمل منه و هو محال فإن اشتبه عليک ذلک بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحه من قصد الطبيب فى معالجه شخص و تدبيره إياه لحصول صحته معتقدا أنه قد استفيدت الصحه من قصده إياها و كونها غرضا له في

۱- إن قلت الكاتب يكتب لغرض هو أخذ الأجره و أخذ الأجره كيف يكون أشرف من الإنسان أو الجواد يبذل لتحصيل خصله الإجاده و هى كيف تكون أشرف من الإنسان و هو لا أقل جوهر و هما عرضان. قلت لو لا الكاتب المحتاج يقصد الكاتب الغنى و الغنى أكمل من المحتاج و الجواد بالقوه يقصد الجواد بالفعل أو صاحب الجود بنحو الحال يقصد ذا الجود بنحو الملكه و بالجمله فالإنسان يطلب الإنسان. و ثانيا أنه قدس سره قد أومى إلى جواب آخر بقوله يكون القصد أعلى من المقصود فالفاعل بالحقيقه هو القصد، س ره

تـدبيرها فاعلم أن قصـد الطبيب و غرضه ليس مفيـد الصـحه بل إنما مفيـدها مبدأ أجل من الطبيب و قصده و هو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها و القصد مطلقا مما يهى ء الماده لا غير و المفيد دائما أرفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات.

سؤال كثيرا ما يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد.

جواب بلى و لكنه على سبيل الغلط و الخطاء(۱).

سؤال قد تقرر أن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقه الذاتيه متحققه بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

جواب ربما يكون(۲) الفاعل بحسب ذاته جوهرا أشرف رفيعا مما قصده- و بحسب مخالطه المواد و قواها الحسيه و الخياليه التى هى فى الحقيقه يوجب القصـد- إليه يكون أخس منه سؤال إذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات و قصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غايه من الإتقان و نهايه من التدبير و الإحكام و ليس لأحد أن ينكر

۱- أى أنه موجود بوجود قياسى لا بوجود نفسى لأن الغلط و الخطاء كذلك مثلا الإنسان الذى هو أشرف جوهرا من أن يتلوث بقـذاره الفحشـاء يخالـط الخيـال و الوهم فيخيل إليه أن من كماله الإتيان بالفحشاء و التلـذذ بلـذتها ثم يغلط فيحسب أنه بجوهره الشـريف يقصد ذلك و يسـتكمل به و واقعه استكمال الوهم بما يتوهمه من لذه و استكمال القوه الجسمانيه بما لها من الغايه، ط مده

۲- إن قلت هـذا الجواب يتعلق شديـدا بسؤال قبله كما هو ظاهر و لا تعلق له بهـذا السؤال. قلت تعلقه بهـذا لأجل أن هذا السؤال كان مضمونه أن الغرض لما كان للفاعل بما هو فاعل و الفاعل أقوى و أكمل من المعلول المنفعل فالفاعل يجب أن يستكمل به و إن كان أخس و أدون عن الفاعل فمضـمون الجواب أن الفاعل الـذى كالنفس الناطقه القدسـيه بحسب جوهر ذاته ليس فاعلا لفعـل جزئى لغرض جزئى ليكون الفعـل الجزئى وسـيله لنيله الغرض الجزئى الـداثر و يكون معلولاـ فى فاعليته لـذلك الغرض و يستكمل و ذلـك كله لاـ يجوز على القدسـى بمـا هو قدسـى و أمـا من حيث المخالطه بالمواد- فلا بأس بفاعليته للفعل الجزئى المعلل بالغرض الجزئى لأن شأنه الاسـتكمال و أما كون هـذا الجواب متعلقا بالسؤال الذى قبله أيضا فلا ضـير فيه إذ يكون ذلك السؤال مجابا بجوابين، س ره

الآثار العجيبه الحاصله فى تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح و الحكم- كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق و الأنفس و منافعها التى بعضها بينه و بعضها مبينه- و قد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسه للإحساس و مقدم الدماغ للتخيل و وسطه للتفكر و مؤخره للتذكر و الحنجره للصوت و الخيشوم للاستنشاق و الأسنان للمضغ و الريه للنفس و البدن للنفس و النفس لمعرفه البارى جل كبرياؤه إلى غير ذلك- من منافع حركات الأفلاك و أوضاع مناطقها و منافع الكواكب سيما الشمس و القمر مما لا تفى بذكره الألسنه و الأوراق و لا يسع لضبطه الأفهام و الأذواق.

جواب الواجب تعالى و إن لم يكن فى فعله غايه غير ذاته و لا لميه مصلحيه من المنافع و المصالح التى نعلمه أو لا نعلمه و هو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا- تحصل منه الأشياء إلا- على أتم ما ينبغى و أبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضروريه كوجود العقل للإنسان و وجود النبى للأمه أو غير ضروريه و لكنها مستحسنه كإنبات الشعر على الحاجبين و تقعير الأخمص من القدمين و مع ذلك فإنه عالم بكل خفى و جلى لا يعزب عنه مثقال ذره فى السماوات و الأرض كما سيجى ء كيف و عنايه كل عله لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها و لا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض و لا أن تقصد فعلا لأجل المعلول و إن كانت تعلمه و ترضى به فكما أن الأجسام الطبيعيه من الماء و النار و الشمس و القمر إنما تفعل أفاعيلها من التبريد و التسخين و التنوير لحفظ كمالاتها- لا لانتفاع الغير منها و لكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل و للأرض من كأس الكرام نصيب و كذا مقصود ملكوت السماوات فى تحريكاتها- ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو وراءها من طاعه الله تعالى و التشبه بالخير الأقصى- و لكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى الفرس-

عالم بخروش(۱) لا إله إلا هو است

غافل بگمان كه دشمن است او يا دوست

۱- و ذلك لأن حقيقه وجود العالم حقيقه مبسوطه تمتنع عليها العدم و حقيقه الوجود التى هى الوجوب و ظهوره تنادى و تشهد بالتوحيد و هو عين الهويه و بها للعالم الذى هو الماهيات ظهور و هويه بالعرض لا بالحقيقه لأن شيئيه الماهيه بذاتها لا موجوده و لا معدومه بل و لا جزئيه و لا كليه و سيأتى أنه بذاته المستجمعه مع جميع الأشياء و هو معكم أينما كنتم و أما قوله غافل بگمان كه دشمنست اين يا دوست فكلمه ياء الفارسيه بمنزله أو للتقسيم لا للترديد يعنى غافل پندارد كه اين دشمنست و آن دوست و نداند كه همه ظهور صفات دوست حقيقى است، س ره

دریا بوجود خویش موجی داردخس پندارد که این کشاکش با اوست

فالواجب تعالی یلزم(۱) من تعقله لذاته الذی هو مبدأ کل خیر و جود حصول الأشیاء علی الوجه الأتم و النظام الأقوم فهذه اللوازم یا حبیبی من غایات عرضیه إن أرید بالغایه ما یقتضی فاعلیه الفاعل و ذاتیته و إن أرید بها(۲) ما یترتب علی الفعل ترتبا ذاتیا لا عرضیا کوجود(۳) مبادی الشرور و غیرها فی الطبائع الهیولانیه.

سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التی هی کون تلک المبادی علی کمالها الأقصی یجب أن تکون متصوره لتلک المبادی إما تصورا بالذات أو بالعرض مع أن المبادی بعضها طبائع جسمانیه لا شعور لها أصلا بما یتوجه إلیه.

جواب نفی الشعور مطلقا عنها مما لا سبیل لنا إلیه بل الفحص و النظر یوجبانه فإن الطبیعه لو لم یکن لها فی أفاعیلها مقتضی ذاتی لما فعلته بالذات ضروره و إذا لم یکن لمقتضیها وجود إلا أخیرا فله نحو من الثبوت أولا(۴) المستلزم لنحو من الشعور و إن

۱- تعقله أو علمه فعلی، س ره

۲- هذا إشاره إلی ما أقمنا علیه البرهان أن للغایه تحققا فی مرتبه الفعل و هو کمال وجود الفعل الذی ینتهی إلیه و بحذائه غایه فی الفاعل غیر منفصل من ذاته و الواجب تعالی لفعله غایه ینتهی إلیها لکن غایته بحسب ذاته لیس إلا ذاته، ط مده

۳- مثال للعرضی فإن الشر مجعول فی انقضاء الإلهی بالعرض، س ره

۴- أما الثبوت فلأن معطی الشیء لیس فاقدا له و المقتضی مقتضی لذات المقتضی فوجود الحراره کامن فی وجود القوه المسخنه الناریه و وجود البروده فی وجود القوه المبرده المائیه- و قس البواقی و أما الاستلزام لنحو من الشعور فلأن الدرک هو النیل و الوجدان و هنا علم ما علی جمع ما و حضور ما و قد تحقق، س ره

لم يكن على سبيل الرويه و القصد بل الحق عدمه كما فى القرآن المجيد(١) وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ثم إنه(٢) بناء على قاعده التوحيد- الذى نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبه من الشعور- كما أن لكل منها مرتبه من الوجود و الظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياه- و العلم و القدره و الإراده مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى و هو بذاته(٣) المتصفه بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته و مجالى صفاته غايه الأمر أن تلك الصفات فى الموجودات متفاوته ظهورا و خفاء حسب تفاوت مراتبها فى الوجود قوه و ضعفا سؤال قد يستدل من جهه أحكام الفعل و إتقانه على رويه الفاعل و قصده

١- أى بناء على قرائه يفقهون بياء الغيبه، س ره

٢- فإنه إذا كان وجود ذره الهباء و وجود الدره البيضاء أعنى الحقيقه التى بها طرد العدم- عن هيولى الكل و العقل الكلى سنخا واحدا كنوع واحد بمقتضى اشتراط السنخيه بين العله و المعلول فإن عله الوجود وجود و عله العدم عدم و عله الماهيه ماهيه و كان وجود الدره البيضاء علما كان وجود ذره الهواء أيضا علما لأن هذا من سنخ ذلك إلا أن العلم فى كل قابل بحسبه لأن الوجود فى كل بحسبه أنزل من السماء ماء فسالت أوديه بقدرها و كذا إذا كان ذلك عشقا كان هذا عشقا- و قس عليه و بهذا الطريق أثبت عشق الهيولى بالصوره فيما سبق فتتذكر، س ره

٣- إشاره إلى المرموز الذى يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد إله زيد إذ حقيقه الوجود الصرف- التى هى عين ذاته سبحانه إنما هى الوجود الموجود بالحقيقه و ما سواها ليس له فى مرتبه ذاته الفاقره حظ من حقيقه الوجود و إلا لزم المماثله الموجبه للتركيب و الافتقار و التحديد و الاضطرار- فيصير القاهر مقهورا و الواجد ممكنا و إذا لم يكن لشى ء مما سواه سبحانه فى مرتبه نفسه حظ من حقيقه الوجود و الموجوديه لا- يتصور إلا- بالوجود و الوجود بما هو وجود لا- يتصور له ثان و لا يتعدد- كما أومأنا إليه و أظهرنا فلا يمكن أن يوجد إلا بالوجود الصرف الذى هو حقيقه الحق الحقيقى القيومى وحده لا شريك له فهو سبحانه وجود كل شى ء بمعنى أنه الذى يتقوم و يتحصل و يوجد به الأشياء يا من كل شى ء قائم به يا من كل شى ء موجود به و هذا بالحقيقه هو المعنى المقصود من كون وجود كل ممكن زائدا على ذاته خارجا عنه لا ما يتخيله الجمهور من الزياده فى الذهن و الاعتبار فاعتبر فإنه غامض جدا، ن ره

فکیف لا یکون أفاعیل المبادی الذاتیه علی سبیل القصد و الرویه.

جواب هذا(۱) استدلال یحسن به مخاطبه الجمهور ممن قصرت أفهامهم- عن إدراک الغایات الحقیقیه و مبادئها قد مر أن لکل فعل غایه و ثمره سواء کان مع الرویه أو بدونها.

زیاده تبصره:

قد استوضح من تضاعیف ما ذکرناه أن المبدأ الأول هو الذی ابتدأ الأمر و إلیه ینساق الوجود و انکشف أنه هو الغایه القصوی بالمعنیین(۲) کما أنه الفاعل و العله الغائیه للکل و الفرق(۳) بین المعنیین بوجهین أحدهما بوجه الذاتیه و العرضیه و الآخر بحسب الوجود العینی لذاته و التحقق العرفانی لغیره فهو الأول بالإضافه إلی الوجود إذ صدر منه و لأجله

۱- یذکر فی علم الکلام و لیس برهانا لأن أفعال الطبائع فی غایه الأحکام و الإتقان عند ذوی البصائر و لا رویه لها، س ره

۲- الأولی بمعنیین بحذف اللام کما لا یخفی، س ره

۳- أی بینهما فرق اعتباری من وجهین کل منهما مؤسس الاثنینیه و محصلها کأنه فصل مقسم للغایه بمعنی المنتهی إلیه للحرکات و الأفعال و الطلبات لا أن ما به الافتراق المذکور من الطواری بین الاثنینیه و کذا الفرق بین الوجهین اعتباری من باب سبک اعتباری من اعتباری. و خلاصه ما ذکر من زیاده التبصره إلی التذنیب أن الغایه الأخیره لجمیع العالم لها ثلاثه معان. أحدها العله الغائیه و قد علمت اعتبار السبق فی علم الفاعل فیها و أنها علمه السابق الفعلی بوجه الخیر فی النظام الکلی. و ثانیها الغایه بمعنی ما ینتهی إلیه الفعل و یعتبر فیها النهایه و هذا قسمان أحدهما ما ینتهی إلیه الفعل بالذات و الآخر ما ینتهی إلیه بالعرض و هذان هما المراد بالذاتیه و العرضیه و بحسب الوجود العینی لذاته و التحقق العرفانی لغیره یعنی وجوده العینی النفسی لذاته ما ینتهی إلیه بالذات هذا الفعل الکلی و الإیجاد المطلق و وجوده الرابطی لغیره معروفا ما ینتهی إلیه بالعرض و إنما مغایره هاتین الغایتین ما دام بقاء ما للعارف و عند الطمس الصرف و الفناء المحض أو العلم الحضوری من باب علم الفانی بالمفنی لا یبقی شی ء حتی یتحقق وجود رابط و المعروفیه صفه آتیه له تعالی کالعلم، س ره

الکل علی ترتیبه واحدا بعد واحد و هو الآخر بالإضافه إلی سیر المسافرین إلیه- فإنهم لا یزالون مترقین من منزل إلی منزل إلی أن یقع الانتهاء إلی تلک الحضره- فیکون ذلک آخر السفر فهو آخر فی المشاهده و أول فی الوجود و الله عز و جل حیث أنبأنا عن غایه وجود العالم بالمعنی الثانی

: قال کنت کنزا مخفیا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فدلنا علی أنه الغایه القصوی لوجود العالم معروفا- کما أنه الفاعل و العله الغائیه له موجودا و دلنا أیضا علی بعض الغایات المتوسطه-

بقوله: لولاک لما خلقت الأفلاک

فالغایه الأخیره بالمعانی الثلاثه لوجود العالم إنما هی وجوده تعالی و لقاء الآخره و لذلک بنی العالم و لأجله نظم النظام و إلیه ینساق الوجود ألا إلی الله تصیر الأمور.

تذنیب:

قد تبین أن الموجودات العالمیه کلها بحسب فطرتها الأصلیه- متوجهه نحو غایات حقه و أغراض صحیحه بل الغایه فی الجمیع شی ء واحد هو الخیر الأقصی فلیعلم(۱) إن هاهنا غایات أخر وهمیه کما أشرنا إلیه زینت لطوائف من الناس فهم سالکون إلیها فی لبس و عمایه من غیر بصیره و درایه و هم أکثر الناس إلا عباد الله المخلصین فهؤلاء الطوائف مع ولی الوجود فی شقاق فهم لیسوا عباد الله فی الحقیقه و لا الله مولاهم و سیدهم و حیث ما یتولونه فله لا محاله ولی الشیطان من الطواغیت فإن شئت سمهم عبده الهوی- و إن شئت سمهم عبده الطاغوت فقد نزل بکل ذلک القرآن فمن تولی الله و أحب لقاءه و جری علی ما أجری علیه النظام الحقیقی تولاهم و هو یتولی الصالحین و من تعدی ذلک و طغی و تولی الطواغیت و اتبع الهوی فلکل نوع من الهوی طاغوت فتشخص لکل معبوده و وجه إلیه کما فی قوله تعالی أَ فَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ و إنک لتعلم أن النظامات الوهمیه و الغایات الجزئیه تضمحل و لا تبقی فکل من کان ولیه

۱- هذا بحسب الأمر و النهی التکلیفی التکوینی، س ره

الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأه الهيولانيه فكلما(۱) أمعنت هذه النشأه فی العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فیذهب به ممعنا فی وروده العدم منقلبا به فی الدرکات حتی یحله دار البوار عصمنا الله و إخواننا فی الیقین من متابعه الهوی- و الرکون إلی زخارف الدنیا و جعلنا من عباده الصالحین و الذین یتولاهم برحمته یوم الدین

فصل (۲۵) فی تتمه الکلام فی العله و المعلول و إظهار شی ء من الخبایا فی هذا المقام

اشاره

فصل (۲۵) فی تتمه الکلام(۲) فی العله و المعلول و إظهار شی ء من الخبایا فی هذا المقام قد سبق القول منا فی أن التأثیر و التأثر بین أمرین قد یکون بالذات و قد یکون بالعرض و المراد مما(۳) بالعرض حیث وقع فی کلامنا هو أن یکون اتصاف

۱- لعلک تقول إن للنفس فی مقام خیاله اقتدارا علی التصویر کما سیأتی فی مباحث المعاد- و الملائم و المنافر بالحقیقه ما هو موجود لها و هو المدرک بالذات لا المدرک بالعرض. فأقول هؤلاء الطوائف مألوفاتهم المحسوسات الطبیعه فلا یتسلی بخیالاتها کمن یفوت و یتوفی ماله و ولده فی الدنیا فلا یتسلی بخیالهما بل یتحزن أکثر و أیضا عقد قلبهم علی فواتهما و ذلک الإیقان لا یفارقه و أیضا و هو أحکم و أیقن هؤلاء لا یتمکنون من تخیل مألوفاتهم علی صور معهوده لهم فی الدنیا بل ذلک الیوم یوم حصاد الثمرات فإن أکل مال الیتیم ظلما فی الدنیا یصیر أکل النار فی الآخره کله فلیس فی حسهم و خیالهم هناک إلا صور تجسم أعمالهم کما أن إیثار الزکاه هاهنا جلوس علی شاطئ فهو العسل هناک و هذا من الضروریات و خاصیه تبدل النشآت کتبدل سنی القحط سبع بقرات عجاف فی الرؤیا و لو لا هذا لکان کل من تصوره لفنون اللذائذ الجزئیه أتم- و لدقائقه أضبط أسعد و أفلح فهو باطل بالفطره، س ره

۲- هذه الخاتمه أجل ما فی هذه المرحله بل فی هذه المراحل و بمعرفتها یتصل الخاتمه بالفاتحه و یبلغ کمال الکتاب حد النصاب فإن توفیه حق الجمع بین البرهان و بین الذوق و الوجدان- الذی هو یتعلم البرهان الدیان إذا کان بتقوی الله تعالی ذا اقتران و بین العقل و النقل حتی هذه الأسفار- شکر الله تعالی مساعی من أجاده، س ره

۳- اعلم أن الواسطه فی الثبوت کما مر هی التی توجب اتصاف ذی الواسطه بما فیه الوساطه من صفته بالحقیقه و لا یکون لها صحه سلب عنه کوساطه النار فی اتصاف الماء بالحراره. و الواسطه فی العروض ما هی بخلافه فیکون الاتصاف لعلاقه و یکون فیه صحه السلب حقیقه- و هی علی أقسام. أحدها أن یکون الواسطه و ذو الواسطه موجودین بوجودین متباینین فی الوضع کالسفینه و جالسها فی الاتصاف بالحرکه. و ثانیها أن یکونا موجودین بوجودین غیر متباینین فی الوضع کالسواد و الآبنوس- فی الاتصاف بالأسودیه فإن السواد هو الأسود فی الحقیقه. و ثالثها أن یکون موجودین بوجود واحد کالفصل و الجنس فی باب التحصیل فإن جعلهما واحد و وجودهما واحد بدلیل الحمل سیما فی البسائط و کالوجود و الماهیه فی باب التحقق و لما کان وساطه الشخص فی تحقق الکلی الطبیعی من قبیل الثالث کان وجود الطبیعی عین وجود الشخص لا وجودا منعزلا عن وجودات أشخاصه کما زعمه الرجل الهمدانی المعاصر للشیخ الرئیس و لا أن وجود الطبیعی فی عالم الإبداع و هو وجود رب النوع کما توهم لأن الفرد الإبداعی أیضا شخص من الطبیعی و التفاوت بینه و بین هذه الأفراد الطبیعه بالتفاضل لا یقدح فی التماثل کما

فى الإنسـان- الكامـل و الإنسـان النـاقص و بـالجمله فليس الوسـاطه من قبيـل الوساطه فى الثبوت و لا من قبيل الأول و الثانى من الوسـاطه فى العروض إذ لا ـ وجود للطبيعى على حـده لأـن ذاته خاليه عن الوجود و العـدم و لا يصـير الوجود عينا و لا جزءا له و لكون الطبيعه منغمره الوجود فى شخصـها- و عـدم تشـى ء وجودى لذاتها صار الوجود الحقيقى و هو التشـخص الحقيقى تحققا لهـا فلم تكن الواسـطه فى الثبوت بل الاتصاف على سبيل التجوز و لكن التجوز برهانى و بنظر شامـخ عرفانى- و أما عنـد العقول المشوبه فهو يسمى حقيقه، س ره

الموصوف بـالحكم المـذكور له مجازيـا لا ـ حقيقيـا إلا ـ أن له علاـقه اتحـاديه أو غيرهـا مع ما يكون موصوفا به حقيقه كاتصاف الجسم بالمسـاواه و عـدمها بواسـطه اتحـاده بالمقـدار و بالمشـابهه و غيرهـا بواسـطه اتحـاده بالكيف و كاتصاف جالس السـفينه بالحركه بواسـطه ارتباطه معها و قـد علمت من قبل أن اتصاف الماهيه بصـفات الوجود من التقـدم و التأخر و العليه و المعلوليه و غيرهـا على النحو الـذى يخص بـالوجود من قبيـل الاتصـاف العرضـى المجـازى من جهه علاـقه اتحاديه بين الماهيه و الوجود و انكشف لـك فى مبـاحث الجعـل أن الجعـل لا ـ يتعلق بالماهيه أصـلا و لا يصـلح لأن يكون متعلق الجعل و التأثير و الإفاضه و ما أشبه هذه إلا مرتبه من مراتب

الوجود لا الماهيات فالماهيات على صرافه إمكانها الذاتى و سذاجه قوتها الفطريه و بطونها الجبلى من دون أن يخرج إلى فضاء الفعليه و الوجود و الظهور و القائلون بثبوت المعدومات الممكنه إنما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود فى تلك الماهيات و قد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشى ء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها- إذ لا ظهور لها و لا امتياز بينها قبل الوجود إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمه الذوات على البصائر و العقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار و الأحجار- و سائر الأشخاص الكثيفه المظلمه الذوات المحجوبه لذواتها عن شهود الأبصار و العيون فكل مرتبه من الوجود يظهر بها ماهيه من الماهيات لاتصافه بها و اتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا- يمكن الحكم على تلك الماهيه المنسوبه إليه المتحده به نحوا من الاتحاد بشى ء من الأشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنها هى هى أو ليست إلا هى فليست هى لذاتها موجوده و لا معدومه و لا ظاهره و لا باطنه و لا قديمه و لا حادثه بمعنى ثبوت شى ء من هذه الأشياء لها و أما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق فى حقها أزلا و أبدا بأن أريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب و من البطون سلب الظهور لا عدم ملكه الظهور بل جميع السلوب صادقه فى حقها أزلا- و أبدا إذ لا- ذات لها حتى يثبت لها شى ء من الأشياء و ارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشى ء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشى ء وجود و إن كان على نحو الانصباغ به لا يكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شى ء له و الحكم به عليه فالحكم على الماهيات و لو كان بأحكامها الذاتيه و أوصافها الاعتباريه السابقه الأزليه من الإمكان و البطون و الظلمه و الخفاء و الكمون و أشباهها إنما يتوقف على انصباغها بصفه الوجود و استنارتها به فقول بعض

المحققين من أهـل الكشف و اليقين أن الماهيـات المعبر عنـدهم بالأعيـان الثـابته- لم يظهر ذواتهـا و لاـ يظهر أبـدا و إنمـا يظهر أحكامهـا و أوصافهـا و مـا شـمت و لاـ تشم رائحه الوجود أصـلا معنـاه ما قررناه فالحكم على الماهيه بالوجود و لو فى وقت من الأوقـات إنمـا نشأ من غشـاوه على البصـر و غلـط فى الحكم من عـدم الفرق بين الشـى ء- و مـا يصـحبه و يلزمه فكما أن لوازم الماهيـات التى هى أمور اعتبـاريه لاـ يحتـاج ثبوتهـا و الحكم بها على الماهيه إلى جعل جاعل و تأثير عله لا عله الماهيه و لا عله غيرهـا كمـا ذهبت إليه كـافه الحكمـاء و المحققون و دلت عليه صـريح عبـاراتهم و مسـطوراتهم و من هـذا القبيـل تحقق مبادى الشـرور و الأعدام عند الفلاسـفه حيث لا يكون تحقق مبادى الشـرور الذاتيه عندهم بجعل و إفاضه من المبدإ الأعلى الخالى عن القصور المقـدس- عن النقض فى الأفعـال تعـالى عن ذلك علوا كبيرا فكـذلك نقول لما حققنا و بينا أن أثر الجاعل و ما يترتب عليه ليس إلاـ نحوا من أنحـاء الوجود و مرتبه من مراتب الظهور و لاـ مـاهيه من الماهيـات بل الماهيه يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعـل و إفـاضه بهـا فـالمتحقق و الصـادر من المبـدع الحق و الصـانع المطلق إنمـا هو بـالحقيقه الوجود دون المـاهيه فنسـبه المعلوليه إلى الماهيه بالمجاز الصرف كنسبه الموجوديه إليها.

و لاـ يتوهمن أحـد أن نسـبه الموجوديه إلى الماهيـات كنسـبه الأبيضـيه إلى الجسم- حيث نحكم حكمـا صادقا على الجسم بأنه أبيض لأـن منـاط الحكم بالأبيضـيه على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم فى مرتبه وجوده- و إن لم يتصف بوجود البيـاض لكن يتصف به فى مرتبه وجود البيـاض لأن وجود شـى ء لشـى ء- متأخر من وجود الموصوف و متوقف عليه بخلاـف الحكم على المـاهيه بـالموجوديه إذ لاـ قيـام للوجود بالمـاهيه و لا وجود أيضا للماهيه قبل الوجود و لا أيضا منتزع الوجود فى نفس الماهيه

فلاـ وجه لاتصافها بـالموجوديه الانتزاعيه فضـلا عن الوجود الحقيقى بل الماهيه ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهيه فالحكم بـأن هـذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهيه الإنسان موجوده لأن الإنصاف بالشـى ء أعم من أن يكون بانضـمام الصـفه إلى الموصوف فى الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفه و كلا القسمين يستدعى وجود الموصوف فى ظرف الإنصـاف ضـروره- أن الشـى ء ما لم يكن موجودا فى الخارج مثلا لم يصـح انضـمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص فى الخارج كما بينه بعض أجله المتأخرين- و الوجود قد دريت أنه الوجود لا الماهيه فقـد تحققت أن العله كيف تكون عله بالـذات أى بـالحقيقه و كيف تكون عله بالعرض أى بالمجاز و لا نزاع لأحـد فى أن للعله جعلاـ و تـأثيرا فى الممكن فالمجعول إما الوجود أو الماهيه أو انضـياف الماهيه إلى الوجود و اتصاف أحـدهما بالآخر و لما بين بطلاـن القسـمين الأـخيرين- فلم يبـق إلاـ كـون الوجـود متعلق الجعـل و الإفـاضه دون غيره فقـد وضـح أن ليس فى الخـارج إلا الأشخاص الوجوديه و قد بينا فى مبحث الماهيه أن الوجودات الخاصه الإمكانيه هى بعينها مبادى الفصول الذاتيه للحقائق فالعقل يعتبر و ينتزع- من الأشخاص الوجوديه الجنس و الفصل و النوع و الذاتى و العرضى و يحكم بها عليها من جهه ذاتها أو عارضها الذى هو أيضا نحو من الوجود فلهذا(١)

۱- فى كيفيه التركيب من الأـجزاء العقليه كما قال السيد المحقق الشـريف أشـكال و أقوال بعـد اتفاقهم على تمايزها فى العقل. أحـدها أن الأـجزاء العقليه متعـدده وجودا و مـاهيه فى العين. و ثانيهـا أنها فى العين متعـدده ماهيه متحـده وجودا بناء على كونها أجزاء محموله و الحمـل هو الاتحـاد فى الوجود و تقـدم المـاهيه على الوجود بـالتجوهر. و ثالثهـا أنهـا فى العين متحـده مـاهيه و وجودا و أمـا الـذى ذكره المصـنف قـدس سـره فهو رابع الأـقوال و هو أن لا تحقق لماهياتها فى العين لا بنحو الوحـده و لا بنحو الكثره بالـذات و إن كان الكلى الطبيعى موجودا فى العين بالعرض فليس المتحقق بالـذات فى العين إلا نحو وجود واحـد بسـيط ينتزع منه بحسب اسـتعدادات للعقل لأجل تنبهه لمشاركات أقل أو أكثر صور متمايزه عند العقل- و ما تسـمع منه قدس سـره فى هذا الكتاب و سائر كتبه أن الفصل الحقيقى هو الوجود الخاص يشير إلى قوله هذا و ارتضائه القول الرابع فى هذا المقام، س ره

المعانى الجزئيه أو الكليه الـذاتيه أو العرضـيه صور متمايزه عند العقل يحصـلها من الشـخص بحسب اسـتعدادات تعرض للعقل و اعتبـارات يتعقلهـا من جزئيات أقل أو أكثر مختلفه فى التباين و الاشتراك فيـدرك من زيـد تاره صوره شخصـيه لا يشاركه فيها غيره و أخرى صوره يشـاركه فيهـا عمرو و بكر و أخرى صوره يشاركها فيها الفرس و غيره و على هـذا القياس فإن قيل هـذا إنما يستقيم فى النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس فى الخارج لونيه و فى آخر به امتياز السواد عن سائر الألوان و لهذا لا يصح أن يقـال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجوديهما واحـد و أما فى غيره فالـذاتيات المتمايزه فى العقل- متمايزه بحسب الوجود فى الخـارج و ليس لوجودها جعل واحـد كالحيوان فإنه يشارك النبات فى كونه جسـما و يمتاز عنه بالنفس الحيوانيه و جعل وجود الجسم غير جعـل وجود النفس حـتى إذا زالت عنه النفس بقى وجود ذلـك الجسم بعينه كـالفرس الـذى مـات و جسـميته بـاقيه الوجود.

قلنا قـد سـبق أن المأخوذ على وجه كونه ماده غير المأخوذ على وجه كونه جنسا و ليس الكلام فى تميز الأول عن الكل بالوجود الخـارجى مع قطع النظر من الوجود الـذهنى و الاعتبـار العقلى و إنمـا كلام فى الثـانى لأنه الجزء المحمول المسـمى بالـذاتى و محصـل الكلام أن جميع الموجودات عنـد أهل الحقيقه و الحكمه الإلهيه المتعاليه عقلا كان أو نفسا أو صوره نوعيه من مراتب أضواء النور الحقيقى و تجليات الوجود القيومى الإلهى و حيث سـطع نور الحق أظلم و انهـدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيـات الممكنه فى ذاتهـا وجودا بـل إنما يظهر أحكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التى هى أضواء و أظلال للوجود الحقيقى و النور الأحدى

و برهان هذا الأصل من جمله ما آتانيه ربى من الحكمه بحسب العنايه الأزليه و جعله قسطى من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفسلفه و تتميم الحكمه و حيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلک عسير النيل و تحقيق بالغ رفيع السمک بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين- فضلا عن الأنباع و المقلدين لهم و السائرين معهم فكما وفقنى الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاک السرمدى و البطلان الأزلى للماهيات الإمكانيه و الأعيان الجوازيه فكذلک هدانى ربى بالبرهان النير العرشى إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصرا فى حقيقه واحده شخصيه لا شريک له فى الموجوديه الحقيقيه- و لا ثانى له فى العين و ليس فى دار الوجود غيره ديار و كلما يتراءى فى عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التى هى فى الحقيقه عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبه إليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبه الوجود(۱) إلى العالم فمحل ظهور هذا الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرک من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و لكن بنور ذاته وقع الإدراک لأن أعيان الممكنات ليست نيره لأنها معدومه و إن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور و ما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه ذلک الظل فمن حيث هو ظل له يعلم و من

۱- المراد بالنسبه الإضافه الإشراقيه لا النسبه المقوليه الاعتباريه كما لا يخفى و المراد بهذا العالم غير العالم الأول لأن الأول هو الظل و الثانى هو الظلمه و الأول هو الوجود المنبسط- و الثانى هو الماهيات و الأعيان الثابته التى هى محل الظل و مجلى التجلى الإلهى و يمكن أن يكون هو اسما لا ضميرا راجعا إلى الظل أو العالم و المراد بالعينيه عدم البينونه المقوليه و أنه موجود بوجود الله تعالى لا بإيجاده من حيث إنه وجود منبسط و ظل بما هو ظل و هو من صقع الحق تعالى و آله- لحاظه لا ظهور لنفس الظل و لذا قال تعالى أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ و لم يقل إلى ظل ربک، س ره

حيث ما يجهل ما فى ذات ذلک الظل من صوره(۱) شخص من امتد عنه يجهل من الحق أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً أى يکون بحيث لا ينشأ(۲) منه فيض جوده و ظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا و هو ذاته باعتبار کونه نورا لنفسه فى نفسه و يشهد به العقل و الحس للظلال الممدوده الوجوديه- فإن الظلال لا يکون لها عين مع عدم النور ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً و إنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر و إليه يرجع الأمر کله فکل ما ندرکه فهو وجود الحق

۱- فکل ما يتراءى من الصور بحسب ما امتد عليه ذلک الظل من ذلک الشخص فهو صوره و آيه و حکايه لحقيقه أصيله ثابته فى الأصل الذى يمتد عنه ذلک الظل سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ و محصله الصور الأعيانيه التى يتراءى فى ذلک الظل و منه کل فى مرتبه من مراتبه إنما هى صور الحقائق الأصيله التى هى مجتمعه فى وجود الشخص الذى يمتد عنه الظل و هو يشتمل على تلک الحقائق بنحو أعلى لا کاشتمال الکل على الأجزاء و لا کشمول الکلى بجزئياته بل بضرب أشرف يعبر عنه ببسيط الحقيقه کل الأشياء فالعالم الأکبر بمنزله مرآت يتمادى وجه الحق و يتراءى فيها صور صفاته العليا و أسمائه الحسنى التى هى بالحقيقه ليست إلا أصول حقائق الأشياء العامليه فالعلم بحقائق تلک الأشياء و أحوالها يرجع بالحقيقه إلى العلم بالله تعالى و صفاته العليا و أسمائه الحسنى التى هى بحسب الحقيقه و الوجود عين ذاته سبحانه و تعالى عن مماثله الأشياء و مشابهتها و مما قررناه فى هذه الحاشيه ينکشف حقيقه حال مفاد الآيه الکريمه- وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها إذ الإنسان الکامل يحيط بحقائق الأشياء العالميه بإيجاد الله تعالى و تلک الإحاطه منه ع بإذن الله سبحانه إنما هى عين معرفته بذات الله و صفاته و أسمائه الحسنى فورود التفسير تاره عن تلک الأشياء بالحقائق العالميه و تاره بحقائق صفاته العليا و أسمائه الحسنى- و تاره بأسماء محمد و آله ص وجه وجيه بلا اختلاف و تعارض بل کل يعاضد الآخر و يرجع له فافهم إن کنت أهله، ن ره

۲- أى من جهه أنه ذو علم و مشيه و اختيار و أن الإمساک فى سنه من حيث کونه حکيما جوادا باسط اليدين بالرحمه محالا أو المعنى لو شاء لجعله ساکنا لکن شاء و جعله ساکنا إذ جف القلم بما هو کائن فکما کان فى الأزل ساکنا و فى الأبد ساکنا فالآن کما کان و سيکون يعرف ذلک من يسمع الآن نداءه لمن الملک اليوم بلا انتظار و دخل فى الاستثناء الذى بعد قوله تعالى فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ فالشرطيه من قبيل قوله تعالى إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْکُمْ* و قولهم إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لکنه شاء ففعل بمقتضى جوده و حکمته و نحو ذلک، س ره

فی أعیـان الممکنـات فمن حیث هـویه الحق هـو وجوده و من حیث اختلاـف المعـانی و الأـحوال المفهومه منهـا المنـتزعه عنها بحسب العقـل الفکری و القوه الحسـیه فهو أعیـان الممکنـات البـاطله الـذوات فکما لا یزول عنه باختلاف الصور و المعانی اسـم الظل کـذلک لا یزول عنه اسم العالم و ما سوی الحق و إذا کان الأمر علی ما ذکرته لک فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی فهذا حکایه ما ذهبت إلیه العرفاء الإلهیون- و الأولیاء المحققون و سیأتیک البرهان الموعود لک علی هذا المطلب العالی الشریف إن شاء الله تعالی

نقل کلام لتقریب مرام:

قـال بعض أهـل الکشف و الیقین اعلم أن الأمور الکلیه و الماهیات(۱) الإمکـانیه و إن لم یکن لها وجود فی عینها- فهی معقوله معلومه بلا شک فی الذهن فهی باطنه لا یزال عن الوجود العینی و لها الحکم و الأثر(۲) فی کل ما له وجود عینی بل هو عینها لا غیرهـا أعنی أعیـان الموجودات العینیه و لم تزل عن کونهـا معقوله فی نفسـها فهی الظاهره من حیث أعیان الموجودات کما هی الباطنه من حیث معقولیتها فاستناد کل موجود

۱- عطف تفسیری لأن الکلی الطبیعی هو الماهیه من حیث هی لأنه المعروض للکلیه، س ره

۲- من المتـداولات فی ألسـنه العرفـاء أن الماهیـات الإمکـانیه و الأعیان الثابته لیست موجوده و لکن لها الحکم و الأثر- خـدا را زین معما پرده بردار- فحله أن أحکامها من الإمکان و التحدیـد و الکثره و غیرها ظاهره لـدی الأذهان باعتبار أنها و أن لیس لها وجود بالـذات فلیس لهـا بهـذا الاعتبـار أحکام و آثار لکن لها تحقق بالعرض- باعتبار سـرایه حکم الوجود إلیها فتحققها بمعنی تحقق منشإ انتزاعها و هذا القدر یصـحح أحکامها و آثارها و کون هذا الأحکام و الآثار لها و من خواصـها معلوم لأن الإمکان و هو سـلب ضـروره الوجود و العدم لیس حکم الوجود الذی حکمه ضـروره الوجود لأن ثبوت الشـی ء لنفسه ضروری و سلبه عن نفسه محـال و التحدیـد للمـاهیه و بالمـاهیه لاـ للوجود و بـالوجود و الوجود لا یتکثر بنفسه بل لو تکثر بتکثر الموضوعات و قس علیه نظائرها، س ره

عینی بهـذه الأـمور الکلیه التی لا یمکن رفعها عن العقل و لا یمکن وجودها فی العین وجودا یزول به عن أن تکون معقوله سواء کان ذلک الموجود العینی موقتا أو غیر موقت إذ نسـبه الموقت و غیر الموقت إلی هذا الأمر الکلی المعقول نسبه واحده- غیر أن هـذا الأـمر الکلی یرجع إلیه حکم من الموجودات العینیه بحسب مـا یطلبه حقـائق تلـک الموجودات العینیه کنسـبه(۱) العلم إلی العـالم و الحیـاه إلی الحی- فالحیـاه حقیقه معقوله و العلم حقیقه معقوله متمیزه عن الحیـاه کما أن الحیاه متمیزه عنه ثم نقول فی الحق تعـالی إن له علمـا و حیـاه فهو الحی العـالم و فی الملک إن له حیاه و علما فهو الحی العالم و حقیقه العلم واحـده و حقیقه الحیاه واحـده و نسـبتهما إلی العالم و الحی نسـبه واحده و نقول فی علم الحق أنه قدیم و فی علم الإنسان أنه محدث فانظر ما ذا أحـدثته الإضـافه من الحکم فی هـذه الحقیقه المعقوله و انظر إلی هـذا الارتباط بین المعقولات و الموجودات العینیه فکما حکم العلم علی من قـام- أن یقال فیه عالم حکم الموصوف به علی العلم بأنه حادث فی حق الحادث قـدیم فی حق القـدیم فصار کل واحـد محکوما به و محکوما علیه و معلوم أن هـذه الأمور الکلیه و إن کانت معقوله فإنها معدومه العین موجوده الحکم کما هی محکوم علیهـا إذا نسب إلی الموجود العینی فیقبـل الحکم فی الأعیـان الموجوده- و لا یقبل(۲) التفصـیل و لا التجزی فإن ذلک محال علیها فإنها بذاتها فی کل

۱- تنظیر للمقـام فإن مفاهیم الحیاه و العلم و القـدره و نحوها فی الواجب تعالی نظائر الماهیات الإمکانیه فی الوجودات الخاصـه فی أنها مفاهیم منتزعه من الوجود الواجب کما سـیقوله المصـنف قدس سـره فی بیان کلام هذا المکاشف و یؤمی إلیه قول هذا المکـاشف و الحیـاه حقیقه معقوله فکـان مفاهیم الصـفات بما هی مفاهیم کالماهیه للحقیقه الوجودیه الوجوبیه فالکاف فی قوله قدس سـره کنسـبه العلم للتشبیه و یمکن أن یکون للتمثیل بأن یکون المطلوب مجرد سرایه حکم الموجود العینی إلی المعقول و بالعکس فسـرایه حکم العینی إلی المعقول هاهنا اتصاف العلم بالقدیم و الحادث و عکسه اسـتحقاقهما حمل العالم بسبب العلم، س ره

۲- فإن کل شـخص من نوع حامل ماهیه ذلک النوع بشراشـرها و قول الحکماء نسـبه الکلی الطبیعی إلی الأشـخاص نسـبه الآباء إلی الأولـد لا ـ أب واحـد معنـاه أن له حصـصا و الحصه حقیقتهـا العرفیه الخـاصه لا ـ العامه و لا اللغویه لیست جزء الطبیعه بل لا تفـاوت بینهمـا إلا بالاعتبار فإنها نفس الطبیعه- مقیـده بالخصوصـیات الصـنفیه أو الشخصـیه بحیث یکون القیـد خارجا و التقیید داخلا ثم التقییـد بما هو تقییـد مأخوذ لا بما هو قیـد فیکون الحصه فی المفاهیم الإمکانیه آیه الإضافه الإشـراقیه و التجلی الإلهی فی الحقیقه الوجودیه، س ره

موصوف بها كالإنسانيه فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل و لم يتعدد بتعدد الأشخاص و لا برحت معقوله و إذا كان الارتباط بين من له وجود عينى- و بين من ليس له وجود عينى قد ثبت و هى نسبه عدميه فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب(١) من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع و هو الوجود العينى هناك- و ما ثمه جامع و قد وجد الارتباط(٢) بعدم الجامع فبالجامع أقوى و أحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز و فيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامه البرهان عليه إن شاء الله تعالى إذ قد علم منه تصريحا و تلويحا أن الماهيات الكليه التى هى غير الموجودات العينيه- لا حظ لها من الوجود العينى و إنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات- التى هى الموجودات العينيه و اتحادها معها فكما أن ذات الواجب تعالى الذى هو الوجود

١- و كيف لا و الوجود مشترك معنوى و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و هذا تحقيق من هذا الشيخ قدس سره لوحده الوجود بأنه إذا جاز الاتحاد بين الماهيات و الوجود و هما سنخان متخالفان أحدهما حيثيه الإباء عن العدم و الآخر حيثيه عدم الإباء عنه فكيف لم يكن الوجودات متوحده و هى سنخ واحد، س ره

٢- سبحان من ربط الماهيات بالوجودات و الكليات بالجزئيات من دون ربط و جهه جامعه بينها بالبينونه التامه التى هى البينونه الصفتيه و هذا هو ضرب من تأليفه سبحانه بين المتعاديات و هو بعينه ضرب من تفريقه بين المتداينات فإن الكلى إنما هو بعينه عين الجزئى بما هو جزئى له و ذاته- و التفاوت بينهما إنما هو بمجرد نحوى الإدراك فافهم إن كنت أهلا لذاك و لا يمكن أن يفهمه إلا الرجل الراسخ فى الحكمه النضجه الحقه و لا يخفى أن جهه المعاده هاهنا هى بعينها جهه المداناه- و هذا الذى ألقينا إليك إنما هو آيه من آيات كونه سبحانه جامعا بين المتقابلات فى صفاته العليا و أسمائه الحسنى من جهه واحده هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و كذلك حكم الوجود فى النسبه إلى الموجودات العاليه الداثره الزائله من المعقولات العشر فإنه يكون فى كل منها بحكمه- مع تقدسه و تنزهه عن صفه الإمكان و وصمه الحدثان و هذا أيضا ضرب من ضروب الجمع بين المتعاديات بلا جهه جامعه، س ره

القيومى بحيث ينتزع منه مفهوم العلم و القدره و الحياه و غيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق و الحياه و قوه الإحساس و التحريك و القدره على المشى و الكتابه و غيرها إلا أن وجود الواجب فى غايه الكمال و التمام و هو فوق التمام- حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء فلا يحتاج فى انتزاع صفاته و أسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكماليه و الصفات الجلاليه التى هى عنوانات بهائه و تمامه بحسب صرف وجوده و بحت ذاته عليه و يحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التى هى أيضا من أشعه كبريائه- و ظلال نوره و بهائه فإن الأحكام المتعلقه بها من الأمور الكليه المسمات بالذاتيات- إن كان منتزعه من نفس وجود شى ء أو بالعرضيات إن كانت منتزعه من أمر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها و لا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق و فيضانها عن قيومها المطلق لأنها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته و تجلياته تعالى و استفيد أيضا من كلامه أن تشخص الأشياء و تعينها كموجوديتها إنما هو بوجوداتها العينيه كما حققناه سابقا طبق ما ذهب إليه المعلم الثانى.

و مما يفهم أيضا من كلامه و بسط القول فيه فى موضع آخر أن كلا من العين الثابته و الوجود العينى متعاكس الحكم إلى الآخر يعنى أن الماهيه يتصف ببعض صفات الوجود- و الوجود يتصف بالماهيه و بعض نعوتها و هذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر(۱) الذى(۲) هو محل حيره العقلاء و سر صدور بعض الشرور الواقعه

۱- فى اصطلاحات العرفاء سر القدر هو ماء علمه الله تعالى من كل عين فى الأزل مما انطبع فيها من أحوالها التى تظهر عليها عند وجودها فلا يحكم على شى ء إلا بما علمه من عينه فى حال ثبوتها فى العلم و قد قيل من اطلع على سر القدر استراح عن الطلب و النصب و التعب و إذا عرفت هذا عرفت أنه مغاير لسر صدور بعض الشرور و التأسيس خير من التأكيد، س ره

۲- قال سبحانه ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ و قال قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً و قال ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ* و قال سبحانه يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ قوله فمن نفسك أى من عينك، ن ره

هـذا العـالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير و من فوائـد كلامه- أن جهه الربط بين الأشـياء هى معنى الوجود لا الماهيه فالعليه و المعلوليه بين كل شـيئين ليسـتا بحسب ماهيتهما بل لعلاقه الوجود كما أن جهه الاتحاد(١) بين الشيئين أيضا فى الحقيقه هى الوجود المنسوب إليهما لا غير فإن غلبه أحكام الوحـده من غلبه أحكام الوجود و إلى ذلك رفعت الإشاره فى كلام الشـيخ فى تفسـيره لسوره المعوذتين حيث قـال فالق ظلمه العـدم بنور الوجود هو المبـدأ الأول الواجب الوجود و ذلك من لوازم خيريته المطلقه فى هويته بالقصـد الأول و أول الموجودات الصادره عنه هو قضاؤه و ليس فيه شـر أصـلا إلا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الأـول- و هو الكـدوره اللاـزمه لمـاهيه المنشـأه من هويته انتهى فـإنه عبر عن وجود العقل- بسـطوع نور الأنوار جل ذكره فإن وجود الممكنات بمنزله لمعات نور جماله و جلاله و سـطوعات شـمس مجـده و كماله و الكدورات اللازمه للماهيات إشـاره إلى إمكانهـا فـإن معنى الإمكـان سـلب ضـروره الوجود و العـدم عن الـذات المنصـبغه بنور الوجود المعبر عنه فى القرآن المجيـد ب صِبْغَهَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَهً و لاـ شك فى أن لا ظلمه أظلم من السـلب و أشار فى قوله لماهيه المنشأه عن هـويته إلى أن الصـادر عن المبـدإ الأـول و الموجـود بإبـداعه إنمـا هـو وجود الشـى ء الـذى هو نفس هويته لاـ مـاهيه الكليه بل الماهيـات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات و تنشأ منها لا تأصل لها فى الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصـفها به و يحمله عليها و لهذا حكم بتقدم الوجود عليها فى الخارج و تأخره عنها فى الذهن كما مر تحقيقه

١- فى جميع أنحاء الاتحاد حملا كان أو تماثلا أو تجانسا أو تساويا و نحوها مما لم يتعارف الحمل فيها، س ره

فصل (۲۶) فی الکشف عما هو البغیه القصوی و الغایه العظمی من المباحث الماضیه

اشاره

اعلم أیها السالک بأقدام النظر و الساعی إلی طاعه الله سبحانه و الانخراط فی سلک المهیمیین فی ملاحظه کبریائه و المستغرقین فی بحار عظمته و بهائه أنه کما أن الموجد لشی ء بالحقیقه ما یکون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقیقته فیاضا بأن یکون ما بحسب تجوهر حقیقتها هو بعینه ما بحسب تجوهر فاعلیتها فیکون فاعلا بحتا- لا أنه شی ء آخر یوصف ذلک الشی ء بأنه فاعل فکذلک(۱) المعلول له هو ما یکون بذاته أثرا و مفاضا لا- شی ء آخر غیر المسمی معلولا- یکون هو بالذات أثرا حتی یکون هناک أمران و لو بحسب تحلیل العقل و اعتباره أحدهما شی ء و الآخر أثر فلا یکون عند التحلیل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثانی إلا بضرب من التجوز دفعا للدور و التسلسل فالمعلول بالذات أمر بسیط کالعله بالذات و ذلک عند تجرید الالتفات إلیهما فقط فإنا إذا جردنا العله عن کل ما لا یدخل فی علیتها و تأثیرها- أی کونها بما هی عله و مؤثره و جردنا المعلول عن سائر ما لا یدخل فی قوام معلولیتها- ظهر لنا أن کل عله عله بذاتها و حقیقتها و کل معلول معلول بذاته و حقیقته فإذا کان هذا هکذا یتبین و یتحقق أن هذا المسمی بالمعلول لیست لحقیقته هویه مباینه- لحقیقه عله المفیضه إیاه حتی یکون للعقل أن یشیر إلی هویه ذات المعلول مع قطع النظر عن هویه موجدها فیکون هویتان مستقلتان فی التعقل إحداهما مفیضا و الآخر مفاضا إذ لو کان کذلک لزم أن یکون للمعلول ذات سوی معنی کونه معلولا لکونه

۱- و معلوم أن الأثر لیس شیئا علی حیاله بل هو ظهور مبدئه و الغرض من هذا البیان- أن لیس المقصود من التوحید الخاصی فی لسان القوم إلا أن الوجودات فقراء بحته إلی الله الغنی- و روابط محضه إلی القیوم الصمد ذواتا و صفاتا و أفعالا و ظهورها منطو فی ظهوره کما فی الدعاء یا نور کل نور و أن الوجودات متقومات بذواتها بذاته و ذاته مقومه بذاته لذواتها، س ره

متعقلا- من غير تعقل علته و إضافته إليها و المعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العله فانفسخ ما أصلناه من الضابط فى كون الشى ء عله و معلولا هذا خلف فإذن المعلول بالذات لا حقيقه له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا و لاحقا و لا معنى له غير كونه أثرا و تابعا من دون ذات تكون معروضه لهذه المعانى كما أن العله المفيضه على الإطلاق إنما كونها أصلا و مبدأ و مصمودا إليه و ملحوقا به و متبوعا هو عين ذاته فإذا ثبت تناهى سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسيطه الحقيقه النوريه الوجوديه متقدما عن شوب كثره و نقصان و إمكان و قصور و خفاء برى ء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل و ثبت أنه بذاته فياض- و بحقيقته ساطع و بهويته منور للسماوات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبين و تحقق أن لجميع الموجودات أصلا واحدا أو سنخا فاردا هو الحقيقه و الباقى شئونه و هو الذات و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حيثياته و لا- يتوهمن أحد من هذه العبارات أن نسبه الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبه الحلول هيهات أن الحاليه و المحليه مما يقتضيان الاثنينيه فى الوجود بين الحال و المحل و هاهنا أى عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتنور بنور الهدايه و التوفيق ظهر أن لا ثانى للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكسره الوهميه و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للثنويين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنا من شئون الواحد القيوم و نعتا من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته فما وضعناه(۱) أولا أن فى

۱- ما أقرب هذا من قوله قريبا من مبحث الوجود الذهنى إيجاده للأشياء اختفاءه فيها مع إظهاره إياها و إعدامه لها فى القيامه الكبرى ظهوره بوحدته و قهره إياها بإزاله تعيناتها و ليس المراد أنه ظهر خلاف ما وضع بل إنه كان يتراءى البينونه العزليه و ليس الأمر كذلك فاحكم بالعليه- و لكن تصرف فيها بأنها التشؤن لا التوحيد مثلا كما يقوله المعتزلى فإنه تعالى لم يلد و لم يولد- بل كل يوم هو فى شأن، س ره

الوجود عله و معلولا- بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانى- إلى كون العله منهما أمرا حقيقيا و المعلول جهه من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعله و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيثه بحيثيه لا انفصال شى ء مباين عنه فأتقن هذا المقام الذى زلت فيه أقدام أولى العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر فى تحصيله- لعلك تجد رائحه من مبتغاك إن كنت مستحقا لذلك و أهله.

عقده و فک:

و لقائل أن يقول يلزم على ما قررت أن يكون حقيقه الواجب- داخله فى جنس المضاف

و كذا حقيقه كل معلول لأنك ادعيت أن ما هو العله بالذات حقيقتها أنها عله و كذا ما هو المعلول بالذات حقيقته أنه معلول و إلا- لم يكن شى ء منهما عله بالذات و لا- معلولا- بالذات و إذا كان العليه عين ذات العله و العليه من باب المضاف لاستحاله انفكاك تعقله عن تعقل ما يضايفه- أعنى المعلوليه و سيجى ء أن المضاف جنس من الأجناس العاليه و الجنس لا يتقوم إلا بفصل يحصله نوعا فيلزم(۱) أن يكون الواجب الوجود مركبا من جنس و فصل و قد ظهرت استحالته.

فنقول فى الفک عنه

إن المضاف و غيره من أمهات الأجناس هى من أقسام الماهيات التى هى زائده على الوجود و لهذا أخذت فى تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إن مقوله الجوهر مثلا ماهيه حكمها كذا و مقوله الكيف ماهيه حكمها كذا و على هذا القياس مقوله المضاف و غيره و بالجمله كل مفهوم عقلى لا- يمكن تصوره إلا- مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف و الواجب(۲) تعالى ليس مفهوما

۱- هذا إذا قررت الشبهه بكون الواجب داخلا- تحت جنس المضاف و أما إذا قررت بلزوم كونه عين جنس المضاف فإنه ما به تذوت ذاته ما به عليه فيلزم كونه معلولا- لا التركيب لأن الجنس العالى بسيط نعم يلزم التركيب من الماهيه و الوجود و نحوه لا من الجنس و الفصل، س ره

۲- لعلك تقول هذا يؤكد الإشكال لأنه إذا كان الواجب عله لذاته و العله بما هى عله من المضاف لا يجدى أن الواجب هو حقيقه الوجود و حقيقه الوجود ليست إضافه فإن حقيقه الوجود و إن كانت ليست إضافه لكن لزم كونها إضافه من كونها عله بذاتها فيكون الحق تعالى إضافه مع كونه حقيقه الوجود و عين الأعيان و هذا تناقض. و الجواب أن مقصوده قدس سره نفى كونه مضافا من أول الأمر بأنه و إن كان عله بذاته لكن ليس من المضاف فإن عليته ليست إضافه فإن له تعالى عليه حقه حقيقيه بالنسبه إلى الوجود المنبسط- و له عليه حقه ظليه فى مقام الوجود المنبسط بالنسبه إلى الوجودات الخاصه و كلتاهما ليستا من المضاف إلا مفهوم العليه العنوانيه و لا نبالى بكونها إضافه لأنها ليست عينه تعالى كما يسمى الإشراقى المتأله الوجود المنبسط الذى هو ظهور الله و نوره فى السماوات و الأرض بالإضافه و لكن ينعتها بالإشراقيه و وجه التسميه وقوعها بين الشيئين يعنى الشى

ء بحقيقه الشيئيه و الماهيات السرابيه كما أن الإضافه المقوليه بين الشيئين، س ره

یمکن وجوده فی الذهن و إنما هو محض الوجود العینی و صرف النور و التحصل الخارجی لا یمکن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما یقع علیه من أشعه فیضه و یحکم بضرب من الدهشه عقیب المجاهدات البرهانیه أن الذات الأحدیه یکون تأثیرها- و سببیتها بنفس ذاته المقدسه و وجودها القیومی السطوعی لا بحیثیه سوی محض تجوهر ذاته فیلزم الانثلام فی وحدته الذاتیه و الترکیب فی أصل حقیقته الوجوبیه- من غیر أن یسع للعقل أن یحصل فی ذهنه صوره مساویه فی الماهیه کیف و قد وضح أن لا ماهیه له غیر الإنیه الواسعه کرسی نورها السماوات و الأرض فالحاکم(۱)

۱- إن قلت البرهان أیضا حکم العقل فکیف قال الحاکم لیس العقل. قلت المراد أن لیس الحاکم هو العقل بما هو عقل بل العقل بما هو مکتحل بنور الله تعالی- و إنما البرهان له الغلبه و السلطه لکونه نور الله البرهان الدیان و لذا یضطرک البرهان إلی الإذعان بنتیجه حقه و إن لم یکن مفادها مقامک کما أنک تحکم بأنه تعالی واحد بالوحده الحقه و لکن ما دمت أنت لیس هذا حکما بالوحده الحقه فبنور وارد من الله تعالی علی العقل یعرفه و یعرف صفاته- ففی الحدیث : اعرفوا الله بالله و فی الدعاء : یا من دل علی ذاته بذاته و فی القدسی : فبی یسمع و بی یبصر و سیجی ء من کلام الشیخ الأنصاری توحیده إیاه توحیده و سئل عن عارف بم عرفت ربک فقال بواردات ترد علی قلبی من عنده فنعم ما قیل- \S إذا رام عاشقها نظره\Z و لم یستطعها فمن لطفها\Z إعارته طرفا رآها به\Z فکان البصیر بها طرفها\Z ، س ره

بوحدته و قیومیته التی هی عین ذاته لیس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده و النور القاذف فی العقل من تأییده و إنما العقل له الطاعه و التسلیم- و الإیمان و الإیقان و الانقیاد بل هو البرهان علی وحدانیته و الشاهد علی فردانیته.

و إذا علمت أن کون هویه شخصیه مما یکون بحسب وجوده الخارجی بحیث یلزمها بنفس وجودها الخارجی إضافه إلی شی ء لا- یوجب کونها واقعه تحت ماهیه المضاف انفسخت(۱) الإشکالات الوارده فی نظائر هذا المقام ککون الباری بذاته عالما و قادرا و مریدا و سمیعا و بصیرا و کون الهیولی بذاته مستعدا للأشیاء الصوریه و کون کل عرض بذاته متعلقا بالموضوع و کون النفس الحیوانیه بذاتها مدبره متصرفه فی البدن مع أن شیئا منها لیست واقعه تحت جنس المضاف الحقیقی و إن عرض لها مفهوم المضاف و صارت من المضاف المشهوری و ذلک مما لا فساد(۲) فیه إذ الإضافه عارضه لکل موجود سیما الموجود الذی مبدأ کل شی ء و کذا اندفع الإشکال الوارد فی إضافه التقدم و التأخر بین أجزاء الزمان حیث إن المتضایفین ینبغی أن یکونا معا فی الوجود و المعیه تنافی التقدم الذی یقابله و ذلک لأن عدم استقرار الأجزاء الزمانیه و تقدم بعضها علی بعض بالذات إنما یکون بحسب نحو وجودها

۱- حاصل الانفساخ أن کل مضاف مقولی حقیقه تعلقیه لا کل حقیقه تعلقیه إضافه مقولیه إذ الموجبه الکلیه لا تنعکس کنفسها فالمغالطه من باب إیهام الانعکاس أو من باب عدم الفرق بین الوجود و الماهیه فلا- بد أن یفرق بین ما اعتبرت الإضافه فی وجوده و بین ما اعتبرت فی ماهیته ففی الأعراض اعتبرت النسبه فی وجودها لا- فی ماهیتها سوی مقوله الإضافه بل فی ماهیه الکیف اعتبر سلب النسبه کما یقال الکیف هیئه قاره لا تقتضی قسمه و لا نسبه، س ره

۲- و الحق هو المنع عن ذلک إذ الإضافه و إن کانت أضعف المقولات إلا أنها مع ذلک ماهیه غیر جائز التحقق و الانتزاع عن صریح الوجود و أما النسبه الوجودیه أعنی الوجود الرابط- فلیس حکمه بالنسبه إلی طرفه هو العروض بل القیام الوجودی فالحق أن هذه الإضافات جعلیه تعملیه- بأخذ العقل النسبه بین المنتسبین ثم اعتبارها مع کل من الطرفین و أخذها معه فتعرض حینئذ الإضافه- لتکرر النسبه فلا تغفل، ط مده

الخارجی و الإضافه إنما تعرض لماهیه(۱) الجزءین من الزمان بحسب وجودها فی تصور العقل و الزمان فی نحو الوجود العقلی بخصوصه لا- یأبی عن الاستقرار و الاجتماع إذ للعقل أن یتصور المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان- و حکم علیهما عند الالتفات إلی حالهما الخارجی بالتقدم و التأخر و هما بحسب ظرف الحکم العقلی و النشأه العلمیه مجتمعان فی الحصول فإن لاختلاف النشآت و تبدل أنحاء الوجودات أحکاما عجیبه و آثارا غریبه فلا بعد فی أن یکون ماهیه واحده کالحرکه و الزمان فی نحو من الوجود تدریجیه الحصول حدوثا و بقاء کالخارج و فی نحو آخر تدریجیه الحدوث و دفعیه البقاء کما فی الخیال و فی طور آخر دفعیه الحدوث و البقاء جمیعا کما فی عالم العقل و لنا(۲) مسلک(۳) آخر

۱- و الوجه فیه أن الإضافه من المعقولات الثانیه و المعقول الثانی هو الذی یتحد بالمعقول الأول فی الخارج و یتبعه فی الوجود العینی کاللازم الغیر المتأخر فی الوجود لکنه یصیر عارضا له- فی ضرب من التحلیل العقلی کما هو شأن عوارض الماهیات، ن ره

۲- و هو أن أجزاء الزمان لاتصالها تقدمها و تأخرها عین معیتها و المعیه فی الحقیقه السیاله بهذا النحو کما أن البقاء فی هذه الحقیقه عین عدم البقاء و الفعلیه فی الهیولی عین القوه و الوحده فی الکم عین الکثره فحصل هاهنا ثلاثه أجوبه أخذها هذا المسلک الذی ذکرناه و اثنان فی کلامه أحدهما أن نسبه التقدم و التأخر فی الزمان نسبه وجودیه کما أن علیه الحق إضافه إشراقیه لا مقولیه و لیس کل تقدم من مقوله الإضافه کالتقدم السرمدی للحق تعالی و لا کل تأخر کذلک کالتأخر السرمدی للوجود المنبسط علی الأشیاء و الأخر ما ذکره الشیخ کما نقله عنه فی موضع آخر و هو أن الإضافه لما کانت أمرا اعتباریا لا یحاذیها شی ء فی الخارج فالتقدم و التأخر إنما هما فی الذهن و الجزءان فیه مجتمعان معا فما هما فی الخارج لیسا مضافین و ما هما مضافان لیسا فی الخارج بل فی الذهن، س ره

۳- و هو المسلک الخاص الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و من خلفه محصله أن الزمان هویه اتصالیه غیر قاره لا ینفصل جزء منها بالفعل عن الأجزاء الأخر فی الوجود الاتصالی الغیر القاری أصلا فیکون کلها موجوده بوجود وحدانی اتصالی غیر قار فمن هنا یتحقق المعیه و الاتحاد فی الوجود بین المتقدم و المتأخر من أجزاء الزمان مع تقدم المتقدم و تأخر المتأخر و المعیه إنما هو بنفس التقدم و التأخر و هذا هو ضرب من الجمع بین المتقابلات مع بقاء المقابله لحالها فافهم، ن ره

فی دفع هذا الإشکال فی أجزاء الزمان سیجی ء فی موضعه إن شاء الله العلیم

تنبیه:

إیاک أن تزل قدم عقلک فی هذا المقام و تقول إذا کانت وجودات الممکنات کلها تعلقیه غیر مستقله فی ذاتها فیلزم اتصاف الباری جل ذکره بسماه الحدوث و قبوله للتغیرات و بالجمله کونه محلا للممکنات بل الحادثات فثبت و تذکر ما لوحناه من قبل و هو أن وجود الأعراض- و الصور الحاله فی الموضوعات و المواد هو من أقسام وجود الشی ء فی نفسه علی جهه الارتباط بغیره الذی هو الموصوف فلا بد أن یکون لها إذا أخذت علی هذا الوجه- وجود فی أنفسها مغایر لوجود ما یحل هی فیها و هاهنا نقول لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها(۱) لیس إلا تطورات الحق بأطواره- و تشؤناته بشئونه الذاتیه.

و أیضا کل ما یطلق علیه اسم الصفه سواء کان من باب العرض أو الصوره فلا بد أن یکون له مدخلیه فی کمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده و تمام نوعیته و هو الکمال الأول للشی ء و الصوره المنوعه له أو بحسب فضیله ذاته و کمال شخصیته- و هی الکمال الثانی و العرض اللاحق الذی به یحصل الزیاده و النفل علی فریضه أصل التقوم و أول التمام فکل ما یتصف بصفه فإنما یتصف بها لتطرق نقصان و خلل و قصور قبل هذه الصفه إما بحسب الفطره الأولی و أصل فریضه التجوهر و إما بحسب الفطره الثانیه و فضیله وجوده و الموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذین القصورین و عن جمیع شوائب النقص لأنه بحسب ذاته تام و فوق التمام و بحسب صفاته الذاتیه فاضل- و فوق الفضیله لأنه غیر متناهی القوه و الشده لا یمکن فرض کمال فوق کماله الذی بحسب أصل ذاته و لا یتصور فضیله وراء فضیلته التی هی فی مرتبه قوامه الأولی- و ما سواه رشحات فیضه و لمعات نوره الحاصله بعد تمامه و کماله فی ذاته الممجده

۱- أی لها وجود رابط لا رابطی کما سبق، س ره

و صفاته المقدسه فلا یکون ما ینبعث عنه بعد تمامه صوره لذاته و لا ما یترشح عنه بعد مجده و علوه الغیر المتناهی صفه و فضیله لحقیقه صفاته تعالی عن ذلک علوا کبیرا- فثبت أن علوه و عظمته بذاته لا بغیره و کل حلیه أو صوره فإنما یکمل به شی ء- و ینفعل منه محل قابل و لا بد له من مکمل غیر ذاته و لا یتصور مثل هذه المعانی فی الواجب بالذات إذ لا مکمل له و لا قاهر علیه بل هو القاهر علی جمیع الأشیاء و له السلطنه العظمی و القهر الأتم و من الذی یسلط علیه بالإفاضه و التکمیل و یصور ذاته بما یخرج به عن القوه و التعطیل فیکون إله العالم ذا قوه هیولانیه قابله للتغیر و التبدیل.

و أیضا لو کان له کمال ممکن اللحوق به فتعری ذاته عن ذلک الکمال المفروض- و تخلیه عنه مع إمکانه الذاتی إما لأجل وجود عائق أو لعدم مقتض إذ کل عدم ثابت لأمر ممکن فهو لأحد هذین الأمرین و شی ء منهما لا یتصور فی حقه أما وجود العائق- فلأن العائق للشی ء عن کماله یجب أن یکون مضادا له معاقبا فی موضعه و الواجب لا ضد له و لا موضوع له و أما وجود المقتضی له فالمقتضی إما ذاته و إما غیره فالأول یوجب دوام کماله بدوام ذاته و وجوبه بوجوبها و الثانی إما ممکن الوجود أو واجبه أو ممتنعه و الکل مستحیل.

أما الأول(۱) فلأن کل ممکن مرتبته بعد مرتبه الواجب و النقصان إذا کان فی مرتبه الذات کما هو المفروض کان الکمال الذی یتصور بإزائه فی تلک المرتبه- و ما هو السبب له یجب أن یکون متقدما علیه فیجب أن یکون مرتبه الممکن فوق مرتبه الواجب و هو بین الفساد.

و أما الثانی فلاستحاله التعدد فی الواجب بالذات.

۱- و أیضا یلزم الدور لأن الممکن محتاج إلی کمال الواجب تعالی من حیاته و علمه و قدرته و نحوها فلو انعکس لدار و أیضا الدلیل و إن کان عاما لکن فیما نحن فیه حیث فرض الممکنات أعراضا و صفاتا له فالکلام فی الممکن المقتضی کالکلام فی الممکن المقتضی، س ره

و أما الثالث فلأن الممتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه الممكن بالذات- باعتبار جانب الوجود فإن معطى الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه فى الجهه التى يحصل منه فى غيره و الممتنع لا حظ له من أصل الثبوت فضلا عن كماله و قد علمت أن لا خبر عنه إلا بحسب مفهوم اللفظ لا غير.

و بهذا يندفع ما أورده بعض أجله الفضلاء فى شرحه للهياكل على البرهان الذى أقامه صاحب حكمه الإشراق على قاعده إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفه أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعه إلى كلام المبرهن و إيراد المورد عليه- إذ مبناه(۱) أن الشى ء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا- فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعيه على تجويز إمكان وجوده واقعا فى الخارج إذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهه فى الواجب بالذات- أشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الأشرف هذا فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال و علو المرام عما يطير إليه طائر العقول- بأجنحه الأفكار و الأفهام علمت أن نسبه الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبه الصفات للموصوفات و لا نسبه حلول الأعراض للموضوعات فما ورد فى ألسنه أرباب الذوق و الشهود و قرع(۲) سمعك من كلمات أصحاب العرفان و الكشف أن العالم

۱- أى مبنى الإيراد و تقرير البرهان سيجى ء فى الإلهيات و لما كان المقامان متقاربين فى مسلك الدفع إذ فى مقام الاستدلال على نفى كمال ممكن اللحوق يقال عدم ذلك الكمال لكون وقوعه موقوفا على وقوع ممتنع بالذات لكن الممتنع بالذات لا يقع فذلك الكمال لا يقع و فى مقام الإيراد على برهان قاعده إمكان الأشرف قال المورد و هو المحقق الدوانى إن الممكن الأشرف لا يقع لكون وقوعه موقوفا على ممتنع بالذات و هو وجود جهه أشرف مما عليه الواجب بالذات لكنها ممتنعه فلم يقع الممكن الأشرف مع أنه باق على إمكانه و الدفع فى كل المقامين أن الممكن بالذات لا يمكن أن يستند إلى الممتنع بالذات كيف و الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال و لكن تمسك المحقق الدوانى بإمكان عدم العقل الأول و امتناع علته و قد مضى الكلام فيه مستوفى، س ره

۲- فمنها قول الشيخ العطار النيشابورى \S جمله يک ذات ست اما متصف\Z جمله يک معنى و صورت مختلف\Z و منها قول الشيخ الشبسترى- \S من و تو عارض ذات وجوديم\Z مشبكهاى مشكات وجوديم\Z و هذا الاتصاف بوجه كالاتصاف بالصفات السلبيه و الإضافيه أو شيئيه الماهيه الاعتباريه- فليست كالعرضى بمعنى المحمول بالضميمه بل كالعرضى بمعنى الخارج المحمول كالإمكان و الشيئيه، س ره

أوصـاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره- قصور العباره عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير و الانفعـال و إلا فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهه النقص فى الاتصاف بصـفه حاله فى ذاته أو نعت يعرض لوجوده و يجعله بحـال غير مـا هو عليه فى حقيقيه ذاته المتأصـله كيف و هم يفنون الاثنينيه فى حقيقه الوجود و يقولون ليس فى دار الوجود إلا الواحـد القهار و الحلول مما ينادى بالاثنينيه فكل ما قيل فى تقريب هـذه النسـبه التى للذات الأحديه بالقياس إلى المراتب الإمكـانيه هو من بـاب التمثيلاـت المقربه من وجه للأفهـام المبعـده من وجه للأوهام و أشـبه التمثيلات(۱) فى التقريب التمثيل بالواحد و نسبته إلى مراتب الكثره كما مر الإشعار به فى فصل الوحده و الكثره فإن الواحد(۲) أوجد

۱- أى بعد المثل الأعلى الذى هو الإنسان الكامل المكمل الختمى فإنه الاسم الأعظم و الكلمه الأتم و حقيقه آدم المخلوق على صوره الله الأجل الأكرم فبعد المثل الأعلى له الأمثال العليا كالشـعله الجواله الراسمه للدائره و الحركه التوسطيه الراسمه للقطعيه و الآـن السـيال الراسم للزمـان و العـاكس المنشإ للعكوس و البحر المثير للموج و الحباب و البخار و السـحاب- و الشـمس المظهره للأشـعه و الأظله و الأمثله القرآنيه من المصـباح الذى فى الزجاجه التى فى المشكاه و الماء السائل فى الأوديه بقدرها و غيرها بل و فى كل شى ء له آيه تدل على أنه واحد، س ره

۲- و ذلـك لأن كل مركـب تركيبه من حقيقه و حقيقه متخالفتين كالجسم من الهيولى و الصوره و الإنسان من النفس و البـدن و البياض من اللون و المفرق لنور البصـر و غير ذلك- و كذا المركبات الصناعيه و الاعتباريه كالبيت و السرير و الطين و العسكر و أمـا الاثنـان و الثلاـثه و الأـربعه إلى غير النهـايه فحقائقهـا المتبـاينه الماهيـات المتخالفه الأحكام و الآثار أجزاؤها التى تقوم مقام الأـجزاء الخـارجيه فى الموارد الأخرى ليست إلا الواحـد و الواحـد و تكرار الشـى ء ليس إلا ظهوره لا حقيقه أخرى مخالفه و لا شى ء من الحقـائق كـذلك فليس الجسم الهيـولى و الهيولى الصوره الجسـميه و الصوره الجسـميه و نحو ذلـك فى غيرهـا و أما الاثنـان فليس إلاـ الواحـد و الواحـد- و الثلاـثه ليست إلا الواحـد و الواحـد و الواحـد و هكـذا فى البواقى فليست إلا الواحـد مع تباينهـا- إن قلت الاثنـان وحـدتان اثنتـان و الثلاـثه وحـدات ثلاـث. قلت الثنتـان و الثلاث نفس الاثنين و الثلاثه اللـذين ننظر فى حقيقتهما مع أن كلامنا فى الواحد لا بشرط و أن جميع الأنواع من العدد منازله و أنها هو ثم كما أنه بتكراره يوجد الأعداد الغير المتناهيه كذلك بعاديته لها يفنى كل واحد منهما فهو المبدى المفنى للكل، س ره

بتكره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد و ليس فى العدد إلا حقيقه الواحد لا بشرط شى ء لست أقول بشرط لا شى ء و بينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أى طبيعه الوجود الذى عمومه باعتبار شموله و انبساطه- لا باعتبار كليته و وجوده الذهنى كما علمت من قبل و بين الوجود المأخوذ بشرط لا شى ء و هو المرتبه الأحديه عند العرفاء و تمام حقيقه الواجب عند الفلاسفه و الأول هو حقيقه الحق(۱) عند العرفاء لإطلاقه المعرى عن التقييد و لو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط(۲) فافهم(۳) ثم يفصل العدد مراتب الواحد- مثل الاثنين و الثلاثه و الأربعه و غير ذلك إلى لا نهايه و ليست هذه المراتب أوصافا زائده على حقيقه العدد كما فى الفصول بالقياس إلى الجنس الذى ينقسم معناه إليها- و يتقوم وجوده بها فإن كل مرتبه من مراتب العدد و إن خالفت الأخرى فى النوعيه

۱- أى نفس المطلق و الطبيعه التى لا يعتبر معه الإطلاق إذ انبساطه و شموله فعل الحق لا حقيقه الحق، ن ره

۲- إشاره إلى إمكان الجمع بين المسلكين بأن المراد سلب السلب أى سلب الحدود و النقائص الإمكانيه لا سلب الشى ء بما هو حقيقه وجوديه كما فى طريقه من يقول بتباين الوجودات فافهم، س ره

۳- إشاره إلى سر الضروره الأزليه فإنها كون الشى ء موجودا بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن جميع الجهات و الحيثيات الخارجه المغايره لذاته مغايره خارجيه أو اعتباريه تقييديه كانت تلك الحيثيات أو تعليليه و حقيقيه كانت أو اعتباريه و اعتبار بشرط لا مناف لما أظهرناه إذ الشرط واسطه فافهم، ن ره

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق و لهذا قيل فى العدد إن صورته عين مادته و فصله عين جنسه إذ التعين و الامتياز فى أنواعه بصرف حقيقه ما به الاشتراک و الاتفاق فيها فحقيقه الواحد من غير لحوق معنى فصلى أو عرضى صنفى أو شخصى لها فى ذاتها شئونات متنوعه و أطوار متفاوته ثم ينبعث(۱) من كل مرتبه من مراتبه الكماليه معان ذاتيه و أوصاف عقليه ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبه من مراتب الهويات الوجوديه المتفاوته الذات معانى ذاتيه و أوصافا عقليه هى المسماه بالماهيات عند قوم و بالأعيان الثابته عند قوم و هى التى قد مر مرارا أنها ليست فى الواقع و لا زائده على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهنى- فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى آيات الكون- و مراتب الواحد مثال لمراتب الوجود و اتصافها بالخواص و اللوازم كالزوجيه و الفرديه و العاديه و الصمم و المنطقيه مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات و اتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعيه للتغاير بين الموصوف و الصفه فى الواقع و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهيه و الصفات الربانيه فالارتباط بين الواحد و العدد مثال للارتباط بين الحق و الخلق و كون الواحد(۲) نصف الاثنين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعه و غير ذلک مثال للنسب اللازمه التى هى الصفات للحق و الغرض أن القول بالصفه و الموصوف فى لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذى غفل عنه أكثر الفضلاء

إشاره إلى بعض مصطلحات أهل الله فى المراتب الكليه:

حقيقه الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شى ء فهى المسماه عند هذه الطائفه بالمرتبه الأحديه المستهلكه فيها

۱- نظير هذا إنما هو حال الهيولى الأولى لكونها نوعا مفردا أى بسيطا فى المعنى و الفرق بين الجنس و الفصل فى حقها إنما هو بالتعمل و ضرب من الاعتبار فافهم، ن ره

۲- و من هذا تعلم أن الكسور التسعه من مقوله الإضافه و ليست من مقوله الكيف إذ ليس هاهنا قارات فى محالها متقررات فى موضوعاتها، س ره

جميع الأسماء و الصفات و يسمى أيضا جمع الجمع و حقيقه الحقائق(۱) و العماء- و إذا أخذت بشرط شى ء فإما(۲) أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمه لها كليها و جزئيها المسماه بالأسماء و الصفات فهى المرتبه الإلهيه المسماه عندهم بالواحديه- و مقام الجمع و هذه المرتبه باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التى هى الأعيان و الحقائق إلى كمالاتها المناسبه لاستعداداتها فى الخارج يسمى مرتبه الربوبيه و إذا أخذت لا- بشرط شى ء و لا- بشرط لا- شى ء فهى المسماه بالهويه الساريه فى جميع الموجودات.

إشاره إلى حال الوجوب و الإمكان:

اعلم(۳) أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهيه و التغاير بين

۱- هذا على طريقه بعض العرفاء قال العارف الكامل الشيخ عبد الرزاق كاشى قدس سره- العماء الحضره الأحديه عندنا لأنه لا يعرفها أحد غيره فهو فى حجاب الجلال و قيل هى الحضره الواحديه التى هى منشأ الأسماء و الصفات لأن العماء هو الغيم الرقيق و الغيم هو الحائل بين السماء و الأرض و هذه الحضره هى الحائله بين سماء الأحديه و بين أرض الكثره الخلقيه و لا يساعده الحديث النبوى: لأنه سئل ع أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق فقال كان فى عماء و هذه الحضره يتعين بالتعين الأول لأنها محل الكثره و ظهور الحقائق و النسب الأسمائيه و كل ما تعين- فهو مخلوق انتهى كلامه قدس سره. أقول لا نسلم أن كل تعين فهو مخلوق فإن هذا التعين هو التعين الصفاتى لا الأفعالى و ظهور الأعيان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات ظهور علمى و صور علم الله التفصيلى بل التعين الأفعالى الإبداعى لا يسمى عالم الخلق فى اصطلاح و إنما يسمى عالم الأمر و لا سيما على تحقيقات المصنف قدس سره أن العقول من صقع الربوبيه باقيه ببقاء الله لا- بإبقائه و أيضا السؤال عن كينونه الرب و مرتبه الربوبيه هى المرتبه الواحديه كما يصرح به المصنف قدس سره، س ره

۲- كلمه إما هنا لا ثانيه لها و لعلها سقطت من نسخه الأصل و حدسى أن ثانيتها و إما أن تؤخذ مع صفه واحده فهى اسم خاص كالعليم و القدير كما أنها إذا أخذت مع جميع الصفات كانت اسم الجلاله أعنى الله و إذا أخذت مع تعين خاص إمكانى كالعقليه أو النفسيه أو الفلكيه أو الإنسانيه- كانت حقيقه إمكانيه خاصه و إذا أخذت مع جميع التعينات كانت إنسانا كبيرا، س ره

۳- و نعم ما قال العارف الجامى \S بود اعيان جهان بى چند و چون\Z ز امتياز علمى و عينى مصون\Z نى بلوح علمشان نقش ثبوت\Z نى ز فيض خوان هستى خورده قوت\Z ناگهان در جنبش آمد بحر جود\Z جمله را در خود ز خود بى خود نمود\Z واجب و ممكن ز هم ممتاز شد\Z رسم آئين دوئى آغاز شد\Z ، س ره

جهه ربوبيه و العبوديه و إما من حيث سنخ الوجود الصرف و الوحده الحقيقيه فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات و قد أحاطه الإمكان الناشى من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته و بالجمله منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظه العلميه باعتبار جهه هذه الملاحظه التفصيليه كما قد سبق بيانه.

إشاره إلى حال الجوهر و العرض فى هذه الطريقه:

اعلم أنك إذا أمعنت النظر فى حقائق الأشياء- وجدت بعضها متبوعه مكشفه بالعوارض و بعضها تابعه و المتبوعه هى الجواهر و التابعه هى الأعراض و يجمعهما الوجود إذ هو المتجلى بصوره كل منهما و الجواهر كلها متحده فى عين الجوهر و مفهومه- و فى حقيقته و روحه التى هى مثال(۱) عقلى هو مبدأ للعقليات التى هى أمثله للصور النوعيه الجوهريه فى عالم العقل كما يظهر من رأى أفلاطون فى المثل النوريه و كل عقل إنما يقع ظل منه فى هذا العالم الهيولانى كما تقرر و كلما هو أبعد من هذا العالم لكونه فى أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه فى هذا العالم- أخفى جوهرا و أنقص ذاتا من غيره فظل العقل الذى هو رب الجوهر المادى بما هو

۱- المراد به العقل الكلى المشتمل على كل العقول التى فى الطبقتين الطوليه و العرضيه- فجواهر العالم هو هو و ما يقال إن الجوهر ثابت يمكن أن يراد الجوهر بمعنى المتبوع بل جوهر العالم بمعنى المتبوع عندهم وجه الله الباقى الثابت مع دثور كل شى ء و سيلان طبائع الخلق و هو الوجود المنبسط كما سيصرح بأن هذه الحقيقه الجوهريه يسمى عندهم بالنفس الرحمانى و النفس الرحمانى و إن كان من أسماء الوجود المطلق المنبسط إلا أن هذا الجوهر الذى هو عقل العقول لما كان حاملا له بشراشر و هو أول منازله الذى هو أم القرى و أم الأقلام و لم يتشتت و لم يتفرق بعد و لم يزل فى سماء وحدته أطلق عليه النفس الرحمانى و لم يعبأ بماهيه الاعتباريه التى هى أول مقاطع النفس- و لا سيما على التحقيق أن لا ماهيه للعقل، س ره

جوهر مـادی إنمـا هو نفس الماده المأخوذه عنها المعنی الجنسـی الـذی یکون فی الـذهن جنس الجواهر و کل واحـده من هـذه المراتب الثلاـث فی الجوهریه أی الـذهنی و العقلی و المـادی هی مظهر الـذات الإلـهیه من حیث(۱) قیومیتهـا کما أن الأعراض بحسب مراتبهـا فی العوالم هی مظـاهر الصـفات التـابعه لتلـک الحقیقه أ لاـ تری کمـا أن الـذات الإلـهیه لا تزال محتجبه بالـذات فکـذلک جنس الجواهر لاـ یزال مکتنفـا بـالعوارض من الفصول و غیرهـا و کما أن الـذات مع اعتبار صـفه من صـفاتها اسم من الأسـماء کلیه کـانت أو جزئیه کـذلک الجوهر مع انضـمام معنی من المعانی الکلیه فی الـذهن أو مبـدإ من مبادئها الخارجیه من الصور المنوعه فی الخارج إلیه یصـیر جوهرا خاصا یکون علی رأیهم مظهرا لاسم خاص من الأسماء الکلیه بل عینه بوجه عندهم و بانضمام معنی من المعانی الجزئیه بحسب زمان ما أو مکان ما یصیر جوهرا جزئیا کالشخص و کما(۲) أنه من

۱- فإن القیوم صـیغه مبالغه القائم بالذات و کیف لا یکون تعالی فی أقصی مراتب القیام بالذات- و هو تعالی لیس قائما بالماهیه فکیف بـالمتعلق و کیف بالماده و الموضوع و ظهور قیومیته فی عالم المفاهیم فی مفهوم الجوهر الـذی هو جوهر بالحمل الأولی و فی عالم الأعیان الموجوده فی ماده المواد و قابل القوابل الذی هو منبع القوی و الاستعدادات و کذا فی عقل الکل و هو صوره الصور و فاعـل الفواعل بقـدره الحق بل فاعل هو نفس قـدرته الفاعلیه و مشـیته الفعلیه الـذی هو منبع الفعلیات و الله بکل شـی ء محیط، س ره

۲- اعلم أن الأسـماء المرکبه کالحی القیوم و کالعلی العظیم و نحوها فی الأسـماء اللفظیه حیث قیل إن للمجموع حیثیه ارتباط و توحـد یترتب علیه من التأثیر ما لا یترتب علی کل واحد من المنفردین. إن قلت ما المراد من الجهه الوحدانیه و الحیثیه التوحدیه فی الأسـماء المرکبه و الوحـده الاجتمـاعیه تمکن فی أی اسم مع الآـخر. قلت المراد أن یکون الموجود مظهر اسـمین تکوینـا أو تکلیفـا بـأن یتعلق و یتخلق و یتحقق بهمـا أمـا التکوین فکالسـمیع البصـیر فی الحیوان و کالـدائم الرافع فی الفلک و أما التکلیف فکـالحکیم الکریم فیمن یتحقـق بهمـا بـأن یحصـل الحکمه و الکرامه و إذا کـان له کرامه و لم یکن له حکمه و أطلـق علیه عبد الکریم الحکیم مثلا لم یکن للاسـمین جهه وحده و لذا من غلب علیه حکم اسم من الأسـماء الحسـنی یسـمی عبد ذلک الاسـم عنـدهم و إن لم یسم به تسـمیه ظاهریه فعبـد الهادی من یقوم بهدایه الخلق و عبد الجواد من یجود علیهم و هکذا و قد بینا سابقا أن الأشـیاء فی مقام- و بنظر سالک مظاهر الأسماء و فی مقام آخر و بنظر سالک آخر نفس الأسماء الفعلیه لأن المظهر هو مظهر حقه الانغمار و الاستهلاک فی الظاهر فیه بل فی مقام و بنظر أشمخ کمال الإخلاص نفی الصفات، س ره

اجتماع الأسماء الكليه على نحو له جهه وحدانيه يتولد أسماء أخر مركبه المعانى مع حيثيه ارتباط و وحده طبيعيه فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطه على هيئه وحدانيه- يتولد جواهر أخر مركبه منها تركيبا طبيعيا له صوره طبيعيه و كما أن الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض و كما أن(۱) الأمهات من الأسماء منحصره كذلك أجناس الجواهر و أنواعها منحصره و كما أن الفروع من الأسماء الإضافيه غير متناهيه كذلك الأشخاص الماديه أيضا غير متناهيه و يسمى هذه الحقيقه الجوهريه الإمكانيه فى اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمانى و الماده الكليه و ما تعين منها و صار موجودا من الموجودات بالكلمات الإلهيه و لما كانت التجليات الإلهيه و شئوناتها المظهره للصفات متكثره بحكم كل يوم هو فى شأن صارت الأعراض متكثره غير متناهيه و إن كانت الأمهات منها متناهيه و هذا التحقيق ينبهك على أن الصفات من حيث مفهوماتها و تعيناتها فى عالم الأسماء أى باعتبار مرتبه التفصيل الذهنى و ملاحظه التحليل العقلى حقائق متمايزه بعضها عن بعض و إن كانت بسيطه الذات وحدانيه الوجود و للجميع أيضا اشتراك فى مطلق كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم كما أن مظاهرها حقائق متمايزه بعضها عن بعض مع كونها فى الموجوديه تابعه لوجود الجوهر و مشتركه فى معنى العرضيه

۱- أمهات الأسماء ما هى مصرح بها فى بعض كتب أهل المعرفه بل فى بعض كتب أهل الكلام- من الحى العليم المريد القدير المتكلم السميع البصير و هى أئمه الأسماء و لفظ الجلاله و هو الله إمام الأئمه فى الأسماء و الأسماء الكليه كما ذكر و الفروع منها الجزئيه الغير المتناهيه كالمتفرعات من العليم بحسب المعلومات و المتفرعات من القدير بقدر المقدورات سواء وضع لها ألفاظ على حده- كالمبدع و المخترع و المنشى ء و المكون و نحوها أم لا و المراد بالإضافه فى كلامه أعم من الإضافه المحضه و من ذوات الإضافه، س ره

الزائده وجوداتها على وجود الجوهر لأن كل ما فى الوجود دليل و آيه على ما فى الغيب

تثبيت و إحكام:

إياك و أن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزه خاليه عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينيه أو التخيلات الشعريه حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحه البرهانيه و المقدمات الحقه الحكميه ناش عن قصور الناظرين و قله شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانين و إلا فمرتبه مكاشفاتهم فوق مرتبه البراهين فى إفاده اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهده فى الأشياء التى يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذى السبب و قد تقرر عندهم أن علم اليقينى بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهه العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهده و ما وقع فى كلام بعض منهم إن تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهده معناه إن تكذبهم بما سميت برهانا و إلا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفى فهذه المباحث السابقه و إن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمه النظريه لكنها فى الحقيقه روحها الظاهره من أنوار النبوه و مشكاه الولايه العالمه بمراتب الوجود و لوازمها و لذلك لا نتحاشى عن إظهارها و إن كان المتفلسفون و مقلدوهم يأبون عن أمثالها و إن أردت الاطلاع على حقيقه ما ذكرناه و تشوقت أن يبين لك مطابقه دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق فى نبذ مما يتوهم أنها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره و لا يسى ء ظنك بأرباب الحقائق.

و اعلم أن(۱) الاسم عندهم عباره عن الذات الإلهيه مع اعتبار صفه من الصفات أو تجل من التجليات و الأسماء الملفوظه أسماء الأسماء و كون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق

۱- فإذا علمت اصطلاحهم فى الاسم فلا تستغرب قولهم إن العالم مظاهر الأسماء- أو الأسماء أرباب الأنواع و إن الاسم عين المسمى بوجه و غير المسمى بوجه، س ره

فإن معنى عينيه الصفات عند محققى الحكماء هو عباره عن كون وجوده تعالى فى مرتبه ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفيه أو حاله غيرها مصداقا- لحمل مفهومات تلك الصفات لا بأن يكون فى اتصافه بشى ء منها مفتقرا إلى عروض هيئه وجوديه كما فى حمل الأبيض على الجسم و لا إلى معنى سلبى كحمل الأعمى على الإنسان أو معنى نسبى كحمل الفوقيه على السماء أو اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع أو تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيات الممكنات و هؤلاء العرفاء أيضا قائلون بعينيه صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لأحد أن مفهومات الصفات و معانيها الكليه الانتزاعيه- الموجوده فى العقل متخالفه بحسب المفهوم و المعنى لا أقول بحسب الهويه و الوجود- و هذا مما لا يقبل النزاع لأحد فيه و من هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أى اعتبار الهويه و الوجود و اعتبار المفهوم و المعنى- و لا يذهب عليك أنه لا يلزم من كون الأسماء الإلهيه بحسب المعنى غير ذاته المقدسه- إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الجهه الإمكانيه فيه أو التركيب فى ذاته من جهتى القبول و الفعل تعالى ذاته عن علوق شى ء من هذه المعنى علوا كبيرا و ذلك لما علمت مرارا أن الجعل و الإفاضه إنما يجريان بالذات و الأصاله فى نحو من أنحاء الوجودات لا فى المفهومات الكليه كالأسماء و الأعيان و كذا اللامجعوليه و اللامفاضيه- إنما يتحققان فى حقيقه الوجود لا فى المعانى الكليه فهى كما أنها فى المجعوليه تابعه للوجود أى بالعرض فكذا فى اللامجعوليه فأسماء الله تعالى غير مجعوله و لا لامجعوله فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلى لا الإمكان و لا التعدد فى الوجود و لا فى الوجوب و لا التركيب و لا الانفعال فى الذات و لا الكثره فى جهات التأثير ليبطل قاعدتهم فى نحو صدور سلسله الموجودات من العقول إذ سبب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير و إذ ليس فليس و إن تعددت معانى

الصفات التی مصداقها ذات أحدیه بسیطه صرفه بحسب نفس الأمر فقد تحقق بنور البرهان و العیان أن الذات الإلهیه مشترکه بین الأسماء الحسنی کلها و التکثر فیها حسب تکثر الصفات و ذلک التکثر باعتبار مراتبه(۱) الغیبیه التی هی مفاتیح الغیب و هی معان معقوله فی غیب الوجود الحق تعالی لأنها مع کثرتها العقلیه مندمجه فیها علی نحو بسیط غایه البساطه لأن الذات الأحدیه و الهویه الوجودیه السابقه علی جمیع الهویات الوجودیه مع بساطتها یتصف عند العقل بصفاتها المتکثره الکمالیه و النسبیه یتعین [یتفنن](۲) بها شئون الحق و تجلیاته- و قد مر مرارا أنها لیست بموجودات عینیه و لا یدخل فی الوجود الأحدی أصلا فهی ثابته فی العقل معدومه فی العین و لها الأحکام و الآثار بوجه عرضی لأنا قد ذکرنا أن الأثر فی الحقیقه لا یکون إلا للوجود لکن کثرتها العقلیه تؤدی إلی کثره آثار الوجود فی الخارج کثره ترجع إلی وحده حقیقیه فی الکل و التکثر بوجه یرجع

۱- فأسماؤه الذاتیه هی الغیوب و ذاته الذی هو الکنز المخفی غیب الغیوب فهذا معنی قوله تعالی وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ أی عند الهویه الصرفه بأن یکون الهاء اسما لا ضمیرا فإنه لا تفاوت فیه فقد یرسم دائره واحده لأن الدائره لا نهایه لها إذ الانتهاء إنما یکون بالمخالف بالنوع للشی ء و مرکزها نسبه إلی جمیع أطراف محیطها علی السواء و قد یرسم بدائرتین للإشاره إلی صفتی الجمال و الجلال- و الواو یتولد من الإشباع لأن المحکی عنه بالهاء له شده الوجود فی الغایه و له الإحاطه و السعه و الهاء حلقیه و الواو شفویه ففی الترکیب منهما إشاره إلی إحاطه النفس الرحمانی بالبواطن و الظواهر و یمکن أن یکون المراد بمفاتح الغیب أسماؤه الفعلیه التی هی من صقع الربوبیه من العقول التی فی سلسله البادئات و التی فی سلسله العائدات و إنما لا یعلمها إلا هو علی التقدیرین لأن السنخیه بین المدرک و المدرک معتبره فلا یعلم ما من صقعه إلا ما من صعقه و کل ما هو من صقعه موجود بوجوده- و باق ببقائه أو المراد لا یعلم کنهها و باطن ذاتها إلا هو، س ره

۲- بالعین التعین أو بالفاء من التفنن و الشئون هی الأعیان الثابته فعقب الکلام فی الأسماء- بالکلام فی لوازمها و المراد أن کل اسم یلزمه عین ثابت فالعین الثابت الإنسانی لازم الاسم الأعظم الجامع و هو الله و عین الملک لازم اسمه السبوح القدوس و عین الحیوان لازم اسمه السمیع البصیر و قس علیه و هذه اللوازم من اللوازم الغیر المتأخره فی الوجود بل صور علمیه موجوده بوجود الملزومات و هو وجود الذات، س ره

إلی التکثر فی العلم الـذاتی لأـن علمه لـذاته أوجب العلم بکمالاـت ذاتیه فی مرتبه أحـدیه ثم الجود الإلهی و فیضـه(۱) الأقدس اقتضت ظهور الـذات لکل منها علی انفرادها(۲) متعینا فی حضرته(۳) العلمیه ثم العینیه علی طبقاتهـا من العوالـم فحصل له التکثر بهذا الوجه

فصل (۲۷) فی إثبات التکثر فی الحقائق الإمکانیه

اشاره

إن أکثر النـاظرین فی کلاـم العرفـاء الإلهیین حیث لم یصـلوا إلی مقامهم و لم یحیطوا بکنه مرامهم ظنوا أنه یلزم من کلامهم فی إثبات التوحید الخاصی فی حقیقه الوجود و الموجود بما هو موجود وحده شخصیه أن هویات(۴) الممکنات

۱- الفیض الأقـدس ظهـور الـذات بکسـوه الأسـماء و الصـفات و لوازمهـا من الأعیـان الثابتـات- و هـو الرحمه الصـفتیه و هو فی اصـطلاح العرفـاء غیر الفیض المقـدس لأـنه ظهوره فی مجـالی الماهیـات الإمکانیه فی مقام الفعل و لهـذا یسـمی الرحمه الفعلیه فذلک هو التجلی الصفاتی و هذا هو التجلی الأفعالی، س ره

۲- أی مـاهیه لاـ وجودا لأـن الأسـماء و لوازمهـا کلهـا موجوده بوجود واحـد هو وجود المسـمی عز اسـمه و لهـذا کـانوا مقرین بـالمعبود فی کـل البرزات و الـذرات و لم ینقضـوا العهـود مثـل مـا فی الـدنیا- الـتی هی محـل الجهـل و النسـیان حیث وجـدوا الوجودات المتشـتات و أضافوها إلی الماهیات و التوحیـد إسـقاط الإضافات و أما الانفراد ماهیه فلأن تلک الحضـره العلمیه نشأه العلم التفصیلی و مرتبه نفس الأمر و ما هو علیه الشی ء، س ره

۳- و إلی هـذا ناظر قول عبـد الرحمن الجامی- بود اعیان جهان بی چند و چون إلخ- و قول الأمیر حسـینی الهروی \S خواستی آوری بعین از علم\Z تا هویدا شوی بغیب و شهود\Z إلی غیر ذلک من مقالاتهم، س ره

۴- المغـالطه نشأت من خلط الماهیه بالهویه و اشـتباه الماهیه من حیث هی بالحقیقه و لم یعلموا أن الوجود عنـدهم أصل فکیف یکون الهویه و الحقیقه عندهم اعتباریا أم کیف یکون الجهه النورانیه من کل شـی ء التی هی وجه الله و ظهوره و قدرته و مشیته المبینه للفاعـل لاـ للمفعول اعتباریا تعالی ذیل جلاله عن علوق غبار الاعتبار فمتی قال العرفاء الأخیار أولوا الأیـدی و الأبصار أن الملک و الفلک و الإنسان و الحیوان و غیرها من المخلوقات اعتباریه أرادوا شـیئیات ماهیاتها الغیر المتأصلـه عنـد أهل البرهان و عنـد أهل الذوق و الوجدان و أهل الاعتبار ذهب أوهامهم إلی ماهیاتها الموجوده بما هی موجوده أو إلی وجوداتها حاشاهم عن ذلک بل هذا نظر عامی منزه ساحه عز الفضـلاء عن ذلک نظیر ذلک أن فاضـلا إذا قال الإنسان مثلا وجوده و عدمه علی السواء أو مسلوب ضـرورتی الوجود و العـدم أراد بشـیئیه مـاهیه الإنسـان و نحوه أنهـا کـذلک و ظن العـامی الجاهـل أنه أراد الإنسـان الموجـود فی حـال الوجـود أو بشـرط الوجـود و لم یعلم أنه فی حـال الوجـود و بشـرطه محفوف بالضـرورتین و لیست النسـبتان متساویتین و لا جائزتین إذ سـلب الشـی ء عن نفسه محال ثبوت الشـی ء لنفسه واجب بل لو قیل بأصاله الماهیه فالماهیه المنتسـبه إلی حضـره الوجود أصـیله عند هذا القائل لا الماهیه من حیث هی فإنها اعتباریه عند الجمیع و قول الشـیخ الشبستری تعینها أمور اعتباریه ینادی بما ذکرناه، س ره

أمور اعتباريه محضه و حقائقها أوهام و خيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار- حتى أن هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدميه الذوات الكريمه القدسيه و الأشخاص الشريفه الملكوتيه كالعقل الأول و سائر الملائكه المقربين و ذوات الأنبياء و الأولياء و الأجرام العظيمه المتعدده المختلفه جهه و قدرا و آثارها المتفننه و بالجمله النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس و العوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا و تشخصا و هويه و عددا و التضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ثم إن لكل منها آثارا مخصوصه و أحكاما خاصه و لا نعنى بالحقيقه إلا ما يكون مبدأ أثر خارجى و لا نعنى بالكثره إلا- ما يوجب تعدد الأحكام و الآثار فكيف يكون الممكن لا- شيئا فى الخارج و لا موجودا فيه و ما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفيه أن الممكنات أمور اعتباريه أو انتزاعيه عقليه ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف- و أراد أن يتفطن بأغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعه كتبهم كمن أراد أن يصير من جمله الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقه تحكم باستقامه الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحده الاعتداليه.

فإنك إن كنت ممن له أهليه التفطن بالحقائق العرفانيه لأجل مناسبه ذاتيه و استحقاق فطرى يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهه يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود و واجب لغيره و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت و جهه أخرى بها يتعين هويتها الوجوديه و هو اعتبار كونه فى أى درجه من درجات الوجود قوه و ضعفا كمالا ـ و نقصانا فإن ممكنيه الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبه الكمال الواجبى و القوه الغير المتناهيه و القهر الأتم و الجلال الأرفع- و باعتبار كل درجه من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا ـ يشوبه قصور- و لا جهه عدميه و لا حيثيه إمكانيه يحصل للوجود خصائص عقليه و تعينات ذهنيه هى المسمات بالماهيات و الأعيان الثابته فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهه مطلق الوجود و من جهه كونه فى مرتبه معينه من القصور فإذن

هاهنا ملاحظات عقليه لها أحكام مختلفه.

الأول ملاحظه ذات الممكن على الوجه المجمل

من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار(۱) موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود الموجودات.

و الثانى ملاحظه كونها موجودا مطلقا من غير تعين و تخصص بمرتبه من المراتب و حد من الحدود

و هذا حقيقه(۲) الواجب عند الصوفيه يوجد مع الهويه الواجبيه

۱- هذا ينافى ما مر فى الإشاره إلى حال الوجوب و الإمكان من أن هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود و الماهيه فالحق أن هنا ملاحظتين لا ـ غير و أن هذه الملاحظه أيضا ترجع إلى ملاحظه الوجود و أنه علم إجمالى بالوجود و إن لم يكن علما بالعلم نعم ليس علما تفصيليا بحيثيه الوجود و الوحده كما فى الثانيه إلا أن حيثيه الوجود مقدمه على جميع الحيثيات عينا و علما كما علم فى بيان موضوعيته للعلم الإلهى و أن مباديه من لواحقه، س ره

۲- إن قلت هذا الكلام و كذا قوله فى مطلق الوجود بشرط الإطلاق يدل على أن الواجب عندهم هو حقيقه الوجود بشرط شى ء و قد علم مما سبق و اشتهر أنه حقيقه الوجود لا بشرط فكيف التوفيق. قلت التوفيق أن هذه الحقيقه بشرط شى ء عين الحقيقه لا بشرط إذ المراد بهذا الإطلاق الإرسال و السعه الوجوديه لا ما هو المستعمل فى المفاهيم بل كما أشرنا سابقا التوفيق بين الثلاثه حاصل إذ مرادهم حقيقه الوجود البحت البسيط المبسوط الآبى عن العدم بذاته الطارد إياه عن غيره فإذا قيل لا بشرط أريد به عدم التحديد و التضييق و كذا إذا قيل بشرط الإطلاق أريد نفس تلك الحقيقه- و هذا الشرط كالحيثيه الإطلاقيه حكايه عن عدم الشرط و تقييد لعدم التقييد و إذا قيل بشرط لا أريد تلك الحقيقه أيضا و كلمه لا سلب السلب أى سلب المفاهيم و الماهيات و الأعدام من حيث هى كذلك عباراتنا شتى و حسنك واحد و إما أن المطلق قد يطلق على المنبسط كما سيجى ء أن الوجود الحق هو الله و المطلق فعله فسيجى ء أن المطلق يطلق بالاشتراك عليهما، س ره

و مع الهویات الإمکانیه لعدم الامتیاز بین موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطرق الزوال و القصور و التغیر و التجدد فی مطلق الوجود بشرط الإطلاق و إن اتصف بها مطلقا- لا بشرط الإطلاق و لا بشرط اللاإطلاق و لکونه عین المرتبه الأحدیه و ما حکم بوحدته مع انبساطه و سرایته فی جمیع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شی ء- الذی لیس شموله و انبساطه علی جهه الکلیه لکونه جزئیا حقیقیا له مراتب متفاوته.

و الثالث ملاحظه نفس تعینها المنفکه عن طبیعه الوجود

و هو جهه تعینها الذی هو اعتباری محض و ما حکم علیه العرفاء بالعدمیه هو هذه المرتبه من الممکنات و هو مما لا غبار علیه لأن عند التحلیل لم یبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممکن- أمر متحقق فی الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهنی فالحقائق موجوده متعدده فی الخارج لکن منشأ وجودها و ملاک تحققها أمر واحد هو حقیقه الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل و منشأ تعددها تعینات اعتباریه فالمتعدد یصدق علیها أنها موجودات حقیقیه لکن اعتبار موجودیتها غیر اعتبار تعددها فموجودیتها حقیقیه و تعددها اعتباری و لما کانت العباره قاصره عن أداء هذا المقصد لغموضه و دقه مسلکه و بعد غوره یشتبه علی الأذهان و یختلط عند العقول و لذا طعنوا فی کلام

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح و البرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمه و خصوصا فن المفارقات الذى يثبت فيه تعدد العقول و النفوس و الصور و الأجرام و أنحاء وجوداتها المتخالفه الماهيات و ما أشد(١) فى السخافه قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطله عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام العقل باطله عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبله العقل السليم من الأمراض و الأسقام الباطنه نعم ربما يكون بعض المراتب الكماليه مما يقصر عن غورها العقول السليمه لغايه شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئا من المطالب الحقه مما يقدح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم- و قد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف و الأمور الجبليه و اللوازم الطبيعيه من غير تعمل و تصرف خارجى و مع عدم عائق و مانع عرضى لا تكون باطله قطعا إذ لا باطل و لا معطل فى الموجودات الطبيعيه الصادره من محض فيض الحق- دون الصناعيات و التعليمات الحاصله من تصرف المتخيله و شيطنه الواهمه و جبله العقل الذى هو كلمه من كلمات الله تعالى التى لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصليه قال الشيخ الفاضل الغزالى اعلم أنه لا يجوز فى طور الولايه ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر فى طور الولايه ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس

١- إذ حينئذ يلزم الهرج و المرج و يرتفع الأمان و ينسد باب الإيمان فإن الحكم بأن العالم صانعا قديما منزها عن نقائص الأكوان محيطا بها ليس كمثله شى ء و هو السميع البصير إنما هو للعقل فإذا جاز طور وراء طور العقل جاز بطلان هذا الحكم و أمثاله مما لا يحصى كيف و أعلى المدارك فى الإنسان من العقل و الوهم و الخيال و الحس هو العقل و إذا لم يكن هو حامل المعارف فما الذى يحمل و إن أريد العقل الوهمى المشوب فكثير من المطالب النظريه وراء طوره، س ره

من أن يخاطب فيترک و جهله و قال عين القضاه الهمدانى فى الزبده اعلم أن العقل ميزان صحيح و أحكامه صادقه يقينيه لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشريه بعد رياضاتهم و مجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل أى العقل الصحيح باستحالته فالحق أن من له قدم راسخ فى التصوف و العرفان- لا ينفى وجود الممكنات(۱) رأسا.

و من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثره الحقيقيه الغير المنافيه للوحده الحقيقيه كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثه فى التوحيد حيث قال و المرتبه الرابعه فى التوحيد أن لا يرى فى الوجود إلا واحدا و هو مشاهده الصديقين و يسقيه الصوفيه الفناء فى التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضا بمعنى أنه فنى عن رؤيه نفسه.

فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحدا و هو يشاهد السماء و الأرض و سائر الأجسام المحسوسه و هى كثيره.

فاعلم أن هذا غايه علوم المكاشفات و أن الموجود الحقيقى واحد و أن الكثره فيه فى حق(۲) من يفرق نظره و الموحد لا يفرق نظره رؤيه السماء و الأرض

۱- أى و لو بالعرض لو أريد ماهيه الممكن أو و لو وجودا رابطا بلا نفسيه و إن كانت كالرابطى إن أريد وجود الممكن فإن هذا لا ينافى التوحيد إذ التحقق العرضى له صحه السلب أيضا- و التحقق الرابط هو محض الفقر ذاتا و صفه و فعلا إلى حقيقه الحقائق و الفقر إذا تم فهو الله، س ره

۲- و هو من ينظر إلى الماهيات التى هى مثار غبار الكثره لا إلى الوجود الذى هو مركز الوحده بل عينها و ينظر إلى الصور التى هى متفرقه و متشتته لنظر المدارک لا إلى المعنى الذى هو روحها و أصل محفوظها كالعاكس الذى هو أصل العكوس المختلفه صغرا و كبرا و صفاء و كدرا- المحفوظه بما هى ظهوراته و عنواناته و آلات لحاظه لا ملحوظات بذواتها، س ره

و سائر الموجودات بل یری الکل فی حکم الشـی ء الواحد و أسرار علوم المکاشفات لا یسطر فی کتاب نعم ذکر ما یکسر سوره استبعادک ممکن و هو أن الشـی ء قـد یکون کثیرا بنوع مشاهده و اعتبار و یکون بنوع آخر من المشاهده و الاعتبار واحدا کما أن الإنسـان کثیر إذا نظر إلی روحه و جسـده و سـائر أعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهـده أخری واحـد إذ نقول إنه إنسان واحد فهو بالإضافه إلی الإنسانیه واحد و کم من شخص یشاهد إنسانا و لا یخطر بباله کثره أجزائه و أعضائه- و تفصیل روحه و جسده و الفرق بینهما و هو فی حاله الاستغراق و الاستهتار مستغرق واحـد لیس فیه تفرق و کأنه فی عین الجمع و الملتفت إلی الکثره فی تفرقه و کـذلک کل ما فی الوجود له اعتبارات و مشاهـدات کثیره مختلفه و هو باعتبار واحـد من الاعتبارات واحـد و باعتبار آخر سواه کثیر بعضه أشـد کثره من بعض و مثال الإنسـان و إن کـان لا یطـابق(۱) الغرض و لکـن ینبـه فی الجمله علی کشـف الکنز- و تستفید من هـذا الکلام ترک الإنکـار و الجحود بمقـام لم تبلغه و تؤمن به إیمان تصـدیق فیکون لک من حیث إنک مؤمن بهذا التوحید نصیب منه و إن لم یکن ما آمنت به صـفتک کما أنک إذا آمنت بالنبوه کان لک نصیب منه و إن لم تکن نبیا و هـذه المشاهـده التی لا یظهر فیها إلا الواحد الحق سبحانه تاره یدوم و تاره یطرأ کالبرق الخاطف و هو أکثر و الدوام نادر عزیز جدا انتهی کلامه.

و قال فی موضع آخر من کتاب الإحیاء و أما من قویت بصیرته و لم یضعف نیته فإنه فی حال(۲) اعتدال أمره لا یری إلا الله و لا یعرف غیره و یعلم أنه لیس

۱- لأنه محـدود محاط و لأن بـدنه واحـد بالاجتماع لا واحـد بالوحده الحقه الحقیقیه و جنبته الروحانیه متعلقه بجنبته الجسـمانیه تعلقا تدبیریا استکمالیا فلیست عله لها و غیر ذلک من المبعدات، س ره

۲- لا حال خروجه عن الاعتـدال کحال الغضب المفرط أو الخوف المفرط أو الشـهوه المفرطه- فإن عالم الصوره یثیر عنـد هذه الأحوال غبار الکثره. \S ای بسا کس را که صورت راه زد\Z قصد صورت کرد و بر الله زد\Z کضرب المرادی علی مظهر اسم الله الأعظم علی ع من أبغضـهم فقـد أبغض الله- و یمکـن أن یراد بالاعتـدال العداله المصطلحه المعجنه من الأخلاط الأربعه المشهوره، س ره

فی الوجود إلا الله تعالی و أفعاله(١) أثر من آثار قدرته فهی تابعه له فلا وجود لها بالحقیقه و إنما الوجود للواحد الحق الذی به وجود الأفعال کلها و من هذا حاله فلا ینظر فی شیء من الأفعال إلا و یری فیه الفاعل و یذهل عن الفعل من حیث إنه سماء و أرض و حیوان و شجر بل ینظر فیه من حیث إنه صنع فلا یکون نظره مجاوزا له إلی غیره کمن نظر فی شعر إنسان أو خطه أو تصنیفه فرأی فیه الشاعر و المصنف- و رأی آثاره من حیث إنه آثاره لا من حیث إنه حبر و عفص و زاج مرقوم علی بیاض- فلا یکون قد نظر إلی غیر المصنف و کل العالم(٢) تصنیف الله فمن نظر إلیها من حیث إنها فعل الله و أحبها من حیث إنها فعل الله لم یکن ناظرا إلا فی الله- و لا عارفا إلا بالله و لا محبا إلا الله بل لا ینظر إلی نفسه من حیث نفسه بل من حیث إنه عبد الله فهذا الذی یقال إنه فنی فی التوحید و أنه فنی عن نفسه و إلیه

١- و من المحققات أن الأثر یشابه صفه مؤثره و أن الأثر لیس شیئا علی حیاله فلو لم یر الفاعل فی فعله لم یؤخذ الفعل علی وجهه بل شیئا مستقلا و عند هذا لم یکن أثرا و هذا نظر خطاء أعاذنا الله تعالی منه و هذا البیان الذی هو أقرب المجازات لأقرب أهل المجاز و البیان الأشمخ الأعذب لأهله أن الوجود بشراشره قدرته فکل المبادی مقارناتها و مفارقاتها و برزخیاتها و القوی الفعلیه حتی العرضیه درجات قدرته الفعلیه و الأفعال ماهیات سرابیه ما به موجودیتها وجوده ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ* و الصنع الذی یقول به هو الوجود المنبسط الذی حیثیه طرد العدم وجودها إیجاده الحقیقی لا المصدری و الإضافی اللهم إلا أن یراد الإضافه الإشراقیه، س ره

٢- قال فی کتابه المجید التدوینی كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ و فی موضع آخر فُصِّلَتْ آياتُهُ* و فی آخر کلمه أخری فکلمه العقل الأول و العقول الطولیه المترتبه و العرضیه المتکافئه کلماته التامات الجامعات قال ص : أوتیت جوامع الکلم بل هی حروفه العالیات المستطرات بالتبر لا بالحبر علی رق أبیض لا أصفر أو أخضر أو أحمر و النفوس هی الأسماء الغیر المقترنه بالزمان باعتبار باطن ذاتها و الطبائع السیاله هی الأفعال المقترنه بالزمان باعتبار ذاتها المادیه- و الأعراض أعاریبها و هذا الأسماء و الأفعال مدادها و لوحها متفاوتان و فی مدلولاتها و مدلولات الحروف المقطعات و الموصلات عجائب و غرائب فاقرأ و ارقأ ٣٢٦ قال السید المحقق الداماد فی القبسات و لقد أعجبنی کلام الإمام الغزالی حیث قال العالم تصنیف الله تعالی، س ره

الإشاره بقول من قال کنا بنا فغبنا عنا فبقینا بلا نحن فهذه(۱) أمور معلومه عند ذوی البصائر أشکلت لضعف الأفهام عن درکها و قصور قدر العلماء بها عن إیضاحها و بیانها بعباره مفهمه موصله للغرض إلی الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم و اعتقادهم أن بیان ذلک لغیرهم مما لا یغنیهم انتهی کلامه.

و إنما أوردنا کلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام و حجه الإسلام لیکون تلیینا لقلوب السالکین مسلک أهل الإیمان و دفعا لما یتوهمه بعض منهم أن هذا التوحید الخاصی مخالف للعقل و الشرع أما العقل فلظهور الکثره فی الممکنات و أما الشرع فلأن مدار التکلیف و الوعد و الوعید علی تعدد مراتب الموجودات و تخالف النشآت و إثبات الأفعال للعباد و معنی التوحید أن لا موجود إلا الله سبحانه و ذلک لما علمت مما سبق منا و ما نقلنا من کلام هذا النحریر أن هذه وحده یندرج فیها الکثرات أنها وحده جمعیه إذا نظرت إلی حقیقه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق(۲) الذی یقال له مرتبه الواحدیه و إذا نظرت إلی الموجود الصرف البحت الذی لا یشوبه معنی آخر فی ذاته و لا تعین له فی حقیقته

۱- و نعم ما قیل- \S من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر\Z من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش\Z هم ز ان دهان کر آمد اسرار را بیانی\Z لا یحمل عطایاه إلا مطایاه، س ره

۲- حاصله أن توهمهم المخالفه إن کان فی واحدیه الوجود فقد قالوا إن فی المرتبه الواحدیه جاءت الکثره کم شئت من الأسماء و الصفات و الأعیان الثابتات و مع الکثره لا- یبقی إشکال أ لم تستمع قولهم إن الأعیان هناک کانت رائیه و مرئیه و سامعه لقول کن و أن الله تعالی کان مخاطبا لها کل ذلک بنحو الثبوت و إن کان توهمهم فی أحدیه حقیقه الوجود فالجواب عنه أن فی المرتبه الأحدیه- لا اسم و لا رسم فلا تکلیف و لا غیره لکن لها إضافات و رشحات بعد ذلک و إذ تطرق الکثره فلا إشکال فی التکلیف و غیره ثم إن قوله إنها وحده جمعیه بمنزله الجزاء لقوله إذا نظرت إلی حقیقه الموجود، س ره

أصلا فله أيضا إفاضات بنفسه و رشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات و الأحكام الثابته المطابقه للواقع إلا أن منشأ موجوديتها و تحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته و التام الغنى عما سواه و ستسمع لهذا زياده توضيح

فصل (۲۸) فی کیفیه سریان حقیقه الوجود فی الموجودات المتعینه و الحقائق الخاصه

اعلم أن للأشياء فی الموجوديه ثلاث مراتب

أوليها الوجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده بغيره

و الوجود الذى لا يتقيد بقيد و هو المسمى عند العرفاء بالهويه الغيبيه و الغيب المطلق و الذات الأحديه و هو الذى لا اسم له و لا نعت له و لا يتعلق به معرفه و إدراك إذ كل ما له اسم و رسم كان مفهوما من المفهومات الموجوده فی العقل أو الوهم و كل ما يتعلق به معرفه و إدراك- يكون له ارتباط بغيره و تعلق بما سواه و هو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء- و هو على ما هو عليه فی حد نفسه من غير تغير و لا انتقال فهو الغيب المحض و المجهول المطلق إلا من قبل لوازمه و آثاره فهو بحسب ذاته المقدسه ليس محدودا مقيدا بتعين و لا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود و المخصصات كالفصول و المشخصات و إنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص فی ذاته تعالى عنه علوا كبيرا و هذا الإطلاق أمر سلبى يستلزم سلب جميع الأوصاف و الأحكام و النعوت عن كنه ذاته و عدم التقيد و التجدد [التحدد] فی وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتباريه عقليه.

المرتبه الثانيه الموجود المتعلق بغيره

و هو الوجود المقيد بوصف زائد- و المنعوت بأحكام محدوده كالعقول و النفوس و الأفلاك و العناصر و المركبات من الإنسان و الدواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصه.

المرتبه الثالثه هو الوجود المنبسط المطلق

المرتبه الثالثه(۱)هو الوجود المنبسط المطلق

متحققه قبل الفعل الذى ليس عمومه على سبيل الكليه بل على نحو آخر فإن الوجود محض التحصل و الفعليه و الكلى سواء كان طبيعيا أو عقليا يكون مبهما يحتاج فى تحصله و وجوده إلى انضمام شى ء إليه يحصله و يوجده و ليست وحدته عدديه أى(۲) مبدءا للأعداد فإنه حقيقه منبسطه على هياكل الممكنات و ألواح الماهيات لا ينضبط فى وصف خاص و لا ينحصر فى حد معين من القدم(۳) و الحدوث و التقدم و التأخر و الكمال و النقص و العليه و المعلوليه و الجوهريه و العرضيه و التجرد و التجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شى ء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجوديه و التحصلات الخارجيه بل الحقائق الخارجيه تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيناته و تطوراته و هو أصل العالم و فلك الحياه و عرش الرحمن و الحق المخلوق به فى عرف الصوفيه و حقيقه الحقائق- و هو يتعدد فى عين وحدته بتعدد الموجودات المتحده بالماهيات فيكون مع القديم قديما و مع الحادث حادثا و مع المعقول معقولا و مع المحسوس محسوسا و بهذا الاعتبار يتوهم أنه كلى و ليس كذلك و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات- و اشتماله على الموجودات قاصره الإشارات إلا على سبيل التمثيل و التشبيه و بهذا يمتاز عن الوجود الذى لا يدخل تحت التمثيل و الإشاره إلا من قبل آثاره و لوازمه

۱- أى ليس إطلاقه إلا أن العذر أن المطلق يسمى عاما منطقيا إذ العام إما منطقى كالكلى الطبيعى و إما استغراقى و هو العام الأصولى كصيغ العموم و إما بدلى كرجل و فى جعل هذه المرتبه ثالثه مخالفه الوضع مع الطبع لكن العذر طول ذيلها و ذكر اشتباه حالها بالوجود العام الانتزاعى كما سيبين المصنف، س ره

۲- و أما الوحده العدديه المصطلحه للحكماء فيطلق على وحدته البته فإنهم يسمون الوحده الشخصيه وحده عدديه و الشخص واحدا بالعدد و أيضا قد يقال الوحده العدديه و يراد بها الوحده لا بشرط التى فى الأعداد و قد مر أنها آيه التوحيد الخاصى و قال ع: يا إلهى لك وحدانيه العدد، س ره

۳- المراد بالقدم هنا و فى قوله قدس سره فيكون مع القديم قديما القدم الزمانى لا الذاتى- لأن هذا الوجود هو عرش الرحمن و الحق المخلوق و الظل الممدود، س ره

و لهذا قيل نسبه هذا الوجود إلى الموجودات العالميه نسبه الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصيه من وجه و نسبه الكلى الطبيعى كجنس الأجناس إلى الأشخاص و الأنواع المندرجه تحته و هذه التمثيلات مقربه من وجه(۱) مبعده من وجوه و اعلم(۲) أن هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعى الإثباتى العام البديهى و المتصور الذهنى الذى علمت أنه من المعقولات الثانيه و المفهومات الاعتباريه و هذا مما خفى على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين(۳) و أما العرفاء ففى كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى بعد أن تصور الوجود بالمعنى الثالث و مثله بالماده بقوله الوجود(۴) ماده الممكن و هيئه المتهيأه له بحكمه الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان فى علمه مهيأه بهذه العباره و العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان- و بعده عن حضره الوجود و أسره فى أيدى الكثره و قد سماه الشيخ العارف الصمدانى الربانى محى الدين الأعرابى الحاتمى فى مواضع من كتبه نفس الرحمن(۵)

۱- و أما وجه مباعده النسبتين فهو أن هذا الوجود من شده فعليته أو بساطته و وجدانه للوجودات و جامعيته لها وسعت كلها و الهيولى و جنس الأجناس من فرط القوه و الإبهام و قله التحصل و كثره الفقدان و الأعدام يفنيان فى الصور و الأنواع و يجتمعان و يتحدان معها و لذا فالماهيه لا بشرط تجتمع مع ألف شرط فأين التجرد الذاتى من كل شى ء من فرط الغنى و أين التجرد الذاتى من كل شى ء- من فرط الفقر و الفقدان، س ره

۲- الداعى على هذا التبيين و التأكيد أنه ذهب أوهام جمع إلى العام البديهى و المطلق المفهومى من إطلاقهم الوجود و العام و المطلق عليه و على حقيقه الوجود و مقام الظهور و المعروفيه كليهما نعم من ذهب وهمه من قول الحكماء إن الواجب تعالى هو الوجود و من قول العرفاء إن الواجب هو الوجود المطلق إلى أنهم أرادوا المفهوم العام البديهى مع أنه زائد على حقائق الجميع عند الجميع- كيف لا يذهب من إطلاقهم على فعله إليه تعالى عن ذلك ذاته و ما من صقع ذاته علوا كبيرا، س ره

۳- القائلين بأصاله الماهيه و اعتباريه الوجود، س ره

۴- إطلاق الماده التى هى فى اصطلاح الحكماء اسم الجزء القابلى فى المركبات الخارجيه- على الوجود المنبسط الأرفع من كونه مقبولا- فضلا عن أن يكون قابلا- اصطلاح خاص بالعرفاء باعتبار المشابهه المذكوره و باعتبار أن الماده معربه مايه و قد علمت أن هذا الوجود أصل العالم، س ره

۵- هذا موافق للمأثور عن أئمتنا المعصومين ع حيث عبروا عن الماده بالهباء و الماده أطلقت على هذا الوجود، س ره

و الهباء و العنقاء.

رفع اشتباه:

قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق فی عرفهم الوجود المطلق- علی الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنی الأول أی الحقيقه بشرط لا شی ء لا هذا المعنی الأخير و إلا يلزم عليهم المفاسد الشنيعه كما لا يخفی و ما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات و العقائد الفاسده من الإلحاد و الإباحه و الحلول و اتصاف الحق الأول بصفات الممكنات- و صيرورته محل النقائص و الحادثات فعلم أن التنزيه الصرف و التقديس المحض- كما رآه المحققون من الحكماء و جمهور أرباب الشرائع و الفضلاء عن الإسلاميين- باق علی الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود علی ما بيناه كما قيل-

من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته و ليس يدريه إلا من له البصر

و للإشاره إلی هذه المراتب الثلاث و كونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلی قال علاء الدوله فی حواشيه علی الفتوحات المكيه الوجود الحق هو الله تعالی و الوجود المطلق فعله و الوجود المقيد أثره و ليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعی بل الانبساطی.

و ذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوی فی كتابه المسمی بمفتاح غيب الجمع و التفصيل و من حيث إن الوجود الظاهر المنبسط علی أعيان الممكنات ليس سوی جمعيه تلك الحقائق يسمی الوجود العام و التجلی الساری فی حقيقه الممكنات و هذا من تسميه الشی ء بأعم(۱) أوصافه و أولها حكما و ظهورا للمدارك تقريبا و تفهيما لا أن ذلك اسم مطابق للأمر فی نفسه و ذكر أيضا فی تفسيره

۱- و قد يعلم فی العلوم الجزئيه أنه أحد علاقات المجاز المرسل و لكونه أولها حكما و ظهورا للمدارك قد يسمی أول الأوائل و هو أول ما يتخطی فی ساحه الأذهان و هو أبده البديهيات- كما أن الحق أول الأوائل فی جميع المراتب و أظهر الظواهر فی كل المنصات، س ره

لفاتحه الكتاب إشاره إلى المرتبه الأولى الواجبيه بقوله فهو أمر معقول يرى أثره و لا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضى الله عنه فى بيت له-

و الجمع(۱) حال لا وجود لعينه

و له التحكم ليس للآحاد

فصل (۲۹) فى أول ما ينشأ من الوجود الحق

اشاره

لما تحققت و تصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود الواجبى الذى لا وصف له و لا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجماليه و الجلاليه بأحديته و فردانيته هو الموجود المنبسط الذى يقال له العماء و مرتبه الجمع و حقيقه الحقائق و حضره أحديه الجمع و قد يسمى بحضره الواحديه كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء فى العقل و إلى الممكنات فى الخارج مرتبه الواحديه و حضره الإلهيه و هذه المنشئيه(۲) ليست العليه لأن العليه من حيث كونها عليه تقتضى المباينه بين العله و المعلول- فهى إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصه المتعينه من حيث تعينها و اتصاف كل منها بعينها الثابت و كلامنا فى الوجود المطلق و هذا الوجود المطلق له وحده- بنحو مخالف لسائر الوحدات العدديه و النوعيه و الجنسيه لأنها مصححه جميع الوحدات و التعينات فالوجود الحق الواجبى و من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء- منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعيه و باعتبار خصوصيات أسمائه

۱- و كان الأعيان الثابته حيث ما شمت رائحه الوجود و لكن لها الأحكام و الآثار تأست بوجوده جمع الجمع و هذا من باب معرفه الضد بالضد كما ذكرناه قبيل ذلك أنه فى غايه الغنى و أنها فى نهايه الفقر و الفنا و قول الشيخ لا وجود المراد بالوجود هنا ما يرادف الوجدان أو المعنى لا وجود رابطى لعينه لغيره و سيأتى الكلام فى المرتبه الأحديه و الوجود المجرد عن المجالى و المظاهر- و ردع بعض الجهله من المتصوفه فانتظر، س ره

۲- كيف و الوجود المقيد الذى هو العقل الكلى من صقع الربوبيه عند التحقيق فكيف تكون حال الوجود المطلق الذى كان العقل أول مجاليه فكل عليه منشائيه و لا عكس، س ره

الحسنى المندمجه فى اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع و إمام الأئمه مؤثر فى الوجودات الخاصه التى لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبه بين الحق و الخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملى بالقياس إلى الموجودات المتعينه- المتباينه المتخالفه الآثار فالأوليه(۱) هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينه الذوات و الوجودات و إلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق و ماهيه خاصه و نقص و إمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و يلزمه بحسب كل مرتبه ماهيه خاصه و تنزل خاص يلحقه إمكان خاص و كما أن الذات الواجبيه باعتبار أحديه ذاته مقدس عن الأوصاف و الاعتبارات و يلزمها باعتبار مرتبه الواحديه و مرتبه اسم الله جميع الأسماء و الصفات التى ليست خارجه عن ذاته بل هى مع أحديتها الوجوديه جامعه لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته و سنخه غير الماهيات و الأعيان الخاصه إلا أن له فى كل مرتبه من المراتب الذاتيه ماهيه خاصه لها لازم خاص و تلك الماهيات كما علمت مرارا متحده مع أنحاء الوجود المطلق- و مراتبه من غير جعل و تأثير إنما المجعول كل مرتبه من مراتب الوجود المطلق- أى نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا أى اتحاده بماهيته المخصوصه لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود و ماهيته فالأحديه الواجبيه منشأ الوجود المطلق و الواحديه الأسمائيه إله العالم وجودا و ماهيته فسبحان من ربط الوحده

۱- بل الوجود المنبسط ليس صادرا إنما هو صدور حقيقى و إشراقه تعالى الفعلى و لا مستشرق هناك و لو بالتعمل و فى تحليل العقل فالعقل أول الصوادر و ليس مسبوقا بصادر و إن كان مسبوقا بالصدور و ليس مرادنا بالصدور معناه المصدرى ثم على هذا أى التقديرين لا يرد على الحكيم طعن و جرح يتوهمه الأوهام القشريه من منافاته لعموم القدره الواجبيه و من توهم التفويض إذ فى هذا الفعل الواحد منطو كل الأفعال إذ فى العقل لكونه بسيط الحقيقه ينطوى جميع الفعليات و الوجودات التى دونه و فى الوجود المنبسط هذا الانطواء أظهر فكيف يشذ عن حيطه قدرته تعالى شى ء و كيف يلزم تفويض و الوجود المنبسط ظهوره تعالى و معروفيته و ظهور الشى ء لا يباينه- و العقل يده الفعاله و قدرته الفعليه و وجوده من صقعه باق ببقائه و مفاسد الجهل لا تحصى، س ره

بالوحده و الکثره بالکثره و إلا لم یکن بین المؤثر و المتأثر مناسبه و هو ینافی التأثیر و الإیجاد.

تنبیه تقدیسی:

لما تکررت الإشاره سابقا إلی أن لفظ الوجود یطلق بالاشتراک علی معان- منها ذات الشـی ء و حقیقته و هو الذی یطرد العدم و ینافیه و الوجود بهذا المعنی یطلق عند الحکماء علی الواجب تعالی.

و منها المعنی المصدری الذهنی فقد تبین أن الوجود بهذا المعنی لا یطلقه(۱) أحد من العقلاء علی ذات أصلا فضلا عن إطلاقه إلی ذاته تعالی الـذی هو أصل الذوات و مبدأ الحقائق و الموجودات و هذا المعنی من الوجود یقال له الکون النسبی و الحصول و الوجود الإثبـاتی کمـا فی قولـک أومیرس موجود شـاعر أو زیـد هو کـاتب- و هـذا الوجود النسـبی کثیر مـا یجتمع مع العـدم باختلاف الجهه کما تقول زید موجود فی البیت معدوم فی السوق بل هو مما یوصف بالعدم إذ لا وجود له فی الخارج مع تقیده بالخـارج و کمـا أن إطلاـق الوجود علیه تعالی بالمعنی الأول حقیقه عنـد الحکماء فکـذلک عنـد کثیر من المشائخ الموحـدین کالشیخین محی الدین الأعرابی و صدر الدین القونوی و صاحب العروه فی حواشیه علی الفتوحات و کثیر ما کان یطلق الشیخ و تلمیـذه الوجود المطلق علی الوجود المنبسـط الـذی یسـمی عنـدهم بالظـل و الهباء و العماء و مرتبه الجمعیه لا المرتبه الواجبیه و کثیرا ما یطلق صاحب العروه الوجود المطلق علی الواجب تعالی و إنی لأظن أن الاختلاف بینه و بین الشـیخ العربی إنما ینشأ عن هذا الاشتراک فی اللفظ الموجب للاشتباه و المغالطه و ممن

۱- إلا أن یراد مفهوم الوجود من حیث الصدق علی المصداق و التحقق فیه فحینئذ یکون آله لحاظ منشأ انتزاعه و یسری الحکم إلیه و هو الحقیقه التی یطرد العـدم کقول صاحب حکمه العین بعـد ذکر الوجود العام البدیهی المشترک فیه معنی و هو عین فی الواجب تعالی زائد فی الممکن، س ره

أطلق لفظ الوجود و أراد به الواجب تعالى الشيخ العطار فى أشعاره الفارسيه حيث قال-

آن خداوندى كه هستى ذات او است جمله اشياء مصحف آيات او است

و قال فردوسى القدوسى فى ديباجه كتابه-

جهان را بلندى و پستى توئى ندانم چه هر چه هستى توئى

و قال العارف القيومى مولانا جلال الدين الرومى فى مثنويه-

ما عدمهائيم(۱) هستيها نما

تو وجود مطلقى هستى ما

و أما عند علماء الظاهر و أهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعى فلا شبهه فى عدم جواز إطلاق الوجود بل(۲) الموجود أيضا عندهم على

۱- مراد مولوى قدس سره از عدم ماهيت است و در زبان عرفاء بسيار بود كه از ماهيت بعدم تعبير شود چه عدم رفع الوجود است و شيئيت ماهيت هم شيئيت وجود نيست چه شيئيت وجود اباى از عدم دارد و شيئيت ماهيت اباى از عدم و از وجود هيچيك ندارد و چون اباى از وجود ندارد و با او جمع ميشود هستى نماست پس بود او راست و نمود بود ما را ست و مراد از ما ذات ماهيتى ما و شيئيت- عين ثابت ما است و هاى جمع در تقدير مؤخر است يعنى هستى نماهائيم و مراد از قولش كه تو هستى مائى نه طريقه منتسبه بسوى ذوق التأله است كه وجود زيد الله زيد ميگويند چه وجود پيش آنان وحدت عدديه دارد و بايد ماهيت اصل باشد تا وجوب و امكان و عليت و معلوليت بر واحد عددى وارد نشود و اجتماع متقابلين لازم نيايد و پيش عرفاء شامخين وجود اصل است و ليس فى الدار غيره ديار و سنخ ديگر اصالت ندارد و ليكن مراتب و شئون ذاتيه قائلند چنانكه اقدمين حكماء هم به اين قائلند و سنخيت در مراتب ميباشد بالاتر از آنچه در نوع واحد است و وجود را نوع نشايد گفت پس مرتبه از وجود علت و مرتبه از وجود معلول است و ماهيت اعتباريه معلول بالعرض است- پس او تعالى و تقدس هستى ماست چون اصل محفوظ در مراتب هستى اوست و هر مرتبه ذاتا و صفتا و فعلا و بالجمله ظهورا نيازمند آن بى نيازند يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ و در بعضى از نسخ چنين بنظر رسيده- \S ما عدمهائيم هستيهاى ما\Z تو وجود مطلق و فانى نما\Z بنا بر اين مطابق آنست كه گفته شده اين نيست كه هست مينمايد بگذار و آن هست كه نيست مينمايد بطلب، س ره

۲- بل الواجب تسميه لا توصيفا، س ره

ذاته تعالى تسميه و أما إطلاقه توصيفا ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في- أن كل صفه أو فعل لا يوجب نقصا عليه و لاـ نقضا للواجبيه فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا قيل لا و قيل نعم و هو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود و الشيئيه و غيرهما بين الواجب و الممكنات و أما ما ذكره صاحب العروه من أن الذات الواجبيه وراء الوجود و العدم بل هو محيط بهما فالظاهر أنه لم يرد حقيقه الوجود بل مفهومها الانتزاعى و به يحمل منعه عن إطلاق الوجود عليه تعالى و تكفره الطائفه الوجوديه من الحكماء و العرفاء- إذ لا شبهه في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عينا للذات الأحديه فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا أوليا لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه- الذى حمله و رتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب(۱) كيف و جميع المحققين من أكابر الحكماء و الصوفيه متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمه النقص و امتناع إدراك ذاته الأحديه بالكنه إلاـ بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك و استهلاكه في التوحيد و من تأمل في كتبهم و زبرهم تأملا شافيا يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد من العرفاء و المشائخ و لا مخالفه بينهم في أنه تعالى حقيقه الوجود و يظهر له أن اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدوله السمناني في حواشيه المتعلقه بالفتوحات على الشيخ العربي و تلميذه صدر الدين

۱- و كيف لا و الشيئيه المحققه أما شيئيه الوجود و أما شيئيه الماهيه و المنفصله حقيقيه لا واسطه فيها و إذا كانت شيئيه الماهيه أمرا مسلوب ضرورتى الوجود و العدم لا تصلح لأن تكون حقيقه الواجب الذى هو الشيء بحقيقه الشيئيه و عين الضروره و الوجوب بالذات و محض الفعليه و حاق الحقيقه فبقى أن يكون حقيقه شيئيه الوجود الحقيقي إذ لاـ وجه للعدم فأمثال هذه التنزيهات شطط و إفراط و حيره و الله منزه عنها و في عصرنا أيضا يوجد من هؤلاء المنزهين من هو كأنه أهل القنوط من رحمته و اليأس من روحه يفر عن الاشتراك المعنوى في الوجود حذرا من التشبيه و يقول لا يجوز التكلم في معرفه الله لأن السبيل إليه مسدود و المعارف إلى أنفسكم مردود و لم يعلم أنه بوجه لاـ معروف إلاـ هو بل لا عارف إلا هو لأن كل عارف يعرف بنوره نوره بل ظهور كل موجود ظهوره بلغ أو لم يبلغ شعوره، س ره

القونوی ترجع إلی مناقشات لفظیه مع التوافق فی الأصول و المقاصد.

فمن جملتها أنه ذکر الشیخ فیها أن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بکل نعت فکتب المحشی فی حاشیه کلامه أن الوجود الحق هو الخالق تعالی لا الوجود المطلق و لا المقید کما ذکر انتهی و ظاهر أن الشیخ(۱) قائل بهذا القول- و المناقشه معه ترجع إلی اللفظ فإما أن یکون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط علی الماهیات فیصدق علیه أنه المنعوت بکل نعت کما مر سابقا فی بیان المرتبه الثالثه من الوجود و یؤیده التعمیم بکل نعت إذ من جملته نعوت المحدثات فإنه فی تنزیهه تعالی عن صفات المحدثات و سمات الکائنات و إما أن یکون مراده منه الوجود البحت الواجبی فإما أن یراد بکل نعت أنه سبحانه منعوت بکل نعت کمالی- أو صفه واجبیه هی عین ذاته فإن ذاته تعالی باعتبار ذاته لا بانضمام صفه أو حیثیه أخری غیر ذاته مصداق لجمیع أوصافه العینیه و نعوته الذاتیه أو یراد به أنه المنعوت بکل نعت مطلقا أعم من أن یکون بحسب ذاته بذاته أی فی المرتبه الأحدیه أو

۱- إن قلت کیف یکون هذا مناقشه فی اللفظ و الشیخ یقول بالوحده و المحشی یقول- بالمراتب الثلاث فی الوجود. قلت المحشی الذی یقول بالوجود الحق و الوجود المطلق یکرر راجعا و یتصرف فی تلک الاثنینیه بأن المطلق ظهور الحق و الحق خفاء المطلق من شده الظهور و معلوم أن ظهور الشی ء لیس مباینا له و إلا لما کان ظهورا له فالوجود المطلق کالمعنی الحرفی لیس شیئا علی حیاله و مفهوما علی استقلاله کیف و السنخیه بین مراتب الوجود معتبره و هو حقیقه واحده وسیعه ذات درجات تؤکد الوحده الحقه فلا قول المحشی قول بالتثنیه و التثلیث و لا قول الشیخ قول بالوحده الممنوعه إذ المفاسد المذکوره سابقا من الحلول و الاتحاد و الاختلاط بالأشیاء الخسیسه و الاتصاف بصفات الممکنات لا- یتوجه إلی الوجود الحق بل و لا- إلی المطلق بل و لا إلی المقید إلا بالعرض لاتحاد الوجود المقید بالماهیه و هذا کما یشتبه المراد أن ذوات الممکنات اعتباریه و یراد ذاتها الظلمانیه و ذهب نفس السامع إلی ذاتها النوریه و کذا الحقیقه فإنها الماهیه بشرط الوجود و قد یراد بها نفس الماهیه مثل ما یقول المصنف قدس سره بعد صفحه فحقائق الممکنات باقیه علی عدمیتها و العین کما یراد به الخارج مقابل الذهن یراد به الماهیه و الهویه کما یراد بها الوجود العینی یراد بها الماهیه الشخصیه إلی غیر ذلک من موارد الاشتباه، س ره

باعتبار مظاهر أسمائه و مجالى صفاته التى هى من مراتب تنزلاته و منازل شئوناته من جهه سعه رحمته أو نفوذ كرمه و جوده و بسط لطفه و رحمته.

و منها ما قال فى موضع آخر من كتابه ليس فى نفس الأمر إلا الوجود الحق- فكتب المحشى بلى و لكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق و للمظاهر وجود مقيد و للمفيض وجود حق.

و قال فى موضع آخر منه إذ الحق هو الوجود ليس إلا- فكتب المحشى بلى هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقيد.

و قال أيضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد و عدميه الماهيات الممكنه و لقد نبهتك على أمر عظيم أن تنبهت له و عقلته فهو عين كل شى ء فى الظهور ما هو عين الأشياء فى ذواتها سبحانه و تعالى بل هو هو و الأشياء أشياء و كتب المحشى فى حاشيته بلى أصبت فكن ثابتا على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات التى ترجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات و تباين العادات فى التصريح و التعريض- و كثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات و الحقيقه و العين و الهويه و غيرها إذ قد يطلق و يراد منه صرف وجود الشى ء و قد يطلق و يراد منه ماهيه و عينه الثابته و يقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أيضا باعتبار إراده أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد و إلا- فمن تأمل فى الحواشى التى كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه و بين الشيخ فى أصل الوجود و لما كان طور التوحيد الخاصى الذى هو لخواص أهل الله أمرا وراء طور العقول الفكريه قبل أن يكتحل بنور الهدايه الربانيه يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر و الفكر الرسمى فلهذا يتراءى فى ظواهر كلامهم اختلافات و مثل هذه الاختلافات بحسب(۱)

۱- و أما بحسب الباطن فلا بل لا اختلاف عند أهل الباطن فى جميع الكتب السماويه فى الأصول و الأركان من لدن آدم إلى الخاتم ص كما فى الكتاب التكوينى الآفاقى و التكوينى الأنفسى بما هى كلمات الله و لا تغاير مع كون كل شى ء آيه اسم من ليس كمثله شى ء و آيه الأحديه و الواحديه فكون كل شى ء ليس كمثله شى ء كان مظهر اسم من ليس كمثله شى ء S\ و فى كل شى ء له آيه\Z تدل على أنه واحد\Z و مع هذا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فكلماته لا تنفد و لا تبيد و لا تتغير- كما لا يجوز عليه الصمت و نوره لا يجوز عليه الأفول و جوده لا يسوغ عليه الإمساك و بالجمله كل ما هو من صقعه قديم صفه كانت أو فعلا- نعم الماده و الماهيه فى عالم الطبيعه و ما من صقعهما حادثه متجدده داثره زائله كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ و أما التوحيد الثالث و هو التوحيد الحقى فإن التوحيد الحقى ينقسم بانقسام إلى علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول كتوحيد الفراش للنار من مشاهده ضوئها لأنفسها و الثانى كتوحيد مشاهد نفسها برفع الحجاب و الثالث كتوحيد الفراش الممسوس بالنار و الحديده المحماه بها و هذان يفنى الموحد عن كل التعينات فى حقيقه الوجود البسيط المبسوط، س ره

الظاهر قد وقع فی الکتاب الإلهی و الأحادیث النبویه و جعل کل طائفه من الملیین- مستند اعتقاده الکتاب و الحدیث مع تخالف عقائدهم و تباین آرائهم و لکل جعلنا شرعه و منهاجا.

قال الشیخ عبد الله الأنصاری فی کتاب منازل السائرین للإشاره إلی توحید الخواص و أما التوحید الثالث فهو توحید اختصه الله لنفسه و استحقه بقدره و ألاح منه لائحا إلی أسرار طائفه من صفوته و أخرسهم عن نعته و أعجزهم عن ثبته [بثه]- فقطعت الإشاره علی ألسنه علماء هذا الطریق و إن زخرفوا له نعوتا بعباراتهم- و فصلوه فصولا فإن ذلک التوحید یزیده العباره خفاء و الصفه نفورا و البسط صعوبه- و إلی هذا التوحید شخص(۱) أهل الریاضه و أرباب الأحوال و له قصد أهل التعظیم- و إیاه عنی المتکلمون فی عین الجمع و علیه اصطلحت [اصطلمت](۲) الإشارات ثم لم ینطق عنه لسان و لم یشر إلیه عباره فإن التوحید وراء ما یشیر(۳)

۱- أی تحدیق بصرهم إلیه کقوله تعالی لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصارُ و منه العله التی تسمی بالشخوص و الإنصاف أن التوحید الحقی لا یمکن بغیر الریاضه فی غالب الناس و إذا لم یکتسب العداله الخاصه لم یکن ادعاؤه و لا بد أن یراعی الخلق کنفسه بل یحصل له مقام الفتوه و إیثار الغیر علی نفسه حتی یرتفع الغیریه رأسا لکن نفی التوحید الحقی من موحد لا ینافی إثبات التوحید العیانی أو العلمی توحیده إیاه أو توحیده بنور منه و بیقین مستعاره منه إلخ، س ره

۲- أی تصالحت و توافقت و إن لم یتوافق العبارات، س ره

۳- إذ ما دام المشیر مشیرا و التوحید إشاره أو مشار إلیه بناء علی ما فی الحدیث ۳۳۸: التوحید الحق هو الله و القائم به رسول الله و الحفظه له نحن و التابع فیه شیعتنا صدق ولی الله لم یکن توحیدا- لأن أنت أنت و هو هو حینئذ و هذا شرک خفی و لذلک قال سید الموحدین فی بیان مقام الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر إشاره، س ره

إليه مكون و قد أجبت عن توحيد الصوفيه بهذه القوافى-

ما وحد الواحد من واحدإذ كل من وحده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته عاريه أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيده و نعت من ينعته لا حد

فصل (۳۰) فی التنصیص علی عدمیه الممکنات بحسب أعیان ماهیاتها

اشاره

كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا و أذعنت بأن الوجود حقيقه واحده هى عين الحق و ليس للماهيات و الأعيان الإمكانيه وجود حقيقى إنما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود و معقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود و طور من أطوار تجليه و أن الظاهر فى جميع المظاهر و الماهيات و المشهود فى كل الشئون و التعينات ليس إلا حقيقه الوجود- بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شئونه و تكثر حيثياته و الماهيه الخاصه الممكنه كمعنى الإنسان و الحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان و الشيئيه- و نظائرها فى كونهما مما لا تأصل لها فى الوجود عينا و الفرق بين(۱)

۱- ما ذكره ره من الفرق بين المفاهيم الماهويه و المفاهيم الاعتباريه هو الحق الذى عليه مدار انتشاء المفاهيم فإن بطلان السفسطه يوجب أن يكون بعض ما فى أذهاننا من المفاهيم موجودا بعينه فى الخارج أى قابلا للتلبس بكل من الوجودين الخارجى و الذهنى و هذه المفاهيم هى الماهيات الحقيقيه التى حصروها فى المقولات العاليه لكن من المفاهيم ما يستحيل أن يوجد فى الخارج- و كذا من الأمور الخارجيه التى نحكى عنها بالمفاهيم ما يمتنع دخوله فى الذهن كالوجود و العدم و نظائرهما فهى ليست بماهيات إذ لا تقبل الوجودين و لا انتزعت من الخارج و إلا كانت ماهيات- و ليست مما أوجده الذهن ابتداء من غير استمداد من الخارج و إلا لم تحمل على شى ء أو حملت على كل شى ء و لكانت وجودات خارجيه إذ لا حكايه لها فهى مأخوذه من مفاهيم ذهنيه منتزعه منها نوعا من الانتزاع فثبت أن الماهيات الحقيقيه مأخوذه من الحقائق الوجوديه و الاعتباريات من الماهيات الذهنيه و للبحث ذيل طويل للتعرض له محل آخر، ط مده

القبيلتين(۱) أن المصداق فى حمل شى ء من الماهيات الخاصه على ذات هو نفس تلك الذات- بشرط موجوديتها العينى أو الذهنى و فى حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصه من غير شرط و بأنه يوجد بإزاء الماهيات الخاصه أمور عينيه هى نفس الموجودات عندنا و لا يوجد بإزاء الممكنيه و الشيئيه و مفهوم الماهيه شى ء فى الخارج- و الحاصل أن الماهيات الخاصه حكايه للوجودات و تلك المعانى الكليه حكايه لحال الماهيات فى أنفسها و القبيلان مشتركان فى أنهما ليسا من الذوات العينيه التى يتعلق بها الشهود و يتأثر منها العقول و الحواس بل الممكنات باطله الذوات هالكه الماهيات أزلا و أبدا و الموجود هو ذات الحق دائما و سرمدا فالتوحيد للوجود و الكثره و التميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معانى كثيره و مفهومات عديده فللوجود الحق ظهور لذاته فى ذاته هو سمى بغيب الغيوب و ظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح و أراضى الأشباح و هو عباره عن تجليه الوجودى المسمى باسم النور به أحكام الماهيات و الأعيان و بسبب تمايز الماهيات الغير المجعوله- و تخالفها من دون تعلق جعل و تأثير كما مر اتصفت حقيقه الوجود بصفه التعدد- و الكثره بالعرض لا بالذات فيتعاكس أحكام كل من الماهيه و الوجود إلى الآخر- و صار كل منهما مرآه لظهور أحكام الأخر فيه بلا تعدد(۲) و تكرار فى التجلى

۱- حيث يعد إحداهما أعنى الماهيات الخاصه من المعقولات الأولى و الآخر أعنى الإمكان و الشيئيه أى الماهيه الخاصه من المعقولات الثانيه مع أن كليهما لا مصداق لهما أن المصداق أى المصحح و المنتزع منه فى حمل الشى ء و إنما يسمى الماهيه بالشيئيه لأن الشى ء مصدر شاء و الماهيه هى الشى ء وجودها، س ره

۲- كما مر أنه الواحد الذى نشأ من الواحد نشاء الظهور الثانوى من الظهور الذاتى فظهوره الذى فى صف نعال محفل الإفاضه الطوليه النزوليه عين ما فى الصدر و كذا فى العروجيه- و كذا الظهور الذى الآن بما هو ظهوره عين ما فى الأدوار و الأكوار السابقه و اللاحقه فما يقال يک وحدت ست ليک بتکرار آمده إنما هو باعتبار المظاهر كما صرح به قدس سره لا باعتبار الظاهر و لا باعتبار الظهور فباعتبار إسقاط الإضافه عن المظاهر أين الاثنينيه حتى يتحقق التفاوت أو التكرار، س ره

الوجودی کما فی قوله تعالی وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ و إنما التعدد و التكرار فی المظاهر و المرایا لا فی التجلی و الفعل بل فعله نور واحد یظهر به الماهیات بلا جعل و تأثیر فیها و بتعدد الماهیات یتکثر ذلک النور کتکثر نور الشمس بتعدد المشبکات و الرواشن فانکشف حقیقه ما اتفق علیه أهل الکشف و الشهود من أن الماهیات الإمکانیه أمور عدمیه لا بمعنی أن مفهوم السلب المفاد من کلمه لاـ و أمثالها داخل فیها و لا بمعنی أنها من الاعتبارات الذهنیه و المعقولات الثانیه بل بمعنی أنها غیر موجوده لا فی حد أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع- لأن ما لا یکون وجودا و لا موجودا فی حد نفسه لا یمکن أن یصیر موجودا بتأثیر الغیر و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاؤه و الماهیات موجودیتها إنما هی بالعرض بواسطه تعلقها فی العقل بمراتب الوجود و تطوره بأطوارها کما قیل شعرا-

وجود اندر کمال خویش ساری ست تعینها امور اعتباری ست

فحقائق الممکنات باقیه علی عدمیتها أزلا و أبدا و استفادتها للوجود لیس علی وجه یصیر الوجود الحقیقی صفه لها نعم هی تصیر مظاهر و مرائی للوجود الحقیقی- بسبب اجتماعها من تضاعیف الإمکانات الحاصله لها من تنزلات الوجود مع بقائها علی عدمیتها الذاتیه-

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم

ترجمه لقوله ع: الفقر سواد الوجه فی الدارین

و فی کلام المحققین إشارات واضحه بل تصریحات جلیه بعدمیه الممکنات

أزلا و أبـدا و كفاك(۱) فى هذا الأمر قوله تعالى كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قال الشـيخ العالم محمد الغزالى مشـيرا إلى تفسـير هـذه الآـيه عنـد كلامه فى وصف العارفين بهـذه العباره فرأوا بالمشاهـده العيانيه أن لا موجود إلا الله و أن كل شـى ء هالك إلا وجهه لا ـ أنه يصـير هالكا فى وقت من الأوقات بل هو هالك أزلا و أبـدا لا يتصور إلا كـذلك فإن كل شـى ء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عـدم محض و إذا اعتبر من الوجه الذى يسـرى إليه الوجود من الأول الحق رأى موجودا لا فى ذاته لكن من الوجه الذى يلى موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شـى ء وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبـار وجه ربه موجود فإذن لا موجود إلا الله فإذن كل شـى ء هالك إلا وجهه أزلا و أبـدا و كتب العرفاء كالشـيخين العربى و تلميـذه صـدر الدين القونوى مشـحونه بتحقيق عدميه الممكنات و بناء معتقداتهم و مذاهبهم على المشاهده و العيان و قالوا نحن إذا قابلنا و طبقنا عقائـدنا على ميزان القرآن و الحـديث وجـدنا منطبقه على ظواهر مـدلولاتهما من غير تأويل فعلمنا أنها الحق بلا شبهه و ريب و لمـا كانت تأويلات المتكلمين و الظاهريين من العلماء فى القرآن و الحـديث مخالفه لمكاشـفاتنا المتكرره الحقه طرحناهـا و حملنـا الآيـات و الأحـاديث على مـدلولاتها الظـاهره و مفهومهـا الأـول كما هو المعتبر عنـد أئمه الحـديث- و علماء الأصول و الفقه لا على وجه(۲) يستلزم التشبيه و التجسيم فى حقه تعالى

۱- و فى مـأثورات بعض أئمتنـا الطـاهرين أنه سـئل عن بعض أصـحابه مـا يقول العامه فى الوجه- فقال يقولون الوجه هو الـذات المتعاليه فكذبهم ع و قال نحن الوجه الذى يبقى بعد فناء كل شى ء و لا منافاه بينه و بين كون الوجه هو الوجود المطلق المنبسط لأن المطلق المنبسط- هو الحقيقه المحمديه المتحده بالحقيقه الولويه لأنهم فى مقام الولايه نور واحد، س ره

۲- كون اليد أو المجى ء أو الاسـتواء أو غير ذلك مما ورد فى القرآن المجيد محموله على الظاهر مع كونه مسـتلزما لهما لكونه فى مقام الفعل و لما كان الفعل أو الأثر ليس شـيئا على حياله بل ظهور الفاعل و بعباره أخرى التشؤن و التطور لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ لم يكن تأويلا- و الإنسان الكامل الفانى عن نفسه الباقى بالله حيث لم يكن له وجود و إراده و قـدره إلا بوجود الله و إرادته و قـدرته كمـا مر و كما ذكر أنه كنا بنا فغبنا عنا و بقينا بلا نحن و حيث إنه أسـفه أسف الله و حبه حب الله و بغضه بغض الله فيـده يـد الله و عينه عين الله كما فى الحـديث القدسـى المشـهور و أيضا قـدره الله التى يبطش بها يد له و العقول الفعاله و النفوس المدبره الفلكيه ذواتها أيد له و أيديها التى علومها الفعليه لكونها فواعل للعنايه بالحقيقه أيد له و كذا المشيات النافذه و العزائم الثاقبه للعقول الصاعده عند إيجاد شى ء بالهمه و إجراء خارق العاده فكل الأيدى يده لا كل له بعض و كثره بل الأصل المحفوظ فى المراتب الذى هو شـى ء واحد بسيط كما يعرفه العارف بالأصول البرهانيه فليس مرادهم أن اليد المحدوده بما هى محدود و باعتبار وجهها إلى نفسها كما يأتى عن قريب يده تعالى عن ذلك، س ره

و صفاته الإلهيه.

قال بعض العلماء المعتقد إجراء الأخبار على هيئتها من غير تأويل و لا تعطيل و مراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له و التعطيل هو التوقف فى قبول ذلك المعنى كما فى هذا البيت.

هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه و خامشى تعطيل

و منهم من كفر المأولين فى الآيات و الأخبار و أكثر أهل الشرع قائلون بأن ظواهر معانى القرآن و الحديث حق و صدق و إن كانت لها مفهومات و تأويلات أخر- غير ما هو الظاهر منها و يؤيده ما وقع فى

كلامه ص: أن للقرآن ظهرا و بطنا- و حدا

(۱)

و مطلعا

و لو لم يكن الآيات و الأخبار محموله على ظواهرها و مفهوماتها الأولى من دون تجسيم و تشبيه فلا فائده فى نزولها و ورودها على عموم الخلق و كافه الناس بل يلزم كونها موجبه لتحير الخلق و ضلالهم و

الناس فى فهم متشابهات القرآن و الحديث على ثلاث طبقات.

الطبقه الأولى الراسخون فى العلم

و هم الذين حملوها على مفهوماتها الأولى- من دون مفسده يلزم منه نقصا أو نقضا.

۱- المطلع مقام شهود المتكلم فى كلامه كما قال الصادق ع: ما زلت أكرر آيه حتى سمعتها من قائلها و من هنا يعلم سر قول بعض العرفاء أن أهل الله و يؤثرون تلاوه كلام الله على كثير من الأدعيه لأنهم عند التلاوه ينوبون عن الحق تعالى فى التكلم بكلامه، س ره

و الطبقه الثانيه و هم أهل النظر العقلى من العلماء و الظاهريون من الحكماء الإسلاميين

و هم يأولون تلك الآيات و الأحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظريه و مقدماتهم البحثيه حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث و لم يتعد بواطنهم و أسرارهم- إلى ما وراء طور العقل الفكرى و العلم النظرى.

و الطبقه الثالثه و هم الحنابله و المجسمه

من أهل اللغه و الحديث و هم الذين توقفت نفوسهم فى طور هذا العالم و لم يرتقوا عن هذه الهاويه المظلمه فذهبوا إلى أن إلههم جسم أو جسمانى تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جمله المقتصرين فى العلوم على الفروع الشرعيه الطريقه الثالثه كما صرح به صاحب الإحياء فى كتاب جواهر القرآن و ذكر فى كتاب الإحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا أو منزها صرفا و مقدسا فحلا- كما يقال كن يهوديا صرفا و إلا فلا تلعب بالتوراه و ظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزها صرفا و مقدسا فحلا فبقى أن يكونوا مشبها مطلقا و الحق أن كلا من طريقى الغالى و المقصر أى المؤول و المشبه انحراف عن الاعتدال الذى هو طريق الراسخين فى العلم و العرفان فكل منهما ينظر فى المظاهر بالعين العوراء- لكن المجسمه باليسرى و المؤوله باليمنى و أما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفائض على كل شى ء و الظاهر فى كل شى ء فيعود إليه كل خير و كمال و فضيله و جمال و بالعين اليسرى ينظر إلى الخلق و يعلم أن ليس لها حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و لا شأن لها إلا قابليه الشئون و التجليات و هى فى ذواتها أعدام و نقائص فينتهى إليها كل نقص و آفه و فتور و دثور قائلا- لسان مقاله طبق لسان حاله فى خلو ذات الممكن عن نعت الوجود شفيفها عن لون الكون و قبولها إشراق نور الحق عليها و نفوذ لون الوجود فى ذاتها.

رق الزجاج و رقت الخمرفتشابها و تشاكل الأمر

فكأنه خمر و لا قدح و كأنه قدح و لا خمر

وهم و تنبيه:

إن بعض الجهله(۱) من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم و غلبه سلطان الوهم على نفوسهم أن لاـ تحقق بالفعل للذات الأحديه المنعوته بألسنه العرفاء بمقام الأحديه و غيب الهويه و غيب الغيوب مجرده عن المظاهر و المجالى بل المتحقق هو عالم الصوره و قواها الروحانيه و الحسيه- و الله هو الظاهر المجموع لاـ بدونه و هو حقيقه الإنسان الكبير(۲) و الكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغير أنموذج و نسخه مختصره عنه و ذلك القول كفر فضيح و زندقه صرفه- لاـ يتفوه به من له أدنى مرتبه من العلم و نسبه هذا الأمر إلى أكابر الصوفيه و رؤسائهم افتراء

۱- بالحقيقه هذا الذى اعترفوا به مقام الوحده فى الكثره و قد أنكروا مقام الكثره فى الوحده و هو المراد بالوجود المجرد عن المجالى و المظاهر و هو المراد بقول الفحول و منهم المصنف قدس سره بسيط الحقيقه كل الأشياء لا مقام الوحده فى الكثره و لو كان الأمر كما توهموه لزم أن يتصور ما هو أكمل من الواجب لأن الوجود الجامع بين المقامين مقام الكثره فى الوحده و مقام الوحده فى الكثره و بعباره أخرى مقام التفصيل فى الإجمال و مقام الإجمال فى التفصيل كما هو مصطلحهم و بالجمله مقام الخفاء و مقام الظهور أكمل بالضروره فكل ما يقول به من الكمال له تعالى- هذا القائل المتعرف يقول به ذلك العارف الفحل ذو الرياستين الفائز بالحسنيين و لا عكس فلا شأن إلا و له فيه شأن و له شأن ليس لغيره فيه شأن حتى الإنسان الكبير و أيضا اتفق الكل على أن حقيقه الحق تعالى لا تعرف بكنهها فهو حقيقه الوجود اللاتعين الصرف لا الوجود المتعين بتعين الإنسان الكبير إذ الوجود المعروف لنا متعين إما بتعين إمكانى كتعين العقل أو النفس أو الإنسان أو غيرها أو بتعيين نورى من الصفات العليا لأنه إما يتصور و يعلم الحقيقه بعنوان الوجود أو بعنوان النور أو بعنوان الحياه أو بغير ذلك من الصفات الكماليه و كل هذه تعين فنفس الحقيقه بلا تعين لا تعرف- بل قد نقلنا عن الشيخ الكامل عبد الرزاق الكاشى قدس سره فى تفسير العماء أن كل تعين مخلوق و بالجمله لو لم يكن لتلك المرتبه المذكوره تحقق لم يكن لذلك الاتفاق وجه بل هذا إنكار لذاته الأقدس بذاته سبحانه و تعالى، س ره

۲- هذا الكلام من المصنف قدس سره و الواو للحال إشاره إلى بطلانه، س ره

محض و إفک عظیم یتحاشی عنه أسرارهم و ضمائرهم و لا یبعد(۱) أن یکون سبب ظن الجهله بهؤلاء الأکابر إطلاق الوجود تاره علی ذات الحق و تاره علی المطلق الشامل و تاره علی المعنی العام العقلی فإنهم کثیرا ما یطلقون الوجود علی المعنی الظلی الکونی فیحملونه علی مراتب التعینات و الوجودات الخاصه فیجری علیه أحکامها فمن هذا القبیل قول الشیخ العربی فی التدبیرات الإلهیه کل ما دخل فی الوجود فهو متناه و ما قال القونوی فی تفسیره للفاتحه أو الغیبی الخارج عن دائره الوجود و الجعل و ما قال فی مفتاح الغیب و الوجود تجل من تجلیات غیب الهویه و حال معین کباقی الأحوال الذهنیه و ذکر الشیخ علاء الدوله فی رساله الشارد و الوارد لأن فوقها یعنی فوق الطبیعه عالم العدم المحض و ظلمه العدم محیط بنور الوجود المحدث و فیها أی فی الظلمات توجد عین الحیاه هذا القول منه إشاره إلی ما قال فی مدارج المعارج و اعلم أن فوق عالم الحیاه عالم الوجود و فوق عالم الوجود عالم الملک الودود و لا نهایه لعالمه انتهی فظهر أنه قد یکون مرادهم من العدم ما یقابل هذا النحو من الوجود الظلی و إن لم یکن هذا الإطلاق علی سبیل الحقیقه بل علی المجاز لأن الوجود فی عرفهم ما یکون مبدأ الآثار و منشأ الأکوان- و یمکن أیضا أن یکون مرادهم من الوجود ما یکون معلوما و مخبرا عنه و کل

۱- یعنی لما کان للوجود إطلاقات فإذا سمعوا من أکابر الحکماء و العرفاء أن الواجب معالی وجود و الوجود یطلق علی المطلق الانبساطی و العام من حیث الصدق علی أی مصداق کان تطرق هذا الظن و کذا إذا نفوا هؤلاء الأکابر الوجود کقولهم ظلمه العدم محیط بنور الوجود المحدث و قولهم فوق عالم الوجود عالم الملک الودود و نحو ذلک کان من باب نفی الخاص أی نفی الوجود المنبسط أو نفی مفهوم الموجود بما هو مفهوم أو بما هو متحقق فی الوجود الخاص و صادق علیه و نفی الخاص لا یستلزم نفی العام فکونه تعالی وراء الوجود و محیطا به و عالیا علیه باعتبار أنه وجود حق محیط بالوجود المطلق و بالعام من حیث الصدق علی الوجود المحدود و هؤلاء الجهله ظنوا من هذه العبارات أنه تعالی وراء الوجود بقول مطلق فتفوهوا بأن لا تحقق للمرتبه الأحدیه- و هذا من بعض الظن إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً*، س ره

ما لا یکون للعقل سبیل إلی معرفه ذاته و کنه هویته فغیر موجود بهذا المعنی- فالوحده الحقیقیه بشرط لا و غیب الغیوب حیث لا یکون لأحد من الخلق قدم فی شهوده و إدراکه فیصدق علیه أنه غیر موجود لغیره علی أن الوجود قد یطلق علی المأخوذ من الوجدان و هو أیضا مرجعه إلی الوجود الرابطی فیکون مسلوبا عنه تعالی إذ لا یمکن نیله و ظهوره لأحد إلا من جهه تعیناته و مظاهره لکن تحققه بذاته و کماله بنفسه و وجوده إنما هو بالفعل لا بالقوه و بالوجوب لا بالإمکان فذاته یظهر بذاته علی ذاته فی مرتبه الأحدیه الصرفه المعبر عنه بالکنز المخفی فی الحدیث المشهور و یظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر علی غیره بل علی ذاته و هو الظهور طورا بعد طور فی المظاهر المعبر عنه بالمعروفیه و هذا الظهور الثانوی هو مشاهده الذات القیومیه فی المرائی العقلیه و النفسیه بمدارک کل شاهد و عارف- و بمشاعر کل ذکی و بلید و عالم و جاهل علی حسب درجات الظهور جلاء و خفاء- و طبقات المدارک کمالا- و نقصا و التکثر فی الظهورات و التفاوت فی الشئونات- لا- یقدح وحده الذات و لا- ینثلم الکمال الواجبی و لا یتغیر به الوجود الثابت الأزلی- عما کان علیه بل الآن کما کان حیث کان و لم یکن معه شی ء و لذا قیل-

و ما الوجه إلا واحد غیر أنه إذا أنت عددت المرایا تعددا

فصل (۳۱) فی الإشاره إلی نفی جهات الشرور عن الوجود الحقیقی

فصل (۳۱) فی الإشاره إلی نفی جهات الشرور عن الوجود الحقیقی(۱) اعلم أن الشیئیه للممکن یکون علی وجهین شیئیه الوجود و شیئیه الماهیه

۱- قد یقال الوجود الحقیقی و یراد به الواجب بالذات تعالی شأنه لأنه الوجود فی نفسه بنفسه لنفسه و قد یقال و یراد به ما یقابل المفهوم الانتزاعی أی الذی یطرد العدم و هو المراد هاهنا- و هذه المسأله أعنی الوجود خیر خفیفه المئونه لکونها بدیهیه و مع هذا ثقیله الموازین کثیره الفوائد لا بد للسالکین من تذکرها دائما حتی یشاهدوا سریان التجلی فما لم تنح غبار النقص و الشریه عن ساحه عز حضره الوجود لم یسغ لک التفوه بأن وجود کل ورد و شوک تجلیه تعالی، س ره

و هی المعبره عندهم بالثبوت فالأولی عباره عن ظهور الممکن فی مرتبه من المراتب و عالم من العوالم و الثانیه عباره عن نفس معلومیه الماهیه و ظهورها عند العقل بنور الوجود و انتزاعها منه و الحکم بها علیه بحسب نفس هویه ذلک الوجود فی أی ظرف کان خارجا أو ذهنا من غیر تخلل جعل و تأثیر فی ذلک و من غیر انفکاک هذه الشیئیه عن نفس الوجود کما زعمته(۱) المعتزله بل علی ما هو رأی المحصلین من المشاءین و قد علمت أن موجودیه الماهیات لیست بأن یصیر الوجود صفه لها- بل بأن تصیر معقوله من الوجود و متحده به فالمشهود هو الوجود و المفهوم هو الماهیه کما مر ذکره مرارا و بهذه الشیئیه یمتاز ماهیه الممکن عن الممتنع و تقبل الفیض الربوبی و تستمع أمر کن فیدخل فی الوجود بإذن ربها کما أشیر إلیه فی قوله تعالی إِنَّما قَوْلُنا لِشَیْ ءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ.

لا یقال إن ماهیه کل ممکن علی ما قررت هی عین وجوده و فرعه بحسب الخارج فکیف یکون مقدما علیه قابلا له.

قلنا(۲) نعم و لکن الوجودات الخاصه المفصله لها مرتبه سابقه إجمالیه- منشؤها علم الحق الأول بذاته و تعقله لمراتب إلهیه و شئونه فتلک الوجودات قبل أن تنزلت و تعددت و تفصلت کان لها فی تلک المرتبه السابقه أسماء و صفات ذاتیه

۱- و إن أوهم الانفکاک توصیفهم الأعیان بالثابته و کذا أوهم التوافق مع المعتزله حیث إن المعتزله أیضا عبروا عن الشیئیه المنفکه عن کافه الوجودات بالثبوت و لکن أین هذا من ذاک- فإن هذه الشیئیه الثبوتیه عند العرفاء تطفلیه تبعیه للوجود العلمی و عند المعتزله استقلالیه و بعباره أخری شیئیتها الثبوتیه عند المعتزله منفکه عن کافه الوجودات سواء کانت عینیه أو علمیه و عند العرفاء عن وجوداتها العینیه الخاصه بها فیما لا یزال لا عن الوجود العلمی فی الأزل، س ره

۲- هذا إرخاء للعنان و إلا فالتقدم بالتجوهر للماهیه یکفی فی القابلیه و استماع أمر کن و لا یلزم التقدم بالوجود علی الوجود نعم ما أکره من التقدم بالوجود علی الوجودات الخاصه بها فی عالم الطبیعه باعتبار أکوانها السابقه و بروزاتها فی النشآت العلمیه اللوحیه و القلمیه و العنائیه أظهر و أبین و أقوم و لا سیما بناء علی اعتباریه الماهیه و أصاله الوجود فإن للوجود تقدما بالأحقیه کالماهیه المتحققه بالعرض المجهوله بالتبع، س ره

ينبعث عنها الماهيات و الأعيان الثابته فهى فى تلك المرتبه أيضا تابعه للوجودات الخاصه الموجوده سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته- كما سيجى ء تحقيقه فى مباحث العلم إلا أن معلوميتها فى الأزل على هـذا الوجه- أى باعتبار ثبوتهـا تبعـا لوجودات الحقـائق الإمكـانيه فى علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات فى المراتب المتأخره على طبق ثبوتها العلمى فى ذات الحـق سـبحانه- على الوجه الـذى أشـرنا إليه ثم إذا فـاضت الوجودات عن الحق تعـالى و تميزت و تعـددت فى الخارج اتحـدت مع كل منها بالـذات ماهيه من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل مـاهيه مـع وجودهـا المتميز عـن غيره فلـم يلزم فى شـى ء من المراتب الـواقعه فى الخـارج تقـدم المـاهيه الخـاصه على وجـودها المنسوب هى إليه إما فى مرتبه علمه تعالى فالأعيان تابعه لوجود الحق تعالى- الذى هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالا(١) و بماهيـات الأشـياء تفصـيلا من جهه معلوميتهـا مفصـله عن وجود الحق تعـالى إذ العلم بـالعله التـامه مسـتلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى و أما فى الخارج فكذلك لأن الفائض و المجعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالـذات و الماهيـات تـابعه فى الفيضـان و الجعـل بـالعرض فظهر صـدق مـا وقع فى ألسـنه العرفاء أن موجوديه الأعيان- و قبولها للفيض الوجودى و استماعها للأمر الواجبى بالـدخول فى دار الوجود عباره عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مره و أما الشيئيه

١- المراد بالإجمـال بساطه ذلك الوجود الأكيـد الشديـدى الـذى هو ببساطه كل الوجودات- و لهـذا كان علما إجماليا فى عين الكشف التفصـيلى بكل وجود و إنما كان علما بماهيات الأشـياء تفصـيلا- لأن ذلك الوجود الوجوبى ملزوم الأسـماء و الصفات الملزومه للأعيـان الثـابته و كلا اللازمين من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود عن وجود الملزوم و الأعيان الثابته فى تلك المرتبه حاق نفس الأمر و عين ما هى عليه لكل شـى ء فذلك الوجود لوجدانه كل الوجودات و جامعيته لجميع الماهيات بتبعيه الأسـماء و الصـفات علم بكل شـى ء فإن شـئت قلت لا يعزب عن علمه مثقال ذره و إن شـئت قلت لا يشذ عن وجوده وجود و عن شـيئيه أسمائه ماهيه و عين ثابت فالمعنى واحد، س ره

المنفيه عن الإنسان فى قوله(١) تعالى هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً فهى شيئيه الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها و خصوصها- لئلا يلزم التناقض و كذا الشيئيه المذكوره

فى قوله ع: كان الله و لم يكن معه شى ء

و معلوم أن ليس للماهيات الإمكانيه عند أهل الله و العارفين إلا الشيئيه الثبوتيه- لا الشيئيه الوجوديه إلا على ضرب من المجاز و لأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفه الفائزه بالحق أبو القاسم الجنيد البغدادى حديث كان الله و لم يكن معه شى ء قال و الآن كما كان و ذكر الشيخ علاء الدوله فى رساله فوائد العقائد فى صفه أهل الله- و هم الذين يصلون إلى مقام الوحده من غير شبهه الحلول و الاتحاد و المشاهدون جمال ربهم كما كان و لم يكن معه شى ء و يعرفون أنه الآن كما كان و قال فى هذه الرساله حكايه عن نفسه و أبصر كل شى ء هالك إلا وجهه و أعاين كل من عليها فان من غير شك و تخمين و هذا المقام مقام الوحده.

فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول إن الماهيات و الأعيان الثابته و إن لم تكن موجوده برأسها بل مستهلكه فى عين الجمع سابقا و فى تفصيل الوجودات لاحقا- لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هى هى بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيره و الإمكان و سائر النقائص و الذمائم اللازمه لها من تلك الحيثيه و يرجع إليها الشرور و الآفات التى هى من لوازم الماهيات من غير جعل فتصير(٢) بهذا الاعتبار وقايه للحق عن نسبه النقائص إليه فعدم اعتبار

١- فهل بمعنى قد و المراد بالحين المرتبه كما فى قوله ع : لى مع الله وقت و الدهر يمكن أن يراد به المعنى المتداول بين القدماء من الحكماء أى وعاء وجود العقول المفارقه و الأنوار القاهره و ما فى حكمها و الشيئيه المنفيه فى السلسله النزوليه شيئيه وجوده الخاص به فى عالم الطبيعه كما قال المصنف قدس سره و المثبته المشار إليها بلفظ الإنسان شيئيه الماهيه فلا يلزم التناقض كما أشار إليه من حيث نفى شيئيه عنه مع إطلاق الإنسانيه عليه و يمكن أن يكون الآيه إشاره إلى أطوار الإنسان فى السلسله الصعوديه فنفى الشيئيه أريد به نفى الشيئيه الفعليه و إثباتها أريد به القوه لأن قوه الشى ء ضعيف منه و الماده من مقومات الشى ء، س ره

٢- كما أن الهيولى فى المركبات الخارجيه وقايه للحق عن استناد الشرور و الانفعالات إليه و عن نسبه عدم التعادل فى فيضه مع أن الرحمن على العرش استوى و ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت، س ره

الأعیان و الماهیات أصلا منشأ للضلاله و الحیره و الإلحاد و بطلان الحکمه و الشریعه إذ باعتبار شیئیه الماهیات و استناد لوازمها إلیها یندفع کثیر من الإشکالات.

منها وقوع الشرور فی هذا العالم و صدور المعاصی عن بعض العباد بسبب قصور عینه و نقص جوهره و سوء استعداده و هاهنا سر القدر علی أن بعض المحققین من الموحدین عدوا شیئیه الأعیان من جمله شئونه باعتبار(۱) بطونه و علمه بصور تجلیاته الذی هو عین ذاته فی مرتبه سابقه علی ظهورها لکن الخوض فی هذه المسأله یحیر العقول الضعیفه(۲) و قل من العلماء من لا یکون هذا السر ضرا مضره علیه- و فتنه مضله لرسوخ علمه و قوه سلوکه و ثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق و صراطه المستقیم و إلی ذلک أشار القونوی بقوله و إن کانت(۳) شئونه أیضا من أحکام ذاته الکامنه فی وحدته و لکن ثمه فارق یعرفه الکمل و هاهنا بحار لا ساحل لها و لا مخلص منها إلا لمن شاء الله و قال أیضا و مطلق الظهور حکما للأشیاء- مطلق الظهور عینا للوجود و تعین الظهور الحکمی بالتمیز المشهود و تعین الظهور الوجودی فی کل مرتبه من المراتب التی اشتمل علیها العلم(۴) بالنسبه

۱- أی باعتبار أن شیئیه الأعیان مظهر اسم الباطن، س ره

۲- بل جل العقول الفکریه لو لم یکن کلهم لأن شیئیه الماهیات حیث إنها لا تأبی عن العدم و لا عن النور و الظلمه لا تناسب شیئیه الوجود الصرف و النور البحت فکیف تکون هی شئونا ذاتیه و هو ظاهر أو فعلیه لأنها لیست مجعوله و أنها دون الجعل إلا أن نظر بعض المحققین إلی التوحید حیث إن لها شیئیه و إن کلما هو شی ء شأنه و حیث إن کونها غیر وجود بنحو عدم الاعتبار- لا اعتبار العدم و قد مر فی أوائل الکتاب نقلا عن بعضهم أن الماهیات وجودات و الوجودات عارضه لهذه الوجودات و حیث إنها صور علمیه له تعالی و علمه صفه، س ره

۳- هذه العباره متشابهه لا تدل بمجردها علی مطلوب المصنف قدس سره لأن لفظ الشئون فی الوجودات أظهر منه فی الماهیات و لعل فی ما قبل هذه العباره أو ما بعدها ما یدل علی المطلوب و لا یحضرنی کلامه، س ره

۴- لعلک تظن أن الأظهر حذف العلم لکن لما کان العلم و المعلوم متحدین لم یکن تفاوت، س ره

إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه فى مرتبه أخرى و حكمه أيضا فى مرتبه مغاير لحكمه فى مرتبه أخرى و أن حصول الاشتراك فى الظهورين بأمر جامع غير الذى امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت(۱) لشى ء فى شى ء من شى ء بشرط أو شروط أو المنتفى عنه لا يثبت له و لا ينتفى عنه بعدم ذلك الشرط و الشروط مرتبه كان الشرط أو حالا أو مكانا أو زمانا أو غير ذلك و أحكام الوجود من حيث كل تعين و بالنسبه إلى كل معين من المراتب و الأحوال و نحو ذلك لا نهايه لها من حيث التفصيل و إن تناهت الأصول انتهى كلامه

فصل (۳۲) فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر فى كيفيه لحوق الشرور و الآفات لطبيعه الوجود على وجه لا ينافى خيريتها الذاتيه

لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجود الحق الأحدى على ماهيه من الماهيات المتباينه بحسب مفهومها و شيئيتها و لوازمها و قد قذف بالحق على الباطل فصارت موجوده بوجوده أو واجبه به حقا بحقيقته [بحقيته] ظهر فى كل منها بحسبها و تلون بلونها و اتصف فى كل مرتبه من مراتب التعينات بصفه خاصه و نعت معين و قد علمت سابقا أن تلك الصفات و النعوت الذاتيه المسماه بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان عند العرفاء متقدمه على الوجودات الخاصه بحسب الذهن تابعه لها بحسب الخارج لكون المفاض و المجعول إنما يكون هو الوجود لا الماهيه فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات و بين الوجودات بنفس الشده و الضعف

۱- المثال لكون الشرط مرتبه أن العقل ثابت له من شى ء هو الوجود المفارقى فى شى ء أى فى حد هو أعلى مراتب التجرد الإمكانى بشرط عدم الواسطه بينه و بين الواجب تعالى ما لم يثبت منع عدم ذلك الشرط و المثال لكون الشرط حالا أنه ثابت للأسد من الشجاعه حد منها بشرط مزاج حار و لكون الشرط مكانا أنه ثابت للنبات من النشور فى المقدار حد بشرط مكان مواجه للشمس و كذا بشرط زمان الربيع مثلا، س ره

التقـدم و التـأخر و العلو و الـدنو و بـالجمله الوجود مع وحـده حقيقته الـذاتيه يظهر فى كـل شـى ء بحسـبه كالماء الواحد(۱) فى المواضـع المختلفه فمنه عـذب فرات و منه ملـح أجـاج و كشـعاع الشـمس الملـون بلون الزجاجـات مع خلوه بحسب الـذات عن الألوان.

و قال الشـيخ صـدر الدين القونوى فى رساله له فى شـرح بعض الأحاديث كل ما كان فى ذاته من حيث ذاته عريا عن الأوصاف المختلفه التقييديه و كان فى غايه اللطف فإذن ظهوره و تعينه فى حقيقيه كل متعين و مرتبه و عالم إنما يكون بحسب قابليه الأمر المتعيـن و المرتبـه المقتضـيه تعينـه و ظهـوره انتهى فقـد ظهر أن كـل مـا نسـب إلى المظـاهر و المجـالى من الأفعـال و الصـفات المخصوصه فهو ثـابت لهـا من وجه و مسلوب عنهـا من وجه إذ لكل موجود خاص جهه ذات و ماهيه و جهه وجود و ظهور- و ليس للحق إلاـ إفـاضه الوجود على الماهيـات و له الحمـد و الشـكر على إفاضه الخير على الأشـياء و إذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهيه و وجود و حيثيتين إمكان ذاتى و وجوب غيرى و صحه إثبات ما ينسب إليه له و سلبه عنه كل منهما بجهه و علمت أيضا أن جهه الاتفاق و الخيريه فى الأشـياء هو الوجود و جهه التخالف و الشريه هى الماهيات فقد دريت أن التنزيه و التشبيه فى كلاـم الله و كلاـم أنبيـائه ع يرجع إلى هـاتين الجهتين و كلاهمـا محمول على ظاهرهمـا بلا تناقض و تأويل فالإيجاد و الإفاضه و الفعليه و التكميـل و التحصـل و البقـاء و اللطف و الرحمه من جنب الله و قـدرته- و القابليه و القصور و الخلل و الفتور و الفناء و الدثور و التجدد و الزوال و القهر و الغضب- من قبل الخلق و استطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال

۱- كما أشـير إليه فى الكتاب الإلهى بالماء الـذى فى الأدويه بقدرها و عبر من الماهيات و التعينات بالزبد المحمول على الماء و على الموقدات الذاتيه الذاهب جفاء، س ره

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل

و التفاوت فی القوابل و الحقائق الإمکانیه و الماهیات إنما یحصل لها بوجه من نفس(۱) ذواتها و بوجه من الفیض الأقدس المسمی بالقضاء الأزلی الذی هو عباره عن ثبوت الأشیاء فی علم الله تعالی بالنظام الألیق الأفضل من حیث کونها تابعه لأسماء الحق و صفاته التی هی عین ذاته و وجود تلک الماهیات فی الخارج بإفاضه الوجود علیها بحسب أوقاتها المخصوصه و استعداداتها من الحق یسمی عندهم بالفیض المقدس و هو بعینه القدر الخارجی إذ التقدیر تابع لعلم الله تعالی و کلاهما فی الوجود غیر منفک عن ذاته و هذا لا ینافی حدوث الأشیاء و تجددها و زوال بعضها عند حضور بعض آخر کما ستطلع علیه إن شاء الله تعالی عند معرفه الزمان و الدهر و السرمد- و نحو نسبه هذه المعانی إلی مبدع الکل علی وجه مقدس لا یوجب تغیرا لا فی ذاته و لا ـ فی صفاته و لا ـ فی أفعاله من حیث إنها أفعاله و عند بیان إحاطته بالزمانیات و المکانیات علی الوجه المقدس الشمولی یتبین کیفیه تکلمه تعالی مع ملائکته- و رسله لا علی الوجه الذی یقوله الأشاعره.

و الحاصل(۲) أن النقائص و الذمائم فی وجودات الممکنات ترجع إلی خصوصیات

۱- أما کون اختلافها من نفس ذواتها فلأنه کما لم یجعل الجاعل السواد سوادا و البیاض بیاضا لم یجعلهما مختلفین جعلا بالذات لبطلان الجعل الترکیبی فی الذاتیات و لوازم الذات بل إذا جعلهما جعلا بسیطا کانا مختلفین بنفس ذاتیهما و أما کون اختلافها من الفیض الأقدس فلما مر من أن للماهیات أکوانا سابقه و برزات متقدمه فی مراتب الوجود فاختلافها فی النشأه الطبیعه ظل اختلافها فی النشأه المثالیه و اختلافها هناک ظل اختلافها فی النشأه الجبروتیه و اختلافها هناک ظل اختلافها فی النشأه اللاهوتیه المشار إلیها بالفیض و ذلک الاختلاف ظل اختلاف الأسماء و الصفات- و أسماؤه و صفاته غیر معلله ۳۵۴ و فی بعض خطب نهج البلاغه: من قال لم فقد علله ، س ره

۲- النقیصه و الذمیمه أعم من العقلیه و الشرعیه فحد الصلاه و تعینها نقیصه عقلیه کحد السیئات الشرعیه فهو مستند إلیک بما أنت ماهیه محدوده باعتبار وجه النفس منک فالآثار بما هی محدودات مستنده إلی مبادی الآثار بما هی ماهیات محدوده و بما هی وجودات و جهات نورانیه مستنده إلیها بما هی وجود و وجه الله، س ره

المحال و القوابل لا إلى الوجود بما هو وجود و بـذلک یندفع شـبهه الثنویه و یرتفع توهم التناقض بین آیتین کریمتین من کتاب الله العزیز إحـداهما قوله تعالى- ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَهٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَهٍ فَمِنْ نَفْسِکَ و الأخرى قوله تعالى قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ و مـا أحسن مـا وقع متصـلا بهـذه الآیه إیماء بلطافه هـذه المسأله من قوله تعالى فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا یَکادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیثاً و ذلک لأن مسأله العله و المعلول قد أشـکلت على الناس لغموضـها و بعد غورها فإن المعلولات إنما هی أستار على وجه العلـل و فیهـا هلک من هلک و الأمر ما ترى العلماء حیارى فیها فمنهم من یثبت الأسـباب و منهم من ینفیها و لـذا قیل إن الناس فی هـذه المسـأله بین حیـارى و جهـال فمن استشـفى من هـذا الـداء العضال و المزلقه التی لا یخلص منها إلا المخلصون أصـبح موحدا لا ینافی توحیده رؤیه الأسباب.

و خلاصه تحقیق هذا المقام إن لکل شی ء کما مر وجها خاصا إلى رب الأرباب و مسبب الأسباب به یسبحه و ینزهه و یحمده و التأثیر الذی یشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذی هذا السبب مظهره و سبح له بلسان الذاکریه فی مرتبته لا من نفس ذاته الکائنه فإنها فاسده فاختلاف الحقائق فی الموجودات- یرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لکن الشرور و النقائص ترجع إلى خصوصـیات القوابـل و اسـتعداداتها بحسب المصادمات الواقعه بینها فی المراتب المتأخره عنـد نزول حقیقه الوجود و لسان جمیع الشرائع الحقه ناطق بأن وجود کل کمال و خیر و سلامه- یضاف إلى الحق تعالى و لزوم کل شر و آفه و قصور و لو باعتبـار من الاعتبـارات یضـاف إلى الخلق کما فی قوله تعالى(۱) حکـایه عن الخلیـل على نبینـا و علیه السـلام وَ إِذا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِینِ فإنه علیه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه و الشفاء

۱- و کذا قوله تعالى حکایه عن خضـر ع فی موضع فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِیبَها و فی موضع آخر فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما وَ یَسْتَخْرِجا کَنزَهُما و فی موضع آخر فَأَرَدْنا أَنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَیْراً مِنْهُ، س ره

إلی ربه و فی قوله تعالی أیضا إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ إشاره إلی أن العذاب للنفوس الجاهله الشقیه لیس من قبل الحق الأول من جهه الانتقام بل لکون العقوبه من نتائج أعمالها و أفعالها و من لوازم أخلاقها الردیه فکأنها هی حماله حطب نیرانها یوم الآخره لخطیئه سابقه کمن أدی نهمته إلی مرض شدید و أن المغفره و الرضوان من لوازم الوجود [الجود] الأول- و رحمته و إفاضه وجوده علی الأشیاء حسب إمکان قوابلها و کما

فی قول سیدنا محمد ص حیث ذکر فی دعائه ع: الخیر کله بیدیک(۱) و الشر لیس إلیک

و فی حدیث آخر عنه ص: فمن وجد خیرا فلیحمد الله و من وجد غیر ذلک فلا یلومن إلا نفسه

فقد ظهر أن لیس للحق إلا حمد إفاضه الوجود و إخراج الماهیات من العدم إلی الکون و التحصیل و من القوه إلی الفعل و التکمیل و من البطون إلی الظهور و الله الهادی إلی سواء السبیل

فصل (۳۳) فی کیفیه کون الممکنات مرایا لظهور الحق فیها و مجالی لتجلی الإله علیها

اشاره

قد أشیر فیما سبق أن جمیع الماهیات و الممکنات مرائی لوجود الحق تعالی- و مجالی لحقیقته المقدسه و خاصیه کل مرآه بما هی مرآه أن تحکی صوره ما تجلی فیها إلا أن المحسوسات لکثره قشورها و تراکم جهات النقص و الإمکان فیها- لا یمکن لها حکایه الحق الأول إلا فی غایه البعد کما ذکره معلم المشاءین

۱- أی الوجود علی الإطلاق بیدیک الجمالیه و الجلالیه و مظاهر أسمائک بل نفس أسمائک اللطفیه و القهریه و الشر لیس إلیک یؤخذ سالبه بسیطه منتفیه بانتفاء الموضوع لأنا إذا فحصنا و بحثنا عن الذات و الذاتی للشر لم یبق له إلا العدم کما تقدم فالثنوی الذی یقول نجد فی العالم خیرات و شرورا و الخیر المحض لا یصدر منه إلا الخیر فلا بد للشرور من مبدإ آخر وجودی شریر- قد استسمن ذا ورم و نفج من غیر ضرم و لم یفهم أن الشر مرجعه العدم، س ره

أرسطاطاليس فى أثولوجيا و هو كتابه المعروف بمعرفه الربوبيه و بيان ذلک أن للحق تجليا واحدا على الأشياء و ظهورا واحدا على الممكنات و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانى على نفسه(۱) فى مرتبه الأفعال فإنه سبحانه لغايه تماميته و فرط كمال فضل ذاته من ذاته و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته- و هذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولى لاستحاله المثلين و امتناع كون التابع فى مرتبه المتبوع فى الكمال الوجودى و الشعاع نحو المضى ء فى النوريه فلا محاله نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نزول الوجود الواجبى بعباره و الإفاضه بعباره أخرى و النفس الرحمانيه فى اصطلاح قوم- و العليه(۲) و التأثير فى لسان قوم آخر و المحبه(۳) الأفعاليه عند أهل الذوق- و التجلى على الغير عند بعض الكثره و التعدد حسب تكثر الأسماء و الصفات فى نحو العلم الإجمالى البسيط المقدس فظهرت الذات الأحديه و الحقيقه الواجبيه فى كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه لا أن(۴) لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعه و تجليات متعدده كما توهمه بعض و إلا يلزم انثلام الوحده الحقه تعالى عنه علوا كبيرا.

قال الشيخ محى الدين العربى فى الباب الثالث و الستين فى كتاب الفتوحات المكيه إذا أدرک الإنسان صورته فى المرآه يعلم قطعا أنه أدرک صورته بوجه و أنه ما أدرک صورته بوجه لما يراه فى غايه الصغر لصغر جرم المرآه أو الكبر لعظمه.

۱- أى على ما من صقع نفسه فإن الوجود المنبسط كالمعنى الحرفى ليس بائنا عنه لا هو و لا غيره و يمكن أن يكون مبنيا على ما قال بعض المحققين من كون شيئيه الأعيان من جمله شئونه كما مر أو لما كانت الماهيات اعتباريه فالتجلى على الوجودات و هى عن سنخ الوجوب، س ره

۲- لكنها على التحقيق هى التشؤن، س ره

۳- و مقام المعروفيه، س ره

۴- فالظهور واحد فكيف الذات فالتفاوت ليس إلا فى المظاهر و هذا أيضا ليس إلا فى الظهور الثانوى إذ ليس يساوق الأولى، س ره

و لا- يقـدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس فى المرآه صورته و لا- هى بينه و بين المرآه فليس بصـادق و لا- كاذب فى قوله رأى صورته و مـا رأى صورته فما تلك الصوره المرئيه و أين محلها و ما شأنها فهى(۱) منتفيه ثابته موجوده معدومه معلومه مجهوله- أظهر سبحانه هذه الحقيقه لعبده ضرب المثال ليعلم و يتحقق أنه إذا عجز و حار فى درك حقيقه هذا و هو من العالم و لم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حيره.

أقول و نبه بـذلك على أن تجليات الحق أدق و ألطف من حقيقه هـذا الذى حارت العقول فيه و عجزت فى إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال هل لهذا المدرك حقيقه أم لا فإن العقول لا يلحقه بالعدم الصـرف و قد علمت أنه ليس بلا شـى ء و لا بالوجود المحض و قد علمت أنه ليس بشى ء مباين للمقابل و لا بالإمكان البحت- فالحكمه فى خلق المرآه و الحقيقه الظاهره فيها هدايه العبد إلى كيفيه سـريان نور الحق فى الأشـياء و تجليه على مرائى الماهيات و ظهوره فى كل شـى ء بحسبه- فإن وجود كل ماهيه إمكـانيه ليس هو نفس ماهيتهـا بحسب المعنى و الحقيقه و لا- عين الـذات الواجبيه لقصوره و نقصه و إمكـانه و لا- مفصولا عنها بالكليه لعدم استقلاله فى التحقق كما مضى برهانه.

ثم إنه كما ثبت أن تجليه تعالى على الأشـياء تجل واحـد و إفاضه واحـده إنما حصل تعـدده و اختلافه بحسب تعـدد الماهيات و اختلافها تحقق و تبين أنه لا تكرار(۲)

۱- و نعم ما قيل- \S گر جمله توئى پس اين جهان چيست\Z و ر هيچ نيم پس اين فغان چيست\Z، س ره

۲- هذا الكلام يستعمل فى موضـعين أحدهما أنه لا تكرار إذ تجليه تعالى واحد و التكرار يشعر باثنينيه ما و ثانيهما ما يساق قول الحكمـاء المعـدوم لا- يعـاد بعينه و هو قوله تعـالى كُـلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَـأْنٍ أى تجليه أن تراءى مكررا بـالعرض و بـالتبع للمجالى و القوابـل فليعرف أن كل آن له تجل جديـد و له ظهورات متفننه كما قيل. \S عنكبوتان مگس قديد كنند\Z عارفان در دمى دو عيد كنند\Z و هو المراد هاهنا، س ره

فی التجلی باعتبار مظهر واحد و منه یستفاد أن العلم بكل حقیقه لا یكون إلا حضورها لا حصول شبح آخر منها لأن ظهور شبحها لیس هو بعینه ظهورها و إلا لزم التكرار(۱) و قد نفاه العرفاء كما قد تبین لك.

و من هاهنا ینكشف لذی البصیره دقیقه أخرى هی أنه قد اختلف الحكماء فی أن إدراك النفس الإنسانیه حقائق الأشیاء عند تجردها و اتصالها بالمبدإ الفیاض أ هو على سبیل الرشح أو على نهج(۲) العكس أی من جهه إفاضه صور الأشیاء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها فی ذات المبدإ الفعال و لكل من المذهبین وجوه و دلائل مذكوره فی كتب أهل الفن و عند التحقیق یظهر على العارف البصیر أنه لا هذا و لا ذاك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدإ لما كان من جهه فنائها عن ذاتها و اندكاك جبل إنیتها و بقائها

۱- بیان لقوله لا یكون إلا حضورها و المراد بالشبح غیر الشبح المصطلح علیه المذكور فی مبحث الوجود الذهنی لأنه واضح البطلان بل أن یوجد عین الماهیه الخارجیه بوجود ذهنی بحیث تكون الماهیه معروضه للكثره و الاثنینیه بنفسها و محصل البیان أن الماهیه الإنسانیه مثلا إذا علمناها فإما أن تكون الماهیه المعلومه واحده وجودا و ماهیه أو واحده ماهیه لا وجودا أو كثیره ماهیه و وجودا و الثانی مستلزم للتكرار و الثالث مستلزم لكون العلم جهلا لأن شبح الشی ء غیر الشی ء و الأول المطلوب فالماهیه بوجودها الخارجی حاضره عند العالم لكن الموجود الخارجی تترتب علیه الآثار بخلاف الموجود الذهنی و المفروض أن الأمر واحد فالماهیه الخارجیه ذات مرتبتین هی معلومه واقعه فی الذهن بإحداهما و هی فی الخارج بالأخرى، ط مده

۲- یتراءى من ظاهر العكس أنه نفس الرشح لا مقابله و أن تفسیره بالمشاهده فی ذات المبدإ الفعال تفسیر بالمباین لكن المراد بالعكس لیس مثل الصوره فی المرآه كما هو المراد من الرشح بل انعكاس الإشراق الذی من المبدإ الفعال على النفس من النفس إلى المبدإ الفعال فترى ما فیه من الحقائق كانعكاس الخطوط الشعاعیه التی للنیر من الأشیاء الصیقلیه إلى نفس النیر كما یقول به الریاضیون فقوله أی من جهه إلخ تفسیر الرشح و قوله أو على نهج مشاهدتها إلخ تفسیر العكس و یحتمل أن یكون التردید فی الرشح و العكس تردیدا فی العباره و التفسیر لكلیهما و یكون قوله أو على نهج مشاهدتها مقابلا لهما، س ره

بالحق و استغراقها فی مشاهده ذاته فیری الأشیاء کما هی علیها فی الخارج لا أن ما یراها من الحقائق غیر ما وقعت فی الأعیان و إلا یلزم التکرار فی التجلی الإلهی و هو مما قد ثبت بطلانه و مما نفاه العرفاء و الحکماء الرواقیون القائلون بأن وجود الأشیاء فی الأعیان- و هو بعینه نحو معلومیتها للحق(۱) من الحق لا- من الأشیاء و أن عالمیه الحق سبحانه بالأشیاء هی بعینها فیضانها عنه بإشراق نوره الوجودی فکل ما أدرکه العارف المکاشف من صور الحقائق بواسطه اتصاله بعالم القدس یکون حقائق الأشیاء علی ما هی علیها فی الخارج لا أشباحها و مثالاتها و أما الناقص المحجوب فیری الحق فی مرآه الأشیاء و یعتقده علی حسب ما یراه فیعرفه علی صوره معتقده فإذا(۲) تجلی الحق له یوم القیامه فی غیر الصوره التی یعتقده کذلک ینکره و یتعوذ منه- و من هاهنا ینبعث اختلاف العقائد بین الناس لاختلاف ما یرون الحق فیها من الأشیاء

۱- أی من الجهه النورانیه من الحق فی الأشیاء لئلا یلزم الاستکمال للحق من غیره من حیث هو غیره، س ره

۲- هکذا حقق الشیخ محی الدین و قد نظمه فی سلسله الذهب بقوله- \S تخته جمله عقاید باش\Z در همه صورتش مشاهد باش\Z روز محشر که بر عموم بشر\Z حق تجلی کند بجمله صور\Z آن تجلی ز حضرت احدش\Z نبود جز بوفق معتقدش\Z و هذا معنی ما قیل- \S جمالک فی کل الحقائق سائر\Z و لیس له إلا جلالک ساتر\Z فلیس الساتر إلا أنه لیس بجسم و لیس بجوهر و لیس بعرض و نحو ذلک و هذه صفات الجلال- لکن المحقق البصیر الناقد یصفه بصفات جلاله مع شهوده سریان نور جماله فی کل دره و ذره فإنه یری فی الجسم وجودا و قیاما بالذات و الوجود أینما تحقق وجه الله النورانی و القیام بالذات حق القیوم تعالی فلا یسلبان عنه تعالی إنما یسلب حده و نقصه و کذا الجوهر المطلق له قیام بالذات فی المفارقات و المقارنات و بقاء بالشخص فی المفارقات و بالنوع فی المقارنات بل بالشخص بناء علی أن العدم بطریان الضد و لا تضاد فی الجواهر و لا یسلب البقاء عنه هو الباقی و کل شی ء هالک- و المسلوب منه تعالی ماهیه الجوهر المعتبر فی حده بقولهم ماهیه إذا إلخ و کذا العرض کمال الموضوع و تشخصه و هو الکمال المطلق و التشخص المحض و المسلوب منه تعالی الماهیه و الحاجه فإذن جماله جلاله و جلاله جماله و الحجاب عدمی أو شده الظهور و قصور المدارک، س ره

و إليه الإشاره فى قوله تعالى

: أنا عند ظن عبدى بى

فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله و يناسبه من التجليات الإلهيه و ينكر ما لا يعطيه نشأته و السالك الواصل الفانى يشاهد الحق مجردا عن نسبه الخلق إليه فيحجبه ضيق فنائه و قصور ذاته عن الخلق لضيق الفانى عن كل شى ء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق- لضيق وعائه الوجودى فكذلك فى ثانى الحال لأجل فنائه عن كل شى ء ذاهل عن مراتب الإلهيه و تجلياته الذاتيه و الأسمائيه و أما الكامل العارف للحق فى جميع المظاهر و المجالى الراجع إلى التفصيل مستمدا من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه و صفاته فيرى الخلق بالحق فيسير فى أرض الحقائق التى أشرقت بنور ربها- فيكون علمه فى هذا المقام بالأشياء من جهه العلم بمبدإ الأشياء و مظهر وجوداتها و مظهر أعيانها الثابته و ماهياتها فيصدق حينئذ أنه يرى الأشياء كما هى فى مرآه وجهه الكريم الذى له غيب السماوات و الأرض(۱) فثبت أنه كما أن الأشياء- بوجه مرائى ذات الحق و وجوده فكذلك الحق مرآه حقائق الأشياء لكن مرآتيه كل واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى و بيان ذلك أن كل واحده من المرائى التى هى غير ذات الحق كمرائى ماهيات الممكنات لظهور حقيقه الوجود و مرائى القوى الخياليه الكليه التى هى مظاهر عالم المثال و القوه الخياليه الجزئيه التى هى مظهر الصور الخياليه و الجليديه و الماء و البلور و الحديد التى كل منها مظهر للصور المبصره و الحاسه السمعيه و الذوقيه و الشميه و اللمسيه التى هى مظاهر للمحسوسات الأربعه إنما يكون مرآتيتها- لأجل خلو ذاتها من حيث هى عما هى مظاهر له من الصور و الكيفيات التى هى مظاهر و مرائى لشهودها لكن لما لم يكن حيثيه مرآتيتها هى بعينها حيثيه ذاتها و وجودها لتقيد لوجودها

۱- و أشير فى الكتاب الإلهى إلى المقام الأول بقوله تعالى سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِى الْآفاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ إلى المقام الثانى بقوله تعالى أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ، س ره

ذات کل منها بقید وجودی لم تکن صادقه من کل الوجوه و إن لم تکن کاذبه أیضا من کل الوجوه فأنت إذا نظرت إلی خصوص ذات المرآه و کونها من حدید أو زجاج مثلا- حجبک ذلک عن ملاحظه تلک الصوره التی فیها و لا یکون هی عند ذلک مظهرا لها لتقیدها و حصرها و إذا قطعت النظر عن الحدید أو الزجاج و لم تنظر إلیه نظرا استقلالیا بل نظرا ارتباطیا تعلقیا فعند ذلک تنظر إلی الصوره المقابله و تلک الخصوصیه حکمها باق و إن لم یکن ملتفتا إلیها فلأجل ذلک لم یکن المشهود بعینه وجود ذلک المرئی فی نفسه فیصیر خصوصیه المرآه حجابا عن وجوده الحقیقی علی حسب تلک الخصوصیه و لهذا اختلف المرائی(۱) صغرا و کبرا و استقامه و اعوجاجا و ظهورا و خفاء لأجل اختلاف خصوصیات المرآه تحدیبا و تقعیرا و صقاله و کدوره و إن لم تکن ملحوظه و کذا حکم باقی المرائی الإمکانیه.

و أما الحق(۲) سبحانه فلکون ذاته ذاتا فیاضه یفیض عنه صور الأشیاء و معقولیتها- یکون ذاته مظهرا یظهر به الأشیاء علی الوجه الذی هی علیه و بیان ذلک أن ذاته بذاته من غیر حیثیه أخری مبدأ للأشیاء فکذلک شهود ذاته مبدأ شهود الأشیاء لأن العلم التام بالعله التامه یوجب علم التام بالمعلول و کما أن شهود ذاته لیس و لا یمکن إلا بنفس ذاته

۱- کذا فی کثیر من النسخ و الصواب اختلف المرئی، س ره

۲- فیه إشاره إلی ترجیح مرآتیه الحق للأشیاء علی العکس بوجوه. منها أنه محل صدوری لها و نسبته إلیها إیجابیه وحدانیه و هی محل قبولی له و نسبتها إلیها إمکانیه فقدانیه. و منها أنه یحاکیها علی ما هی علیه و أنها لیست کذلک لکن عند العرفاء الترجیح بالعکس لوجهین- أحدهما أن المرآه آله اللحاظ و الحق ینبغی أن یکون هو الملحوظ بالذات. و ثانیهما أن المرآه مختفیه فی ظهور المرئی و فی نظر السالک لا بد أن یکون الماهیات مختفیه لا الحق. و التوفیق أن منظور المصنف قدس سره ترجیح نسبه الإراءه إلی الحق فی نفس الأمر- و منظورهم ترجیح مرآتیه الأشیاء بالنسبه إلی دأب السالک و دیدنه فإن للمرآه صفتین أحدهما الإراءه و الإظهار و هو شأن نور الأنوار و الثانیه الاختفاء و هی شأن الماهیات،

بل ذاته و شـهود ذاته شی ء واحد بعینه بلا اختلاف جهتین و لا تعدد حیثیتین و هما العلتان لوجود الخلق و شهودهم فکذا شهود ذوات الخلق لا یتصور إلا بعین وجودها إذ العلتان واحـده بلا مغایره فکـذا المعلولان واحد بلا تعدد فکما أن وجود الأشـیاء علی ما هی علیها من توابع وجود الحق سبحانه فکذا معقولیتها و شهودها علی ما هی علیها من توابع معقولیه الحق و مشهودیته فثبت و تحقق أن ذاته تعالی من حیث ذاته مرآه یدرک بها صور الأشـیاء الکلیه و الجزئیه علی ما هی علیه فی نفس الأمر بلا شوب غلط و کذب بخلاف مرائی الممکنات.

تفریع:

قد علم بما ذکر أنه لا یمکن معرفه شـی ء من الأشـیاء إلا بمعرفه مبدعه و خالقه کما مر ذکره سابقا إذ وجود کل شی ء لیس إلا نحوا واحـدا لاـ یحصل إلا من جهه واحـده لما علمت من امتناع تکرر شـی ء واحـد- و انتفاء الاثنینیه فی تجلی الحق و انکشـف صحه قول الحکماء أن العلم الیقینی بأشیاء ذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهه العلم بأسبابها فحقق هذا المقام إن کنت من من ذوی الأقدام.

تعقیب:

قـد وضـح لـدیک ممـا ذکر کیفیه ما قرع سـمعک فی الفلسـفه العامه- أن العلم بالعله المعینه یوجب العلم بالمعلول المعین و أما العلم بالمعلول المعین فلا یوجب إلا العلم بالعله المطلقه لا بخصوصیتها و السر فی ذلک لیس ما هو مذکور فی الکتب المشهوره من أن العله بخصوصها تقتضی المعلول بخصوصه- و أما المعلول بخصوصه فلا یستدعی إلا عله مطلقه لأنه مجرد دعوی بلا بینه و برهـان- بـل السـر فیه أن المعلول کما حققناه لیس إلا نحوا خاصا من تعینات العله و مرتبه معینه من تجلیاتها فمن عرف حقیقه العله عرف شـئونها و أطوارهـا بخلاـف من عرف المعلول فـإنه مـا عرف علته إلا بهـذا النحو الخاص کمن یری وجه الإنسان فی واحده من المرائی المختلفه صغرا و کبرا تحدیبا و تقعیرا و استقامه و اعوجاجا و قد حقق الشیخ الجلیل محی الدین الأعرابی هذا المطلب تحقیقا بالغا حیث ذکر

فی الفص الشیثی من فصوص الحکم عند تقسیم العطیات إلی الذاتیه و الأسمائیه بهذه العباره- أن التجلی من الذات لا یکون أبدا إلا بصوره استعداد المتجلی له غیر ذلک لا یکون- فإذا المتجلی له ما رأی سوی صورته فی مرآه الحق و ما رأی الحق و لا یمکن أن تراه مع علمه أنه ما رأی صورته إلا فیه کالمرآه فی الشاهد إذا رأیت الصور فیها- لا تراها مع علمک أنک ما رأیت الصور أو صورتک إلا فیها ثم قال و إذا ذقت هذا ذقت الغایه التی لیس فوقها غایه فی حق المخلوق(۱) فلا تطمع و لا تتعب نفسک فی أن تترقی(۲) أعلی من هذا الدرج فما هو ثم أصلا و ما بعده إلا العدم المحض(۳) فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک و أنت مرآته فی رؤیه أسمائه و ظهور أحکامها و لیست سوی عینه انتهی

تعقیب آخر:

ثم انکشف لک مما تلوناه علیک أن اختلاف المذاهب بین الناس- و تخالفهم فی باب معرفه الحق یرجع إلی اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجلیات الحق و الرد و الإنکار منهم یؤول إلی غلبه أحکام بعض المواطن علی بعضهم دون بعض و احتجاب بعض المجالی عن واحد دون آخر فإذا تجلی الحق بالصفات السلبیه للعقول القادسه یقبلونه تلک العقول و یسبحونه عن شوائب التشبیه و النقص- و یمجدونه عن لوازم التجسم و التکثر فهکذا حال کل من کان من جمله العقول المنزهه المسبحه کبعض الحکماء و ینکره کل من لم یکن من المجردین کالوهم و الخیال و النفوس المنطبعه و قواها و هکذا حال من کان فی درجه تلک القوی الإدراکیه- بحسب ما یکون الغالب فیه کأکثر الظاهریین و المشبهین إذ لیس من شأنهم إدراک

۱- أی المخلوق من حیث هو مخلوق لا یری الحق إلا من وراء حجاب تعینه إلا أنه لیس تعینه فی نظر شهوده، س ره

۲- و أنت أنت، س ره

۳- أی فی الغناء الصرف و إن شوهد الحق بلا حجاب التعین إلا أن المشاهد و المشاهد هو الحق و لغیره الطمس المحض و المحق الصرف، س ره

الحق الأـول إلاـ فی مقـام التشبیه و التجسـیم و إذا تجلی بالصـفات الثبوتیه فتقبله القلوب و النفوس الناطقه لأنها مشـبهه من حیث تعلقهـا بالأجسـام و منزهه من حیث تجرد جوهرهـا و ینکره العقول المجرده الصـرفه لعـدم إعطاء نشأتها إلا مرتبه البعـد عن عالم التجسـیم و التحاشـی عنه فیقبـل کـل نشأه من النشآت العقلیه و النفسـیه و الوهمیه من التجلیات الإلهیه ما یناسـبها و یلیق بحالها و ینکر مـا یخالفهـا و لم یکن یعطیه شأنهـا و ذلـک لأن کل أحـد لا یشاهـد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص و لا یعرفه إلا بوسـیله هویته الخـاصه و لا یظهر له من الحق إلا ما یتجلی فی مرآه ذاته المخصوصه فکل(۱) قوه من القوی محجوبه عن الحق بنفسها لا یری أفضل من ذاتها کالملائکه التی نازعت فی حق آدم و کالعقل و الوهم فإن کلا منهما یـدعی السـلطنه علی غیره و لا یـذعن لـه فالعقـل یـدعی أنـه محیـط بـإدراک الحقـائق بحسب قـوته النظریه و لیس کـذلک لأـنه بحسب قـوته الفکریه لاـ یـدرک إلا المفهومات(۲)

۱- کمـا فی الحـدیث تجلی للأوهام بها و بها امتنع عنها قال الحلاج بینی و بینک إنی ینازعنی- فارفع بلطفک أنی من البین، س ره

۲- أی من حیث التحقق و الصـدق علی المصـادیق کمـا هو شـأن الحکیم البـاحث عن حقائق الموجودات لا عن المفهومات بما هی مفهومـات. ثم المراد بهـا العنوانـات المطـابقه للحقـائق بتحصـیل الحـدود و الرسوم لها و التصـدیقات الیقینیه بها أی یحصـل مطـالب مـا هو و هـل هو و لم هو فیهـا فالعقـل الفکری حق له الرئاسه الکبری و الغبطه العظمی لسـیره فی دیار الکلیات المطابقه للواقع و عـدم مبالاته بقری الجزئیات الـداثره و رساتیقها- فأین مفهوم الفلک مثلا الذی یحصـله العقل من أنه الجسم البسـیط ذو الطبیعه الخـامسه الخـالیه من العنصـریه و لوازمها الحی الـدائم الحرکه ذو القوه المحرکه الغیر المتناهیه المظهر للـدیمومه الحقه و القـدره الغیر المتنـاهیه الوجوبیه من المفهـوم الـذی فی ذهن العـامی الـوهمی- أی الجسم الـذی فوقنـا المعلوم له إجمالیـا نهـایه الإجمـال أو تفصـیلیا جهلاـ ترکیبیـا أنه فیروزج أو زجـاجه و لو أنصف العـامی الوهمی فی تحصـیل العقل مفهوم الجسم المطلق الـذی هو أسـهل موجود من الحقـائق أنه متصـل واحـد له هیولی و صوره غیر مرکب من أجزاء لاـ یتجزی مطلقـا و لا من أجرام صغـار صـلبه قابل لانقسام غیر متناه فضـلا عن مفاهیم صـفات حقیقه الحقائق- و لکن من حیث التحقق کما أشـرنا إلیه و مفاهیم الحقائق الأخر من المفارقات و المقارنات کذلک لوضع الجبهه ضـرورا عند العقل و لذلل رقبته دونه ضعه و تطأطأ رأسه کلیلا و تطـامن ذلیلاـ نعم من عرف الهویـات و الوجودات بـالعلم الحضوری بنفس علم المبـدإ الأعلی و عرف الحقائق الخارجیه بحقیقه الحقـائق کمـا فی الکمـل من النفوس المتـألهه کاد أن یکون ربا للعقل و العقلاء و نعم ما قیل- \S عاقلاـن نقطه پرگار وجودند ولی\Z عشق داند که در این دایره سرگردانند\Z کما أشار بقوله و هو محتجب عن شهود الحق، س ره

الـذهنیه و لوازم الهویـات الوجودیه دون حقائقهـا الخـارجیه و غـایه عرفـانه ما دام فی مقام الفکر و النظر العلم الجملی بأن له ربا منزها عن النقائص و الصـفات الکونیه- و هو محتجب عن شهود الحق و مشاهده تجلیاته الذاتیه و ظهوراته التفصیلیه و نفوذ نوره فی أقطـار العوالم و کـذلک الوهم یـدعی السـلطنه و یکـذب العقـل فی کـل مـا هو خـارج عن طوره من أجـل إدراکه المعـانی المتعلقه بالجزئیـات فلکـل من القوی نصـیب من الشـیطنه [السـلطنه] و کـذلک لکل واحـد من أشـخاص الناس ما سوی الإنسان الکامل حصه من الشـرک الخفی أو الجلی لکونه یعبد اسـما من أسـماء الله- و لا یعبد الله بجمیع الأسـماء کما أشار إلیه فی قوله تعـالی سـبحانه وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَعْبُـدُ اللَّهَ عَلی حَرْفٍ فَإِنْ أَصـابَهُ خَیْرٌ اطْمَـأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصـابَتْهُ فِتْنَهٌ انْقَلَبَ عَلی وَجْهِهِ و أما الإنسان الکامل فهو الـذی یقبل الحق و یهتـدی بنوره فی جمیع تجلیاته و یعبده بحسب جمیع أسـمائه فهو(۱) عبـد الله فی الحقیقه و لهذا سمی بهذا الاسم أکمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول فی جمیع المظاهر الأمریه و الخلقیه من غیر تطرق تکثر لا فی الذات و لا فی التجلی أیضا لما مر من أن تجلیه تعالی حقیقه واحده و التکثر باعتبار تعدد شـئونه و حیثیاته(۲) المسماه بالماهیات و الأعیان الثابته التی لا وجود لها فی ذاتها و لا یتعلق بها جعل و تأثیر بل لها مع أنحاء

۱- و أما ما عداه کالملک فهو عبد السـبوح القدوس و الحیوان فهو عبد السمیع البصیر- و الجان فهو عبد اللطیف و الشیطان فهو عبد المضل و هکذا و کذا غیر الکامل من الإنسان- بحسب الفعلیه فی غیر صراط الله کل یعبد اسما خاصا، س ره

۲- کون شیئیه الماهیات شئونه باعتبار ما نقل سابقا عن بعض المحققین، س ره

الوجودات التی هی إظلال للنور الأحدی و رشحات للوجود القیومی ضرب من الاتحاد- فیصیر أحکاما لها و محمولات علیها فالکاملون علموا الحقائق علما لا یطرأ علیه ریب و شک فهم عباد الرحمن الذین یمشون علی أرض الحقائق هونا و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و هم العقول الضعیفه القاصره العاجزه عن إدراک التجلیات الإلهیه فی کل موطن و مقام و أما النفوس الآبیه الطاغیه فهی غیر معظمه لشعائر الله- فهم فی الحقیقه فی جحیم البعد و مضیق الحرمان عن إدراک الحقائق و الأنوار الإلهیه- إذ لا یقبلون إلا ما أعطت ذواتهم و قیل فیهم إِنَّکُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أی جهنم الحرمان عن ملاحظه تجلیات الحق و إضافته لأنهم حیث اشتبه علیهم الوجودات التی هی نفس فیضات الحق و أنحاء تجلیاته بلوازم الماهیات التی هی أمور برأسها و أصنام بحیالها فعبدوها و نسبوا الوجود و الإیجاد فی المراتب المتأخره إلیها و لم یعبدوا الحق الأول فی جمیع المراتب و بحسب کل الأسماء لأنهم لم یعلموا أن الحق هو المتجلی فی کل شی ء مع أنه المتخلی عن کل شی ء فسبحان(۱) من تنزه عن الفحشاء و سبحان من لا یجری فی ملکه إلا ما یشاء.

ذکر إجمالی:

انظر أیها السالک طریق الحق ما ذا تری من الوحده و الکثره جمعا و فرادی فإن کنت تری جهه الوحده فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الکثره اللازمه عن الخلق و إن کنت تری الکثره فقط فأنت مع الخلق وحده و إن کنت تری الوحده فی الکثره محتجبه و الکثره فی الوحده مستهلکه فقد جمعت بین الکمالین و فزت بمقام الحسنیین و الحمد لله ذی العظمه و الکبریاء و له الأسماء الحسنی

۱- حکی أن القاضی عبد الجبار المعتزلی صادف الشیخ أبا إسحاق الأسفرائنی الأشعری- فی بیت صاحب بن عباد فقال القاضی تعریضا بالشیخ سبحان من تنزه عن الفحشاء و قال الشیخ فی الحال سبحان من لا یجری فی ملکه إلا ما یشاء و قد جمع الفقرتین المصنف من أخذ الجمع و أطرح الطرح و إیاک و القدح و الجرح، س ره

فصل (۳۴) فی ذکر نمط آخر من البرهان علی أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لا یخرج من حقیقته شی ء من الأشیاء

فصل (۳۴) فی ذکر(۱) نمط آخر من البرهان علی أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لا یخرج من حقیقته(۲) شی ء من الأشیاء اعلم أن واجب الوجود بسیط الحقیقه غایه البساطه و کل بسیط الحقیقه کذلک فهو کل الأشیاء فواجب الوجود کل الأشیاء لا یخرج عنه شی ء من الأشیاء- و برهانه علی الإجمال أنه لو خرج عن هویه حقیقته شی ء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلک الشی ء و إلا لصدق علیه سلب سلب ذلک الشی ء إذ لا مخرج عن النقیضین و سلب السلب مساوق للثبوت فیکون ذلک الشی ء ثابتا غیر مسلوب عنه و قد فرضناه(۳) مسلوبا عنه هذا خلف و إذا صدق سلب ذلک الشی ء

۱- هذه مسأله غامضه مذکوره فی أکثر کتبه حتی مختصراته کالعرشیه و المشاعر قل من یهتدی إلیها إلا- أرسطو باعتقاد المصنف قدس سره و ما عندی أن کثیرا من العرفاء اهتدوا إلیها- حتی اصطلحوا فی التعبیر عنها بمقام التفصیل فی الإجمال کما لا یخفی علی متتبع فی کلامهم- و من محسنات هذه المسأله أن أحد المخالفین فی غایه الخلاف صار دلیلا علی الأخر فإن غایه البساطه و الوحده اقتضت أن یکون هو الکل الذی فی غایه الکثره التی لا کثره فوقها و هذا کما قد یکون ما هو مناط الشبهه بعینه مناط الدفع کما فی الشبهه الثنویه و الدفع الذی تفاخر أرسطو به- و قد قال بعض العرفاء عرفت الله بجمعه بین الأضداد و مسألتنا هذه أحد مصادیقه ثم أعجوبه أخری ما قالوا بسیط الحقیقه کل الأشیاء و لیس بشی ء منها أی لیس بشی ء من حدودها و نقائصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب فی هذه المضادات إذ لا مضاده حقیقه و بالحقیقه هذه المسأله قوله تعالی اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلِیمٌ*، س ره

۲- و أما ماهیه السرابیه بما هی سراب و الحد و النقص فهو خارجه عن حقیقه ما هو حقیقه الحقائق و لیست داخله فیه بالسلب البسیط التحصیلی المنقضی الموضوع أو نقول فیکون ذلک الشی ء ثابتا غیر مسلوب عنه و هو المطلوب فیکون التقریر بطریق الدلیل المستقیم و علی ما ذکره قدس سره التقریر بطریق دلیل الخلف و کلاهما مستقیم، س ره

۳- و بعباره أخری من الوجود و العدم من الواجب و الامتناع و بعباره أخری من الوجدان و الفقدان. إن قلت العدم و نظائره لیست بشی ء فکیف الترکیب. قلت أولا منقوض بأنه لو ترکب الواجب من ماهیه و وجود لحکم العقول بأنه یلزم ترکبه من شی ء و شی ء و الحال أن الماهیه أیضا لیست بشی ء أعنی شیئیه الوجود. و إن قلتم إن الماهیه و إن لیس لها شیئیه الوجود لکن لها شیئیه نفس الماهیه و هذه أیضا شیئیه کما مضی قبیل ذلک. قلنا مثله فی شیئیه العدم و کما أنه لو لم یعتبر شیئیه الماهیه لم یکن الممکن زوجا و لم یتحقق القابلیه و المقبولیه و لا- استماع أمر کن و لا- جنه و وقایه للحق تعالی و لا- غیر ذلک من الأحکام العرفانیه و الحکمیه کما مر کذلک لو لم یعتبر شیئیه العدم لم یتحقق الإمکان و نظائره فإنه إذا لم یعتبر فما الذی یساوی مع الوجود فی الممکن أو یسلب ضرورته فی الممکن الخاص أو العام و کفاک قولهم الشی ء إما وجود و إما ماهیه و إما عدم بل العدم و نظائره قد تکون خارجیه و قد تکون ذهنیه أی یکون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده حتی یلزم التهافت و ثانیا نقول شر التراکیب هو الترکیب من الوجود و العدم و من الإیجاب و السلب إذا کان السلب سلب الکمال لا سلب النقص لأنه سلب السلب فیرجع إلی الإثبات بل لا ترکیب إلا هو إذ الترکیب یستدعی سنخین و إذا کان لأحد الشیئین ما یحاذیه و لا یکون للآخر تحقق السنخان و أما إذا کان لکل ما یحاذیه و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک فلم یکن الترکیب حینئذ و الترکیب من

الوجود و الماهيه أيضا يرجع إلى اعتبار الوجود و العدم، س ره

علیه کانت ذاته متحصله القوام من حقیقه شی ء و لا حقیقه شی ء فیکون فیه ترکیب و لو بحسب العقل بضرب من التحلیل و قد فرضناه بسیطا هذا خلف.

و تفصیله(۱) أنه إذا قلنا إن الإنسان لیس بفرس فسلب الفرسیه عنه لا بد

۱- لما بنی فی الإجمال علی أن حیثیه السلب یکون غیر حیثیه الإثبات لیلزم الترکیب و لم یتعرض لشق الآخر و هو أن یکون السلب بعینها حیثیه الإیجاب حتی لا یلزم الترکیب تعرض لإبطاله فی التفصیل و لکن مع هذا عازه شق آخر فإن التفصیل فی المقام أن یقال حیثیه السلب أو المحکی عنه به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه إما عین حیثیه الإیجاب أو غیرها و قد أبطلهما و إما لا حیثیه له أصلا و هو الأظهر لأن السلب لا یستدعی موضوعا و یصدق مع انتفاء الموضوع. و الجواب أن الکلام فی الموضوع الموجود و السلب البسیط عند وجود الموضوع یساوق الإیجاب العدولی و الموجبه السالبه المحمول و یؤول إلیهما و المصنف قدس سره کرر الإشاره إلیه منها التعبیر بلا فرس و منها ما هو هو من الصریح قوله إذ لیس سلبا بحتا و قوله و کل مصداق لإیجاب سلبه محمول. إن قلت انتزاع المفاهیم المختلفه من وجود واحد یجوز فلم لا یجوز کون حیثیه واحده مصداقا للإنسانیه و اللافرسیه مثلا- قلت نعم یجوز إذا لم یکن بین المفاهیم تعاند کالوجود أو الوحده و التشخص و العلم و القدره و نحوها و أما إذا کان فلا کالعلیه و المعلولیه و المحرکیه و المتحرکیه و الإیجاب و السلب، س ره

و أن يكون من حيثيه أخرى غير حيثيه الإنسانيه فإنه من حيث هو إنسان إنسان لا غير و ليس هو من حيث هو إنسان لا فرسا و إلا لكان المعقول من الإنسان بعينه- هو المعقول من اللافرس و لزم من تعقل الإنسانيه تعقل اللافرسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإنا كثيرا ما نتعقل ماهيه الإنسان و حقيقته مع الغفله عن معنى اللافرسيه و مع ذلك يصدق على حقيقه الإنسان- أنها لا فرس في الواقع و إن لم يكن هذا الصدق عليها من جهه معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئا من الأشياء غير الإنسان و كذا(۱) كل ماهيه من الماهيات ليست من حيث هی هی إلا هی و لكن في الواقع غير خال عن طرفی النقيض بحسب كل شی ء من الأشياء غير نفسها- فالإنسان فی نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس و هو إما فلك أو غير فلك و كذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان و هكذا فی جميع الأشياء المعينه فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الإنسان مثلا فی الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبه من حيثيه الإنسانيه- و حيثيه اللافرسيه و غيرها من سلوب الأشياء فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بد و أن يكون مركب الحقيقه إذ لک أن تحضر صورته فی الذهن و صور ذلك المحمول مواطاه أو اشتقاقا فتقايس بينهما و تسلب أحدهما عن الآخر فما(۲)

۱- المراد بالماهيه معناها الأعم أی ما به الشی ء هو هو حتی يشمل حقيقه الوجود كما نحن بصدده، س ره

۲- إن قلت الكلام فی أن الإنسان ليس بفرس مثلا لا أن الإنسان ليس بإنسان فما وجه قوله فما به الشی ء هو هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو- قلت لما كان المراد سلب الشی ء بما هو حقيقه و بما هو وجود و موجود لزم ما ذكره قدس سره البته لأن وجود الإنسان و وجود الفرس واحد لا اختلاف شخصی بينهما أعنی بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعی كما مر فی أوائل الكتاب و فيما نحن بصدده أعنی الوجود الصرف المسلوب موجود بما هو وجود هذا إلزام كما لا يخفى على الفطن و قد تعرض المصنف قدس سره لهذا الجواب فی كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب- و إن كان كل منهما مضافا إلى شی ء فإن المضاف عليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافه- و التخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يغير حقيقه الشی ء فی نفسها فإذن لو كان معنى ثبوت ا بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعه الثبوت بعينها طبيعه السلب فيكون الشی ء غير نفسه و هو محال انتهى، س ره

به الشی ء هو هو غیر ما یصدق علیه أنه لیس هو فإذا قلت لیس بکاتب فلا یکون صوره زید بما هی صوره زید لیس بکاتب و إلا لکان زید من حیث هو زید عدما بحتا بل لا بد و أن یکون موضوع هذه القضیه أی قولنا زید لیس بکاتب مرکبا من صوره زید و أمر آخر عدمی یکون به مسلوبا عنه الکتابه من قوه أو استعداد أو إمکان أو نقص أو قصور و أما الفعل المطلق فحیث لا یکون فیه قوه و الکمال المحض ما لا یکون فیه استعداد و الوجوب البحت و التمام الصرف ما لا یکون معه إمکان أو نقص أو توقع فالوجود المطلق ما لا یکون فیه شائبه عدم إلا أن یکون مرکبا من فعل و قوه و کمال و نقص و لو بحسب التحلیل العقلی(۱) بنحو من اللحاظ الذهنی و واجب الوجود لما کان مجرد الوجود القائم بذاته من غیر شائبه کثره و إمکان أصلا فلا یسلب عنه(۲) شی ء من الأشیاء إلا سلب السلوب

۱- کتحلیل الممکن بالماهیه و الوجود و تحلیل النوع البسیط إلی الجنس و الفصل- و الترکیب التحلیلی أیضا محذور شدید لأن العقل الذی یحکم بأنه لا یجوز فی الواجب بالذات شی ء و شی ء کیف یسوغ التحلیل أم کیف لا یعده محذورا و هذا هو الترکیب المدلول علیه بقولهم کل ممکن زوج ترکیبی، س ره

۲- إن قلت لفظ السلب مستدرک قلت الاستثناء مفرغ و التقدیر فلا یسلب عنه شی ء سلبا- إلا نحو سلب السلوب فالمستثنی منه مفعول مطلق و رأیت فی نسخه زیاده أن بعد إلا و حینئذ لا إشکال أصلا، س ره

و الأعدام و النقائص و الإمکانات لأنها أمور عدمیه و سلب العدم تحصیل الوجود فهو تمام کل شی ء و کمال کل ناقص و جبار کل قصور و آفه و شین فالمسلوب عنه و به لیس إلا نقائص الأشیاء و قصوراتها و شرورها لأنه خیریه الخیرات و تمام الوجودات- و تمام الشی ء أحق بذلک الشی ء و آکد له من نفسه و إلیه الإشاره(۱) فی قوله تعالی وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی و قوله تعالی وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ و قوله تعالی هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلِیمٌ

فصل (۳۵) فی أن الإمکان و إن کان متقدما علی الوجود کما مر و کذا القوه و إن کانت متقدمه علی الفعل بالزمان فشی ء منهما لیس من الأسباب الذاتیه للوجود

فنقول أولا الإمکان أمر عدمی کما مر و الأمور العدمیه غیر صالحه للسببیه و التأثیر فلا یصلح الإمکان لأن یکون سببا و لا جزءا من السبب و ذلک لأن سبب الشی ء ما یفید ثبوت شی ء و المفید للثبوت لا بد و أن یکون له تعین و خصوصیه- باعتبارها یتمیز بسببیه شی ء عن غیره و إلا فکونه سببا لیس أولی من کون غیره سببا و کل ما له فی ذاته تعین و خصوصیه فهو ثابت فإذن کل سبب فهو ثابت و بعکس النقیض کل ما لیس بثابت فإنه لا یکون سببا و بهذا البیان یتبین أنه لا یمکن أن یکون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببیه السبب و یعود إلی ما ذکرناه أولا فاعتبار الإمکان و لا اعتباره واحد کسائر السلوب الغیر المتناهیه و إن کانت لازمه لذات المؤثر.

الحجه الثانیه أن الإمکانات فی الممکنات إما أن یکون تباینها فی العدد فقط- أو هی متباینه فی الماهیه فإن کان تباینها بالعدد فقط استحال أن یکون إمکان شی ء عله لوجود شی ء لتساوی أفراد طبیعه واحده فی الأحکام الثابته لبعضها لذاته فلا

۱- الإتیان الأولیان فی الوحده فی الکثره أظهر منهما فی الکثره فی الوحده و الثانی هو مسأله بسیط الحقیقه کل الأشیاء لا الأول کما ذکرناه سابقا، س ره

يكون استناد التأثير إلى بعض الإمكانات أولى من استناده إلى غير ذلك البعض- فيلزم أن يصدر من كل واحد من الإمكانات مثل ذلك المعلول مثلا إذا جعلنا إمكان وجود الفاعل عله لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كل موجود فلك و أن لا ينتهى الأفلاك بل يصدر من كل فلك فلك إلى لا نهايه و أما الشق الثانى فهو باطل فى نفسه لأنه مقابل للوجوب و هو معنى واحد و نقيض الواحد(۱) واحد و لأنه يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر و إمكان العرض ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم و إمكان غير الجسم و مورد القسمه لا بد أن يكون مشتركا و لأن المعقول من الإمكان فى جميع الأفراد أمر واحد و الاختلاف وقع فى أمور خارجه عن مفهومه و هذا يوجب كونه ماهيه نوعيه لا يختلف إلا بالخارجيات و لأنه أمر عدمى كما مر و الأعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع أن الإمكان غير مؤثر فى وجود شى ء سواء كان فى وجود(۲) موضوعه أو فى وجود أمر مغاير لموضوعه.

برهان آخر لو كان الإمكان مؤثرا فى شى ء لكان مؤثريته إما بمشاركه من موضوعه أو لا- فإن لم يكن بمشاركه الموضوع فذلك ممتنع لأن البرهان قام على أن ما كان غنيا فى فعله عن شى ء كان غنيا فى ذاته عن ذلك الشى ء فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرا مفارقا هذا خلف و إن كانت مؤثريته بمشاركه من موضوعه- فيكون الإمكان جزءا من المؤثر و جزء المؤثر مؤثر فى مؤثريه ذلك المؤثر فذلك التأثير(۳) أيضا إما أن يكون بمشاركه الموضوع أو لا بمشاركته و الثانى محال

۱- يمكن المناقشه فيه بأن الإمكان الذى للماهيه هو مجموع سلبين لا سلب واحد حتى يناقض مسلوبه و أخذ السلبين وصفا واحدا للماهيه أعنى اتصافها بسلب ضروره الطرفين لو أخذ وصفا ثبوتيا كان عدولا لا تحصيلا و نقيض الوجوب هو السلب التحصيلى لا العدولى و لو فرض بقاؤه على التحصيل كان وحده السلب بحسب اللفظ فقط و هو فى الحقيقه سلبان، ط مده

۲- فمن فروع الأول وجود العله التامه البسيطه و هو عله الصادر الأول و من فروع الثانى توحيد الأفعال كما مر نقلا عن بهمنيار،

۳- فيه أولا- أنه منقوض بكل ما هو جزء المؤثر مما هو متفق عليه غير الإمكان و ثانيا أن مؤثريته فى المؤثريه تأثير فى القوام و الاحتياج تألفى و الغناء فى الفعل المستلزم للغناء فى الذات- المستلزم للجوهريه و التجرد إنما هو الغناء فى التأثير الوجودى و احتياج المتأثر احتياج فى الوجود- و التشبيه بما مر ليس فى موقعه و ثالثا أن المؤثريه اعتباريه فمشاركه الموضوع بجزء المؤثر فى المؤثريه بعين مشاركه له فى تأثيره فى التأثر الأول بلا تأثير مستأنف و لا مشاركه مستأنفه فهذا البرهان مغالطه، س ره

كما مر و الأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءا من هذا المؤثر و ننقل الكلام إليه- و هكذا إلى غير النهايه و هو محال بلا شبهه لأنه تسلسل فى العلل المترتبه المجتمعه- فإن قلت فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك و إمكانات العقول مبادى الأجسام الفلكيه فانتهضت الفرصه لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم فى مثل هذا المقام فظهر أن الذى يقال من أن إمكان العقل الأول عله للفلك الأقصى و وجوبه للعقل الثانى هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعى التحقيق.

أقول معنى تأثير الإمكان فى شى ء يرجع إلى مثل قولهم عدم العله عله لعدم المعلول و كما أن ذلك القول ليس معناه أن للعدم تأثيرا فى الواقع بل أنه متى عدمت العله لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الإمكان سببا للفلك أن العقل لكون وجوده موصوفا بنقص إمكانى لا يصدر(١) عنه ما يصدر إلا أمرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقه الوجود سبب الوجود و العدم سبب العدم بالمعنى الذى أومأنا إليه فلم يلزم كون العدمى سببا للأمر الوجودى بالذات بل على هذا الوجه أي بالعرض و كذا الكلام فى إمكان الماهيه و فى الإمكانات الاستعداديه- فإنها ليست مؤثره فى وجودات الأشياء مبدعه كانت أو كائنه أما كون الإمكان غير

١- و بعباره أخرى وجود العقل الأول بما هو نور أو بما هو مضاف إلى الله تعالى منشأ للنور الذى هو العقل الثانى و بما هو مشوب بظلمه الإمكان أو بما هو مضاف إلى نفسه عله للفلك الأقصى فبالحقيقه المنشأ و العله فى كلا المقامين هو الوجود باعتبارين، س ره

مؤثر فی شی ء فقد مضی بیانه و أما کون القوی الاستعدادیه غیر مؤثره فی شی ء- فلأن تأثیرها إن کان بلا شرکه الماده الجسمانیه کانت مستغنیه فی تأثیرها عن الماده فتکون مجرده الوجود عن الماده لما سبق أن الغنی فی الفاعلیه عن شی ء غنی فی الوجود عنه لأن الموجودیه جزء من الموجدیه و المفروض خلافه و هذا محال و إن کانت الماده شریکه لها فی التأثیر و شأن الماده القبول و الانفعال لا التأثیر و الإیجاب و الشی ء الواحد لا یمکن أن یکون له نسبه إلی شی ء بالوجوب و الإمکان- فالماده تستحیل أن تکون فاعله و لا شریکه للفاعل فالقوی(۱) الجسمانیه(۲) علی الإطلاق فضلا عن الاستعدادیه یمتنع أن تکون مؤثره فی الوجود و أما معنی کون إمکان الماهیه سببا لوجودها فمعناه أن کلا من الوجوب و الامتناع یخرج الشی ء عن أن یکون قابلا لتأثیر المؤثر فیه و الإمکان لا یخرجه عن قابلیه التأثیر- و لا یمنعه عن ذلک فمرجع الإمکان زوال مانع الفاعلیه و التأثیر فی شی ء فالإمکان مصحح لکون الماهیه قابله للوجود و العدم بهذا المعنی و أما معنی کون الاستعدادات

۱- الذی تفیده العله الفاعلیه فی المعلول هو ما فیه من جهه الفعلیه غیر أن المعلولات الجسمانیه المادیه لیست ببسائط ممحضه فی الفعلیه ففیها جهات من القوه و النقیصه هی المستنده إلی الماده فماده الفاعل تعینه علی وصفه من معلوله و قصور أثره عن الشمول لغیره کما أن ماده المعلول تعینه علی قبول الأثر و تمنعه عن کماله و محوضته هذا فقصور ماده الفاعل عن التأثیر و الإیجاب إنما یمنعه عن مشارکه الفاعل فی فعلیه المعلول و أما إعانه الفاعل علی الوضع و قصوره عن تمحیض الأثر فلا و کان هذا هو المراد من نفی فاعلیه الجسمانیات فی أمثالها و أما أصل الفاعلیه فی الجمله فلا طریق إلی نفیه عنها فإنا لا نشک فی وجود العله الفاعلیه و قد أثبتناه فی المجردات و لو لا أنا انتقلنا فی ذلک إلیها من مشاهدتها فی العالم الطبیعی المشهود لم یکن سبیل إلی إثباته کما أنا أثبتنا العلیه و المعلولیه بین الطبیعه و بین ما وراءها من طریق الحصول علی قانون العلیه و المعلولیه فی الطبیعیات کیف و هم ینسبون خواص الأنواع إلی صورها النوعیه و الحرکات علی فواعلها- و إنما ینفون فاعلیه الأجسام بالنسبه إلی الهیولی و الصور الجوهریه، ط مده

۲- أی القوی الجسمانیه التی هی قوی فعلیه یمتنع أن تکون فواعل إلهیه و إن کانت فواعل طبیعیه فکیف یکون القوی الانفعالیه فواعل إلهیه أی مفیده الوجود، س ره

و الإمکانات القریبه و البعیده أسبابا للوجود و هو أن فی عالم الاستعدادات توجد صور متضاده متفاسده و تلبس الماده ببعضها یمنع عن وجود بعض آخر و قبول الماده إیاه و هذا المنع فی بعضها أقوی و فی بعضها أضعف فکون الماده مصوره بالمائیه- یبعدها عن قبول الصوره الناریه و کونها هواء یقربها من قبول الناریه ثم کلما کانت صورتها الهوائیه أشد سخونه صارت مناسبتها للناریه أقوی و هکذا إلی أن یصیر بحیث یستوی نسبتها إلی الطرفین أی الهوائیه و النوریه فیکون فیها إمکان لهما فإذا اشتدت السخونه بحیث تزید سخونتها عن سخونه الهواء صار استعدادها لقبول الناریه أقوی من استعدادها لقبول الهوائیه فحینئذ قبلت الناریه فصارت نارا صرفا فالإمکان الاستعدادی مرجعه زوال المانع و الضد إما بالکلیه و هو القوه القریبه أو بالبعض و هو القوه البعیده أ لا- تری أن المزاج مع أنه کیفیه وجودیه من باب الملموسات یقال له إنه استعداد لوجود الصوره الحیوانیه أو النباتیه أو الجمادیه أی إمکان لها و ذلک لأن تضاد الصور بکیفیاتها الصرفه مانع عن قبول صوره کمالیه فکلما زال صرافه کیفیاتها و انهدم جانب تضادها کان قوه قبول الماده لکمال آخر أقوی حتی إذا تم استعدادها للکمال الأقصی و هو بصیرورتها بحیث کأنها زالت عنها تلک المتضادات قبلت من الکمال ما قبلتها الماده الفلکیه الخالیه عن الصور و الهیئات المضاده أعنی النفس الناطقه لأن المبدأ الأعلی فیاض دائما و الماده قد زال عنها المانع فقبلت لا محاله فالإمکانات القریبه و البعیده مصححات(۱) للقابلیه لأن معناها یحصل عند ارتفاع الموانع و زوال الأضداد فقد ثبت و تحقق أن الإمکانات و القوی و کذا الأعدام(۲) کلها لیست مؤثرات فی وجود شی ء من الأشیاء

۱- یشیر بلفظ التصحیح إلی دفع دخل و هو أنا سلمنا أن القوه لا تقتضی وجود المقوی علیه- لکنها أفاضت تهیؤ الماده و قبولها و عاد الإشکال بعینه و الجواب أن المراد بذلک أن القوه واسطه فی العروض دون الثبوت فافهم، ط مده

۲- إشاره إلی مسأله أخری هی ما قالوا إن العدم من المبادی للکائنات و ما قال أرسطاطالیس إن العدم أحد الرءوس الثلاثه للکائن و الآخران هما الماده و الصوره فتوجیهه أنه لو لا العدم أی تخلیه الماده عن الصوره السابقه لا یتحقق هذه الکائنه، س ره

أصـلا و إنما هی معدات لصـلوح القوابل و المواد کما علمت فإن کل کائن فی عالمنا هذا لا بد من سـبق العدم علیه و جعله من الأسـباب معناه تخلیه الماده عن الصوره السابقه لیمکن قبولها اللاحقه و کـذا الأمور(١) التـدریجیه لذواتها کالزمان و الحرکه- و ما یسـتلزمهما لا بـد فی حدوث کل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل و کذا حکم المتصـلات القاره و التعلیمیات فی أن حضور کل جزء أو جزئی منها فی مکان- یستلزم زوال الآخر و غیبته عن ذلک المکان لنقص وجودها عن قبول الاستیعاب

فصل (٣۶) فی أن القوی الجسمانیه لا تفعل ما تفعل إلا بمشارکه الوضع

لما ثبت و تحقق أن المفتقر فی وجوده إلی شـی ء مفتقر إلیه فی فعله فقـد ثبت هـذا المطلب بالقوه القریبه من الفعل و ذلک(٢) لأن الماده وجودها وجود وضـعی- و کذلک کل ما یتقوم وجوده بالماده یکون وجوده وجود أمر ذی وضع و لو بالتبع- فیکون فاعلیته أیضا بحسب الوضع أعنی فاعلیه ذات وضع و لو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسمانی بالقیاس إلیه لم یفعل فیه.

١- هـذا بیـان آخر لکون العـدم من المبادی و الفرق بینه و بین الأول أن العـدم هاهنا کمبادی القوام و هناک کمبادی الوجود و أیضا هاهنا العدم مجامع و هناک العدم مقابل و یزید المقام إیضاحا وقوع الحرکه فی الجوهر و عندی توجیه آخر و هو أنه لو لا العـدم لم یتحقق الإمکان لأنه تساوی الوجود و العدم و الإمکان من المبادی لأنه عله الحاجه بل نقول لو لم یعتبر العدم الذی فی مراتب الوجـود سـوی الوجود الواجب بالـذات المحیـط بکـل وجود لم یتحقق المراتب و علمت أن کـل مرتبه من الوجود سوی مرتبه فوق التمام و إن لم یترکب من ماده و صوره أو جنس و فصل أو نوع و شـخص إلا أنها مرکبه من وجود و عدم أو وجدان و فقدان لمرتبه فوقها إذ لیست بسیطه الحقیقه بقول مطلق، س ره

٢- أی الهیولی المجسـمه کما هو أکثر إطلاقات لفظ الماده و أما الهیولی فمعلوم أن وجودها لیس وضعیا لأن الوضع متأخر عنها بمرتبتین، س ره

و إن أردت زياده شرح فنقول كل قوه تقتضى أثرا و فعلا- فلا- يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون(١) تأثيرها فى غير ذلك المحل مترتبا على تأثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر و إما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها فى محل مترتب على تأثيرها فى محل آخر مثال الأول القوه الناريه فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب و البعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها- فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونه إليه أشد و أقدم فالقوه متى كانت كذلك نعلم أن لها تعلقا بذلك الجسم إما لاحتياجها فى ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوه الناريه و إما لاحتياجها فى فاعليتها إليه لا- فى ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركه الوضع و أما القوه التى لا يتوقف تأثيرها فى فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاته و يكون إفاضته غير مختصه [مخصصه] بشى ء دون شى ء من الأجسام وجب أن لا- يكون لتلك القوه تعلق بشى ء من المواد لا- فى فعلها و لا- فى ذاتها بل كانت غنيه عن الأجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقليه.

و عند هذا التحقيق(٢) يظهر أن القوى الجسمانيه يمتنع أن يكون لها تأثير فى وجود المجردات و لا- فى صفاتها لأن القرب و البعد ما لا حيز له و لا وضع ممتنع- و إذا ثبت هذا ثبت أن القوه الجسمانيه لا تأثير لها فى وجود الهيولى و الصوره المقومه

١- التأثير فى الموضعين ليس بمعنى واحد فإن تأثيرها فى الغير أنها فاعل طبيعى له و فى ماده نفسها أنها واسطه يمر عليها فيض ما هو فوقها أولا و ذلك بدليل قوله فى آخر الفصل بل هى شرط لقبوله ما تقبل من لوازم تلك القوه و بهذا القدر من التوسيط لا يلزم عليه تعطيل القوى و الطبائع، س ره

٢- إلى قوله و ليس لقائل شروع فى ذكر بعض فروع هذا الأصل فذكر منها ثلاثه- أحدها عدم حصول المجرد كالنفس من القوى الفعليه الجسمانيه فضلا عن القوى الانفعاليه و ثانيها عدم حصول الهيولى عنها حيث لا تقبل الوضع أيضا تلك من جلالتها و هذه من خستها إذ كادت أن تلتحق بالعدم و العدم لا يقبل الوضع و ثالثها عدم حصول الصوره الجسميه عنها لحاجتها إليها فى الوجود و الإيجاد و لا يمكن الوضع للقوى بالنسبه إلى محالها، س ره

فلا يكون لها تأثير فى وجود شى ء من الأجسام.

و ليس لقائل أن يقول فكما لا تأثير للجسمانى فى المجرد لأنه لا وضع له بالنسبه إليه فكذلك يجب أن لا انفعال و لا تأثر للجسمانى عن المجردات إذ لا وضع لها بالنسبه إليها فوجب أن لا ينسبوا الأجرام فى وجودها إلى شى ء من المفارقات.

لأنا نقول(۱) يكفى فى تحقق تأثير المجرد فى شى ء كون الأثر فى ذاته ممكنا فمتى تحقق الإمكان الذاتى فاض الأثر عنه سواء كان الأثر فى نفسه ذا وضع أو لا و أما مؤثريه القوه الجسمانيه فلا يكفى فى تحققها كون الأثر ممكنا فقط بل و أن يكون محل الأثر له نسبه وضعيه من محل القوه الجسمانيه و ذلك مستحيل على المفارق و الماده إذا حدثت فيها صوره أو كمال من الجوهر المفارق كانت هى المنفعله بنفسها لا المتوسطه بين المنفعل و بين غيره و هناك لم تكن الماده هى الفاعله بل المتوسطه و بين المعنيين فرق.

فإن رجعت و قلت أ ليس حدوث البدن عندهم عله لحدوث النفس و هى من المجردات و لا وضع للبدن بالنسبه إليه.

قلت إنك(۲) ستعرف كيفيه حدوث النفس على البدن و أن عله حدوثها أمر مفارق و البدن حامل إمكانها بوجه كما(۳) سيجى ء بيانه فهو شرط على وجه- لفيضان المعلول عن العله لا أنه مؤثر فى ذلك و هكذا حال كل محل لما يحل فيه- و كذا كل قوه حاله فى محل فإنها غير مؤثره فيه بل هى شرط لقبوله ما يقبل من

۱- لأن نسبه المجرد إلى جميع ما تنفعل عنه على السواء و ذوات الأوضاع بالنسبه إليه ليست بذوات الأوضاع و لذا كانت الزمانيات بالنسبه إلى العقول المجردات دهريات كما أن الدهريات بالنسبه إلى السرمدى فى السرمد، س ره

۲- يعنى أنها فى أول الأمر جسمانيه وضعيه و تتحرك جوهرا حتى تصير روحانيه و قوله إن عله حدوثها أمر مفارق جواب آخر هو أن البدن بمزاجه من الشرائط لحصولها، س ره

۳- فى أواسط سفر النفس، س ره

لوازم تلك القوه كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المحل و الحال بالقياس إلى صاحبه

فصل (۳۷) فی أن الوجود وحده يصلح للعليه و المعلوليه

أما الأول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبه إليه الوجود و العدم فلا يكون فی ذاته بحسب ذاته موجودا- فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون عله لوجود شی ء أصلا لا وجود ذاته و لا وجود شی ء آخر- فكل ما هو سبب لشی ء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير فی وجود ذلك الشی ء- فالوجود صالح للمؤثريه فلو فرض مجردا عن الماهيه لكان أولى بالتأثير لأن الماهيه ليست شأنها إلا الإمكان و الحاجه و قد علمت أن لا تأثير للعدميات فی شی ء- كما أن القوه الماديه لو فرضت مجرده عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص و الأعدام على أن ذلك مطلب آخر و الذی نحن فيه أن الوجود صالح للعليه مطلقا.

و أما الشك الذی أورده الإمام الرازی و هو أن الوجودات إما أن يكون تباينها فی العدد فقط أو هی متباينه فی الماهيه فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شی ء عله لوجود شی ء آخر إذ لا أولويه فی تقدم بعض أفراد طبيعه واحده على بعض بالذات لأنها متساويه الأقدام فی ذلك و إن كان الثانی فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر و وجود عرض و وجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم و وجود غير الجسم و وجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضيه و مورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحدا و لأن(۱) المعقول من الوجود أمر بديهی

۱- هذا مغالطه لأنه لا يلزم من وحده هذا و كونه متواطئا تواطؤ المعنون إنما يلزم لو كان هذا ذاتيا لذاك كما يسری أحكام الحيوان الناطق إلى الإنسان لكونه حدا له و هذا المفهوم البديهی- غير مقوم لمراتب الوجود كما مر فی أوائل هذا السفر، س ره

و هـذا الأمر المعقول قـدر مشترک بین الوجودات و الاختلافات إنما تقع فی أمور- خارجه عن هـذا المفهوم و کل ما خرج عن هـذا المفهوم فهو غیر داخـل فی الوجود بـل خـارج و لأـن الوجودات إن کانت متخالفه الماهیات کانت(۱) مرکبـه من جنس و فصـل- فیلزم أن یکون وجود المعلول الأـول مرکبـا فلزم(۲) أن یصـدر عن العله الواحـده- أکـثر من معلول واحـد و هو عنـدهم باطل.

فأقول إن الأصول السالفه تکفی مئونه إبطال مثل هذه الأنظار الواهیه و قد سـبق أن حقیقه الوجود أمر واحد بسـیط لکنه مشکک بالأشـدیه و الأضـعفیه و التقـدم و التأخر و أما کون الوجود صالحا للمعلولیه فلأن الماهیات غیر صالحه للمجعولیه بـذاتها فالـذی یصـلح لها أما نفس الوجود أو اتصاف الماهیه بالوجود لکن الاتصاف کما علمت من المراتب اللاحقه بالماهیه و هو متفرع علی وجود الماهیه الموصوفه- و قد بینا کیفیه هذا الاتصاف فبقی أن المعلول بالذات لیس إلا الوجود.

و اعترض الإمـام الرازی هاهنا بأن الوجود ماهیه واحـده فلو کان تأثیر العله فیه- لکانت علیه صالحه لکل معلول بیانه(۳) أن الماء إذا سـخن بعد أن لم یکن مسخنا فتلک السخونه ماهیه من الماهیات و حقیقتها فی الوجود الفائض علیها من المبادی المفارقه إما أن یتوقف علی شرط أو لا یتوقف فإن لم یتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهیه قابله و الفاعل فیاض أبدا فوجب دوام الفیض و إن توقفت علی شرط فالمتوقف علی ذلک الشرط وجود السخونه أو ماهیتها و الأول باطل لأن ملاقاه

۱- کأنه لم یقرع سمعه المیز بتمام الذات حتی لا یلزم هذا الترکیب کالأجناس العالیه و الفصول الأخیره، س ره

۲- لا یلزم ذلک لأن وجود العله مرکب علی هـذا الفرض فیصدر الکثیر عن الکثیر علی أن الجنس و الفصل وجودهما سیما فی البسائط واحد فهذه الکثره کالکثره من الوجود و الماهیه فی العقل، س ره

۳- قد ذکرناه سابقا فی مبحث الجعل النقض بالأفراد المتفقه فی الماهیه النوعیه علی تقدیر مجعولیه الماهیه فتذکر، س ره

الماء شرط للبروده و وجود البروده مساو لوجود السخونه فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونه أيضا لأن ما كان شرطا لشى ء كان شرطا لأمثاله و لو كان كذلك لوجب حصول السخونه عند ملاقاه الماء لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب حصول المعلول و يلزم من ذلك حصول كل شى ء عند حصول كل شى ء فلا اختصاص لشى ء من الحوادث بشرط و عله و كل ذلك باطل يدفعه الحس.

و أما الثانى و هو أن تكون الماهيه هى المتوقفه على الشرط فهو يستلزم المطلوب- فإن الماهيه إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفه على الغير و كل ما يتوقف على غيره يستدعى سببا و عله و لا محاله ينتهى إلى واجب الوجود فظهر أن الماهيات مجعوله بأنفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه.

أقول قد علمت فساده لأن مبناه على أن الوجود ماهيه واحده مقوله على أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك و مع(۱) ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالى فى شى ء من الأشياء لأن وجوده يساوى لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا- فكل ما يصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له فى تأثير شى ء و المؤثر فى شى ء لا بد و أن يكون له اختصاص بالتأثير و إلا لكان وجوده كعدمه- و ما كان وجوده كعدمه فى حصول شى ء لم يكن عله له فلم يكن وجود البارى سببا لشى ء تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم ذكر أنا بينا فيما مضى أنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود و بين اعتبار موصوفيه ماهيه السواد بالوجود و بينا أن الوجود يمتنع- أن يعرض الحاجه من تلك الجهه بل إذا نسبنا ماهيه الشى ء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان و بسببه يعرض له الحاجه فلا جرم المحتاج هو الماهيه فى وجودها لا أن المحتاج

۱- إن قلت الإمام الرازى يقول إن له تعالى ماهيه. قلت هذا الإيراد إن كان برهانيا فالأمر واضح و إن كان إلزاميا فنقول عله الموجود موجوده فلا بد من الوجود لتلك الماهيه حتى يؤثر و الوجود متواطئ عنده، س ره

هو نفس الوجود و أما ما قيل إن الماهيات غير معلوله فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

أقول إن هـذا الفاضل و من كان فی طبقته زعموا أن المعلول فی ذاته لا بـد أن يكون له هويه قبل التأثير و عرض له حاجه زائده على ذاته ثم أفـاد العله وجوده و ليست هـذه المعـانی متحققه للوجود من حيث كونه وجودا بـل للماهيه لأن نسـبتها إلى وجودها نسبه القابل إلى المقبول و الماده إلى الصوره فی ظرف التحليل فلهذا حكموا بأن أثر العله هو اتصاف الماهيه بالوجود لا الوجود و لم يفقهوا أنه لو لا الوجود فمن أين نشأت الماهيه حتى اتصـفت أولا بالإمكان و ثانيا بالحاجه و ثالثا بالوجوب و رابعا بالوجود و قـد بينـا كيفيه هـذه الاتصافات فلا حاجه إلى أن نعيـدها- و قـد علمت أيضا معنى الافتقار فی نفس الوجودات و أنها أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيات إليه و علمت معنى الحدوث الذاتی للوجود.

و الـذی ذكره فيمـا قبـل فی معنى كون الماهيات غير مجعوله أن المجعوليه ليست مفهومها و ذلک كما يقال فی مباحث الماهيه إن عوارض الماهيه غير ثابته لها إذا أخـذت من حيث هی هی أی من هـذه الحيثيه ليست ثابته لها لا أنها لا يثبت هی للماهيه فی الواقع فالماهيه مجعوله بمعنى أن المجعوليه ثابته لها و غير مجعوله بمعنى أن المجعوليه ليست عين ذاتها.

أقول هذا مراده من التأويل و قد علمت من طريقتنا أن(۱) الأول من المعنيين يؤدی إلى الثانی كما بيناه

فصل (۳۸) فی أنه لا يشترط فی الفعل تقدم العدم عليه

اشاره

فصل (۳۸) فی أنه لا يشترط فی الفعل تقـدم(۲) العـدم عليه هذا المبحث كالذی فی الفصل السابق و إن كان لائقا بأن يذكر فی مباحث العله

۱- الأولى أن يقال ثانی المعنيين يؤدی إلى الأول، س ره

۲- أی تقدما زمانيا و كفى فی إبطاله لزوم تخلف المعلول عن العله التامه، س ره

و المعلول لكنه يناسب أيضا لمباحث التقدم و التأخر و ما يتلوها فنقول إن لهذا المطلب حيث تعصبت طائفه من الجدليين فيه لا بد من مزيد تأكيد و تقويه فلنذكر فيه

براهين كثيره.

الأول أن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائما أو ليس إمكانه دائما

الثانى باطل و ذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحاله كونه واجب الوجود لذاته و الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا و لأن صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون(١) ممكنا أزلا و أبدا أو لأمر خارج و ذلك(٢) الخارج إن كان دائم الهويه فيكون الإمكان دائما أو غير دائم- فالكلام فيه كالكلام فى الأول و لأن(٣) الامتناع الأزلى إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها و إن كان امتناعه لا لما هو هو فهو لأمر منفصل و ذلك المنفصل إن كان أزليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره و إن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الأول حتى ينتهى بالأخره إلى واجب لذاته و لزم امتناع ارتفاعه.

فإن قيل ذلك الامتناع و إن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

١- لأن الموصوف بالإمكان غير موقت لأن العالم ما سوى الله تعالى و هو الماهيات الإمكانيه و الماهيات المطلقه مرسله عن التوقيت، س ره

٢- على أنه يلزم الإمكان الغيرى و هو باطل، س ره

٣- وجه ثالث لكون الإمكان أزليا بطريق الخلف و هو أنه لو لم يكن الإمكان أزليا كان نقيضه و هو الامتناع المقابل للإمكان العام أزليا لكنه يستلزم المحذور فإذا كان النقيض باطلا كان العين حقا و خلاصه الوجود إثبات أزليه الإمكان ثم ندعى الاستلزام بين أزليه الإمكان و إمكان الأزليه لأن الحق تام الوجود قديم الإحسان غنى فى الفاعليه و الفعل المطلق أيضا يكفيه مجرد الإمكان الذاتى خلافا للمتكلمين إذ عندهم أزليه الإمكان لا تستلزم إمكان الأزليه كما ستعرف عند قوله و هاهنا إشكال، س ره

فنقول(۱) ذلک الشرط إن کان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع و إن لم یکن واجبا عاد الکلام و لا یتسلسل بل ینتهی إلی موجود واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا یمکن دعوی امتناع حصول الممکنات فی الأزل- و هاهنا إشکال و هو أن الحادث(۲) إذا اعتبرناه من حیث کونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا یمکن أن یقال إن إمکانه متخصص بوقت دون وقت- لما ذکرتموه من الأدله فإذا إمکانه ثابت دائما ثم لا یلزم من دوام إمکانه خروجه عن الحدوث لأنا حیث أخذناه من حیث کونه مسبوقا بالعدم کانت مسبوقیته بالعدم جزءا ذاتیا له إذ الذاتی للشیء لا یرتفع و إذا لم یلزم من دوام إمکان حدوث الحادث- من حیث إنه حادث خروجه عن کونه حادثا بطلت هذه الحجه.

أقول کلامنا لیس فی شیء هویته عین التجدد و الحدوث بل فی ماهیه تعرض لها صفه الحدوث فإن کثیرا من الأشیاء کأجزاء الحرکه و الزمان یستحیل أن یکون دائمه فهی ضروریه الحدوث و افتقارها إلی المؤثر من حیث إمکانها لکن إمکانها هو إمکان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم یستحیل علیها فإمکانها لا یکون إلا إمکان الحدوث و کون الشیء ممکنا إنما معناه جواز مطلق الوجود

۱- لعلک تقول من جانبهم ذلک الشرط عدم الحادث الیومی فإن کل عدم لکل حادث یومی أزلی ینقطع بوجوده و ما یقال کل ما ثبت قدمه امتنع عدمه معناه کل موجود ثبت قدمه إلخ فإذا زال ذلک الشرط زال الامتناع فأقول هذا مستلزم للدور فإن زوال امتناع زید أو العالم الذی من جملته زید فیما لا یزال موقوف علی زوال عدم زید و زوال عدمه موقوف علی وجوده و وجوده موقوف علی إمکانه و زوال امتناعه و هو الدور المضمر، س ره

۲- أی الحادث بمعنی المتجدد بالذات و حاصل الدفع أن کلامنا لیس فی المتجدد بالذات- بل فی الماهیات التی یطرأ علیها التجدد کالإنسان و الفرس و البقر و غیرها من الأنواع المحفوظه بتعاقب الأشخاص و یمکن تقریر الإشکال بوجه أظهر و هو أن الحادث الیومی کزید البشری بدیهی الحدوث و مع ذلک إمکانه أزلی کما قلتم و الدفع بوجه أسهل و هو أن کلامنا فی الفعل المطلق- و الذی یکفی فیه مجرد الإمکان الذاتی و زید لا بد فی وجوده من إمکان استعدادی و حامل لإمکانه الاستعدادی و رابط له بالقدیم کقطعه من الحرکه الوضعیه الفلکیه، س ره

علیه لا جواز کل وجود فإن الجوهر یستحیل علیه وجود العرض و السواد یستحیل علیه وجود البیاض فالحرکه و أمثالها یتسحیل علیها الوجود البقائی.

برهان آخر المحتاج إلی العدم السابق

إما أن یکون وجود الفعل أو تأثیر الفاعل فیه و الأول محال لأن الفعل لو افتقر فی وجوده إلی العدم لکان ذلک العدم مقارنا له و العدم المقارن مناف للفعل و منافی الفعل یمتنع أن یکون شرطا له- و الثانی أیضا محال لأن وجود الأثر ینافی عدمه و المنافی لما یجب أن یکون مقارنا- یجب أن یکون منافیا أیضا و المنافی لا یکون شرطا البته فإذا لا الفعل فی کونه موجودا و لا الفاعل فی کونه مؤثرا مفتقر إلی سبق العدم.

برهان آخر أن الحوادث إذا وجدت و استمرت فهی فی حال استمرارها و بقائها

إما أن تکون محتاجه إلی المؤثر أو لا تکون فعلی الأول(۱) یکون احتیاجه إلی المؤثر أزلا و أبدا لإمکانها و علی الثانی إما أن یکون لأجل أنها خرجت عن الإمکان أو یکون مع أنها باقیه علی إمکانها استغنت عن المؤثر و محال أن یقال إنها خرجت عن الإمکان لأن الممکن لذاته لا ینقلب واجبا لذاته بداهه و لأن إمکان الممکنات إن کان لذاتها فهی دائما ممکنه الوجود و إن کان إمکانها لا لذواتها بل الأمر(۲) منفصل فیکون ثبوت الإمکان لها ممکنا فیکون(۳) لإمکانها إمکان منفصل و لإمکان إمکانها إمکان ثالث و ذلک یفضی إلی إمکانات منفصله لا نهایه لها فثبت

۱- إذ لا حدوث فی حال البقاء لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود، س ره

۲- و حینئذ یلزم الإمکان الغیری أیضا و هو باطل، س ره

۳- لعلک تقول إمکان الإمکان بنفس ذاته کما أن وجود الوجود بنفس ذاته فنقول إمکانه بنفس ذاته معناه أن ماهیته نفس الإمکان فإنه حینئذ ممکن من الممکنات و له ماهیه هی الإمکان و هذا لا ینفی الإمکان الآخر بل لکل ماهیه إمکان هو لازمها و ثانیا نقول هذا الإمکان المنفصل لا بد أن یکون فی الماهیات و هو تصححها للحوق الإمکان الآتی من غیرها، س ره

أنها حال بقائها ممكنه فهی(۱) حال(۲) بقائها محتاجه إلی السبب لأن الإمكان جهه الحاجه.

فإن(۳) قیل الشی ء إذا دخل فی الوجود فقد صار أولی بالوجود.

فنقول تلك الأولویه إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه- و الأول یوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولویه و إذا تحققت الأولویه أغنت عن المؤثر و إذا لم یوجد المؤثر لم یتحقق الوجود فإذا وجوده یؤدی إلی عدمه و ذلك محال و إن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقه كان ذلك محالا- لأن تلك الأولویه مفتقره إلی وجود سبب و الذات مفتقره إلی الأولویه فالذات مفتقره إلی وجود سبب الأولویه فلا تكون غنیه عن السبب.

برهان آخر افتقار المعلول إلی العله إما أن یكون لأنه موجود فی الحال

أو لأنه كان معدوما أو لأنه مسبوق بالدم و محال أن یكون العدم هو المقتضی لأنه نفی محض لا حاجه له إلی العله أصلا و محال أن یكون هو كونه مسبوقا بالعدم- لأن كون الوجود مسبوقا بالعدم كیفیه تعرض للوجود بعد حصوله علی طریق الوجوب فإن حصول الوجود و إن كان علی طریق الجواز و الإمكان لكن وقوعه علی نعت المسبوقیه بالعدم حاله ضروریه لأنه یستحیل أن یقع إلا كذلك و لا یبعد أن یكون الشی ء فی نفسه جائز الوقوع ثم یعرض له بعد الوقوع أمر ما علی طریق

۱- و إلا لزم الترجح بلا مرجح و هو محال بالضروره و الاتفاق و إنما لم یتعرض للشق الآخر- و هو الاستغناء عن المؤثر مع البقاء علی الإمكان لأن محذور هذا ظاهر، س ره

۲- أی أنها حال بقائها متساویه الطرفین تحتاج إلی المرجح فالإمكان هو مناط الحاجه- و بهذا التقریر یمكن أن تدفع شبهه المصادره عن صوره البیان، ط مده

۳- إبداء هذا السؤال لإحقاق الاستغناء عن المؤثر فی حال البقاء مع بقاء الإمكان بمعنی الجواز و الاكتفاء بالحاجه فی حال الحدوث و یبطله بعلاوه ما ذكره المصنف قدس سره إن أولویه طرف لا یحیل المقابل، س ره

الوجوب فإن الأربعه ممكنه الوجود إلا أن كونها زوجا أمر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم واجب و الواجب غنی عن المؤثر فإذن المفتقر إلی العله(۱) هو الوجود فقط.

برهان آخر للواجب تعالی صفات و لوازم

سواء کانت(۲) إضافیه أو سلبیه- کما هی علی رأی الحکماء أو حقیقیه وجودیه کما هی(۳) عند أکثر المتکلمین- أو أحوالا و أعیانا کما هی عند المعتزله و الصوفیه(۴) و لیس شی ء منها واجب الوجود لامتناع أن یکون الواجب أکثر من واحد فهی ممکنه الثبوت فی ذاتها واجبه الثبوت نظرا إلی ذات الأول تعالی فثبت أن التأثیر لا یتوقف علی سبق العدم و تقدمه فلئن قالوا إن تلک الصفات و الأحکام لیست من قبیل الأفعال و نحن نقول سبق العدم إنما یجب فی الأفعال.

فنقول هب إن ما لا یتقدمه العدم لا یسمی فعلا لکن ثبت أن ما هو ممکن

۱- إن قلت الکلام فیما به الحاجه و الافتقار لا فی المفتقر و مثله القول فی ما ذکره أولا من أنه محال أن یکون العدم هو المقتضی إلخ. قلت ما به الحاجه لا بد أن یکون هو المحتاج بالحقیقه فکما لیس الحدوث ما به الحاجه إذ لیس محتاجا بالحقیقه کما شرحه و شرحته کذلک الإمکان لکونه اعتباریا نعم الإمکان بمعنی الفقر و التعلق کذلک فهذا لإبطال علیه الحدوث للحاجه لا لإثبات علیه الإمکان بمعنی جواز الطرفین المستعمل فی الماهیات بل علیه الإمکان بمعنی الجواز لا یجوز عنده کما فی الشواهد الربوبیه و غیره- إلا أن یراد بها الواسطه فی الإثبات لا الثبوت، س ره

۲- أما الإضافیه المحضه فهی لازمه لا عین الذات لأنها نسب فکیف تکون عین ما هو عین الأعیان و حقیقه الحقائق و أما الصفات السلبیه فلأن مصداقها الأعدام لا حقیقه الوجود، س ره

۳- بل عند الحکماء المشاءین القائلین فی علمه تعالی بالصور المرتسمه، س ره

۴- القائلین بأن الأعیان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات صور علمیه تفصیلیه للذات- و الفرق بین هذه الصور العلمیه و الصور المرتسمه القائل بها المشاءون أن الصور المرتسمه لوازم متأخره فی الوجود عن وجود الملزوم بخلاف الأعیان الثابته فإنها لوازم غیر متأخره کنفس مفاهیم الأسماء و الصفات، س ره

الثبوت لمـا هو هو يجوز اسـتناده إلى مؤثر دائم الثبوت مع الأـثر و إذا كـان هـذا معقولاـ مقبولاـ فلا يمكن دعوى الامتناع فيه فى بعض المواضع اللهم إلاـ أن يمتنع صـاحبه عن إطلاـق لفظ الفعـل و ذلـک مما لا يعود إلى فائـده علميه ففى مثل هـذه المسائل العظيمه لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات و الألفاظ.

برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها

و هى غير متأخره عنها زمانا بل لوازم الوجودات أيضا غير منفكه عنها لأنا لا نفرض زمانا إلا و الأربعه زوج و المثلث ذو الزوايا و النـار حـاره بـل نزيـد على هـذا و نقول إن الأسـباب مقـارنه لمسـبباتها- مثـل الاحتراق يكون مقارنا للإحراق و الألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصـال- بـل هاهنـا شـى ء لاـ ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الفرض و هو كون(١) العلم عله للعالميه و القـدره للقادريه و كل ذلک توجد مقارنه لآثارها غير متراخيه عنها آثارها فعلم أن مقارنه الأثر و المؤثر لا تبطل جهه الاستناد و الحاجه.

برهان آخر أن الشى ء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود

و حال عدمه من حيث إنه معدوم واجب العدم و هذا ضرب من الضروره الذاتيه يقال لها الضروره بشرط المحمول و فى زمانه و الحـدوث عبـاره عن ترتب هـاتين الحـالتين- فلو نظرنـا إليهـا و أخـذنا المـاهيه من حيث لهـا هـذه الحاله كانت الماهيه على كلتا الصـفتين واجبه و الوجوب(٢) مـانع عن الاسـتناد إلى السـبب فالحـدوث من حيث هو هو حـدوث مـانع عن الحاجه فإذا لم يعتبر الماهيه من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعنى وجوب الوجود فى زمان الوجود و وجوب العدم فى زمان العدم فهى باعتبار

١- فإن العالميه و القادريه عندهم من الأحوال المعلله بصفه فى الذات و لا يجوز الانفكاک بينها، س ره

٢- لأن الوجوب سـنخ واحد فالوجوب الغيرى من سـنخ الوجوب الذاتى الموجب للغناء- كما أن الوجود الحقيقى سـنخ واحد لا اختلاـف بين مراتبه إلاـ بالغنا و الفقر و التقـدم و التأخر و نحوها- لا أنها حقائق متباينه فالحـدوث مانع عن الحاجه فكيف يكون شرطا لها، س ره

ذاتها تحتاج إلى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا أن المحوج هو الإمكان لا غير.

برهان آخر جهه الحاجه لا بد و أن لا تبقى مع المؤثر

و إن كانت قبله و إلا لبقيت الحاجه مع المؤثر إلى مؤثر آخر و الحدوث(۱) هو مع المؤثر كهو لا معه- فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور و أما إذا كان الإمكان جهه الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فإن الماهيه مع المؤثر تصير واجبه فى نفس الأثر فعلم أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا غير.

فهذه عشره براهين فى أن ماهيه الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل إمكانها و أما افتقار نفس الوجودات المعلوله إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها و نحن مع ذلك قد أقمنا البرهان على أن العالم بجميع ما فيه و معه حادث زمانى و كذا كل شى ء منه كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

و أما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهيه.

منها أن إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل محال

بد(۲) أن يتحقق الحاجه

۱- بل المؤثر جالب الحدوث لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم و الوجود حصل بالمؤثر- و كيف لا يبقى الحدوث و لا يصدق على الحادث فى مرتبه من المراتب لا فى أول حال وجود و لا فى ثانى الحال مقابل الحدوث و كيف يبقى الإمكان و يصدق مقابله و هو الوجوب باعتبارين أحدهما اعتبار الوجود فإن حيثيه الوجود كاشفه عن حيثيه الوجوب. و ثانيهما اعتبار الوجوب السابق و هو سد أنحاء عدم المعلول عن العله بل كما سبق بعد تأثير المؤثر لا يبقى الإمكان فى نفس الأمر لأن الإمكان سلب الضروره و لما كان ارتفاع الطبيعه بارتفاع جميع الأفراد فلا يصدق سلب الضروره إلا بارتفاع الضروره من جميع مراتب نفس الأمر لا بمجرد ارتفاعها عن مرتبه الماهيه من حيث هى. إن قلت فكيف يكون الإمكان لازم الماهيه أم كيف يكون الإمكان باقيا حاله البقاء حتى يكون الممكن فى البقاء محتاجا أيضا. قلت هذا باعتبار صدق سلب الضروره عن المرتبه إذ سلب الضروره مع كونه ليس بصادق- فى مطلق نفس الأمر صادق فى المرتبه، س ره

۲- نعم و لكن يكفى القبليه بالذات و بالمرتبه و لا يلزم القبليه بالزمان، س ره

قبل الوجود.

و منها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس

(۱) إذ لا مزيه لأحدهما على الآخر.

و منها قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار

(۲) و القصد و الداعی لا یکون و لا یتعلق إلا بالأحداث لأنا نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن.

و منها أن البناء إذا وجد استغنى عن البناء و الكتابه إذا وجدت استغنت عن الكاتب.

أما الجواب عن الأول فبالنقض و الحل أما النقض(۳) فباحتياج القادريه إلى القدره و الأسوديه إلى السواد و غير ذلک و أما الحل فتحصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مره أخرى على أن ما ذكره مصادره على المطلوب.

أما عن الثانى فكون الشىء عله ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثريه أولى من قديم آخر كما أن كون الشىء معلولا ليس لأنه حادث حتى لا يكون

۱- ممنوع إذ يجوز أن يكون أحدهما قويا و الآخر ضعيفا مع كونهما قديمين بالزمان- فالضعيف محتاج و القوى محتاج إليه لا العكس و اعتبر بالشمس و شعاعه إذا كانا قديمين بالزمان، س ره

۲- بنى الفاسد على الأفسد من ذا الذى يقول إنه تعالى فاعل بالقصد و بالداعى الزائد على ذاته بل الحكماء كما مر بين أن يقولوا إنه تعالى فاعل بالعنايه و إنه فاعل بالرضا و التحقيق العرفانى يقتضى أنه فاعل بالتجلى و إن اعتبر القصد اللغوى المرادف للعنايه و الداعى الأعم من الذاتى و الغيرى فلا يختص بالأحداث كيف و يتعلق بالذات الأقدس، س ره

۳- حاصله أن الصفه النفسيه فى عرف المتكلمين ما به تماثل المتماثلين و ما به تخالف المتخالفين كالأسوديه للسواد و الإنسانيه للإنسان إذ باتفاق السوادين فى الأسوديه و الإنسانين فى الإنسانيه و بخلاف السواد و الحلاوه فى الأسوديه و الحلويه تتحقق المثليه فى الأولين و الخلاف فى الأخيرين و الصفه هى المعنى القائم بالغير فى عرفهم فهى معلول ذلک الغير مع كونه موجودا معه دائما ما دام الذات لأن العقد ضرورى ضروره ذاتيه، س ره

أحـد الحـادثين أولى بعليه الآـخر من الآـخر فلاـ يكون جعل حركه اليـد عله لحركه المفتاح أولى من عكسـها بل كون العله عله لخصوصيه(۱) ذاته و حقيقته و هى لمـا هى تقتضـى التقـدم بالـذات و العليه كتقـدم الشـمس على الضوء فالضوء من الشـمس لا الشمس منه و أما الشبهه بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعليه أولى من الآخر فقد(۲) مر وجه اندفاعها.

و أما عن الثالث فنقول ابتداء القصد و الداعى إنما هو إلى ابتداء التكوين- و اسـتمرارهما إلى اسـتمراره لا إلى ابتدائه فلو اسـتمر القصد و الداعيه و استمر تعلقهما فذلك ممكن و دعوى امتناعه مصادره على المطلوب.

و أما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات و الانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع و ليست أسـبابا لحفظ الأشكال و ثبات الأوضاع و بقائها و إنما علتها القريبه و البعيده أمور أخرى كما نذكره فى مقامها

فصل (۳۹) فى أن حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركه دوريه غير منقطعه

فصل (۳۹) فى أن(۳) حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركه دوريه غير منقطعه

و اعلم أن العله التامه للشى ء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان و لا أن يتأخر عنه

۱- أو يتخلل الفاء و ثم بنظر العقل و حكمه بالترتب، س ره

۲- فقد مر بأن أحد الارتفاعين كاشف و الآخر موجب، س ره

۳- هـذه مسأله ربط الحادث بالقـديم بمتوسط و المسأله تسـمى الداء العياء لإشـكاله- و الإشـكال على المتكلم القائل بالحدوث الزمانى لكليه العالم و الفعل المطلق فى موضـعين الأول فى ربط الفعل المطلق بالقـديم تعالى شأنه حيث إنه تعالى عله تامه لغنائه المطلق و عـدم جواز تخلف المعلول عن العله التـامه فكيف يكون الفعـل المطلق فيمـا لاـ يزال و الفاعل القـديم فى الأزل مع أن واجب الوجود بالـذات واجب الوجود من جميع الجهـات و أمـا الحكيم فهو فى منـدوحه من ذلـك- و الثانى فى ربط الحوادث اليوميه حيث إنهـا مسـتنده إلى الله تعـالى و الحكيم يقول لاـ مؤثر فى الوجود إلا الله و الأشـعرى أيضا يتبعه فى ذلك بل محققوا المله كلهم يقولون لاـ حول و لاـ قوه إلاـ بـالله العلى العظيم و ملخص الحـل فى الثـانى أن عله كل حادث مجموع أصل قـديم و شرط حـادث و وجود الشـرط الحـادث أيضـا من الله لأـن معطى الوجود بقول مطلق ليس إلا هو و عمـده الأقوال ثلاثه لم يـذكر المصنف واحدا منها. الأول أن يكون الشرائط هى الأمور المتعاقبه المتوارده على المواد العنصريه مما به الاستعدادات المختلفه لا إلى نهـايه. و الثانى أن يكون الشـرائط مراتب الأوضاع السـياله الملكيه و أبعاض الحركه القطعيه الوضـعيه السـماويه. و الثالث أن يكون الشـرائط مراتب الطبيعه السياله الفلكيه و أبعاض الحركه القطعيه الجوهريه الفلكيه و هذا هو مذهب المصنف قدس سره و أما كيفيه استناد وجود الطبيعه السياله- إلى الثابت القديم عند المصنف قدس سره فهى ما أشار إليه بقوله و تلك الطبيعه الحافظه للزمـان لهـا وجهـان و كـذا قـوله فى آخر المبحث فلاـ بـد من وجود جسم ذى طبيعه متجدده لاـ تنقطع و أخرى بـاقيه عنـد الله

فالطبيعتان كمخروط نور رأسه عند الله و قاعدته عند الماده فراسه يستند إلى القديم تعالى شأنه و بمراتب قاعدته يستند إليها الحوادث الكائنه و الطبائع المنقطعه و أما نفس سيلانها فذاتيه لا تعلل و أما عند القوم فالحركه الوضعيه الفلكيه باعتبار التوسط حيث إنه أمر بسيط ثابت بالذات متجدد النسب مستند إلى الثابت القديم تعالى و باعتبار أبعاض القطعيه مستند إليه الكائنات، س ره

فالحوادث لا بد و أن يكون أسبابها القريبه حادثه إذ لو كانت قديمه لزم من قدم الأسباب لها قدمها فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العله ممكنا ذاتيا إذ المحال بالذات لا يصير معلولا لشی ء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعيا لعله زائده إذ فرض أولا عله قد يعدم معها المعلول و قد يوجد فنسبتها إلى طرفی الوجود و العدم للمعلول نسبه واحده فما دامت النسبه إمكانيه يحتاج أحد الطرفين إلى ضميمه و هكذا الكلام مع الضميمه- حتى ينتهی إلى ما يخرج به ماهيه المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلا- و تمام التقرير قد عرفت فی باب نفی الأولويه الذاتيه و غيره فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثا معه و الكلام فيه كالكلام فی الأول و يلزم

التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته أو(۱) حقيقته عين الحدوث و التجدد كالحركه أو المتحرك بنفسه كالطبيعه المتجدده بذاتها لكن الطبائع المنقطعه الوجود التى عدمها فى زمان سابق و حركه سابقه مسبوقه بطبيعه أخرى حافظه لزمانها و تلك الطبيعه الحافظه للزمان لها وجهان وجه عقلى عند الله و هو علمه الأزلى و صوره قضائه و ليس من العالم و لها وجه كونى قدرى حادث فى خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفه التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل و قالوا هذا التسلسل إما أن يكون دفعه و إما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض و الأول باطل كما سبق فى مباحث العله و المعلول فتعين الثانى قالوا فتلك إما أن تكون حوادث متفاصله آنيه الوجود و تكون زمانيه الوجود و الأول يلزم منه تتالى الآنات و هو محال- و على تقدير جواز تتالى الآنات كانت الآنات متفاصله و لا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا يكون عله و قد فرض كذلك هذا خلف و إن كانت زمانيه سياله فهى الحركه و التحقيق فى ذلك أنه إذا حدث فى ماده أمر لم يكن كصوره إنسانيه فى ماده منويه فقد حصلت لعله ذلك الأمر إلى تلك الماده نسبه لم تكن و لا بد هاهنا من حركه لتلك الماده توجب قربا بعد بعد كاستحالات فى القوه المنويه و انفعالات لها متصله يقرب بها مناسبتها التى كانت بعيده لتلك الصوره و لعلتها المؤثره.

و توضيح هذا المقام أن العله قد تكون معده و قد تكون مؤثره أما العله المعده فيجوز تقديمها على المعلول إذ هى غير مؤثره فى المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العله المؤثره و أما المؤثره فإنها يجب مقارنتها للأثر و مرجع العله المعده إلى شى ء متجدد الوجود متشابك الحقيقه من الانقضاء و الحصول بحيث يكون حصول شى ء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه مثال ذلك من

۱- سيأتى أن السيلان معتبر فى وجودات الطبائع لا فى ماهيتها و الحقيقه هى الماهيه بشرط الوجود، س ره

الحركات الطبيعيه أن الجسم الثقيل فى سقوطه إلى أسفل لا ينتهى إلى حد من حدود المسافه إلا و يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر و المؤثر فى تلك الحركه هو الثقل و لكن لو لا الانتهاء للمتحرك بالحركه السابقه إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركه لأنه قبل اللانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك و لما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد و قد كانت هذه الحركه ممتنعه الصدور عن الثقل و كانت بعيده عن العله ثم لما صارت ممكنه الصدور صارت قريبه و هذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركه السابقه فهذا هو المعنى بقولهم الحركه تقرب العلل إلى معلولاتها و مثاله من الحركات الإراديه من أراد أن يمشى فى ليله ظلمانيه بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطى ء بقدمه موضعا من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه و هكذا فالعله المؤثره لحصول الضوء فى كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج و العله المعده المقربه و المبعده هى المشى و كذا من أراد أن يمضى إلى الحج فإن تلك الإراده الكليه تكون سببا أصلا لحدوث إرادات جزئيه مترتبه تكون كل واحده منها مقربا إلى الأخرى فإنه لا ينتهى إلى حد من حدود المسافه إلا و انتهاؤه إلى ذلك الحد وسيله لأن يحدث قصد آخر جزئى إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الذى يليه و المؤثر فى تلك المقاصد الجزئيه- المتتاليه المؤثره فى الحركات المتواليه هو القصد الكلى و هو مقارن لجميع تلك الحوادث و إذا عرفت هذا عرفت أن للعله المؤثره معيه واحده مؤثره مع جميع خصوصيات الأفراد المتجدده و هى ملاك العليه و الإيجاد و لتلك الخصوصيات هويات متقدمه و متأخره لذواتها مقتضيه للتقدم و التأخر لا بجعل و تأثير بل الجعل و التأثير فى نفس هوياتها لا فى جعل السابق منها سابقا و اللاحق منها لاحقا فمنازل سقوط الجسم الثقيل فى المثال الأول كقالب روحه الثقل و كذا انتقالات الضوء على وجه

الأرض كقالب روحه نور السراج و غيره و الإرادات الجزئيه كشخص روحه الإراده الواحده الكليه فكذلك نحن نقول لكل من الطبائع الحادثه أفرادها و جزئياتها سبب قديم أزلى هو الواهب لصورها المتجدده و لكن فيضه فى كل فرد مرهون بوقته- موقوف على صيروره الماده قريبه القوه شديده الاستعداد لقبول ذى الفيض و حصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما هو بواسطه الحركات و التغيرات بل بواسطه هويات الصور الجزئيه المتعاقبه على الماده لأن يستعد الماده بالسابقه منها للاحقه فإذا لا يمكن أن يوجد شى ء من الأشياء إلا بواسطه تجدد أمور سابقه مرتبطه بالحادث- فلا غنى عن وجود أمور متسابقه لا أول لها على الاتصال التجددى فلا بد من وجود أمر- يحتمل الدوام التجددى على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذى طبيعه متجدده لا- تنقطع و أخرى باقيه عند الله و الذى يحتمل الدوام التجددى- من الجواهر الجسمانيه هو الجسم البسيط الإبداعى و الذى يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانيه هى الحركه الدوريه لأن باقى الحركات و الاستحالات منقطعه إلى حد فاصل عن غيرها و ستعلم أن فاعل هذه الحركه أمر غير جسمانى دائم الشوق إلى عالم الربوبيه من الله مبدؤه و إلى الله مصيره و هو راكب سفينه فلكيه بسم الله مجراها و مرساها

الجزء الثالث

[تتمه السفر الأول]

[تتمه المسلک الأول]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحله السابعه فی القوه و الفعل

اشاره

و ما یرتبط بأحکامهما من أن لکل متحرک محرکا و فی تناهی المحرکات و فی إثبات القدره و فی إثبات قوی من قوی النفس و الإشاره إلی أن النفس لیست بمزاج و الإشاره إلی أن المفارق لا یموت و لا یطلب شیئا بالحرکه و فی أن کل کائن حادث یسبقه ماده کما یسبقه عدم و فی أن الإمکان الوقوعی عرض- و فی تقدم القوه علی الفعل بالزمان و تقدم الفعل علیها به و بالوجوه الکثیره الأخری- و فی إثبات تجدد الطبیعه و وقوع الحرکه فی الجوهر و بیان حدوث الأجسام بجملتها- و الإشاره إلی حدوث العالم کله و نحو وجود العقلیات و إثبات الزمان و فاعله و قابله و أنه لا یتقدم علیه شی ء إلا الباری جل ثناؤه و فیه فصول

فصل (۱) فی معانی القوه

إن لفظ القوه یقال بالاشتراک(۱) الاسمی علی معان کثیره و لکنها(۲) یشبه أن تکون موضوعه أولا للمعنی الذی فی الحیوان الذی یمکنه به أن یکون

۱- و إنما کان مشترکا لفظیا إذ لا قدر مشترک بین القوه الانفعالیه و بین القوه الفعلیه و التأثیر و التأثر یکون هو الموضوع له للقوه و لا بین القوه الفعلیه الجوهریه و العرضیه بل کذلک کما سیأتی و أن لا نضایق أن یوجد بین بعض القوی الفعلیه، س ره

۲- هذا التفصیل ذکره الإمام فی المباحث المشرقیه و هو و إن کان تصویرا لتحقیق معانی القوه لکنه غیر مطابق لطریقه عامه الناس من الانتقال من الشبیه إلی الشبیه لتسریه الاعتبار و الأشبه أن یکون فی أصل الوضع بمعنی مبدإ الأفعال الشاقه ثم نقل إلی مبدإ الانفعالات إذا کان انفعاله صعبا بتوهم أن الانفعال کالفعل تأثیر عن معنی موجود فی المبدإ المفروض ثم نقل إلی مبدإ الفعل و الانفعال و إن لم یکن شدیدا بتوهم أن شده الأثر عن شده فی المعنی الذی فی المبدإ فیکون ما فی الشدید و غیره من سنخ واحد ثم توهم أن مطلق الأثر موجود فی ضمن القوه کما یری أن النار مثلا مشتمله علی حراره تصبها فی ما یجاورها و غیرها فقیل إن الأثر موجود فی القوه و بالقوه أی بنحو لا یتمیز و لا یتشخص- و الفعل هو الأثر المتمیز المتشخص ثم نقل الفعل إلی مطلق الموجود المتمیز المتشخص- و ما بالقوه إلیه بوصف عدم التمیز و التشخص فیکون المفهوم من القوه حینئذ إمکان المقوی علیه الموجود عند القوی، ط مد

مصدرا لأفعال شاقه من باب الحركات ليست بأكثريه الوجود و يسمى ضده الضعف- و كأنها زياده و شده فى المعنى الذى هو القدره ثم إن للقوه بهذا المعنى مبدأ و لازما أما المبدأ فهو القدره و هى كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ و ضد ذلك المعنى هو العجز و أما اللازم فهو أن لا ينفعل الشى ء بسهوله و ذلك لأن الذى يزاول الحركات الشاقه ربما ينفعل عنها- و ذلك الانفعال يصده عن إتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشده- و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوه إلى ذلك المبدإ و هو القدره و إلى ذلك اللازم و هو اللاانفعال ثم إن القوه لها وصف كالجنس لها و لها لازم أما الذى كالجنس فكونها صفه(١) مؤثره فى الغير و أما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل و صح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه فى محل الإمكان و حيز الجواز فكان الإمكان لازما له و إذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوه إلى ذلك الجنس و هو كل صفه مؤثره فى الغير من حيث هو غير و إلى ذلك اللازم و هو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوه أسود أى يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سموا الحصول

١- الصفه هنا كما فى قولهم الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع و إما جزء ذاته و إما خارج عنه، س ره

و الوجود فعلا- و إن لم یکن بالحقیقه فعلا- و تأثیرا بل انفعالا و تأثرا فإنه لما کان المعنى الموضوع له اسم القوه أولا کان متعلقا بالفعل فهاهنا لما سموا الإمکان بالقوه- سموا الأمر الذی یتعلق به الإمکان و هو الحصول و الوجود بالفعل ثم إن المهندسین لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن یکون ضلعا لمربع خاص و بعضها لیس ممکنا له ذلک جعلوا(۱) ذلک المربع قوه ذلک الخط کأنه أمر ممکن ذلک فیه و خصوصا لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحرکه ذلک الضلع على نفسه و إذا عرفت القوه عرفت القوی و عرفت أن ضد القوی إما الضعیف و إما العاجز و إما السهل الانفعال و إما الضروری و إما غیر المؤثر و إما أن لا یکون المقدار الخطی

۱- أی الخط الممکن له ذلک أو الخط الغیر الممکن له ذلک کالخط المستدیر- فکان المربع أمر ممکن له أن یصیر أضلاعه مستدیره أو کان المستدیر یمکن أن یصیر مربعا لو استقام و لا تتوهمن من ۴ کلام المصنف فی حاشیه الشفاء أن الخط قوه المربع- حیث جعل المربع مقویا علیه فقال و جعلوا ذلک المربع قوه ذلک الخط بمعنى المقوى علیه کأنه أمر ممکن له بالقوه انتهى إذ لو کان المقصود قوه الخط لم یکن معنى آخر سوى الإمکان بل مراده أن إطلاق القوه على المقوى علیه أعنی المربع معنى آخر و کلامه هنا مثل کلام الشیخ صریح فی أن المربع قوه ذلک الخط و حینئذ یکون معنى آخر للقوه لأن القوه التی فی المربع لیست بمعنى مصدریه الأفعال الشاقه و لا- بمعنى القدره و لا- بمعنى الانفعال بالسهوله و لا بمعنى الإمکان و التهیؤ لأن المربع مشتمل بالفعل على ضلعه و أما قولهم کأنه أمر ممکن فیه فالمراد به أن القوه بهذا المعنى شبیهه بالقوه بمعنى الإمکان و إلا فالإمکان فی المربع عام فی ضمن الوجوب و هو جامع له بنحو أتم فکان الوجدان بنحو أتم للخط فی المربع یعبر عنه بالقوه. ثم إن للمهندسین اصطلاحا آخر فی القوه و هو أنهم یجعلون الخط الذی یساوی مربعه الخطین الآخرین فی قوتهما فیقولون هذا الخط فی قوه ذین کما إذا کان خط طوله عشره أذرع و الآخران أحدهما سته و الآخر ثمانیه فإن مربع الأول أی حاصل ضرب عدده فی نفسه مائه و هو مساو لمربعی السته و الثمانیه أعنی السته و الثلاثین و الأربع و الستین و على هذا فغیر القوی أن لا یکون الخط مربعه یساوی مربعین و مراد المصنف و الشیخ من المربع الشکل المعروف، س ره

ضلعا لمقدار مربع سطحی مفروض کل واحد من هذه المعانی المقابله بجهه أخری- فأما القوه بمعنی الإمکان فقد سلف ذکر أحکامه فیما مضی و إن کان هذا الإمکان المقابل للفعل بوجه غیر الإمکان المقابل للضروره الذاتیه للوجود أو للعدم أعنی الوجوب و الامتناع لما سیتضح فی إثبات الماده لکل ذی حدوث و تجدد و أما القوه بمعنی عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الکیفیه و سیأتی تفصیل القول فیه و أما القوه بمعنی الشده و بمعنی القدره فکأنها أنواع للقوه بمعنی الصفه المؤثره

فصل (۲) فی تحدید القوه بهذا المعنی

اشاره

قد علمت أن القوه قد یقال لمبدإ التغیر من شی ء فی شی ء آخر من حیث هو آخر- و إنما وجب التقیید بهذه الحیثیه لأن الشی ء الواحد لو فعل فی نفسه فعلا- کالمعالج إذا عالج نفسه لکان یجب أن یکون فیه اختلاف جهه و ترکیب و إلا- لکان ذلک الواحد قابلا- و فاعلا- معا من جهه واحده و ذلک ممتنع فی المرکب أیضا فضلا عن البسیط- اللهم إلا أن لا یکون هناک قوه إمکانیه للموصوف بالقیاس إلی الصفه بل مجرد اللزوم علی جهه الفعلیه المحضه لا علی جهه الاستعداد کما فی لوازم الماهیات و کثیر من الناس کصاحب الملخص و غیره لما نظر فی لوازم الماهیات و رأی أن فیها فاعلا و قابلا بمعنی آخر وقع فی شک و تزلزل فی امتناع کون الشی ء الواحد فاعلا و قابلا مع أن التقابل بین القوه و الفعلیه من الضروریات الواضحه المستبینه.

و بالجمله فالجزم حاصل بلا شبهه فی أن الشی ء یمتنع أن یکون مبدأ التغیر فی نفسه لأنه لو کان مبدأ لثبوت صفه أو معنی لنفسه لدامت تلک الصفه أو ذلک المعنی له ما دام ذاته موجوده و متی کان کذلک لم یکن متغیرا فعلمنا أن مبدأ تغیره لا بد أن یکون غیره و بهذا یثبت أن لکل متحرک محرکا غیره.

ثم قوه الفاعل قد تکون مع شعور و إراده و قد لا تکون و کل واحده

تنقسم أقساما و قوه المنفعل أيضا قد تكون فی الأجسام و قد تكون فی الأرواح- و كل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل و لا يقبل الإمساك و قد تكون قوه عليهما كالشمعه و كالأرض.

و أيضا قد تكون قوه الشی ء المنفعل على أمر واحد كقوه الفلك على الحركه الوضعيه أو أمور محدوده كقوه الحيوان أو أمور غير متناهيه بل جميع الأمور كقوه الهيولى الأولى و كذا قوه الفاعل يجوز أن تكون محدوده على أمر واحد و قد تكون على أمور كثيره محدوده كقوه المختارين على ما يختارونه و قد تكون على جميع الأمور كالقوه الإلهيه إنه على كل شی ء قدير.

و ضابطه القول فی القبيلتين أن الشی ء كلما كان أشد تحصلا كان أكثر فعلا و أقل انفعالا و كلما كان أضعف تحصلا كان أكثر انفعالا- و أقل فعلا- فالواجب جل ذكره لما كان فی غايه تأكد الوجود و شده التحصل كان فاعلا للكل و غايه للكل- و كانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى و الهيولى لما كانت فی ذاتها مبهمه الوجود- غايه الإبهام كالجنس العالی لتعريها فی ذاتها عن كافه الصور التی هی مبادئ للفصول و مقومات للحصول كانت فيه قوه قبول سائر الأشياء كالجنس العالی يقبل كل فصل و يحصل كل قسم لست أقول فيها استعداد كل شی ء إذ الاستعداد لكونه قوه قريبه مخصوصه لا يحصل إلا بسبب صوره مخصوصه فلا استعداد للهيولى فی ذاتها لمطلق الصوره- و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صوره مخصوصه

و أما تقسيم القوه الفاعله

اشاره

فهو أن نقول من رأس(۱) القوه إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفه و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون- فحصل من هذا الكلام فی التقسيم أربعه أقسام.

۱- القول من الرأس المطلق أن يقال القوه الفاعليه إما لها القاهريه و التسخير- بقول مطلق بالنسبه إلى كل الموجودات فهی مبدأ المبادئ جل شأنه و عم قدرته و أما لها شوب الانقهاريه و التسخر لله تعالى فإما لها الغنى عن الماده ذاتا و فعلا فهی المبادئ العاليه من المفارقات المحضه و إما ليس كذلك فإما أن يصدر عنها فعل واحد إلخ، س ره

الأول القوه التى يصدر عنها فعل واحد

من غير أن يكون لها به شعور و ذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صوره مقومه و إما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضا- فإن كانت صوره مقومه فإما أن يكون فى الأجسام البسيطه فيسمى طبيعه مثل الناريه و المائيه و إما أن يكون فى الأجسام المركبه فيسمى صوره نوعيه لذلك المركب- مثل الطبيعه المبرده التى فى الأفيون و المسخنه فى الفرفيون و أما إن كان عرضا- فذلك مثل الحراره و البروده.

القسم الثانى القوه التى تصدر عنها أفعال مختلفه

من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتيه.

القسم الثالث القوه التى يصدر عنها فعل واحد على سنه واحده

مع الشعور بذلك الفعل و ذلك هو النفس الفلكيه.

القسم الرابع القوه التى يصدر عنها أفعال مختلفه مع الشعور بتلك الأفعال

و ذلك هى القدره الموجوده فى الحيوانات الأرضيه فهذه أقسام القوه و يظهر مما قلناه أن القوه لا يمكن أن تكون مقوله على هذه الأقسام الأربعه قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهريه و بعض أقسامها أعراض و لا يمكن أن تكون الجواهر و الأعراض مشتركه فى وصف جنسى عند الجمهور و أما القسم الأول فإنما نتكلم فيه فى مباحث الماده و الصوره و أما القسم الثانى و الثالث فإنما نتكلم فيهما فى علم النفس و أما القسم الرابع فنتكلم فيه فى مباحث الكيفيات و الذى يجب أن يعلم(١) هاهنا بعد أن علمت- أن القوه الفاعله قد تكون محدوده نحو شى ء واحد كقوه النار على الإحراق فقط

١- الكلام لا يخلو عن إبهام فإن ظاهر صدره أنه يريد القوه الفعليه و ظاهر ذيله أنه يريد القوه الانفعاليه كما هو ظاهر قوله كان ما بالفعل و القوه معا إلخ لكن الكلام حق على أى تقدير فخصوصيه الفعل إنما تأتى من ناحيه الأسباب الخارجه من غير أن تستند إلى القوه و نسبه القوه إلى الفعل نسبه التشكيك فإن كانت القوه فاعليه كانت هى المرتبه الشديده بالنسبه إلى الفعل و هو أضعف بالنسبه إليها و إن كانت القوه انفعاليه كانت النسبه بالعكس و الفعل أشد من القوه و سيأتى بعض التوضيح لذلك، ط مد ظله

و قد تكون على أشياء كثيره كقوه من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوه تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصى من نوعه دون غيره أسباب خارجه- فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوه عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوه عليه باقيه كان ما بالفعل(١) و ما بالقوه معا لكن لا تبطل القوه من حاملها على شخص مثله بل القوه على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فأما على هذا الشخص فإنها تعدم مع عدم الفعل و هذا كما أن المعنى المعقول إذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه و أما إذا تناول شخصا مستندا إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص و نسبه الوجوب إلى الإمكان قد مر أنها نسبه كمال إلى نقص- فلهذا لا يبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوه على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت

فصل (٣) فى أن القدره هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفه أن القدره يجب أن تكون مقارنه للفعل و استبعد الشيخ ذلك فقال فى إلهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول إن القاعد ليس يقوى على القيام- أى لا يمكن فى جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محاله غير قوى على أن يرى و على أن يبصر فى اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقه أعمى.

و العجب(٢) اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله و ليس عندى هذا الاستبعاد

١- لعلك تقول لا يتم التقريب لأن الكلام فى القوه الفعليه لا الانفعاليه فاجتماع القوه الفعليه مع ما بالفعل ليس بمحذور إنما المحذور بقاء الاستعداد مع فعليه المستعد له. فأقول المراد لزوم اجتماع ما بالقوه الانفعاليه مع الفعليه فى طرف القابل لو لم يبطل القوه الفعليه فى طرف الفاعل على الشخص المقوى عليه المعين عند وجوده فينجر إلى الاجتماع الاستعداد على الشى ء مع فعليته و هو محال فثبت المطلوب من أن القوه على الشخص المعين إذا بطلت تبقى على الفرد المنتشر، س ره

٢- و أعجب من الأعجب أن كثيرا ممن تأخر عنه كالفخرى تلقاه بالقبول و وفق بين القولين بأن من قال إنها مع الفعل أراد القدره المستجمعه لجميع شرائط التأثير و من قال إنها قبله أراد القوه الغير المستجمعه و كل ذلك خلط كما قال المصنف قدس سره لأن القدره الحيوانيه ليست إلا القوه المصحوبه للإمكان الاستعدادى و كفاك تفسيرها بصحه الصدور و اللاصدور و الصحه هى الإمكان و لا تجامع الفعليه و المستجمعه للشرائط قوه بمعنى آخر، س ره

الذی ذکره الشیخ فی موضعه لأن الذی فسر معنی القوه بکونها مبدأ التغیر- و مبدأ التغیر إما أن یکون قد کملت جهات مبدئیته أو لم تکمل و لم تخرج بالکلیه إلی الفعل فإن کملت جهات مؤثریته و مبدئیته وجب أن یوجد معه الأثر و استحال تقدمه علی الأثر و حینئذ یصح قولنا إن القوه مقارنه للفعل و إن لم یوجد أمر من الأمور المعتبره فی مؤثریته لم یکن ذلک الذی وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم یکن الموجود هو القوه علی الفعل بل بعض القوه و لا شک أن الکیفیه المسماه بالقدره- حاصله قبل الفعل و بعده و لکنها بالحقیقه لیست هی تمام القوه علی الفعل بل هی أحد أجزاء القوه و إذا أمکن تأویل کلام القوم علی الوجه الذی فصلناه فأی حاجه بنا إلی التشنیع علیهم و تقبیح صوره کلامهم انتهی.

أقول هذا المعتذر کأنه خلط بین القوه التی تقابل الفعل و یصحبه الإمکان- و بین القوه الإیجابیه التی للفاعل التام الفاعلیه و کأنه نسی ما کان(۱) قد اعترف به من أن تلک القوه لها لازم و هو الإمکان و لم یعلم أن هذا الإمکان لکونه استعدادا صرفا لا یجامع الفعلیه لیس حاله کحال الإمکانات الذاتیه التی تعرض للماهیات- سیما البسیطه فی لحاظ الذهن بحسب کونها منحازه عن الوجود فی اعتبار العقل فقط- حینما هی موجوده بعین ذلک الوجود و لفظ المبدإ أیضا مشترک بین مبدإ إمکان الشی ء و مبدإ فعلیه الشی ء فالصوره المنویه یصدق علیها أنها مبدأ إمکان الإنسانیه و لا یمکن

۱- و هو ما ذکر فی الفصل الأول فإن جل ما ذکر فیه منقول عن کلامه فی المباحث المشرقیه و بالجمله القوم إنما ذکروا مقارنه القدره الفعل فی القدره بمعنی صحه صدور الفعل و إمکانه و الإمام وجهه بالقوه الفاعلیه التامه التأثیر أعنی العله الفاعلیه مع انضمام بقیه ما یجب فی العله التامه کما هو ظاهر کلامه فقد غالط فی معنی القوه، ط مد

أن تكون هى بعينها مبـدأ فعليه الإنسان و إلا لزم أن تكون القوه بما هى قوه- فعلا بالقياس إلى شـى ء واحد و هو مع التيا و التى معترف بـأن مبـدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجـد منه الأثر و إذا كمل وجب منه صـدور الأثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام و موضوع الامتناع و موضوع الوجوب كيف يكونان شـيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صـحه الفعل و الترك معا لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زياده شـى ء عليه مبدءا للفعل بخصوصه فمبدأ القوه و القدره على الصـحه و الإمكان شى ء و مبـدأ الفعل و الوجود على البت و الوجوب شـى ء آخر مغاير له فكيف يجوز لأحـد فى شـريعه العقل و دين الفطره أن يقول القوه على الشـى ء لا يكون إلا مع الفعل و من تأمل قليلا فى مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم أن مثل هذا المبدإ بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصـحوبا للعـدم و الإمكان بالقياس إلى ما هو مبـدأ له لأن مبدأ الأمر اللازم له لا ينبغى أن يقال فيه إنه مبدأ التغير فى شى ء آخر- و سنزيدك إيضاحا

فصل (۴) فى إيضاح القول بأن كل واحده من القوه الانفعاليه متى يجب معها الفعل و متى لا يجب

اشاره

إن القوه الفاعليه المحـدوده إذا لاقت القوه الانفعاليه المحدوده وجب صدور الفعل منها و القوه الفعليه قد تسـمى قدره و هى إذا كانت مع شعور و مشيئه سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف أو لا.

و المتكلمون زعموا أن القـدره ليست إلاـ لمـا من شـأنه الطرفـان الفعـل و التركـ- فالفاعل الـدائم الفعل التام الفاعليه لا يسـمونه قادرا.

و الحق خلاـف ما اعتقـدوه اللهم إلا أن يفسـروا القادر بما يمكن و يصـح منه الفعل و يمكن و يصـح منه الترك حتى يكون فى كل من الأمرين ممكنا ناقصا- كالقدره التى توجد فى الحيوان التى يحتاج معها إلى مرجح و داع ينضم إليها فيتم

معه فاعليته و أما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور و إراده فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشيئه لازما لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئه أو استحال و صدق(١) الشرطيه غير متوقف على صدق طرفيها و لا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه نعم القادر له أقسام.

منها الفاعل بالقصد

و هو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمه أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوحه كحاجه الكاتب إلى لوح و استواء سطحه أو آله كحاجته إلى القلم و حاجه النجار إلى المنحت أو معاون كحاجه النشار إلى نشار آخر أو حضور وقت كحاجه صانع الأديم إلى الصيف أو داع كحاجه الأكل إلى الجوع أو إلى زوال مانع فى الماده كحاجه الصباغ إلى زوال الوسخ أو فى غيرها كحاجه الغسال للثوب إلى زوال الغيم و اعلم أن الداعى غير الإراده فإن الفاعل بالإراده قد يكون له داع و قد لا يكون(٢) فيحدث بعد ما لم يكن و هو فى جميع الأحوال(٣) موصوف بأنه فاعل بالإراده.

١- بل الشرطيه تتألف من واجبين كإن شاء فعل لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت جهاته الصفاتيه أو الأفعاليه و حاصل كلامه أنه لا تلازم بين المعنيين كما ادعاه بعض المتكلمين فإن الصحه و هى الإمكان لا تصدق على قدره الواجب تعالى و أما كون الفاعل بحيث إن شاء إلخ فيصدق لأن استعمال كلمه الشرط لا يستلزم الإمكان بل أعم موردا منه و من الوجوب إذ علمت أن الشرطيه تتألف من واجبين و من ممتنعين، س ره

٢- أى قد لا يكون له داع أصلا كالمجازف على قول المتكلم و إن كان للمجازف و العابث غايه ما على قول الحكماء كما مر أو لا يكون له داع زائد كما هو المتبادر من الداعى كما فى الواجب تعالى على قول الحكماء، س ره

٣- غايه الأمر أن المجازف مع إراده جزافيه لفعله و الفاعل بالداعى مع إراده حكميه سواء كانت إرادته و داعيه عين ذاته أو زائدين على ذاته، س ره

و منها الفاعل بالعنايه

و منها الفاعل(١) بالعنايه و هو الذى منشأ فاعليته و عله صدور الفعل عنه و الداعى له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائده على نفس العلم كما فى الواجب جل ذكره عند حكماء المشاءين.

و منها الفاعل بالرضا

و هو الذى منشأ فاعليته ذاته العالمه لا غير و يكون علمه بمجعوله عين هويه مجعوله كما أن علمه بذاته الجاعله عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نورا عندهم و نوريته(٢) التى هى علمه بذاته سبب ظهور الموجودات فى الأعيان منه تعالى و مجعولاته بالذات هى الأنوار القاهره و المدبره العقليه و النفسيه و بواسطتها الأنوار العرضيه و مواضع الشعور المستمره و غير المستمره- إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهى إلى الغواسق و الظلمات- كما فصلوه فى زبرهم و هذه الثلاثه كلها مشتركه فى أن كلا منها فاعليته بالاختيار- و أنه يفعل بالمشيئه و الداعيه العلميه سواء كان العلم مفارقا عنه أو لازما لذاته زائدا على ذاته أو عين(٣) ذاته و ما سوى(۴) هذه الثلاثه فاعل بالجبر و هى أيضا ثلاثه أقسام.

١- قد مر منا فى مباحث العله و المعلول الشك فى وجود هذا القسم و هو الفاعل بالعنايه- و أن الظاهر رجوع الفاعل بالقصد إلى الفاعل بالرضا نعم الفاعل بالتجلى الآتى ذكره فى الإلهيات لو كان من الفاعل بالعنايه على ما أدرجه المصنف قسم مستقل غير الفاعل بالرضا، ط مد

٢- تعريض بالمشاءين حيث إن سبب ظهورات الموجودات له تعالى عندهم صورها التى هى علومه الحصوليه و بيان التعريض أن من كان نور الأنوار و النور سبب الظهور و الإظهار سيما ما هو حقيقه النور و النور الحقيقى لا يحتاج فى انكشاف الأشياء له إلى الصور فإن ظهوره و إظهاره ينفذ إلى تخوم الأشياء، س ره

٣- و هذا إشاره إلى قسم آخر و هو الفاعل بالتجلى و قد مر بيانه فى الحواشى السابقه فتذكر، س ره

۴- قد قدمنا فى مباحث العله و المعلول فى الكلام على أقسامه الفاعل بيانا جامعا فى ذلك و تبين منه أن انقسام الفاعل إلى المختار و المجبور ليس انقساما حقيقيا منوعا بل انقسام مشهورى و يظهر بالرجوع إليه مناقشات جديده فيما يتضمنه كلامه فى هذا الفصل. و أما تسميته رحمه الله تعالى ما سوى الفاعل بالقصد و بالعنايه و بالرضا بالفاعل بالجبر- و قوله فى آخر كلامه إن هذه الثلاثه مشتركه فى أنها مجبوره فى فعلها فمبنى على التحليل فى معنى الاختيار و الجبر و أن حقيقه الاختيار كون الفعل بحيث يستند إلى فاعل- علمى تام الفاعليه مستقل فى التأثير و الجبر خلاف ذلك إما لكون الفاعل غير علمى أو لكون الفاعل مع علمه بالفعل غير مستقل فى التأثير و هذا غير الاختيار و الجبر اللذين هما كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و عدم كونه كذلك فقد ظهر أن المراد بما ذكره من الاختيار و الجبر هو المعنى التحليلى و لذلك يقول ره أخيرا و لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض إلا البارى جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين إلخ فإن الجمع بين الجبر و الاختيار لا يتم إلا بالنظر إلى المعنى التحليلى المذكور و لو لا ذلك لكان جمعا بين القسمين المتباينين فافهم، ط مد

منها الفاعل بالطبع

و هو الذى يفعل بطبعه الجسمانى حين هو مخلى و طبعه- من غير عائق.

و منها الفاعل بالقسر

و هو الذى يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حينما هو مخلى و نفسه بتحريك قاسر و تحويل محول.

و منها الفاعل بالتسخير

و هو الطبيعه التى تفعل باستخدام القوه القاهره عليها- فيما ينشأ منها فى الماده السفليه من الحركات و الاستحالات كالقوى الحيوانيه و النباتيه- فيما يصدر عنها طاعه للنفوس و خدمه للقوى كالجذب و الدفع و الإحاله و الهضم و التنميه و التوليد و غير ذلك فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاه و لا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقه لمبادئها المقتضيه إياها المقومه لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعى و القسرى و مخالف أيضا للإرادى من حيث إنه إرادى مثال ذلك أن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركه لها نسبه فى الصدور إلى النفس و لها نسبه فيه أيضا إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمها اختياريه و إذا نسبتها إلى البدن أو آله من آلاته فسمها تسخيريه إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعيه و هذه الثلاثه أيضا مشتركه فى أنها مجبوره فى فعلها و لو

نظرت حق النظر لم تجد فاعلاـ بالاختيار المحض إلاـ البارى جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون فى عين اختيارهم و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التى هى مبادئ الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن و التى تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها و وقوعه منها على نسبه يجب معها الفعل و لا يلزم من وجود منفعلها و لا من ملاقاتها للقوه المنفعله أن يفعل لا محاله- كيف و كما أن الماده الجسميه قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبه واحده- فكذلك حال القوى المقارنه للنطق و التخيل قد يكون نسبتها و هى بانفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبه واحده فإنه يكاد أن يعلم بقوه واحده عقليه الإنسان و اللاإنسان و قد يكون لقوه واحده حيوانيه أن يتوهم أمر اللذه و الألم و أن يتخيل الملذ و المؤلم و يتصور الشى ء و ضده فهى كلها(۱) فى ذاتها قوه على الشى ء و ضده- و بالحقيقه لا تكون تلك القوى تامه الفاعليه إلا إذا اقترن بها إراده منبعثه عن اعتقاد- أو رأى فكرى أو شوق منبعث عن تخيل حيوانى شهوى أو غضبى و بالجمله لاـ بد من داع منبعث منها إراده جازمه غير مائله عن نهج المراد و هى التى تسمى بالإجماع- الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجبا و ذلك لأن تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبه للفعل و غير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معا و هذا ممتنع جدا و أما القوى الفاعله التى فى غير ذوات النطق و التخيل فهى أيضا مما قد يمكن منها الفعل و لا يجب و قد يجب و ذلك إذا كانت

۱- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء و التى يقارن النطق و التخيل تجانس النطق و التخيل فإنه يكاد أن يعلم بقوه واحده الإنسان و اللاإنسان و يكون بقوه واحده أن يتوهم أمر اللذه و الألم و كذلك هذه القوى أنفسها تكون قوه على الشى ء و ضده و إنما عدل عن طريق الشيخ لأن الإدراك عند الشيخ انفعال و عنده قدس سره فعل فإن الإحساس و التخيل بالإنشاء و التعقل بالتشؤن الذاتى و القوم أيضا يقولون العقل البسيط الملكه العلميه الحاصله فى حد العقل بالفعل الغنى عن اكتساب جديد، س ره

تـامه رفع عنهـا المـانع و لاـقت القوه المنفعله فوجب هنـاك الفعل من غير تراخ و القوه الانفعاليه أيضا التى تجب إذا لاقت القوه الفاعله أن يحـدث منها الانفعال و هى القوه الانفعاليه التامه لأنها أيضا كالفاعله قـد تكون تامه و قد تكون ناقصه و هى البعيده و الأولى هى القريبه و مراتب البعـد مختلفه ففى المنى قوه أن يصـير رجلا و كـذا فى الصبى لكن التى فى المنى بعيده لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغه حـد الرجوليه إحداها المحركه إياها إلى الصـبويه و ثانيتها المحركه إياها إلى حد الرجليه بخلاـف القوه المنفعله الـتى فى الصبى فإنهـا يكفيهـا أن تلقاهـا قوه محركه إلى الرجليه فقـط و أبعـد من تلـك القوه قوه العنصـر بـل قوه الهيولى لأـن يصـير عقلاـ بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التى دونه كما سـيجى ء إثباته فى موضعه إن شاء الله تعالى

فصل (۵) فى تقسيم آخر للقوه الفاعليه

و هو أن القوه الفعليه قـد تكون مبدأ الوجود و قد تكون مبدأ(۱) الحركه- و الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيـده و الطبيعيون يعنون مبـدأ الحركه على أقسامها و الأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدأ الحركه لا يخلو من تجدد و تغير عما كان أولا فهو كالآله المتبـدله و لذلك هو محرك متحرك- فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل و إن سألت(۲) الحق فالحقيق باسم الفاعل

۱- بل مبدأ التغير ليشمل الكون و الفساد فإنهما دفعيان عند القوم، س ره

۲- قـد تقدم فى مباحث العله و المعلول أن العليه و منها العليه الفاعليه دائره فى نشأه الطبيعه كما أنها دائره بينها و بين ما ورائها و فيما ورائها ففاعل الحركه فى الطبيعه هو الطبيعه كما هو مصـطلح الطبيعى و فاعل الوجود أعم منه كما هو مصطلح الإلهى- و أما مـا ذكره من أن الأحق باسم الفاعل هو البارى عز اسـمه فمبنى على تحليل معنى الفاعل و لا يوجب بطلان فاعليه الطبيعه للحركه أو سائر العلل الوجوديه للموجودات كما لا يخفى، ط مد

ما يطرد العدم بالكليه عن الشى ء و يزيل النقص و الشر أصلا و هو البارى(۱) جل ذكره لأن فعله إفاضه الخير و إفاده الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو فى وقت دون وقت بل ضروره أزليه بقدر احتمال كل قابل مستحق و سعه قبول كل مستعد و أما القوى التى هى مبادئ الحركات على سبيل المباشره فليست من شأنها إلا الإعداد و تهيئه المواد و تخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضه و الإيجاد

فصل (۶) فى طور آخر من التقسيم

و اعلم أنك كما ستقف فى مباحث العله و المعلول أن العله قد تكون عله بالعرض فاعلم هاهنا أن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقه و ذلك كالأب للأولاد و الزارع للمزروع و البانى للأبنيه فليست هى عللا مفيده لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدات من جهه تسببها و علل بالعرض لا بالذات و المعطى للوجود فى هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَ فَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِى تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ فأشار إلى أن الجمهور

۱- فإنه معطى الوجود للمواد و الاستعداد و مخرجها من كتم العدم بخلاف الفاعل المصلح للطبيعين فإنه منشأ تغيرها بعد ما أوجدها الله تعالى ثم بعد ما تم استعدادها فاض وجود صورها عن عالم الباطن من الله الفياض للصور و هذا أحد معانى الأمر بين الأمرين- القائل به أهل الحق فى مسأله عموم القدره فالحق تعالى هو الفاعل فى الكل لأنه المعطى للوجود بقول مطلق و غيره فاعل بمعنى كونه مبدأ الحركات و التغييرات لا الموجودات حتى وجود الحركات بما هى فعليات فإن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل، س ره

ما يسمونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات و مبدأ التغيرات فى الموارد و محركها و أما فاعل الصور و معطى الوجوديه فهو الحق عز اسمه

فصل (٧) فى طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعليه بعضها يحصل بالطباع و بعضها يحصل بالعاده و بعضها يحصل بالصناعه و بعضها يحصل بالاتفاق أما التى تحصل بالصناعه فهى التى تقصد فيها استعمال مواد و آلات و حركات فيكتسب للنفس ملكه يصدر عنها الفعل بسهوله و تلك بمنزله صوره تلك الصناعه كصوره النار للتسخين و صوره الماء للتبريد و ستعلم فى مبحث المعاد أن الملكه ربما تصير صوره جوهريه للنفس و تبعث بتلك الصوره فى الآخره يوم البعث و أما التى بالعاده فهى ما تحصل فى أفاعيل ليست مقصوده فيها ذلك بل لشهوه أو غضب أو رأى ثم يتبعها غايه هى العاده و لم يكن بقصد و لا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصاله إذ لا يلزم(١) أن تكون العاده نفس ثبوت صوره تلك الأفاعيل فى النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدى لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنها معدات و المعد لا يلزم أن يكون شبيها بما هو معد له فملكه الفعل غير العاده الناشئه من الفعل- و لا يلزم أيضا أن يكون عاده آلات و مواد معينه فإن عاده المشى و عاده التجاره بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك(٢) من دقق النظر يجد أنه يرجع حصول العاده و الصناعه

١- كما أن عاده الصلاه و هى حركات أفعاليه و أقواليه ربما استعقبت السكون و الطمأنينه بالله و ربما استعقبت الشرك بالله و كلاهما ليسا من جنس الحركات البدنيه- و الحاصل إبداء الفرق بين الفاعل بالصناعه و الفاعل بالعاده من وجوه ثلاثه. أحدها الحاجه إلى استعمال مواد و آلات خارجيه فى الصناعه. و ثانيها كون ملكه الصناعه غايه بالذات لا بالعرض. و ثالثها كون ملكه الصناعه صوره لأفعالها و سنخا لها بخلاف العاده فى المقامات الثلاثه، س ره

٢- ليس المراد أنهما ليسا قسمين من الفواعل و لا الأضراب من الفروق بل المراد أن مرجع كليهما إلى الكيفيه الراسخه النفسانيه و الفروق من باب الغايات و البدايات، س ره

إلی جهه واحده و القوی التی تکون بالطبع منها ما یکون فی الأجسام الغیر الحیوانیه- و منها ما یکون فی الأجسام الحیوانیه و ستعلم معنی الاتفاق(۱) و الجزاف و العبث- فی مباحث العله الغائیه

فصل (۸) فی أنه هل یجب سبق العدم علی الفعل فی کل فاعلیه أم لا

فصل (۸) فی أنه هل(۲) یجب سبق العدم علی الفعل فی کل فاعلیه أم لا اعلم أنه لیس من شرط الفعل مطلقا أن یکون مسبوقا بالعدم کما زعمه المتکلمون(۳) و ذلک لذهابهم أن عله حاجه الممکن إلی العله هی الحدوث دون الإمکان فقط اللهم إلا أن یعنوا بالفعل ما هو معنی مندرج تحت إحدی المقولات

۱- قد مضی معنی هذه و لعل السبب فی هذا و أمثاله أن المصنف س قبل أن یرتب هذه المباحث حررها متفرقه و کان فی نظره أن یقدم مباحث القوه و الفعل علی مباحث العله و المعلول ثم وقع خلاف ذلک حین الترتیب، س ره

۲- هذا قد مضی قبیل ذلک و أعاده تطفلا لتوجیه فرعین لأصل کلامی جمیعها مشهوره أما الأصل فهو علیه الحدوث للحاجه و لا توجیه له و أما الفرعان فأحدهما سبق العدم زمانا و ثانیهما عدم حاجه المعلول فی البقاء و التوجیه أنهما یمکن تصحیحهما فی الفعل المقولی أعنی أن یفعل لأن الفعل التدریجی کالحرکه و الزمان و الطبیعه علی التحقیق عنده وجوده فی جزئیاته و جزئیاته أجزاؤه و کل جزء مسبوق بالعدم الزمانی و لا جزء إلا و ینقسم و لا یحتاج فی البقاء إذ لا بقاء له و هذا الفعل فی عین کونه فعل القوی و الطبائع فعل الله تعالی المحیط، س ره

۳- و مرادهم بالقول بالعدم الزمانی إذ لو أرادوا ما یعم العدم الذاتی جاز وجود الفعل الدائم و لذلک ذهبوا أیضا إلی کون الزمان أمرا موهوما أو منتزعا من ذات الواجب تعالی لئلا یرد علیهم أحد أمرین إما النقض بکون الزمان نفسه فعلا قدیما- أو لزوم أن یکون لکل زمان زمان إلی غیر النهایه غیر أنهم یلزمهم بالقول بکون الزمان أمرا موهوما بطلان أصل البحث و فساد الاشتراط و بالقول بکونه منتزعا من ذات الواجب تعالی عروض التغیر للذات و ربما أجابوا بجواز المغایره بین المنتزع و المنتزع عنه و هذا یؤدی إلی جواز المغایره بین المفاهیم و مصادیقها و یئول إلی السفسطه و هو ظاهر، ط مد

التسع العرضيه أعنى مقوله أن يفعل و هو التأثير التجددى كتسخين المسخن ما دام يسخن و تسويد المسود ما دام يسود و أما فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقا- فلا يشترط فيه سبق العدم فعله الحاجه إلى المؤثر فى مطلق الفعل هى الإمكان و أما الفعل التجددى الذى لا بقاء له فى زمانين كالحركه و الزمان و كذا الطبيعه الساريه فى الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل فى الحدوث لا فى البقاء إذ لا بقاء له- و يصدق فيه أيضا أنه لا يفتقر إلا فى الإمكان لأن إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتى و أما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى و لا حاموا حوله بل صرحوا بأن البارى لو جاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم و الحق عند المحققين أن وجود المعلوم وجود تعلقى لا قوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه و ليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهه ماهيته لأنها غير مجعوله و لا- لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه و لا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته أنه بعد العدم و الضرورى غير معلل فإذن تعلق الحادث بعلته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره و قصور هويته عن التمام- إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه و كماله و ينتهى فى سلسله الافتقار إلى ما هو تام الحقيقه فى ذاته و به تمام كل تام و غنى كل ذى فاقه و غايه كل حركه و طلب دفعا للدور و التسلسل و هو التام و فوق التمام لما ذكرناه فكل ما سواه متعلق به مفتقر إليه و قد مر أن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها و لو كانت الحوادث تامه القوه على قبول الإفاضه لهوياتها لكانت موجوده دائما لكنها إنما يتم إمكاناتها و استعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شى ء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهله و تراخ فظهر أن كل فعل مع فاعله التام و لهذا حكم المعلم الأول أن الفعل الزمانى لا يكون إلا لفاعل زمانى و قال إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زمانى أو غير زمانى فانظر فى حال فعله فإن كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله أيضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

فصل (۹) فی أن القدره لیست نفس المزاج کما زعمه بعض الأطباء

و بیانه أن المزاج کما سیأتی عباره عن کیفیه من جنس أوائل الملموسات- أعنی الحراره و البروده و الرطوبه و الیبوسه و هی بالحقیقه من هذه الکیفیات الأربع- إلا أنها متوسطه بینها منکسره ضعیفه بالنسبه إلیها و إذا کان کذلک وجب أن یکون فعل المزاج من جنس فعل هذه الکیفیات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفه قویه و هو فاتر ضعیف و لما لم یکن تأثیر القدره من جنس تأثیر هذه الکیفیات عرفنا(۱) أنها لیست نفس المزاج بل هی کیفیه نفسانیه تابعه للمزاج بل یستتبعها صوره مدبره للمزاج حافظه إیاه بإیراد ما یستحیل منه شیئا فشیئا و جبر ما یتداعی إلی الانفکاک علی الالتئام من موضوعات تلک الکیفیات المتضاده الأفعال المتخالفه الأوضاع- فیکون لا محاله وجود تلک الصوره الموصوفه بالقدره و التدبیر و الجبر و التسخیر من أفق أرفع من أفق المزاج و هذا المبحث ألیق بالطبیعیات

فصل (۱۰) فی الحرکه و السکون

فإنهما یشبهان القوه و الفعل

و هما بالمعنی الأعم(۲) من عوارض الموجود(۳) بما هو موجود إذ لا یحتاج الموجود فی عروضهما له إلی أن یصیر نوعا خاصا طبیعیا أو تعلیمیا.

۱- کما أن هذا دلیل علی أن النفس أیضا لیست نفس المزاج، س ره

۲- أی الشامل للخروج من اللیس إلی الأیس و من الإمکان إلی الوجوب و الشامل للخروج من القوه الاستعدادیه دفعه أو تدریجا. إن قلت الخروج من اللیس إلی الأیس حرکه علی سبیل التشبیه و المجاز لا بالحقیقه- و کذا الخروج دفعه و إن کان حرکه بمعنی التغیر إلا أنه یحتاج فی عروضه للموجود إلی التخصص الطبیعی کما فی الانقلابات. قلت هب أن الخروج من اللیس إلی الأیس کما فی العقول حرکه مجازا و قول تقریبی و الخروج دفعه کالکون و الفساد محتاج إلی التخصص الطبیعی فی الموجود لأنه من لواحق الجسم الطبیعی إلا أن الحرکه الجوهریه کسیلان الطبیعه لیست من لواحق الجسم بل من مبادئه لأن وجود الطبیعه سیال و هی فصل الجسم مقدم علیه فهذا تخصص بنفس الجسمیه لا بعدها، س ره

۳- مراده بالمعنی الأعم کما سیفسر أخذ الحرکه معنی مطلق الخروج من القوه إلی الفعل سواء کان علی وجه التدریج کالحرکه فی الأین و الوضع أو دفعه کما فی مورد الکون و الفساد عند المشاءین و مطلق الخروج من القوه إلی الفعل و عدمه عما من شأنه ذلک مما یعرض الموجود من حیث هو موجود قبل التخصص الطبیعی و التعلیمی. و فیه أن الخروج من القوه إلی الفعل إنما یتأتی فیما هو مرکب مما بالقوه و ما بالفعل بنفسه أو بموضوعه و هو الجوهر الجسمانی و هذا هو التخصص الطبیعی و هذا الخروج إما کون و فساد و إما حرکه جسمانیه أو حال المقولات التی لا حرکه فیها عندهم- و الجمیع من أحوال الجسم الطبیعی أی مجموع الماده و الصور و هو الجوهر الجسمانی عندهم. علی أنه سیورد فی فصول هذه المرحله و التی بعدها أحکاما لیست

إلا عارضه للحركه بالمعنى الأخص بما أنها من خواص الجسم الطبيعى و لا ينفع فى ذلك مجرد تعميم مفهوم الحركه بما يشمل الكون و الفساد و غيره. و الأحسن بالنظر إلى شمول ما بالقوه لكل أمر مادى غير مفارق ثم ثبوت الحركه الجوهريه لكل جوهر مادى و حركه سائر المقولات العرضيه بتبع الجوهر فى سيلانه أن يقسم الموجود إلى ثابت و سيال مساوقا لتقسيمه إلى ما بالفعل و ما بالقوه و البحث عند ذلك عن بعض أحكام الحركات مما يناسب العروض لمطلق الموجود، ط مد

فنقول الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه- و إما بالقوه من كل جهه و هذا غير متصور فى الموجود إلا فيما كان له فعليه القوه- فيكون فعله مضمنا فى قوته و لهذا من شأنه أن يتقوم و يتحصل بأى شى ء كان- كالهيولى الأولى و إما بالفعل من جهه و بالقوه من جهه أخرى و لا محاله ذاته مركبه من شيئين بأحدهما بالفعل و بالآخر بالقوه و له من حيث هو بالفعل سبق

ذاتی علی ما له من حیث هو بالقوه و ستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم علی جنس القوه بجمیع أنحاء التقدم ثم القسم الأول الذی هو بالفعل من کل وجه الذی لا یمکن علیه التغیر و الخروج من حاله إلی حاله أصلا یجب أن یکون أمرا بسیطا حقیقیا- و مع بساطته لا بد أن یکون کل الأشیاء و تمام الموجودات کلها کما سنبرهن علیه- و الذی هو بالفعل من وجه و بالقوه من وجه له من حیث هو بالقوه أن یخرج إلی الفعل بغیره من حیث هو غیره و إلا لم یکن ما بالقوه ما بالقوه و هذا الخروج إما بالتدریج أو دفعه و الخروج بالمعنی الأعم من الأمرین یعرض لجمیع المقولات- فإنه لا مقوله إلا و فیها خروج عن قوه لها إلی فعل لکن المصطلح علیه فی استعمال لفظ الحرکه هو ما کان خروجا لا دفعه فهو المسمی بالحرکه و عدم ذلک الخروج عن الموضوع القابل هو المسمی بالسکون فحقیقه الحرکه هو الحدوث التدریجی- أو الحصول أو الخروج من القوه إلی الفعل یسیرا یسیرا أو بالتدریج أو لا دفعه و کل هذه العبارات صالحه لتحدید الحرکه.

و لیس لک أن تقول الدفعه عباره عن الحصول فی الآن و الآن عباره عن طرف الزمان و الزمان عباره عن مقدار الحرکه فقد انتهی تحلیل تعریف الدفعه و هو جزء هذه التعریف إلی الحرکه فقد أخذ الشی ء فی تعریف نفسه و هو الدور المستحیل- و کذلک إذا قلنا یسیرا یسیرا أو بالتدریج فإن کلا منهما لا یعرف إلا بالزمان الذی لا یعرف إلا بالحرکه.

لأنا نقول کما قال بعض الفضلاء إن تصورات هذه الأمور أی الدفعه و التدریج و نحوه بدیهیه بإعانه الحس علیها و إن کان معرفتها بحدودها محوجه إلی مقوماتها الذاتیه من الزمان و الآن فذلک هو المحتاج إلی البرهان(١) فمن الجائز أن یعرف حقیقه الحرکه بهذه الأمور ثم یجعل الحرکه ذریعه لمعرفه الزمان و الآن اللذین أحدهما مقدارها و الآخر طرف مقدارها و هما سببا هذه الأمور الأولیه

١- أی إلی النظر و الکسب بالمبادئ التصوریه إذ معلوم أن التصور لا یکتسب من التصدیق و إنما قال ذلک لمشارکه الحد و البرهان کما مر، س ره

التصور و هكـذا حـال كثير من الأـمور التى هى ظاهره(١) الإـنيه خفيه الماهيه- و حينئـذ لا يلزم الـدور و هـذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات و استحسـنه الإمام الرازى فى المباحث المشـرقيه لكن المتقـدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشـتماله على دور خفى إذ لا بـد أن يعتبر فى تلك الأمور الانطباق على أمر ممتـد تـدريجى الحصول- و لـذلك قال الشـيخ فى الشـفاء جميع هذه الرسوم يتضـمن بيانا دوريا فاضـطر مفيدنا هذه الصـناعه إلى أن سـلك مسـلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركه ممكن الحصول و كـل مـا يمكن حصوله للشـى ء فـإن حصوله كمـال لـذلك الشـى ء فـإذن الحركه كمال لما يتحرك و لكنها تفـارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقه لها- إلا التعـدى إلى الغير و السـلوك إليه فما كان كـذلك فله لا محاله خاصـيتان إحـداهما أنه لاـ بـد هنـاك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها إليه الثانيه أن ذلك التوجه ما دام كـذلك فإنه(٢) بقى منه شـى ء بـالقوه فـإن المتحرك إنما يكون متحركا بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كـذلك فقـد بقى منه شـى ء بالقوه- فإذن هويه الحركه متعلقه بأن يبقى منها شـى ء بالقوه و بأن لا يكون الذى هو المقصود من الحركه حاصـلا بالفعل و أما سائر الكمالات فلا يوجـد منها واحده من هاتين الخاصـيتين فإن الشـى ء إذا كان مربعا بالقوه صار مربعا بالفعل فحصول المربعيه هى من حيث هى لا يوجب أن يقتضى و يستعقب شيئا و أيضا فعند حصوله لا يبقى منه شى ء بالقوه

١- قد أشار قدس سره إلى إعانه ظهور الإنيه و بداهه الهليه و البسيطه على أن تصورات هذه الأمور بوجه تمتاز عما عداها بديهيه و إن كـانت تصوراتهـا بحـدودها كسبيه فلا يرد أن- الكلام كان فى بـداهه تصورات مفاهيمها العرضـيه لا بـداهه إنيتها و بعباره أخرى الكلام فى بداهه ماهيتها لا فى بداهه إنيتها، س ره

٢- فـإن الحركـه انتظـار و طلب و أى جزء فرض منهمـا كـذلك إذ ليس بالفعـل المحض و لاـ بـالقوه المحضه و ليس أمرا دفعيا كالمربع مثلا فإنه إذا تحقق وقع دفعه و تم فى الآن، س ره

فـإذا عرفت هـذا فنقول الجسم إذا كـان فى مكان و هو ممكن الحصول فى مكان آخر ففيه إمكانان أحـدهما الحصول فى ذلك المكـان و الثـانى إمكـان التوجه إليه و قـد سـبق أن كـل مـا يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالا له فإذن التوجه إلى ذلـك المطلـوب كمـال لكن التـوجه إلى المطلـوب متقـدم لاـ محـاله على حصـول المطلـوب- و إلاـ لم يكن الوصول إليه على التدريـج و كلامنـا فيه فـإذن التوجه كمال أول للشـى ء الـذى(۱) بـالقوه لكن لاـ من كـل وجه فـإن الحركه لاـ تكون كمالاـ فى جسميته(۲) و إنمـا هى كمـال له من الجهه التى هو باعتبارها كان بالقوه فإذن الحركه كمال أول لما بالقوه من جهه ما هو بالقوه و هـذا الرسم للفيلسوف الأـعظم أرسـطاطاليس- و أمـا أفلاـطون الإـلهى فإنه رسـمها بأنها خروج عن المساواه أى كون الشـى ء بحيث لاـ يكون حاله فى آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن و بعـده و أما فيثاغورس فإنه نقل عنه فى تعريف الحركه أنها عباره عن الغيريه(۳) و هذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ

۱- البـاء للمصـاحبه لأـن المراد بهـذه القوه مـا هى المضـمنه فى الفعـل إذ الحركه أمر بين صـرافه القوه و محوضه الفعل لا القوه المحضه التى كانت متقدمه على مطلق الفعليه- و إلا صدق على كل حادث مسـبوق بالقوه و لو لم يرد القوه التى هى بوجه فعليه لم يحصل فائده الخاصه الثانيه فى ألفاظ التعريف كما لا يخفى، س ره

۲- لأـن الكمـال مـا هو رافع نقص مـا و الحركه رافعه لقوه مـا فهى كمـال من جهه مـا كـان المتحرك بالقوه و ليست كمالا فى جسـميته مثلا لأن الجسـميه مع الحركه كما كانت قبل إنما الكمال الأول لجسـميه الجسم المتحرك صورته النوعيه و ما قد يقال إن هذا التعريف أخفى من الحركه نفسها فهو غلط لأن ظهور إنيه الشى ء غير ظهور ماهيته مع أن ما هو الظاهر خروج الشى ء من حال إلى حال و أما أن ذلك الخروج على نحو التدريج الاتصالى من حال قاره إلى حال قاره بلا تخلل سكنات و لو فى إبطاء ما يتصور منها و نحو ذلك فخفى و لـذا أنكر صاحب الشـبهه الآتيه حصول الشـى ء بنحو التدريـج الاتصالى- فقال بتتالى الآنات و الآنيات، س ره

۳- ظن أنهـا ليست عنـده تعريفـا بـل تبـديل لفظ بلفظ كالتعبير عن الماهيه بالكلى الطبيعى أو بالتعين و نحو ذلك و إلا فإن ساغ التعريـف بالأـعم فتعريفـه بـالطلب و العشـق أولى من الغيريه لكن شـيمه التـأدب مـع الأساتـذه أحسن و حينئـذ فلى تـوجيه وجيه لكلامه- و هو أن يراد أن الحركه هى ملاك الغيريه مع عالم القـدس لأن أحكام السوائيه تـدور عليها فليس هناك حاله انتظاريه و من هنـا قلنـا سابقـا إن منـاط غيريه العلم الطبيعى مع الإـلهى الحركه المبـاين بهـا الموضوعان و عبر عنها بالتخصـص الطبيعى و العجب أنهم لم يتفطنوا بمقصوده و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل، س ره

فيه إشاره إلى أن حالها فى صفه من الصفات فى كل آن مغايره لحالها قبل ذلك الآن و بعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدريج(۱) الاتصالى فيه فإن الشى ء إذا كان حاله فى كل حين فرض مخالفا لحاله فى حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتاليه أمورا متغايره تدريجيه على نعت الوحده و الاتصال فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواه و فيثاغورس عبر عنه بالغيريه و المقصود واحد و لا يرد عليهما أن كلا من هذين المعنيين أمر بسيط- لا- يعقل فيه الامتداد و الاتصال فليس شى ء منهما تمام حقيقه الحركه لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور و قال فى الشفاء إن الحركه قد حدت بحدود مختلفه مشتبهه و ذلك لاشتباه الأمر فى طبيعتها(۲) إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابته بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شى ء قد بطل و شى ء مستأنف الوجود- فبعضهم حدها بالغيريه إذ كانت توجب تغير الحال و إفاده لغير ما كان و لم يعلم أنه

۱- و يمكن أن يقال كان اللفظان حقيقه عرفيه خاصه عندهم فى التدريج الاتصالى- و ليس المراد الحقيقه اللغويه و الحقيقه العرفيه العامه منهما، س ره

۲- أي طبيعه الحركه نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالآيات المتشابهه- إذ لو قلت إنها موجوده صدقت أو معدومه صدقت لأنها قوه و قوه الشى ء ليست بشى ء و إن كانت بوجه فعليته. و أيضا ليست موجوده بوجود قار و إن قلت إنها واحده صدقت لأن الاتصال الوحدانى مساوق للوحده الشخصيه و إن قلت إنها كثيره صدقت لقبولها التجزى ء إلى أجزاء غير متناهيه و لو كانت أقل ما يتصور منها و إن قلت إنها متغيره صدقت و إن قلت إنها ثابته بسيطه محفوظه باعتبار التوسط صدقت و هكذا، س ره

لیس یجب أن یکون ما یوجب إفاده الغیریه فهو نفسه غیریه فإنه لیس کل ما یفید شیئا یکون هو إیاه و لو کانت الغیریه حرکه لکان کل غیر متحرکا و لیس کذلک- و قال قوم إنها طبیعه غیر محدوده و الأحری أن یکون هذا إن کان صفه لها صفه(۱) غیر خاصه فغیر الحرکه کذلک أیضا کاللانهایه و الزمان و قیل إنها خروج عن المساواه کأن الثبات علی صفه واحده مساواه الأمر بالقیاس إلی کل وقت یمر علیه- و إن الحرکه لا یتساوی نسبه أجزائها و أحوالها إلی الشی ء فی أزمنه مختلفه فإن المتحرک فی الأین فی کل آن له أین آخر و المستحیل فی کل آن له کیف آخر- و هذه رسوم إنما دعا إلیها الاضطرار و ضیق المجال و لا حاجه بنا إلی التطویل فی إبطالها و مناقضتها فإن الذهن السلیم یکفیه فی تزییفها ما قلناه انتهی کلامه.

أقول ما ذکره الشیخ فی تزییف التعریف الفیثاغورسی من أن الحرکه لیست نفس الغیریه و إنما هی مفیده الغیریه فلیس(۲) بذلک إذ الحرکه نفس التجدد- و الخروج من حاله إلی غیره لا ما به یتجدد الشی ء و یخرج بل نفس خروج الشی ء عن حاله نفس غیریته لها فی التحقق و الثبوت و إن تغایرا فی المفهوم و ذلک کاف فی الرسوم- و أما الذی نقل من قوم و زیفه و هو أنها طبیعه غیر محدوده فستعلم فی موضعه من إثبات تجدد الأکوان الجوهریه و تحول الطبیعه(۳) الساریه فی کل جسم و أن تجددها و تبدلها فی ذاتها و جوهرها أصل جمیع الحرکات و الاستحالات الأرضیه العرضیه.

عقده و حل:

قال الإمام الرازی فی المباحث المشرقیه و شرحه لعیون الحکمه- إن لی فی خروج الشی ء من القوه إلی الفعل علی التدریج

۱- إشاره إلی منع کونها غیر محدوده لکونها موجودا واحدا شخصیا و عدم محدودیتها باعتبار الأجزاء الوهمیه التی لمقدارها الذی هو الزمان أو منطبق علیه و عدم المحدودیه فی الحرکه المستقیمه فی جانب التعقل فقط، س ره

۲- أقول سلمنا أن الحرکه هی التغیر غیر الغیریه و التغایر، س ره

۳- فتصرف فی کلامهم فحمل الطبیعه علی مبدإ الحرکه و السکون الذاتیین و الطبیعه فی کلامهم یحتمل الماهیه المرسله، س ره

تشكيكا مع أنه اتفقت آراء الحكماء عليه فإن الشى ء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحصول شى ء فيه أو لزوال شى ء عنه فإنه إن لم يحدث فيه شى ء مما كان معدوما و لم يزل عنه شى ء مما كان موجودا وجب أن يكون حاله فى ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير و قد فرض ذلك هذا خلف فإذن الشى ء إذا تغير فلا بد هناك من حدوث شى ء فيه أو زوال شى ء عنه فلنفرض أنه حدث فيه شى ء فذلك الشى ء قد كان معدوما ثم وجد و كل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء و ذلك الابتداء غير منقسم و إلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذى حدث إما أن يكون فى ابتداء وجوده موجودا أو لا يكون فإن لم يكن فهو بعد فى عدم لا فى ابتداء وجوده و إن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقى منه شى ء بالقوه أو لم يبق فإن لم يبق فالشى ء قد حصل بتمامه فى أول حدوثه فهو حاصل دفعه لا يسيرا يسيرا و إن بقى منه شى ء بالقوه فذلك الشى ء الذى بقى إما أن يكون عين الذى وجد و هو محال لاستحاله أن يكون شى ء واحد- موجودا و معدوما دفعه واحده و إما أن يكون غيره فحينئذ الذى حصل أولا فقد حصل بتمامه و الذى لم يحصل فهو بتمامه معدوم و ليس هناك شى ء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتاليه فالحاصل أن الشى ء الأحدى الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعه بل الشى ء الذى له أجزاء كثيره أمكن أن يقال إن حصوله على التدريج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد إنما يحصل فى حين بعد حين- و أما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعه و ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندى فى هذا الموضع هذا كلامه.

و أقول إن بهمنيار ذكر هذه الشبهه ناقلا إياها عمن سبقه من الأقدمين- و أبطلها بأنها إنما تنفى وجود الحركه بمعنى القطع و هى غير موجوده فى الأعيان- و الموجود من الحركه إنما هو التوسط المذكور و هو ليس إلا أمرا سيالا لا يكون متقضيا و لاحقا و جمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين أنه منهج الحكمه إلا مولانا و سيدنا الأستاذ دام ظله العالى حيث أفاد أن النافين للحركه بمعنى القطع- قائلون بأن التوسط المذكور يرسم فى الوهم أمرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال

و إن اجتمعت هناک أجزاؤه الحادثه على التدريج و إذا كان حصول الشى ء الواحد- على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلک سواء كان فی الأعيان أو فی الأوهام- و هذا القياس المغالطی لو صح لكان حجه ناهضه هناک أيضا إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلا و اللازم خلف و قد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف و قد برهن على اتصال الجسم(١) و عدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعيه كما سيجی ء فی مباحث الجوهر و خروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس و ذلک الخروج أمر تدريجی منطبق على المسافه المتصله فوجود كميه متصله غير قاره منطبقه على كميه متصله قاره و لو فی الخيال من الضروريات التی لا يمكن إنكارها فالحری قلع أساس الإشكال و تخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه و ذلک غير متعسر على من وفق له- بل ميسر لمن خلق له فإن وجود الشی ء بتمامه فی الآن غير وجوده فی الزمان إذ قد يكون للشی ء وجود فی الزمان و ليس وجوده و لا وجود جزء منه فی الآن بل وجود نهايه منه و نهايه الشی ء خارجه عنه لأنه عدمه و انقطاعه و وحده الشی ء لا تأبى ذلک أصلا لأن الحركه و الزمان و ما يجری مجراهما من الأمور الضعيفه الوجود التی وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره(٢) و التدريج فی الحدوث لا ينافی وجود الشی ء- الممتد الواحد بتمامه فی مجموع الزمان الذی هو أيضا متصل واحد شخصی فی نفسه- بل إنما ينافی وجوده بتمامه أو وجود بعض منه فی الآن ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء آنی يوجد هو أو جزء منه فی ذلک الآن و هذا الغلط إنما نشأ من

١- إشاره إلى وقوع التدريج فی العين بالنسبه إلى الحركه التوسطيه أيضا كما يدل عليه جعله و لو فی الخيال فردا خفيا نعم نفس الكون فی الوسط بسيط و كذا لو كانت المسافه مركبه مما لا يتجزأ فالكون فی كل منها لا يقطع على التدريج و أما باعتبار نسب التوسط إلى حدود المسافه المتصله فالتدريج واقع فإن التوسط و إن كان بسيطا لكنه بسيط سيال كالآن السيال، س ره

٢- هذا من ضروريات هذا الجواب فإن الحركه كما مر إن قلت إنها وجود صدقت- إلا أنها تتشابک بالعدم لأنها حيث ليس منها لا يتجزأ فليس فيها وجود غير متشابک بالعدم- كما أن الهيولى فعليتها القوه، س ره

اشتراک لفظ الابتداء بین معنیین متغایرین فإن لفظ الابتداء قد یطلق علی طرف الشیء و نهایته و قد یطلق علی الآن الذی یوجد فیه الشیء الدفعی الحدوث المستمر الذات أولا و الحرکه لیست مما یوجد دفعه ثم یستمر فلیس لها آن أول الحدوث و لا لجزء منها لأن جزء الحرکه أیضا حرکه بل لها طرف و نهایه یختص بآن هو منطبق علی طرفها و من تعاریف الحرکه ما ذکره الشیخ فی النجاه و هو أن الحرکه تبدل حال قاره فی الجسم یسیرا یسیرا علی سبیل اتجاه نحو شیء و الوصول به إلیه و هو بالقوه أو بالفعل.

فلنبین قیود هذا التعریف و احترازاته فقوله تبدل حال قاره احتراز عن انتقال من حال غیر قاره إلی حال غیر قاره أخری کانتقال من متی إلی متی أو من فعل إلی فعل أو من انفعال إلی انفعال إذ تلک الأمور أحوال غیر قاره و الانتقال منها لیس حرکه کما أن التلبس بها لیس بسکون(۱) و قوله فی الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القاره للنفوس المجرده(۲) من صفاتها و إدراکاتها إذ ذلک لا یکون حرکه- لا عن تبدل الهیولی الأولی فی صفاتها علی ما قیل فإن للهیولی حرکه فی استعداداتها و انفعالاتها و قد یقال إن المتحرک فی الحرکه الکمیه لیس إلا الماده بل المراد من الجسم ما یعمه و مادته و قوله یسیرا یسیرا یخرج تبدلا لا یکون کذلک فی الجسم

۱- لأن عدم القرار معتبر فی مفاهیم هذه الثلاثه فضلا عن وجودها، س ره

۲- أی تجردا عقلانیا و المراد من صفاتها مثل الإرادات الکلیه و من إدراکاتها مثل المعقولات بالذات و لو أدرجناه فی الحرکه کما یدل علیه قولهم الفکر حرکه من المطالب إلی المبادئ ثم من المبادئ إلی إلی المطالب فکونه بالجسم باعتبار أن النفس اسم لجنبه التعلق بالجسم أو لکونها جسمانیه الحدوث إلا أن یقال المراد بالحرکه الفکریه مطلقا الانتقال و أما المجرده تجردا خیالیا فلها حرکه فی الإرادات الجزئیه کمیول النزوعیه و فی الإدراکات الجزئیه و غیرها و هذه التبدلات ترد علیها باعتبار الجسمیه لکونها شدیده الحاجه إلی الجسم و عند الشیخ القوی الجزئیه منطبعات فی الروح البخاری، س ره

و تبـدل الهيـولى فى صورهـا الجـوهريه فـإن ذلـك عنـد الشـيخ و جمهـور الحكمـاء لاـ يمكن أن يكـون على سبيـل التدريـج و سينكشف لك الحق الـذى فيه و قوله على سبيل اتجاه نحو شـى ء احترز به عن تبـدل الجسم فى ضوئه مثلا و الانتقال عنه يسـيرا يسيرا إلى الظلمه فـإنه و إن كان فيه تبـدل فى حال قاره تـدريجا إلا أنه ليس بحركه لعـدم كونه على سبيل التوجه نحو شـى ء و أراد بالسـببيه المعبر عنها بالباء القريبه الـذاتيه- احترازا عن تبدل أحوال قاره تدريجا لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أوليا أو ذاتيا كما سـتعلم فى مباحث العله الغائيه من أن الغايه قـد تكون ذاتيه و قـد تكون عرضـيه و بـذلك يخرج عن الحد الانتقال من جـده إلى جـده أو من إضافه إلى إضافه- إذ كل منهما و إن كان تـدريجيا إلا أن شـيئا منهما ليس غايه ذاتيه أو أوليه بل التبـدل فيهما مسـبوق بتبدل فى غيرهما و إنما عمم فى الغايه المذكوره ليشـمل ما لها غايه بالفعل- كما لا تدوم من الحركات المستقيمه و ما ليس لها غايه بالفعل كما تـدوم من الحركات الدوريه إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدريجى صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شى ء منها بالفعل بل بالقوه القريبه من الفعل.

و من تعاريفهـا ما ذكره رهط من حكماء الإسـلام وفاقا للمتقـدمين و هو أن الحركه زوال من حال أو سـلوك من قوه إلى فعل و فى الشـفاء أن ذلك غلط لأن نسبه الزوال(۱) و السـلوك إلى الحركه ليست كنسـبه الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبه الألفاظ المترادفه إياها إذ هاتان اللفظتان و الحركه وضعت أولا لاستبدال الشى ء فى المكان ثم نقلت إلى الأحوال.

۱- و أيضا الحركه كمال و فعليه و الزوال رفع و سلب و أما التدريج الاتصالى فلا يبعد أن يفهم من السلوك و كذا من زوال من حـال إلى حـال كمـا إذا لو كـان الزوال فى الـدفعيات لم يكن هنـا موضوع واحـد يكون الزائلاـت أحوالا له هو مفاد التعريف و يحتمل أن يكون الزوال من المزاوله و حينئذ لا يرد عليه ما ذكرناه من تعريف النوع المحصل بالسلب، س ره

و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركه هی موافاه حدود(۱) بالقوه علی الاتصال- و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاه و تلك الحدود تفترض بالموافاه و الحركه علی هذا النحو يتبعها وجود الحركه بمعنی القطع الذی سنذكره

فصل (۱۱) فی تحقيق القول فی نحو وجود الحركه

اشاره

قال الشيخ فی الشفاء الحركه اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك- من المبدإ إلی المنتهی و ذلك مما لا حصول له فی أعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلی المنتهی فالحركه لم توجد بتمامها و إذا وجدت فقد انقطع و بطل فإذا لا وجود له فی الأعيان أصلا بل فی الذهن و ذلك لأن المتحرك يستند إلی المكان الذی تركه- و إلی المكان الذی أدركه فإذا ارتسمت صوره كونه فی المكان الأول فی الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صوره كونه فی المكان الثانی فقد اجتمعت الصورتان فی الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معا علی أنهما شی ء واحد و أما فی الخارج- فلا يكون لها فی الوجود حصول قائم كما فی الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك فی الوجود و الحاله التی بينهما لها وجود قائم.

۱- أی موافاه بالذات كما هو الظاهر فخرج موافاه أشياء مصادفه للمتحرك فی الحدود- و لم يعين المتحرك الموافی ليشمل الجسم و الهيولی كما فی الحركه الجوهريه بل الكميه. لا يقال ينبغی أن يقيد الاتصال بالتدريجی لأنا نقول فهم التدريج من تقييد الحدود بالقوه إذ علمت أن كل حد ليس فعلا محضا بل حاله انتظاريه يستعقب شيئا. لا يقال لفظ الاتصال مستدرك لغناء لفظ بالقوه عنه إذ لو كانت الحدود منفصله كما فی تتالی الآنات و الآنيات كانت الحدود بالفعل. لأنا نقول لو تخلل السكنات بين الأفراد الزمانيه من الحركه تحقق الحدود بالقوه مع الانفصال فظهر أنه لا بد من كلا القيدين و أقربيه التعريف من حيث ظهوره فی الاتصال التدريجی، س ره

الثانی و هو الأمر الوجودی فی الخارج و هو کون الجسم متوسطا بین المبدإ و المنتهی بحیث کل حد فرض فی الوسط لا یکون قبله و لا بعده فیه و هو حاله موجوده مستمره ما دام کون الشیء متحرکا و لیس فی هذه الحاله تغیر أصلا بل قد یتغیر بحدود المسافه بالعرض لکن لیس المتحرک متحرکا لأنه فی حد معین من الوسط و إلا لم یکن متحرکا عند خروجه منه بل لأنه متوسط علی الصفه المذکوره- و تلک الحاله ثابته فی جمیع حدود(۱) ذلک الوسط و هذه الصفه توجد فی المتحرک و هو فی آن لأنه یصح أن یقال له فی کل یفرض فی حد متوسط لا یکون قبله و لا بعده فیه.

و الذی یقال من أن کل حرکه فی زمان فإما أن یعنی بالحرکه الأمر المتصل فهو فی الزمان و وجودها فیه علی سبیل وجود الأمور فی الماضی و إن کان یباینها بوجه فإن الأمور الموجود فی الماضی قد کان لها وجود فی آن من الماضی- کان حاضرا فیه و لا- کذلک هذا و إن عنی به المعنی الثانی فکونه فی الزمان لا علی معنی أنه یلزم مطابقه الزمان بل علی معنی أنه لا یخلو من حصول قطع و ذلک القطع مطابق للزمان فلا یخلو من حدوث زمان و لأنه ثابت فی کل آن من ذلک الزمان- فیکون ثابتا فی هذا الزمان بواسطته هذا کلامه.

و فیه موضع أبحاث نقضا و إحکاما.

الأول أنا نقول لکل ماهیه نحو خاص من الوجود

و کونها فی الأعیان عباره عن صدقها علی أمر و تحقق حدها فیه کما ذکره(۲) الشیخ فی باب المضاف

۱- فرض الحدود کتوصیفه بکونه بین المبدإ و المنتهی مجرد توصیف لتحصیل الإشاره إلی خصوصیه حال الحرکه و إلا ففرض الحدود و التوسط یصحح الانقسام- و الانقسام من أوصاف الحرکه القطعیه دون التوسطیه، ط مد

۲- أقول الموجود قسمان أحدهما ما هو الموجود نفسه و ثانیهما الموجود بوجود منشإ انتزاعه و من قبیل الثانی وجود الإضافه و کذا وجود الحرکه بمعنی القطع و لو کانت الإضافه نفسها موجوده لتسلسلت إذ لو کانت موجوده لم تکن إلا عرضا کالبیاض فکان له إضافه الحالیه فی المحل ثم ننقل الکلام إلی الحالیه و الفرض أنها موجوده و هکذا و لیست اعتباریه حتی ینقطع بانقطاع الاعتبار، س ره

و إنه موجود فی الخارج بمعنی أنه یصدق حده علی أشیاء کثیره فیه و لا یعنی بموجودیه الشی ء إلا ذلک و من هذا القبیل ماهیه الحرکه و الزمان و القوی و الاستعدادات و غیرها و العجب أن الشیخ ذاهب إلی وجود الزمان المتصل فی الخارج(١) لأنه الذی ینقسم إلی السنین و الشهور و الأیام و الساعات و الحرکه بالمعنی الأول یطابقه- و الحرکه عنده محل الزمان و علته فالمعدوم کیف یکون محلا للموجود و عله له.

الثانی أنا نقول لعل غرض الشیخ من نفی وجود الحرکه بالمعنی الأول

أن الحرکه وصف للجسم و الجسم جوهر ثابت موجود فی کل آن من زمان وجوده- و الحرکه لا وجود لها فی الآن و لو کان ذلک المعنی نعتا للجسم یلزم وجود الحرکه فی کل آن یوجد فیه الجسم المنعوت به لاستحاله انفکاک الموصوف عن الصفه التی وصف بها عنه حین وصف بها فالموجود من الحرکه هو المعنی الآخر لاستمراره کاستمرار الجسم لا المعنی الأول لتبدله و تجدده مع ثبات الجسم لکنا نقول إن محل الحرکه و قابلها لیس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطه اشتماله علی الماده المنفعله- المتأثره آنا فآنا کما أن فاعلها أیضا سواء کانت طبیعه أو قسرا أو إراده لا بد و أن یلحقه ضرب من تبدل الأحوال و الحیثیات لیصیر بانضمام تلک الأحوال موجبا لحصول الحرکه فی القابل کما بینه الشیخ فی موضعه لأن عله المتغیر متغیر و عله

١- أقول کما أن الحرکه قسمان کذلک الزمان أحدهما منطبق علی الحرکه القطعیه- و هو مثلها غیر موجود إلا فی النفس و الآخر منطبق علی الحرکه التوسطیه و هو الآن السیال و هو موجود مثلها و ما قال الشیخ بوجوده هو هذا و کیف یکون الزمان بالمعنی الأول موجودا و الماضی معدوم و المستقبل لم یوجد بعد و لا فرق فی ذلک بین ما کان ماضیه و استقباله أحقابا و ما کانا حالا عرفیا فلا وجود إلا للتوسط و الآن السیال الذی هو روح الزمان و أما الآن الذی هو طرفه فلیس بموجود و أما وجود الزمان بمعنی مقدار القطع- فهو بمعنی أن له منشأ انتزاع و بهذا صح انقسامه إلی الساعات و الأیام و غیرها و قد علمت أن هذا أیضا قسم من الوجود و کثیرا ما یختلط ما فی الحس المشترک و ما فی الخیال- بما فی الخارج و لذا قال الشیخ محیی الدین العربی ما أعظم اشتباها فی الکون من اشتباه الخیال بالحس، س ره

الثابت ثابت لا محاله و كذلك حكم القابل للشى ء

الثالث أن نفى وجود الحركه بمعنى القطع مطلقا غير صحيح

فكيف حكم بنفيها و الأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفى أن يكون لوجودها صوره فى الأعيان كوجود الأمور الثابته المستمره الذات الغير المتجدده و يرشدك إلى ذلك قوله لا يجوز أن يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام أعنى قرار الذات و ثباتها و كذا قوله و لا يكون لها فى الوجود حصول قائم كما فى الذهن- إذ الطرفان إلى آخره فإن ما فى الذهن منها و إن كان بحسب الحدوث تدريجى الحصول لكنه دفعى البقاء بخلاف ما فى الأعيان منها فإنه تدريجى الحدوث و البقاء جميعا.(۱)

الرابع أن نفى وجود الحركه بالمعنى الأول كما ينص عليه عباره الشيخ هاهنا مناقض لما قاله فى الشفاء

فى فصل حل الشكوك المقوله فى الزمان بهذه العباره- و أما الزمان فإن جميع ما قيل فى أمر إعدامه و أنه لا وجود له فهو مبنى على أنه لا- وجود له فى الآن و فرق بين أن يقال لا- وجود له مطلقا و بين أن يقال لا- وجود له فى آن حاصلا و نحن نسلم و نصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا فى النفس و التوهم و أما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق أن نقول إنه ليس بين طرفى المسافه مقدار إمكان لحركه على حد من السرعه يقطعها و إن كان هذا السلب كاذبا فالإثبات الذى يقابله صادق و هو أن هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلاله على وجود الأمر مطلقا و إن لم يكن فى آن أو على جهه ما و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا و مع هذا

۱- و على هذا فالأولى أن يقال إن الحركه لها اعتبار دفعيه الحصول و هى الحركه التوسطيه و اعتبار تدريجيه الحصول و هى الحركه القطعيه إن لوحظت من حيث البقاء تدريجيه أيضا كالحدوث كانت موجوده فى الأعيان و إن لوحظت من حيث البقاء دفعيه كانت غير موجوده إلا فى الذهن، ط مد

فإنه یجب أن یعلم أن الموجودات منها ما هی محققه الوجود و محصلته و منها ما هی أضعف فی الوجود و الزمان یشبه أن یکون أضعف وجودا من الحرکه انتهی کلامه.

و الشیخ قدس سره أجل شأنا و أرفع محلا من أن یناقض نفسه فی کتاب واحد(۱) إذ ظهر من کلامه أن الحرکه أقوی فی الوجود یوصف فی الأعیان بنحو من الوجود مطلقا أعنی الزمان فیکون لها وجود فی الأعیان بالضروره کیف و هو عله الزمان و محله فیکون أولی بالوجود کما نص علیه فعلم أن معنی ما رامه من نفی وجود الحرکه هو الذی أومأنا إلیه.

الخامس أن الحرکه بمعنی التوسط المذکور لا وجود له فی الأعیان

لأنه کلی و الکلیات بما هی کلیات أی معروضه للعموم و الاشتراک غیر موجوده فی الخارج فالموجود من الحرکه المعینه هی الحصول فی حد معین و ذلک أمر آنی- و لهذا ذهب جمع إلی أن الحرکه حصولات متعاقبه فی حدود من المسافات متتالیه- فیلزم تتالی الآنات و تشافع الحدود و هو باطل کیف و لو کان کذلک لم یکن کل واحد من تلک الحصولات کمالا أولیا بل هو الکمال الثانی لأن الحرکه هو السلوک إلی الحصول فی حد معین و الطلب له لا أنه نفس ذلک الحصول إذ طلب الشی ء لیس ذلک الشی ء بعینه و السلوک إلیه غیر الحصول فیه.

و الجواب أن الحرکه بهذا المعنی و إن کان لها إبهام بالقیاس إلی الحصولات الآنیه و الزمانیه التی یعتبرها العقل إلا أنها مع ذلک لها تعین من جهه تعین الموضوع(۲) و وحده المسافه و وحده الزمان و الفاعل المعین(۳) و المبدأ الخاص

۱- أقول لا تناقض فإن الزمان بمعنی الآن السیال موجود فالحرکه التوسطیه التی هو وعاؤها موجوده و إن لم یکن الزمان بمعنی مقدار القطع و لا القطع موجودین- إلا بمعنی وجود منشإ انتزاعهما، س ره

۲- قد سلم الإبهام و عارضه بالمشخصات و لقائل أن یقول تعارضا فتساقطا فالأولی أن لا یسلم الإبهام و إبداء أن ما ذکره المشکک مغالطه من باب اشتباه ما فی الذهن بما فی الخارج فإن الإبهام الذی هو مناط الکلیه العقلیه ما فی التوسط العنوانی و أما فی المعنون فلیس إلا سعه ما و عرض ما فإن التوسط المحقق غیر مرهون بحدین مخصوصین- بل کل حد من الحدین فیه حدود و هکذا لاتصاله و انقسامه إلی ما لا نهایه له فهذا التوسط فی عرضه العریض مثل صوره ما فی باب علیه الهیولی حیث إن المراد منها لیس المفهوم الکلی و لا الفرد المنتشر بل إنما هی الموجود السعی و الکلی الطبیعی و بعباره أخری- لیس المراد مفهوم صوره ما بما هو مفهوم بل من حیث التحقق و من حیث الصدق علی المصادیق المتصله المتعاقبه، س ره

۳- لیس وحده الفاعل المعین معتبره فی تشخص الحرکه عند القوم بل المعتبر وحدات ما سواه کما تری وحدتها الشخصیه محفوظه مع تلاحق الجواذب المتعدده فی الحرکه الأینیه و تلاحق النیران المتکثره فی الحرکه الکیفیه، س ره

و المنتهى الخاص و هى أيضا كما مر من الموجودات الضعيفه الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراك فإن نسبه تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبه الجزئيات إلى الكلى و نسبتها إلى معنى القطع المتصل- نسبه الأجزاء و الحدود إلى الكل.

السادس أن لقائل أن يقول الحركه إما مركبه من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلك

و الأول باطل كما بين فى مباحث الجسم و المقادير- و الثانى أى كونها قابله للقسمه أبدا فالأجزاء الفرضيه منها لا توجد بأسرها دفعه- لأنها غير قاره فلا محاله يوجد منها شى ء بعد شى ء فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسما فكذلك الذى يحصل بعد انقضائه مقارنا له أيضا أمر غير منقسم فالحركه إذن مركبه من أمور غير منقسمه هذا خلف و إن كان منقسما كان بعضه قبل و بعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هذا خلف.

أقول هذه الشبهه من الإمام الرازى و هى قريبه المأخذ مما سبق ذكره سؤالا و جوابا و الغلط إنما نشأ من الذهول عن أن وجود الشى ء مطلقا أعم من وجوده فى الآن ففى هذه الشقوق نختار الشق الأخير و هو أن الموجود من كل جزء من الحركه أمر منقسم بالقوه إلى أجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغا ما

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئه و القسمه.

السابع أن الاتصال بين الماضى من الحركه و المستقبل منها اتصال بين موجود و معدوم.

و الجواب أن الحركه و الزمان من الأمور الضعيفه الوجود(۱) التى وجودها يشابك عدمها(۲) و فعليتها تقارن قوتها و حدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فإن الحركه هى نفس زوال شى ء بعد شى ء و حدوث شى ء قبل شى ء و هذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود كما أن للإضافات ضربا من الوجود و فى وجود الحركه شكوك و شبه كثيره و لها أجوبه لا نطول الكلام بذكرها و نصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك

۱- فبالحقيقه الجواب التزام اتصال موجود بمعدوم هذا النحو من المعدوم إذ ليس نفيا صرفا بل هو ذو وجهين فمن وجه موجود و فعليه و هذا بالنسبه إلى القوه للحركه- حيث كان الموضوع فى مبدإ المسافه و لم يتحرك بعد و من وجه معدوم حيث إن الحركه حصولات بالقوه على نعت الاتصال التدريجى و إنها دائما فى الانقضاء و التصرم و هما عين التكون و كذا الزمان الذى هو مقدارها فاتصال الموجود الكذائى بالمعدوم الكذائى جائز فى هذه الأمور الضعيفه و ليس اتصال موجود فعلى بمعدوم هو نفى محض و هذا كاتصال الوجود بالماهيه فإنه ليس اتصال موجود بمعدوم بما هو معدوم بل اتصال موجود بما ليس بموجود و لا بمعدوم، س ره

۲- سنوضح مزيد إيضاح أن الحركه كون الشى ء فى حال يقبل أن ينقسم إلى أجزاء بعضها فعليه بالنسبه إلى بعضها الآخر و هو بقيه قوه بالنسبه إلى ثالث و هكذا كلما انقسم فإذا فرضنا كيفيه ما مثلا منقسمه إلى ثلاثه أجزاء ثانيها فعليه بالنسبه إلى أولها و قوه بالنسبه إلى ثالثها و كلما فرضنا انقساما جديدا كان الحال هو الحال بعينه و الانقسام طار- و الأقسام بالقوه كان الوجود فيها مشابكا للعدم و الفعل مقارنا للقوه و الحدوث عين الزوال- و تبين أن كل جزء منها يستدعى زوال جزء آخر بل هو عين زوالها فإن كل جزء منها فعليه لسابقه و لا يحدث الفعليه إلا مع زوال القوه و نفسه قوه و إمكان لفعليه الجزء اللاحق يزول بحدوثه، ط مد

فصل (١٢) فی إثبات المحرک الأول

إنک قد عرفت حد الحرکه فهی فعل أو کمال(١) أول للشی ء الذی هو بالقوه من جهه ما هو بالقوه فالقوه للمتحرک(٢) بما هو متحرک بمنزله الفصل المقوم له- و یقابله السکون تقابل العدم و العینیه فنقول الحرکه لکونها صفه وجودیه إمکانیه- لا بد لها من قابل و لکونها حادثه بل حدوثا لا بد لها من فاعل و لا بد من أن یکونا متغایرین لاستحاله کون الشی ء قابلا و فاعلا فعلا و قبولا- تجددیین واقعین تحت مقولتین متخالفتین و هما مقوله أن یفعل و أن ینفعل و المقولات أجناس عالیه متباینه و لاستحاله کون المفیض مستفیضا بعینه فالمحرک لا یحرک نفسه(٣) بل الشی ء

١- الظاهر أن إضافه لفظ الفعل إلی حد الحرکه مع أنه حدها فیما مر بأنها کمال أول لما بالقوه من جهه ما هو بالقوه تمهید لما سیذکره فی البرهان الأول أن الحرکه بالنسبه إلی المحرک فعل و بالنسبه إلی المتحرک انفعال فلو کان المحرک عین المتحرک کان التحریک عین التحرک و فیه اتحاد مقولتی الفعل و الانفعال و هو محال و فیه أن اختلاف ماهیه الشی ء باختلاف النسب و الاعتبارات ممتنع علی أن أخذ الفعل فی حد الحرکه لا- دلیل علیه و لا- ینتجه التحلیل و الترکیب اللذین أوردهما لتحصیل حد الحرکه سابقا فی الفصل العاشر علی أن الحرکه کما ذکره غیر داخله تحت مقوله من المقولات فکذا التحریک و التحرک الحاصلان من مفهومها بالنسبه و الإضافه فإنهما عینها حقیقه و غیرها اعتبارا کالحصول و التحصیل و التحصل نعم هذا المعنی حق فی مثل التسخین و التسخن و هما الفعل و الانفعال و السخونه من مقوله الکیف عندهم، ط مد

٢- أی القوه المتشابکه بالفعلیه المصحوبه بالحرکه مقومه لهما کما أن القوه البحته مقومه للهیولی فإنها جوهر بالقوه، س ره

٣- و فی بعض النسخ فالمحرک و کذا المسخن بدل المتسخن و لیس بجید أما معنی فلأن المقصود أن المتحرک لا بد له من محرک لا أن المحرک لا بد له من متحرک لأن وجود المتحرک ضروری و أما لفظا فلأن الفعلین متعدیان بنفسهما کما فیما قبل کلمه بل فلام التعدیه مستدرکه و علی النسخه الجیده فاسم لا یکون ضمیر یعود إلی المتحرک لا المحرک- أی حتی لا یکون المتحرک فی نفسه متحرکا و لا یکون الحرکه بالقوه و کذا ضمیر سخونته- یرجع إلی المتسخن لا المسخن، س ره

لا يكون فى نفسه متحركا و المتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهه ما هو بالقوه و هـذا محال و المسـخن لا ـ يسـخن نفسه بـل لأمر يكون سـخونته بالقوه فلا بـد أن يكون قابل الحركه متحركا بالقوه لا بالفعل و فاعلها لا بـد و أن يكون بالفعل(۱) فيما يحرك الشـی ء إليه أعنى الكمال الوجودى الـذى يقع فيه الحركه و إن لم يكن بالفعل فى نفس الحركه(۲) و لا بالقوه(۳) إذ ليست الحركه كمالا ـ لما هو موجود بالفعل من جهه ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقه(۴) مستعلم بها و هى أنه لا بـد فى الوجود من أمر غير الحركه و غير قابل الحركه و هو متحرك بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركه على سبيل اللزوم و له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجدده لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشی ء

۱- فيمـا يحرك الشـی ء إليه فـإن الطـبيعه جـامعه بجميع وجودات الآثـار التى يحـدث منهـا على المواد بالتدريـج كمـا أن القوه المسـخنه الناريه مثلا كأنها لفت وجودات الحرارات الفائضه منها هذا فى المبادئ العديمه الشعور التركيبى بآثارها و القوه الفعليه النفسيه النطقيه كأنها رتق العلوم و الإرادات الكيفيه و غيرها القابضه عنها و ذاتها علم و إراده بحسب وجودها القائم بذاته، س ره

۲- لأن الجوهر عندهم ثابت، س ره

۳- إذ ليس فيه إمكان الحركه أيضا عندهم و فى بعض النسخ فى نفسه أى ذاته حيث إنه ممكن و معنى لا بالقوه حينئذ إنه ليس كالماهيه و الهيولى و قوله إذ ليست الحركه كمالا لها هو موجود بالفعل تعليل للسابق، س ره

۴- يعنى مـا قلنـاه إن المحرك المباشـر لم يكن بالفعـل فى نفس الحركه كان مرافقه مع القوم المنكرين للحركه الجوهريه و أما عنـدنا فالطبـائع سـياله فـالمراد بـالحركه فى قوله أمر غير الحركه الحركه العرضـيه فى المقولاـت الأـربع و بالأـمر الطبع و باللزوم الاستتباع و الاقتفاء، س ره

و ذاتیاته و ذلک لأن فاعل الحرکه المباشر لها لا بد و أن یکون متحرکا و إلا لزم تخلف العله عن معلولها فلو لم ینته(۱) إلی أمر وجودی متجدد الذات لأدی ذلک إلی التسلسل أو الدور و سنرجع إلی تحقیق ذلک الأمر إن شاء الله تعالی فالآن نقول قولا مجملا إن قابل الحرکه أمر بالقوه إما من هذه الجهه أو من کل جهه- و فاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهه و إما من کل جهه و لا- محاله ینتهی جهات الفعل إلی ما هو بالفعل من کل وجه دفعا للدور أو التسلسل کما أن جهات القوه ترجع إلی أمر بالقوه من کل وجه إلا- کونه بالقوه لأن القوه قد حصلت فیه بالفعل و بذلک یمتاز عن العدم المطلق فثبت أن فی الوجود طرفین(۲) أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جل ذکره و الآخر الهیولی الأولی و الأول خیر محض و هذه شر لا- خیریه فیه إلا بالعرض(۳) و لکونها قوه جمیع الموجودات یکون خیرا بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض و من هاهنا ظهر أن الجسم مرکب من هیولی و صوره لأن الجسم فیه قوه الحرکه و له الصوره الجسمیه أعنی الاتصال الجوهری و هو أمر بالفعل ففیه کثره إشاره إلی أن کل بسیط الحقیقه- یجب أن یکون جمیع الأشیاء بالفعل و هذا مطلب شریف لم أجد فی وجه الأرض من له علم بذاک

۱- بأن یکون عله کل حرکه فی عرض حرکه عرضیه أخری فلینته إلی حرکه فی أمر وجودی جوهری و لا- یکفی تجدد أمر اعتباری کقربات من المکان الطبیعی مثلا- و سیأتی التفصیل إن شاء الله، س ره

۲- و ثبت أیضا أن الحرکه متوسطه دائما بین طرفین أحدهما أمر مجرد عن القوه و الإمکان الذی فی مجری الحرکه و الآخر أمر بالقوه بالنسبه إلی جمیع الفعلیات التی فی المسافه و ثبت أیضا أن الجسم لو کان متحرکا فی جوهره کان مرکبا من ماده و صوره ترکیبا اتحادیا، ط مد

۳- و فیه الخیریه بالذات أیضا لأن الهیولی موجوده و کل موجود إما خیر محض أو خیر غالب علی شره و قوه الوجود أیضا وجود و الظل نور إن تزنه مع الظلم کیف و هو قدس سره نص علی أنها ممتازه عن العدم المطلق و إن بنی علی الترکیب الانضمامی بینها و بین الصوره فالأمر أظهر، س ره

فصل (۱۳) فی دفع شکوک أوردت علی قاعده کون کل متحرک له محرک

إن الموروث من الحکماء فی إثبات هذا المرام حجج متکثره.

الأولی لو کان الشی ء متحرکا لذاته امتنع سکونه

لأن ما بالذات یبقی ببقاء الذات و فساد التالی یستلزم فساد المقدم.

الثانیه لو تحرک لذاته کان أجزاء الحرکه مجتمعه ثابته

لأن معلوم الثابت ثابت و لو کان ثابتا لم یکن حرکه.

الثالثه لو کان متحرکا لذاته فلا یخلو إما

أن یکون له مکان أو حاله ملائمه أو لا- یکون فعلی الشق الأول لم یکن طالبا لذلک المکان أو ما یجری مجراه فلا- یکون متحرکا و لا- أیضا حرکته إلی جانب أولی من حرکته إلی جانب آخر فإما أن یتحرک إلی کل الجوانب و ذلک محال أو لا یتحرک أصلا هذا خلف و إن کان له ما یلائمه فإذا وصل إلیه سکن فلا یکون متحرکا لذاته.

الرابعه لو تحرک الجسم لأنه جسم لکان کل جسم کذلک

لاشتراک الکل فی الجسمیه و هو کذب أو لأنه جسم مخصوص فالمحرک هو تلک الخصوصیه.

الخامسه ما مر ذکره فی الفصل المقدم من اختلاف جهتی القوه و الفعل

فالمحرک إذا حرک لم یخل إما بأن یحرک لا- أن یتحرک أو بأن یتحرک فعلی الأول یکون هو غیر المتحرک و علی الثانی فمعنی أنه یتحرک(۱) أنه وجدت فیه الحرکه التی هی بالقوه

۱- حاصله أن الموضوع الذی هو الحرکه یرتفع من البین لأن الکمال الذی هو مأخوذ فی تعریفها یتحقق بأن یکون مسبوقا بالقوه و إذا کان الجسم متحرکا لذاته و الذاتی لا یتخلف لا یکون قوه الحرکه سابقه فیه علیها فیکون الحرکه فیه بالفعل و إذ قد فرض أنها حرکه و هی کمال أول و معیار الکمال أن یکون رفع قوه فهی بالقوه أیضا، س ره

فیکون الحرکه فیه بالقوه و الفعل معا هذا محال.

السادسه أن نسبه المتحرک القابل إلی الحرکه بالإمکان

و نسبته من حیث هو فاعل بالوجوب و الوجوب و الإمکان متنافیان فالمحرک غیر المتحرک

[الجواب عن الحجج]

قال صاحب کتاب المباحث المشرقیه معترضا علی الثلاث الأول أ لیست الطبیعه محرکه لـذاتها مع أنها لا تحرک أبدا و لا یبقی الأجزاء المفروضه فی الحرکه- و هی طالبه لمکان معین فلم لا یجوز أن یکون الجسم محرکا لـذاته و لم یلزم شـی ء مما قلتموه فلئن قلتم إن الطبیعه إنما تقتضـی الحرکه بشرط حـاله منافیه أو زوال حاله ملائمه فیتجـدد أجزاء الحرکه لأجل تجـدد القرب و البعـد من تلـک الحـاله الملائمه- و السـکون إنما یحصل عنـد الوصول إلی الملائم و العله إن کانت فی إیجابها معلولها متوقفه علی شرط لم یستمر ذلک الإیجاب لفوات ذلک الشرط فنقول إذا جوزتم ذلک فلم لا تجوزون أن یکون اقتضاء التحریک بشرط حصول حاله منافره حتی یتجدد أجزاء الحرکه بسبب القرب و البعد من تلک الحاله المنافره و ینقطع الحرکه عند زوالها و حینئذ لا یمکن أن یدفع ذلک إلا بأن یقال لو کانت الجسـمیه لذاتها تطلب حاله مخصوصه کان کل جسم کذا و هذا هو الحجه الرابعه فـإذن یحتاج فی تقریر تلک الطرق الثلاثه إلی الاسـتعانه بالطریقه الرابعه فلنتکلم علیها فنقول إن کل جسم فله مقـدار و له صوره و له هیولی أما مقـداره فهو الأبعاد الثلاثه و لا شک أنها طبیعه مشترکه بین الأجسام کلها و أما الصور الجسـمیه فلا بد من إقامه البرهـان علی أنها أمر واحـد فی الأجسام کلها و ذلک لأن الصوره الجسـمیه لا یمکن أن تکون عباره عن نفس القابلیه(۱) لهـذه الأبعـاد لأنهـا أمر إضـافی و الجسـمیه من مقوله الجوهر- فکیف یکون نفس هـذه القابلیه بل تلک الصوره عباره عن ماهیه جوهریه یلزمها

۱- هاهنـا شق آخر و هو أن یکون عباره عن ذات له قبول الأبعاد و القابل بهـذا المعنی فصل مقسم للجوهر مقوم لجسـمیته و هو معنی واحد أیضا فالجسمیه نوع واحد، س ره

هـذه القـابليه و إذا ثبت أن الجسـميه أمر يلزمه هـذه الأبعـاد فمن الجـائز أن يكون ذلـك الأـمر مختلفـا فى الأجسـام و إن كانت مشتركه فى هذا الحكم و هو قابليه هذه الأبعاد و الأمور المختلفه يجوز اشتراكها فى لازم واحد.

ثم قـال و إن سـلمنا أن الأجسـام مشتركه فى الصوره الجسـميه و لكنها غير مشتركه فى ماده الجسم فهب أن الجسـميه ليست عله للحركه فلم لا يجوز أن يكون علتها هى مادتها المخصوصه.

أقول كون الأجسـام مشتركه فى الجوهر القابـل للأبعـاد(۱) أمر بـديهى لاـ حـاجه إلى إقـامه البرهـان عليه و ذلك يكفينا لإثبات المبادئ الطبيعه و المحركات الخاصه إذ يعلم أن الحركات و الأوضاع و الأيون كلها عوارض و أوصاف لـذلك الأمر المشترك فـإن الكون فى المكان لا يوصف به إلا الجسـميه أعنى الجوهر الطويل العريض العميق و كـذا الوضع أعنى نسـبه أجزاء الشـى ء بعضها إلى بعض و إلى أمر

۱- أى كالبـديهى فأداه التشبيه محـذوفه فلا ينافى قوله و هم مع ذلك قـد أقاموا البرهان إلخ وجه المنافاه أن البديهى غير محتاج إلى الاكتساب بالبرهان أو يقال المراد بالبرهان المنبه لاحتياج البديهى بالنسبه إلى بعض الأذهان إلى تنبيه ما أقول المطلب نظرى لكن البرهـان عليه أن يقـال أرادوا بالجسـميه القابـل للأبعاد الثلاثه الخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و لا شك أن مناط قبول الخطوط المـذكوره هو الامتـداد فلو كـان مختلفـا بـالنوع فإما أن يريـد الاختلاف بالفلكيه و العنصـريه و الناريه و الهوائيه و نحوها فـذلك الاختلاف لا دخل له فى مناطيه القبول لها و أيضا هـذا الاختلاف قد يصـحح القبول فلا دخل له فى مناطيته و إما أن يريـد الاختلاـف فى ذات الجوهر القابـل للخطوط المـذكوره فهـذا لاـ يمكن بـل لاـ يتصور مع كون الكـل مشتركه فى قبول الخطوط إذ فرض الاختلاف الـذاتى فى نفس ذلك الجوهر بأن يكون أحـد أنواع الامتداد و الآخر جوهرا مجردا و الآخر هيولى أولى و الآخر جوهرا فردا أو جواهرا أفرادا و شـى ء مما سوى الامتـداد لا يكون مصـححا و مناطا لقبول الخطوط حتى الأخير **۴۳** كما قال الرئيس فى الرساله العلائيه جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى غير قابل ابعاد نبودى فظهر أن ما ذكره الإمام كلام باطل و عاطل، س ره

خارج و کـذا الانتقال من مکان إلی مکان فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محاله و هو سبب قابلی فلا بد لهذه الأوصـاف من سبب فـاعلی أیضـا لکن لهم فی إثبات ذلک السبب الفاعلی طرق بعضـها یبتنی(۱) علی إثبـات الإمکـان و القوه لوجود هـذه الأوصـاف للجسم إذ لازم الماهیه بل لازم الوجود للشـی ء یجوز أن یکون الفاعل و القابل فیه أمرا واحـدا و بعضـها یبتنی علی إثبـات جهه الاـشتراک بین الموصوفـات بهـذه الصـفات مع اختلاـف الصـفات فلو کـان شـی ء منها من لوازم الماهیه المشترکه لکـان کموصوفه متفقا فی الکل إذ لازم الماهیه لازم لجمیع الأفراد و هم مع ذلک قـد أقاموا البرهان علی أن الجسـمیه طبیعه نوعیه مشترکه بین أنواع الأجسام و أجناسها فی موضعه کما سیأتی ذکره.

و أمـا قوله یجوز أن یکون الأـمور المختلفه مشترکه فی لاـزم واحـد فنقول أن ذلـک إنما جاز بشـرط أن یکون منشأ اللزوم جهه الاشتراک لا جهه الاختلاف کما بین فی مقامه و نحن نعلم یقینا أن قابلیه الأبعاد و إن کان أمرا نسبیا فإنما یقتضیه الجسم بما هو جسم لاـ بما هو مختلف(۲) فیه و ذلـک معنی مشترک بین الأجسـام ضـروره و اتفاقـا و إن کـانت الأجسـام متخالفه الماهیات و بعض تلک الطرق یـدفع کون الهیولیات المتخالفه فی الأجسام مبادئ للحرکات و الآثار المتفننه المختصه کل قسم منها بنوع من الجسم لأنهـا محض القوه و الاسـتعداد و لیست هی أیضـا مختلفه إلاـ من جهه اختلاـف الطبائع و الصور و بهـذا یـدفع قوله لم لا یجوز أن یکون عله الحرکه هی المـاده المخصوصه و لم یعلم أن لا معنی لتخصـیص الماده إلا بصوره سابقه علیها- و سـتعلم أن الفعل أقدم من القوه بحسب أصناف التقدم.

ثم قال إن الفلک غیر قابل للکون و الفساد

فیکون ما له من الشکل و الوضع

۱- کالخامس و السادس و مثله الکلام فی بعض تلک الطرق الدافع کون الهیولیات إلخ، س ره

۲- أی بالفلکیه و العنصریه ثم العنصریه بحسبها و مثله الکلام فی قوله متخالفه الماهیات، س ره

و المقدار واجب الحصول له فذلک الوجوب إن کان لجسمیته مع أنه لم یلزم أن یکون کل جسم کذلک فلتکن الحرکه أیضا لجسمیته و إن لم یکن کل جسم متحرکا- و إن کان لأمر(۱) موجود فی الجسمیه فذلک الأمر إن لم یکن ملازما لها لم یکن اللازم بسببه ملازما لجسمیته و إن کان ملازما عاد التقسیم و لا ینقطع إلا بأن یقال- تلک الأوصاف غیر لازمه لجسمیه الفلک ففیه تجویز للخرق و الفساد أو إنها لازمه للجسمیه المطلقه إما بغیر واسطه أو بواسطه ما یلازمها مع أن تلک الأوصاف غیر مشترکه فی الجمیع فلتکن الحرکه أیضا کذلک و إن قیل إن تلک الملازمه لما حلت فیه الجسمیه و هو الماده فإن الأفلاک لکون مادتها مخالفه لسائر المواد و کانت مقتضیه لتلک الأشکال و المقادیر الجسمیه أیضا حصلت الملازمه بین الجسمیه و تلک الأمور فعلی هذا نقول لم لا- یجوز أن یکون لبعض الأجسام ماده مخصوصه- مخالفه لسائر المواد و هی لذاتها تقتضی حرکه مخصوصه و لا یلزم منه اشتراک الأجسام فی ذلک.

أقول أما الذی ذکره فی الفلک فمبناه علی الغفله عن أحوال الماهیه و کیفیه ارتباط الجنس بالفصل المحصل إیاه فی النوع المحصل فی الذهن(۲) و عن کیفیه الملازمه بین مادتها و صورتها فی النوع المرکب فی الخارج و عن معرفه أن الصوره الفلکیه بل کل صوره من الصور المخصوصه التی فی الأجسام محصله لجسمیتها لا- أن الجسمیه فیها و فی غیرها مقتضیه للفلکیه أو الناریه أو المائیه و بالجمله للخواص و اللوازم المخصوصه

۱- کالطبیعه، س ره

۲- حاصل الجواب أن المورد قد جعل الجنس فی الترکیب الذهنی و الماده أعنی الهیولی المجسمه فی الترکیب الخارجی محصلین مستقلین و الفعل و الصوره النوعیه لم توجدا بعد ثم طالب عله لحوق الآثار الخاصه فردد الکلام بأنها الجسمیه أو أمر آخر- و لم یعلم أن الجنس و الماده فانیان فی الفصل و الصوره و لیسا ملحوقین فی الخارج لهذین- حتی یکونان علتین لهما أو للآثار المختصه بل الفصل و الصوره عله للجنس و الماده و لهما الإبهام و لذینک التعیین فالجسمیه لازمه أعم للطبائع الخاصه لا العکس اللهم إلا- أن یراد العروض العقلی فإن الفصل خاصه للجنس عقلا- و قد مر فی مباحث الماهیه فی فصل کیفیه تقوم الجنس بالفصل ما یوضح هذا فارجع، س ره

فی نوع نوع كما سيأتی فی مباحث الصور و أما الذی ذكره من تجويز كون الماده مقتضيه للحركه المخصوصه و سائر الخواص فهذه المسماه بالماده هی بالحقيقه و المعنى صوره فلم يبق لها من معنى الماده إلا اسمها دون معناها فإن المعنى المذكور هو معنى الصوره بعينها إذ لا نعنی بالصوره إلا مبدأ الآثار المختصه و لا نعنی بالطبيعه إلا مبدأ الحركه الذاتيه و لا حاجه بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقه بالبرهان- ثم قال فالحاصل أن الحجه المذكوره لا تدل على إثبات القوى و الطبائع إلا إذا بينا أن الماده مشتركه و متى تعذر ذلك لم تكن الحجه منتجه.

فإن قيل إن الماده لا تصلح أن تكون مبدأ الحركه لأنها من حيث هی هی قابله و الشی ء الواحد لا يكون قابلا و فاعلا.

قلنا قد ثبت فی باب العله فساد هذا الأصل و بتقدير صحته(۱) يكون كافيا فی إثبات المطلوب و هو الطريقه الخامسه و ليكن البيان فيه و أقوى ما يتوجه عليه- أن الماهيات فاعله للوازمها و قابله لها و ذلك يبطل ما قالوه.

أقول قد علمت بيان اختلاف جهتی أن يفعل و أن ينفعل و اختلاف جهتی القوه و الفعل أعنی الإمكان الوقوعی و الإيجاب بلا مريه و أما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطه الناشئه من اشتراك لفظ القابل و وقوعه تاره- بمعنى الانفعال التغيری و تاره بمعنى الاتصاف اللزومی

۱- بعد تسليم الإمام صحه عدم كون الشی ء الواحد فاعلا و قابلا كان قول الإمام- و أقوى ما يتوجه عليه إلى قوله و ذلك يبطل ما قالوه باطلا- إذ فيه تهافت اللهم إلا أن يجعل قوله و أقوى ما يتوجه معارضه لا نقضا و يجعل لفظ النقض فی كلام المصنف قدس سره بمعناه اللغوی و بعد ففيه ما فيه، س ره

فصل (۱۴) فی تقسیم القوه المحرکه و فی إثبات محرک عقلی

إن من المحرک ما یحرک بالذات(۱) و منه ما یحرک بالواسطه کالنجار بواسطه القدوم و منه ما یحرک علی سبیل المباشره و أن یفید صفه الحرکه و منه ما یحرک لا علی سبیل المباشره بل بأن یفید الذات المتحرکه لا حرکتها فقط کما ستعلم و أیضا منه ما یحرک بأن یتحرک و منه ما یحرک لا- بأن یتحرک کالمعشوق إذا حرک العاشق و المعلم إذا حرک المتعلم و لاستحاله وجود أجسام بلا- نهایه یستحیل أن یتحرک متحرکات معا إلی غیر نهایه و بیان ذلک أما أولا فإن المتحرک یجب أن یکون جسما أو مادیا- و یلزم لا تناهی الأجسام و أما ثانیا فلأن العلل یجب أن تتناهی و ذلک لأنه(۲) إن کان متحرک أخیر و یحرکه محرک و هو أیضا متحرک فمحال أن یتحرک إلا بعد أن یحرکه محرک آخر فالمتوسط من هذه الثلاثه له نسبتان و له من بینها هذه الخاصیه و هو أنه یحرک و یتحرک و سواء کانت هذه الواسطه واحده أو کثیره متناهیه أو غیر متناهیه فإنه لا یصح الحرکه ما دام حکمها حکم الواسطه فیجب أن ینتهی إلی

۱- ما بالذات مقابل ما بالعرض و لم یذکر و اختصر المصنف قدس سره و الشیخ فی أواخر السماع الطبیعی من الشفاء فصل ذلک فقسم المحرک إلی المحرک بالعرض و المحرک بالعرض إلی المحرک بالعرض لذاته و لغیره فالمحرک بالعرض لذاته ما سیشیر إلیه المصنف قدس سره بقوله و معلوم أن کل قوه فی جسم تحرک فإنها تتحرک أیضا بالعرض و ما لغیره مثل المحرک لجالس السفینه المتحرک بالعرض لحرکه السفینه فإن الریح تحرکها بالذات و تحرکه بالعرض و قسم المحرک بالذات إلی المحرک بغیر واسطه و المحرک بواسطه و المحرک بوسائط و الواسطه إن کانت متصله بذی الواسطه کالید یسمیها أداه و إن کانت منفصله کالقدوم یسمیها آله و ربما لا یلاحظ هذا الفرق، س ره

۲- برهان مأخوذ من برهان الوسط و الطرف الذی أورده الشیخ لإبطال التسلسل فی العلل یثبت به وجوب انتهاء الحرکات إلی محرک عقلی غیر متحرک بذاته، ط مد

محرک لا یکون حکمه حکم الواسطه و هذا مخرج الأمور من القوه إلی الفعل- و الموجد ینتهی إلی أمر بالفعل فیجب أن یکون أمرا بالفعل و موجودا بذاته فالمحرک الذی لا یتحرک إما أن یحرک بأن یعطی للجسم المتحرک المبدأ القریب الذی به یتحرک أو یحرک علی أنه غایه یتم بها و خیر یتوجه إلیه و معشوق و معلوم أن کل قوه فی جسم یحرک فإنها تتحرک أیضا بالعرض فالمحرک الذی لا یتحرک لا یصلح أن تکون قوه جسمانیه و قد علمت إثبات أن کل جسم یفعل فعلا خاصا أو حرکه مخصوصه لیس بعرض و لا باتفاق أو قسر فإنه بقوه زائده علی الجسمیه فهی إما طبع أو إراده نفسانیه متعلقه و علی التقدیرین لا بد أن یکون لتلک القوه تعلق بالجسم- و لا تکون مفارقه عنه بالکلیه فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالکلیه غیر مخالط للأجسام وجب أن یکون المفارق یطلب بالحرکه أمرا لیس له و هذا باطل کما علمت فإذن إن کان مفارق مشارکا له فی التحریک فإنه یحرک علی أحد الوجهین المذکورین لا غیر کالحال فی الحرکات الفلکیه

فصل (۱۵) فی أن المبدأ القریب لهذه الأفاعیل و الحرکات المخصوصه لیس أمرا مفارقا عن الماده

فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثیر عن مفارق لا یخلو إما لأنه جسم أو لقوه فیه أو لقوه فی المفارق(۱) أما الأول فیلزم أن یشارکه فیه کل جسم کما عرفت

۱- کالقوی الثلاث العقلیه للعقل النظری بل کالعقل المستفاد له کالقوی الجزئیه للنفس الحیوانیه و هو ظاهر و لهذا قال قدس سره فی الثالث أن الکلام فیه کالکلام فی المفارق و لو أرید القوی الجزئیه المدرکه بأن یکون الإضافه لأدنی ملابسه أبطل بأن نسبه المنفصل إلی الشی ء و غیره علی السواء لکن ذهب علیه شق آخر کان علیه التعرض لإبطاله و هو أن یکون للذات المفارق بذاته و لیبطل بأن نسبه المفارق إلی الکل علی السواء و لعله لوضوحه لم یتعرض له و لکن أشار إلیه بلفظ الحرکات مخصوصه فأین المفارق من مباشره الحرکه ثم أین استواء النسبه منه من الحرکه المخصوصه، س ره

و لیس الأمر کذا و أما الثانی و هو أن یکون بقوه فیه فهو المطلوب و أما الثالث فتلک القوه فی المفارق إما أن یکون نفسها یوجب هذا التأثیر فیکون الکلام فیه کالکلام فی المفارق و قد مر و إن کان علی سبیل الإراده فلا یخلو إما أن یکون الإراده میزت هذا الجسم بخاصیه فیه أو لا بل أثر فیه جزافا فإن کان تأثیره جزافا کیف اتفق لم یستمر أوضاع العالم سیما الأفلاک علی هذا النظام الدائمی أو الأکثری- إذ الاتفاقیات کما ستعلم لیست بدائمه و لا أکثریه لکن الأمور الطبیعیه أکثریه أو دائمه و لیس فیها شی ء بالاتفاق و الجزاف کما ستعلم أن جمیعها متوجهه نحو أغراض کلیه فلیست إذن باتفاقیه فبقی أن یکون بخاصیه فیه و یکون تلک الخاصیه لذاتها موجبه للحرکه و هی القوه و الطبیعه و هی التی بسببها یطلب الجسم بالحرکه- کمالاتها الثانیه من أحیازها و أشکالها و غیر ذلک و سنتکلم فیها فی باب الصور الجسمانیه و مثل هذه الطبیعه إذا عرضت للأجسام حاله غریبه کالماء إذا سخن و الأرض إذا ارتفعت و الهواء إذا انضغط بالقسر ردتها الطبیعه بعد زوال المبدإ الغریب- و القاسر إلی حالتها الطبیعیه و حفظت علیها تلک الحالات فردت الماء إلی برودته- و الأرض إلی مکانها الأسفل و الهواء إلی قوامه و رقته و کذا الأبدان إذا انحرفت أمزجتها و مرضت باستیلاء بعض العناصر فإذا قویت الطبیعه المدبره إیاها ردتها إلی المزاج الموافق و من هاهنا أیضا یعلم أن النفس لیست بمزاج فإن المزاج المعدوم لا یعید ذاته إلی الحاله الأصلیه لاستحاله إعاده المعدوم

فصل (۱۶) فی أن کل حادث یسبقه قوه الوجود و ماده تحملها

کل ما لم یکن یسبقه قوه الوجود فیستحیل حدوثه

و کل کائن بعد ما لم یکن بعدیه لا یجامع القبلیه فإنه یسبقه ماده و ذلک لأنه(۱) قبل وجوده یکون

۱- البرهان مأخوذ من کلام الشیخ مع تغییر یسیر فی التقریر، ط مد

ممکن الوجود لذاته إذ لو کان ممتنعا(۱) لم یکن یوجد أصلا و لو کان واجبا لم یکن معدوما فإمکان وجوده غیر قدره الفاعل علیه(۲) لأن کون الشی ء ممکن الوجود حاله له بالقیاس إلی وجوده لا إلی أمر خارج عنه فإذن لإمکان وجوده حقیقه یسبق وجودها وجود ذلک الممکن و هذا الإمکان عرض فی الخارج لیس من الأمور العقلیه المحضه(۳) و الاعتباریه الصرفه لأنه إضافه ما منسوبه(۴) إلی ما هو إمکان وجوده(۵)

۱- إن قلت لا یلزم من نفی الامتناع و الوجوب إلا الإمکان الذاتی و حامله الماهیه- فلا یحوجنا إلی الماده. قلت الإمکان الاستعدادی الذی حامله الماده إنما لزم من القبلیه الزمانیه التی لا تجامع البعدیه لا من مجرد نفی الامتناع و الوجوب علی أن المراد نفیهما عن الماده السابقه- و إثبات الإمکان فیها و الماهیه لا سبق زمانی لها علی وجودها، س ره

۲- و أیضا یلزم تقدم الشی ء علی نفسه لأن قدره الفاعل علی شی ء تتوقف علی إمکانه لعدم القدره علی الممتنع و بالجمله هذا القول لدفع وهم کلامی ینثلم به لو لم یدفع حاجه الکائن إلی الماده السابقه إذ لا یحتاج عند ذلک إلی موضوع سوی الفاعل و خلاصه الدفع الذی ذکره أن إمکان الشی ء صفه ذلک الشی ء المنفعل و القدره صفه الفاعل و هذا نظیر قول من یصحح الصحه فی تفسیر قدره واجب الوجود بالذات الذی هو واجب الوجود من جمیع الجهات بأن الصحه و هی الإمکان معتبره فی جانب المفعول و هو العالم فیدفع ذلک العذر هناک أیضا بأن تفسیر صفه الفاعل بصفه المفعول غیر صحیح فقدره الواجب تعالی صدور الفعل عنه مسبوقا بالعلم و المشیئه، س ره

۳- أی بخلاف الإمکان الذاتی فإنه مرکب من السلبین و السلب محض و موصوفه الماهیه المطلقه التی هی اعتباریه محض لهذا الاعتبار اتفاقیا، س ره

۴- و لاتصاف هذا الإمکان بالشده و الضعف المستعقب لقرب الممکن من التحقق و عدمه و هذا شأن الأمور الخارجیه دون الاعتبارات العقلیه، ط مد ظله

۵- أی المستعد له و بهذا الاعتبار إمکان استعدادی و أما باعتبار نفس الماده و الموضوع و المتعلق فهو استعداد لا إمکان استعدادی فالإضافه معتبره فی هذا الإمکان، س ره

فيكون الإضافه مقومه له و ليس إمكان الوجود المطلق(۱) جوهرا و لا عرضا غير نفس الإضافه و لو كان الإمكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافه و لو كان كـذلك لكان قائم الوجود بـذاته لا منشأ لإمكانه و كـذا لو كان عرضا قارا(۲) فقد علم(۳) أنه ليس لإمكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافه من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصه حتى يكون مضافا مشهوريا(۴) لا حقيقيا فهي أعراض لموضوعات و الإضافه مقومه لإمكان وجود كذا و الجوهر لا يقومه العرض فهو عرض(۵) فيجب أن يكون موجودا في

۱- المراد بالوجود المطلق هنا الوجود الـذي هو محمول الهليه البسـيطه و الوجود المقيد محمول الهليه المركبه كالكتابه و نحوها لزيد و الإطلاق بالنسبه إلى الصور و العرض و النفس، س ره

۲- أي يكون الاسـتعداد حينئـذ ممكنا لا إمكانا و ليس التشبيه في القيام بالذات و هو ظاهر و إنما قال لا منشأ و لم يقل لا إمكانا لأـن الاسـتعداد منشأ و راسم للإمكان لا نفسه كما عرفت أنه مضافا إلى المسـتعد له إمكان له فما هو الإمكان ليس إلا الإضافه و لهذا قال إنه مضاف حقيقي لا مشـهوري و إلا فنفس الاستعداد مما يعرض له الإضافه فهو مضاف مشهوري و كيفيه و أراد بالقار العرض المتأصل المتقرر في المحل لا ما يقابل المتجـدد ثم المراد أن الإمكان الاسـتعدادي بما هو مأخوذ في قوامه الإضافه ليس عرضـا متقررا و لاـ ينـافي أن يكون بمـا هو ملزوم الإضافه عرضا متقررا و مضافا مشـهوريا و صـيرورته ممكنا لا إمكانا ممنوع بل يكون إمكانا لما بعـده لا بالنسـبه إلى ما قبله و التسـلسل تعاقبي مجوز كما سـيأتي عند قوله و مما يجب أن يعلم أن الإمكان إلخ كيف و هو أمر يقبل الشده و القرب و البعد و هذا دليل الوجود، س ره

۳- و ذلك لأن الإمكان الاستعدادي نفس الإضافه لما عرفت من الفرق بينه و بين الاستعداد نفسه و قيد الإطلاق ليشمل النفس و العرض و الصوره جميعا، س ره

۴- متعلق بما قبل كلمه بل، س ره

۵- و محصـله أن هـذا الإمكـان هيئـه في الموضـوع تربطه بـالممكن إذا لاحظهـا العقـل وجـدها نسـبه متكرره قـائمه بطرفين هما الموضوع و الممكن فالـذي يقوم بالموضوع هو إمكان أن يصـير هو الممكن الآتي وجوده و الـذي يقوم بالممكن هو إمكان أن يوجد في الموضوع، ط مد

موضوع فلنسم هـذا الإمكان قوه الوجود(۱) و حـامله موضوعا و ماده و هيولى باعتبارات فهـذا الإمكان أمر وجودى و أن صـحبه العـدم و هو عام عموم التشـكيك- مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هى إمكانات مجهوله الأسامى يعبر عنها بإمكان وجود كذا و كذا فإذن كل حادث قد سـبقه الماده و الماده هى سـبب من أسباب الحدوث و حيث يكون حدوث و كون و فساد يجب أن يكون الهيولى للكائن و الفاسـد واحده و إلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأسا و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثه يسـبقها إمكـان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أخرى فيتسلسـل(۲) و هـذا محـال إلا على وجه سـتقف عليه(۳) من تجـددها مع تجدد الصوره على الاتصال

و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعا

و إلا يسـبقه موضوع آخر و كذلک إلى ما لا نهايه له لأنه متى فرض كذلک يلزم أن يسـبق للإمكان إمكان- و مما يجب أيضـا أن يعلم أن الإمكان الـذى يعـدم مع الفعل فله سـبب و لا محاله يكون حادثا و يسـبقه لا محاله إمكان آخر سـبقا زمانيا إلى ما لا نهايه ثم الهيولى و كذا كل ماده بما هى ماده لها قوه أن يصير بالفعل شيئا لا على أن يوجد و إمكان الصوره

۱- و على هذا يكون تسـميه هذه الهيئه الاستعداديه بأنها وجود للشى ء بالقوه فى مقابل وجوده بالفعل إنما هو بنوع من التجوز و يكون أيضـا معنى انقسـام الموجود المطلق إلى ما بالفعل و ما بالقوه أن الموجود إما قائم بـذاته لا نسبه له إلى شـى ء و إما هيئه استعداديه لها نسبه إلى موجود من شأنه أن يوجد لموضوع هذه الهيئه فافهم ذلک، ط مد

۲- و أيضـا بـالهيولى البـاقيه فى الأحوال يصـح أن يقول هـذا الكائن ذاک الفاسـد أو بالعكس لأن صوره لا تنقلب إلى صوره و إحـداهما غير الأخرى و هيولاهما مشتركه- فإذا لم تبق الهيولى أيضا لم يصـح ذلک ثم إن قيل هذا التسـلسل تعاقبى ليس محالا عنـدهم- لأن سـبق هـذا الإمكان سـبق زمانى قلت الإمكان الاسـتعدادى و إن كان سابقا بالزمان إلا أن حامله يجتمع مع الشـى ء الحادث، س ره

۳- يشير إلى ما سيجى ء فى الكلام على الحركه الجوهريه أن الماده متحده مع الصوره تابعه لها فى الحدوث و التجدد، ط مد

هو أن يوجد لا ـ على أن يصير بالفعل شيئا فإنها هى فعل فنقول إن إمكان وجود الصوره صفه موجوده فى هيولاها إذا عقلت تلك الصفه عقلت إنها إمكان وجود الصوره مثال ذلك سعه الحوض فإنها صفه للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفه الدار فإذا عقل و عقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم فبهذا ينحل شبهه من يقول(۱)

۱- محصله أن ملاك الشبهه هو دوران النسبه بين الموجود و المعدوم و لا ضير فيه فإن هذا الدوران فى المضاف إنما هو فى العقل فقد قيل إن المضاف ماهيه إذا عقلت عقلت بالقياس إلى ماهيه أخرى معقوله بالقياس إليها أو ماهيه إذا عقلت عقلت مع ماهيه أخرى معقوله معها فدوران النسبه و تكررها إنما هو فى العقل و إن كانت نفس الإضافه التى لها هذه الماهيه فى الخارج فلا مانع من إضافه الموجود بنحو إلى المعدوم كإضافه الهيولى الموجوده بنحو إلى الصوره المعدومه بعد. و الحق أن الإشكال غير ناش من تكرر النسبه الإضافيه بين الموجود و المعدوم- حتى يندفع بأنه فى مرحله ماهيه المضاف بل من حيث إن هذه النسبه الموجوده خارجا القائمه بالماده نوع قيام لها رابط قائم بطرفين و لا معنى لتحقق الوجود الرابط بين موجود و معدوم و لذا كان من الواجب اجتماع طرفى الوجود الرابط فى الظرف الذى تحقق هو فيه من ذهن أو خارج أو حقيقه أو اعتبار كما تقدمت الإشاره إليه فى بحث الوجود الرابط- فى أوائل الكتاب فلا ـ معنى لوجود هذه النسبه المسماه بالإمكان و القوه بين الماده الموجوده و الصوره المعدومه بعد حتى إذا وجدت الصوره انعدمت النسبه. و الأولى أن يقال فى تقرير البرهان إن كل حادث زمانى يتبدل إليه أمر آخر سواء كان من الصور أو الأ ـ عراض كالنار التى يتبدل إليها الهواء و الهواء الذى يتبدل إليه الماء و الكيفيات و المقادير التى توجد فى الأجسام بعد ما لم تكن فله إمكان فى المحل الذى يتبدل إليه و هو أمر وجودى قائم بالمحل يربطه بالحادث المترقب و إذ كان بذاته رابطا للأول بالثانى و ليس هو نفس الأول بل أمرا قائما به يربطه بالثانى فهو وجود رابط و إذ كان الثانى غير موجود مع الأول و قيام الرابط بهما معا يقضى بوجودهما معا فى ظرف تحقق الرابط فللثانى وجود مع الأول لا يترتب عليه جميع آثار الثانى و هو قبل وجود الثانى الذى يترتب عليه جميع آثاره بالفعل و هذا هو السر فى اجتماع هذا الذى نسميه بالإمكان مع الأول الذى هو فعليه مباينه بل اتحاده معه وجودا من غير أن يؤدى ذلك إلى التدافع بين المتباينين لكونه وجودا لا ـ يترتب عليه الآثار لأ ـ ن التدافع بين المتباينين إنما هو فى مرتبتها و هو السر أيضا فى زوال الإمكان و القوه مع تحقق الفعليه فإنما هو من باب اندماج مرتبه مع عدم ترتب الآثار فى مرتبه ترتبها لا من باب انتفاء شى ء من أصله عند ثبوت آخر و بذلك يظهر أن الحامل لهذا الإمكان ليس هو الصوره الأولى بل جوهر آخر معه متحد به يحمل الإمكان و يتحد مع الصوره الثانيه لمكان التبدل القاضى بوجود أمر مشترك بين المتبدل و المتبدل إليه و إذ كانت الصوره الأولى حاله فى سبق الإمكان حال الصوره الثانيه فى سبق إمكانها عليها فهذا الجوهر المتحد مع الثانيه الحامل لإمكانها هو بعينه حامل لإمكان الأولى قبلها و متحد بها كذلك و هكذا الحال بالنسبه إلى الصوره التى قبلهما فهناك جوهر واحد مستمر يتعاقب عليها الإمكانات و الصور و هو متحد مع كل صوره عند فعليتها و مع إمكانها قبل فعليتها عند فعليه الصوره السابقه و هو الذى نسميه بالماده. فهناك ماده مستمره الوجود يتعاقب الصور عليها تحمل فى نفسها إمكان جميع الصور- و تحمل قبل كل صوره إمكانها الخاص بها و يتبدل الإمكان إلى الفعليه بفعليه الصوره- و تعاقب الصور على نحو الاتصال لا بحسب الفرض العقلى و لو كان هناك انقطاع خارجى لبطلت الماده ببطلا ـ ن الصوره الأ ـ ولى و بطل بذلك معنى التبدل و النسب الموجوده بين السابق و اللاحق. و بذلك ينطبق حد

الحركه على حال الصور فى تعاقبها على الماده و يعود حقيقه كل صوره إلى قطعه من امتداد هذه الحركه و هذه هى الحركه الجوهريه التى تتحرك بها الماده فى صورها فافهم ذلك و يظهر به أن وجود الشى ء بالقوه مرتبه من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التى تترتب على وجوده بالفعل و أن القوه وجود له حقيقه كالفعل و بذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقا إلى ما بالقوه و ما بالفعل من غير أن يعود إلى تقسيم الموجوديه العامه الإمكان الاستعدادى و مطلق الفعليه التى غيره و يظهر به أيضا أن مقارنه الماده الصوره اتحاديه لا انضماميه و أن نسبه الماده إلى الاستعداد الذى هو بوجه إمكان استعدادى نسبه الجسم الطبيعى إلى الجسم التعليمى فإمكان صوره كذا تعين للماده المبهمه كما أن الجسم التعليمى تعين الجسم الطبيعى المبهم و لهذا البيان نتائج و فروع كثيره أخرى سنتعرض لبعضها إن شاء الله تعالى فيما يناسبه من المورد، ط مد

إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعـدوم فإن حـد المضاف كون الشـی ء بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه و إن قيل إن سعه الحوض و صحن الدار كل منهما

معنى وجودى و القوه معنى عدمى(۱) كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه و هو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدميا و القوه التى هى بالإطلاق معنى عدمى هى ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقا.

تنبيه إن بعض الحوادث يكون إمكان وجوده

تنبيه إن بعض الحوادث(۲) يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودا فى الماده و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع الماده لا فيها فالأول كالصور الجسميه و الثانيه كالنفوس الإنسانيه ليس وجودها فى الماده و لكن مع الماده- كما ستعلم فى علم النفس و الماده هى المرجحه لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود و العدم سواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشى ء عن الحد المشترك بين الوجود و العدم فتبين لك أن الماده عله لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ الماده يحتاج إليها لوجهين أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها و هذا ليس للنفس النطقيه و الثانى لأن يرجح وجود الشى ء على عدمه و المحتاج إليها من الماده فى النفس هو هذا فالماده بالحقيقه للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

۱- هذا جواب الشرط يعنى كونهما وجوديين لا ينافى كونهما قوه إذ المستعد له أمر مخصوص كالماء و القوه التى هى صرف القوه و معنى عدم مطلقا ما كان قوه على الوجود مطلقا كما فى الماهيه، س ره

۲- يشير رحمه الله إلى أن حكم المسبوقيه بالماده فى النفوس الإنسانيه المتعلقه بالماده- تعلق التدبير و إن لم تكن منطبعه فى الماده كالصور النوعيه الماديه فالبرهان السابق جار فى النفوس كجريانه فى الصور هذا على قول المشاءين بتجرد النفوس الإنسانيه فى أول وجودها و أما على قوله رحمه الله من كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء فالأمر أوضح- و كذلك يجرى البرهان فى النفوس غير الإنسانيه سواء قيل بماديتها أو بتجردها و كذا فى الأعراض الماديه كما لا يخفى، ط مد ظله

ممکن الوجود علی عدمه ثم هذا الأمر الممکن هو صوره فبأن فی بعض الصور أنها توجد فیها فیحتاج إلیها لمعنیین أحدهما للحدوث و ثانیهما لأن یتقوم بها وجود الصوره و أما النفس الإنسانیه فإنما یحتاج إلیها للحدوث و زیاده التحقیق فی هذا المعنی و حل الشبهه فی سببیه الماده للنفس مما سنذکره فی باب بیان بقائها بعد الموت و اعلم أن المفارق المحض لا إمکان له بحسب الواقع و إلا لکان لوجوده حامل- و إنما إمکانه اعتبار صرف یعتبره الذهن عند ملاحظه ماهیه کلیه له فیجد نسبتها إلی الوجود بالإمکان کما مر

فصل (۱۷) فی أن الفعل مقدم علی القوه

اشاره

إن الفصول الماضیه أوهمت أن القوه متقدمه علی الفعل مطلقا و هذا مذهب أکثر الناس و جلهم حیث زعموا أن الماده قبل الصوره و الجنس قبل الفصل و لا نظام العالم قبل نظامه و ماهیه الممکن قبله وجوده و لیس الأمر کذلک.(۱) و الشیخ حکی فی الشفاء مذاهب أقوام زعموا أن القوه قبل الفعل و هم تفرقوا فی هذا فرقا و تحزبوا أحزابا.

فمنهم من جعل للهیولی وجودا قبل الصوره ثم(۲) ألبسها الفاعل کسوه الصوره

۱- فإن سبق الماده الجنس باطل و العلیه کما نقل عن الإمام من علیه الجنس بما هو جسم للحرکات المخصوصه أو المبادئ المخصوصه، س ره

۲- إن أرادوا القبلیه الزمانیه للهیولی أو الظلمه و الهاویه و الخلاء مما هی مؤوله إلی الهیولی فهی باطله فإنها مستلزمه للهیولی المجرده عن الصوره بأجمعها و هذا باطل- و فی قوه القول بإمساک الله تعالی عن الجود و انقطاع الفیض و أفول النور و حدوث التکلم و غیر ذلک من المحذورات و إن أرادوا القبلیه الذاتیه الوجودیه کما نقل فهو أیضا باطل لأن الأمر بالعکس کما علمت من فناء الجنس فی الفصل و الماده فی الصوره- و الماهیه فی الوجود و إن أرادوا القبلیه بالرتبه العقلیه فلا بأس بها إذا جعل الجنس الأقصی الطبیعی و الهیولی الأولی مبدأ محدودا فی السلسله الطولیه الصعودیه فیکون إشاره إلی التغیرات الاستکمالیه بالنظام و الترتیب من الأخص إلی الأشرف إلی أن ینتهی إلی الفناء المحض و الانمحاق فی سطوع نور الأنوار و قد نقل أن العالم کان أولا مظلما- ثم قاعا صفصفا ثم آجاما ثم مملوءا من الضفادع ثم من الأفراس ثم من بنی الجان ثم من بنی آدم فتفطن، س ره

إما ابتـداء أو لـداع دعاه إليه كما ظنه بعض عامه القـدماء فقال إن شـيئا كالنفس وقع له فلته إن اشـتغل بتدبير الهيولى و تصويرها فلم يحسن التدبير و التصوير فتداركها البارى فأحسن تصويرها.

و منهم من قـال إن هـذه الأشـياء كـانت فى الأـزل تتحرك بطباعها حركه غير منتظمه فأعانها البارى طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام.

و منهم من قال إن القديم هو الظلمه أو الهاويه أو خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك.

و منهم من قـال بالخليط الـذى يقول به أنكساغورس(۱) و ذلـك لأـنهم قـالوا إن القوه قبـل الفعل كما فى البزور و النطف و فى جميع ما يصنع.

فنقول إن الحال فى الأمور الجزئيه من الكائنات الفاسـده كالحال فى المنى و الإنسان من أن للقوه المخصوصه تقـدما على الفعل بالزمـان و التقـدم بالزمـان غير معتـد به ثم القوه مطلقـا متأخره عن الفعل بوجوه التقـدم فإنها لا تقوم بـذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به و ذلـك الجوهر يجب أن يكون بالفعـل فإنه ما لم يصـر بالفعل لم يكن مسـتعدا لشـى ء فإن ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا أن يقبل شيئا- ثم إن فى الوجود أشياء بالفعل لم يكن و لا يكون بالقوه أصلا كالأول تعالى و العقول

۱- ذكر هذا هنا مع أن ظاهر هذا القول ينفى القوه و الانقلاب و الاستحاله إذ كل شى ء بالفعل عنده و لها كمون و بروز بمناسبه سبق اللانظام على النظام، س ره

الفعاله ثم القوه تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلک الفعل مما يحدث- فإنه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهى لا محاله إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين فى تناهى العلل و أيضا فإن الفعل يتصور بذاته و القوه يحتاج تصورها إلى تصور الفعل و أيضا فإن الفعل قبل القوه بالشرف و الكمال كيف و الفعل كمال و القوه نقص و كل قوه على فعل(۱) فذلک الفعل كمالها و الخير فى كل شى ء إنما هو مع الكون بالفعل و حيث يكون الشر فهناک ما بالقوه و الشى ء لا يكون من كل وجه شرا و إلا لكان معدوما و كل شى ء من حيث هو موجود ليس بشر و إنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنه يوجب فى غيره عدما كالظلم- فالقوه لأن لها فى الخارج ضربا من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت(۲) مقدم على الماهيه تقدما بالحقيقه فالقوه بما هى قوه لها تحصل بالفعل عقلا- فقد بان أن الفعل مقدم على القوه تقدما بالعليه و بالطبع و بالشرف و بالزمان(۳) و بالحقيقه كما أومأنا إليه.

۱- هذا الكلام لو أجرى على الحقيقه كان مؤيدا لما قدمناه أن القوه مرتبه ضعيفه من الفعل لا يترتب عليها آثاره و أما مع الغض عن ذلک فلا معنى لجعل صوره جوهريه كمالا لكيفيه استعداديه قائمه بالماده تبطل بحدوث الصوره اللاحقه، ط مد

۲- الأولى و الوجود بحذف كلمه إذ و المقصود بيان التقدم بالحقيقه بأن القوه ليست عدما بل لها ضرب من الوجود و الوجود متقدم بالحقيقه على الماهيات و من جملتها ماهيه القوه و وجودها فعل فالفعل أى وجود القوه متقدم بالحقيقه على القوه أى ماهيتها- و أما بيانه بأن ما بالفعل و هو الوجود مطلقا متقدم بالحقيقه على ما بالقوه و هو الماهيه مطلقا فغير جائز لأن الكلام فى القوه الاستعداديه لا الإمكان الذاتى، س ره

۳- المستنبط كذلک من فحوى كلامه فإنه إذا نظرنا نظرا جزئيا فكما أن للقوه الجزئيه فى الزمانيات تقدما على فعل جزئى كذلک لفعل جزئى آخر تقدم على تلک القوه فيها بل داخل فى إطلاق قوله قدس سره فإنها لا تقوم بذاتها بل تحتاج إلى جوهر تقوم به إلخ فإن ذلک البيان لمطلق تقدم الفعل على القوه و بعد ما أطلق البيان خصص بيانات أخرى بكل من أقسام التقدم، س ره

وهم و اندفاع

فإن قلت إن القوه فی بعض المواضع خیر من الفعل و الفعل شر من القوه فإن القوه علی الشر خیر من الفعل الذی بإزائه و الکون بالفعل شر أشر من الکون بالقوه شرا کما أن الکون بالفعل خیر أخیر من الکون بالقوه خیرا إذ لا یکون الشریر شریرا بقوه الشر فیه بل بملکه الشر قلنا صدقت و لکن هذا أمر عارض بالقیاس فقوه الشر بما هو قوه و القوه عدم ما فهی شر کما أن الفعل الذی بإزائها کالظلم و المرض و أشباههما من حیث هو بالفعل و الفعل وجود خیر لکن الفعل من حیث یؤدی إلی عدم ما عرض له أنه شر فالقوه علی ذلک الفعل من جهه أنها عدم أمر یؤدی وجوده إلی عدم شی ء آخر کانت خیرا من فعله حیث إن عدم العدم یلزمه وجود فجهه الخیریه فی القوه علی الشر رجعت أیضا إلی الفعل کما أن جهه الشریه فی فعل الشر رجعت إلی القوه

فصل (۱۸) فی تحقیق موضوع الحرکه و أن موضوعها هل الجسم أم غیره

لما علمت أن الحرکه حاله سیاله لها وجود بین القوه المحضه و الفعل المحض- یلزمها أمر متصل تدریجی قطعی لا وجود له علی وصف الحضور و الجمعیه إلا فی الوهم یجب أن یکون شی ء ثابت بوجه حتی یعرض له الحرکه فأما أن یکون هذا الثابت أمرا بالقوه أو أمرا بالفعل و محال أن یکون بالقوه(۱) إذ ما لا وجود له بالفعل لا یوصف بشی ء أصلا لا بالقوه و لا بالفعل فبقی أن یکون موضوعها أمرا ثابتا

۱- إن قلت الموضوع فی الحرکه الجوهریه هو الهیولی بل فی الکمیه أیضا. قلت أولا هذه المذکورات علی مذهب القوم کما سیصرح و ثانیا أن الهیولی بصوره ما موضوعه للحرکه فی الصوره المعینه کما أنها بمقدار ما تتحرک فی المقادیر المخصوصه، س ره

بالفعل و ذلک إما أن یکون بالفعل من کل وجه أو لا یکون کذلک و الأول محال- إذ الذی یکون بالفعل من کل الوجوه یکون مفارقا لا علاقه بینه و بین الماده أصلا- و کل ما کان کذلک فلا معنی لکونه خارجا من القوه إلی الفعل فلا معنی لکونه متحرکا إذ قد حصل له بالوجوب جمیع ما یمکن له بالإمکان العام فکل ما هو بالفعل من جمیع الوجوه یمتنع علیه الحرکه و بعکس النقیض کل ما یصح علیه الحرکه ففیه ما بالقوه إذ کل طالب للحرکه یطلب شیئا لم یحصل له بعد فلا یصح أن یکون المجرد عن الماده یطلب بالحرکه أمرا و أیضا الحرکه أمر طار علی الشی ء المتحرک- و یجب أن یکون فی الشی ء الذی یطرأ له شی ء معنی ما بالقوه فیجب فیما یفرض له الحرکه معنی ما بالقوه و المفارق بری ء من ذلک فموضوع الحرکه یلزمه أن یکون جوهرا مرکب الهویه مما بالقوه و مما بالفعل جمیعا و هذا هو الجسم.

و اعلم أنه لا یجوز أن یکون الحرکه صوره لنوع من الجواهر الجسمانیه لوجوه من البیان.

الأول لأن الحرکه عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحرکیه الشی ء بالمعنی النسبی لا ما به یتحرک الشی ء فلا یصح أن یکون صوره لموجود جوهری و لا یتحصل الشی ء بما هو أنقص وجودا منه.

و الثانی لأنک علمت أن موضوعها الجسم بالفعل و لا یصح أن یوجد جسم عام مبهم إلا فی العقل(۱) بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا.

و الثالث لأن(۲) الحرکه لا توجد أنواعها بالفعل مستقره و ما یوجد بالفعل

۱- بل یوجد فی الخارج أیضا و لکن مرتبا لا- مکافئا للصور النوعیه و حاصل الوجه الثانی أن الحرکه لو کانت صوره منوعه قامت مقام الطبائع المنوعه و معلوم أن الجسم المطلق لا وجود له مکافئا للطبائع فکذا بالنسبه إلی الحرکه حینئذ فکیف یکون الجسم موضوعا لها حینئذ فوجب تنوع الجسم قبل الحرکه، س ره

۲- هذا نظیر الأول بناؤه علی أن العرض لا- یقوم الجوهر النوعی و لا یقسم الجوهر الجنسی و الثالث بناؤه علی أن ما بالقوه لا ینوع ما بالفعل، س ره

لا ینوع أمرا بالفعل.

و الرابع أن الحرکه لو کانت مقومه لنوع لعدم بالسکون و لعدم بعدم أجزاء تلک الحرکه فیکون النوع بالقوه فاحتاج إلی ثابت بالفعل فثبت أن الحرکه تعرض للجسم بعد تقومه هذا غایه ما قیل فی هذا المقام و ستسمع کلاما فیه تنویر القلب

فصل (۱۹) فی حکمه مشرقیه

اعلم أن الحرکه لما کانت متحرکیه الشیء لأنها نفس التجدد و الانقضاء- فیجب أن یکون علته القریبه أمرا غیر ثابت الذات و إلا لم ینعدم أجزاء الحرکه(۱) فلم تکن الحرکه حرکه و التجدد تجددا بل سکونا و قرارا فالفاعل المزاول لها أمر تکون الحرکه لازمه له فی الوجود بالذات و کل ما کانت الحرکه من لوازم وجوده فله ماهیه غیر الحرکه لکن الحرکه لا تنفک عنه وجودا و کل ما یکون من لوازم وجود الشیء الخارجی فلم یتخلل الجعل بینه و بین ذلک اللازم- بحسب نحو وجوده الخارجی فیکون وجود الحرکه(۲) من العوارض التحلیلیه- لوجود فاعلها القریب فالفاعل القریب للحرکه لا بد أن یکون ثابت الماهیه(۳) متجدد

۱- البیان کما تری مبنی علی کون الحرکه القطعیه موجوده فی الخارج و إلا أمکن منعه مستندا إلی أن الذی فی الخارج هو الحرکه التوسطیه و هی لثباتها و استمرارها- یمکن أن تتقوم بأمر ثابت نظیر ما ذکروه فی ربط الحادث بالقدیم، ط مد

۲- أی تجدد وجود الطبیعه من العوارض التحلیلیه أی اللوازم الغیر المتأخره فی الوجود عن وجود الطبیعه و هو المراد بوجود فاعلها القریب لکن ضمیر فاعلها یعود إلی الحرکه العرضیه التی هی من العوارض المفارقه المتأخره فی الوجود عن وجود معروضها- فالکلام من باب الاستخدام و ذلک لأن الحرکه الجوهریه التی للطبیعه ذاتیه لا تعلل و قد صرح بأنه لا یتخلل الجعل بین وجود الطبیعه و ذلک اللازم، س ره

۳- المراد هنا و فیما بعد من ثبات الماهیه أن لیس التجدد فی مرتبه الماهیات الطبائع- لا أن الثبات فی المرتبه لیرد أنها فی المرتبه لا ثابته و لا متجدده، س ره

الوجـود و سـتعلم أن العله القريبه فی کـل نـوع من الحرکه لیست إلاـ الطـبیعه و هی جوهر یتقوم به الجسم و یتحصـل به نوعـا و هی(۱) کمـال أول لجسم طبیعی من حیث هو بالفعل موجود فقـد ثبت و تحقق من هـذا أن کل جسم أمر متجـدد الوجود سـیال الهویه و إن کان ثابت الماهیه و بهذا یفترق عن الحرکه لأن معناها نفس التجدد و الانقضاء و بهذا ثبت حدوث العالم الجسمانی و جمیع الجواهر الجسمانیه و سائر أعراضها(۲) فلکیه کانت أو عنصـریه فما ذکر فی الفصل السابق من أن موضوع الحرکه لا بد و أن یکون أمرا ثـابت الـذات صـحیح إذا عنی بموضوع الحرکه موضوعهـا بحسب المـاهیه لأـن موضوع التجـدد یکون التجـدد عارضـا له فهو بحسب ذاته و ماهیته غیر متجـدد أو عنی به موضوع(۳) الحرکات الغیر اللازمه فی الوجود کالنقله و الاسـتحاله و النمـو و مـا ذکر أیضـا فیه من أن موضـوع الحرکه مرکب من مـا بـالقوه و مـا بالفعـل قـول مجمـل یحتـاج إلی تفصـیل و هو أن الموضوعیه و العروض إن کانا

۱- فما ذکره فی الفصل السابق أن الحرکه لا تنوع جوهرا جسـمانیا یصح فی الحرکات العرضـیه لا الجوهریه فإن الصوره النوعیه للبسائـط لمـا کانت الحرکه من ذاتیات حیثیتها الوجودیه و إن لم تکن ذاتیه لشـیئیه ماهیتها صـح أن الحرکه الجوهریه منوعه لها، س ره

۲- هذا و ما سـیجی ء من قوله أو عنی به موضوع الحرکات الغیر اللازمه فی الوجود- کالنقله و الاستحاله و النمو یدلان علی أنه رحمه الله قائـل بـأن جمیع المقولاـت متحرکه بحرکه الجوهر الموضوع لهـا و لاـزم ذلـک کون الحرکـات غیر اللاـزمه الـتی فی المقولاـت الأـربع الأـین و الوضع و الکم و الکیف غیر مسـتند إلی محض طبیعه الجوهر المتحرک و لهـذه المسـأله فروع عجیبه سنوضح لک بعضـها کغایات هذه الحرکات الأولیه اللازمه و مسأله الحرکه فی الحرکه و کون الحرکات اللازمه غایه الحرکات غیر اللازمه و کون جمیع المادیات فی صراط التجرد، ط مد

۳- و لکن عنی بالثبـات ما هو بالإضافه إلی أعراضه فإن الجسم المتحرک فی الأین أو الکیف مثلا لیس معه متجـددا مثلهما کما أن سخونه النار ثابته بالنسبه إلی تجدد سخونه الماء التدریجیه، س ره

فی الوجود کما فی الحرکات العارضه للجسم فحق أن موضوعها(۱) مرکب فی الخارج- من أمر به یکون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا فی کل زمان الحرکه و من أمر یکون(۲) بالقوه متحرکا لأن کل جزء من الحرکه یوجد فیه بعد ما لم یکن- و یزول عنه و هو هو بحاله و إن کان العروض بحسب التحلیل العقلی(۳) کما فی اللوازم فالقابل و الفاعل هناک أمر واحد و القوه و الفعلیه جهه واحده أی ما بالقوه عین ما بالفعل کل منهما متضمن للآخر و کما أن ثبات الحرکه عین تجددها- و قوتها علی الشی ء عین فعلیه القوه علی ذلک الشی ء فکذلک حکم ثبات ما به الحرکه- و هی الطبیعه الکائنه فی الأجسام فإنه عین تجددها الذاتی و تحقیق هذا المقام أنه لما کانت حقیقه الهیولی هی القوه و الاستعداد کما علمت و حقیقه الصوره الطبیعیه لها الحدوث التجددی کما سینکشف لک زیاده الانکشاف فللهیولی فی کل آن صوره أخری بالاستعداد و لکل صوره هیولی أخری(۴) یلزمها بالإیجاب لما علمت أن الفعل مقدم علی القوه و تلک الهیولی أیضا مستعده لصوره أخری غیر الصوره التی توجبها لا بالاستعداد و هکذا لتقدم الصوره علی الماده ذاتا و تأخر هویتها الشخصیه عنها زمانا فلکل منهما تجدد و دوام بالأخری لا علی وجه الدور المستحیل کما

۱- مراده قدس سره بالموضوع هو الموصوف بالحرکه و بالمرکب مجموع الموصوف و الصفه و بالثابت المستمر مع أنه لا ثابت عنده الجسم النوعی من جهه الوجود و الأصل المحفوظ و اتصال الحرکه إذ الاتصال الوحدانی مساوق للوحده الشخصیه و لما مر، س ره

۲- أی یکون به الجسم بالقوه متحرکا، س ره

۳- هذا فی الحرکه الجوهریه و تجدد الطبیعه و أراد بالاتحاد الاکتفاء بالقابل أی الموصوف لأن الذاتی لا یعلل، س ره

۴- لکن فرق بین الأخری فی الموضعین فإن الصوره الأخری مغایره بالذات للصوره الأولی بمقتضی کون الصوره ما فیه التجدد و أما الهیولی الأخری فمغایرتها للهیولی السابقه باعتبار مغایره الاستعدادات و کذا ما به الاستعدادات لأن هیولی العناصر مشترکه و هی الباقیه فی التبدلات و لأن موضوع الحرکه لا بد من بقائها، س ره

يستبين عليك كيفيته فى مباحث التلازم بينهما و لتشابه الصور فى الجسم البسيط- ظن فيه صوره واحده مستمره لا على وجه التجدد و ليست كذلك بل هى واحد بالحد و المعنى لا بالعدد الشخصى لأنها متجدده متعاقبه(۱) فى كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينه متفاصله ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء

فصل (۲۰) فى إثبات الطبيعه لكل متحرك و أنها هى المبدأ القريب لكل حركه سواء كانت الحركه طبيعيه أو قسريه أو إراديه

أما إذا كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعه و أما إذا كانت قسريه فلأن القاسر العله المعده و المعد عله بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركه غير منقطعه بعد و أيضا لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعه أو الإراده و أما إذا كانت إراديه- فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعه و كثير من أولى البحث(۲) و إن زعموا أن النفس هى الفاعله القريبه للحركات المنسوبه إلى الإراده لكن التحقيق أن المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل و الإراده و الشوق هو القوه المحركه للعضله و الأوتار و الرباطات و تلك القوه هى بعينها طبيعه تلك الأعضاء و الآلات جعلت مطيعه إياها لأنها منبعثه عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها و نحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان أن الأمر المميل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حاله إلى حاله لا- يكون إلا- قوه فعليه قائمه به و هى المسماه بالطبيعه- فالمبدأ القريب للحركه الجسميه قوه جوهريه قائمه بالجسم إذ الأعراض كلها

۱- و لازم ذلك أن هناك وجودا مستمرا واحدا سيالا ينتزع من حدوده المفروضه ماهيات عقليه كالإنسان و الحيوان و النبات و نحو ذلك، ط مد

۲- و المصنف قدس سره أيضا يقول إن النفس هى الفاعله لكل الأفاعيل و المدركه لكل المدركات لكونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و لها مراتب إلا أن هؤلاء مبطل القوى و الطبائع بخلاف المصنف قدس سره، س ره

تـابعه للصوره المقومه و هی الطبیعه و لهـذا عرفهـا الحکماء بأنها مبـدأ أول لحرکه ما هی فیه و سـکونه بالـذات لا بالعرض و قد برهنوا أیضـا علی أن کل ما یقبل المیل من خارج(۱) فلاـ بـد و أن یکون فیه میل طباعی فثبت أن مزاول الحرکه مطلقا لا یکون إلاـ طبیعه و قـد علمت أن مباشـر الحرکه أمر سـیال متجـدد الهویه و لو لم یکن سـیالا متجـددا لم یمکن صـدور هـذه الحرکات الطبیعیه عنه لاسـتحاله صدور هذه الحرکات الطبیعیه عنه لاستحاله صدور المتجدد عن الثابت و الحکماء کالشیخ الرئیس و غیره معترفون بأن الطبیعه ما لم تتغیر لا یمکن أن تکون عله الحرکه- إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغیر لها من خارج کتجدد مراتب قرب و بعـد من الغـایه المطلـوبه فی الحرکـات الطـبیعیه و کتجـدد أحوال أخری فی الحرکـات القسـریه- و کتجـدد الإـرادات و الأشواق الجزئیه المنبعثه عن النفس علی حسب تجدد الدواعی الباعثه لها علی الحرکه.

أقول ما ذکروه غیر مجد فی صحه ذلک فإن تجدد هذه الأحوال و تغیرها فی آخر الأمر ینتهی لا محاله إلی الطبیعه لما قد عرفت من انتهـاء القسـر إلی الطـبیعه- و علمت أن النفس لاـ تکون مبـدأ الحرکه إلاـ باسـتخدام الطـبیعه فالتجـددات بأسـرها منتهیه إلی الطبیعه معلوله لها فتجدد ما هی مبدأ له یستدعی تجددها البته.

فإن قیل إنهم صـححوا(۲) اسـتناد التغیر کـالحرکه إلی الثـابت کالطبیعه علی زعمهم بأن أثبتوا فی کل حرکه سلسـلتین إحـداهما سلسله أصل الحرکه و الأخری

۱- خرج المیل لأنه مبدأ ثان، س ره

۲- الفرق بینـه و بیـن سـابقه غیر خفی إذ فی السـابق جعـل مراتـب القرب و البعـد علـه مطلقـا لمراتب الحرکه و أمـا فی حـدیث السلسـلتین فقـد جعـل کـل شـطر من إحـدی السلسـلتین عله من وجه لشـطر من الأـخری و معلولاـ له من وجه و الشارح المحقق لمقاصد الإشارات- صحح ذلک بأن الطبیعه و إن کانت أمرا ثابتا إلا أن المیل أمر یقبل الشده و الضعف فهو برزخ بین الطبیعه و الحرکه لکن ما ذکره قدس سره یرد علی المحقق قدس سره من أن تجدد المیل أیضا یستند إلی الطبیعه، س ره

سلسله منتظمه من أحوال متوارده على الطبيعه كمراتب قرب و بعد من الغايه قالوا فالثابت كالطبيعه مع كل شطر من إحدى السلسلتين عله لشطر من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا فى ربط الحادث بالقديم.

أقول هذا الوجه غير كاف فى استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم- فإن الكلام فى العله الموجبه للحركه لا فى العله المعده لها و لا بد فى كل معلول من عله مقتضيه ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصصه لأجزاء الحركه العارضه للماده المستعده لها و كلامنا فى العله الموجبه لأصل الحركه فإن الحركه معلوله و كل معلول لا بد له من موجب لا ينفك و لا يتأخر عنه زمانا و لو كان كل من السلسلتين عله للأخرى يلزم تقدم الشى ء على نفسه و لا مخلص عن هذا إلا بأن يذعن بأن الطبيعه جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجدده بين ماده شأنها القوه و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضه و الإفضال فلا- يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال و أيضا من راجع إلى وجدانه فى حال السلسلتين معا بجميع أجزائهما و لا محاله أنهما جميعا متأخرتان فى وجودهما عن وجود الطبيعه علم أن الكلام فى لحوقهما معا بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتا و الأعراض تابعه و هذا على قياس ما ذكر فى البرهان المسمى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهى فى تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد- ما سوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسله فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته- فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسله واحده أو سلاسل و مم حصل تجدد السلسلتين على أن مراتب القرب و البعد التى فرضوها سلسله أخرى هى ليست غير نفس الحركه فإن تجدد القرب و البعد ليس أمرا غير الحركه جعلا وجودا فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدله سياله فى ذاتها و حقيقتها و هى الطبيعه لا غير لأن الجواهر العقليه هى فوق التغير و الحدوث و كذا النفس من حيث ذاتها العقليه و أما من حيث تعلقها بالجسم فهى عين الطبيعه كما

سیجی ء و أما الأعراض فهی تابعه فی الوجود لوجود الجواهر الصوریه و أما نفس الحرکه(۱) فقد علمت أنه لا هویه لها إلا تجدد أمر و تغیره لا المتجدد فهی نفس نسبه التجدد لا الذی به التجدد

۱- أی الجوهریه و هی تجدد الطبیعه و إنا حملنا علی الجوهریه لأن الحرکه العرضیه نفس المعلول فلا یحتمل کونها عله لنفسها. إن قیل لم لا یجوز أن یقال التجدد ذاتی للحرکه الوضعیه و الذاتی لا یعلل کما تقولون أنتم فی تجدد الطبیعه فلا یثبت تجددها. قلت ما بالعرض لا بد أن ینتهی إلی ما بالذات و الأعراض کلا تابعه محضه و منها الحرکه العرضیه و التجدد العرضی بل هی أشد تبعیه لکونها أضعف فکما أن الأعراض المقام بعضها ببعض انتهت بالآخره إلی جوهر کذلک التجددات العرضیه تنتهی بالآخره إلی جوهر- هو الطبیعه لأنها مبدأ الصفات و الأعراض و الصور النوعیه مبادئ الآثار اللواتی تختلف- و قد عرفوا الطبیعه بالمبدإ الأول للحرکه و السکون الذاتیین. إن قلت أرادوا أنها المبدأ لوجودها. قلت مبدأ الوجود هو الله تعالی و هو الفاعل الإلهی و الطبیعیون لا یعنون بالفاعل إلا مبدأ الحرکه و الفواعل المباشره لیست إلا القوی و الطبائع عندهم فلو کان التجدد ذاتیا للحرکه العرضیه و کان وجودها من الطبیعه کانت الطبیعه فاعلا إلهیا و هذا باطل بل هی فاعل طبیعی و من المبرهنات و المتفق علیها بل کاد أن یکون من البدیهیات استناد الحرکات إلی الأمر الداخل المختص بنوع نوع من الجسم فنفس الحرکات مستنده إلی الطبیعه و الوجود أجل من الاستناد إلیها بخلاف ما إذا کان التجدد ذاتیا للطبیعه و وجود الطبیعه من الله إذ لا مؤثر فی الوجود إلا الله تعالی. و أیضا قسموا المحرک إلی محرک هو مفید نفس الحرکه و هو الطبیعه و إلی محرک هو مفید وجود الذات المتحرکه و وجود الذات المحرکه و هو الفاعل المفارق و بالجمله یناخ راحله الذاتیه بباب الطبیعه و لدی فناء الجواهر، س ره

فصل (۲۱) فی کیفیه ربط المتغیر بالثابت

فصل (۲۱) فی کیفیه ربط المتغیر بالثابت(۱) لقائل أن یقول إذا کان وجود کل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر یکون عله تجدده فالکلام عائد فی تجدد علته و هکذا فی تجدد عله علته فیؤدی ذلک إما إلی التسلسل أو الدور أو إلی التغیر فی ذات المبدإ الأول تعالی عن ذلک علوا کبیرا لکنا نقول إن تجدد الشی ء إن لم یکن صفه ذاتیه له ففی تجدده یحتاج إلی مجدد و إن کان صفه ذاتیه له ففی تجدده لا- یحتاج إلی جاعل یجعله متجددا بل إلی جاعل یجعل نفسه جعلا بسیطا لا مرکبا یتخلل بین مجعول و مجعول إلیه و لا- شک فی وجود أمر حقیقته مستلزمه للتجدد و السیلان و هو عندنا الطبیعه و عند القوم الحرکه و الزمان و لکل شی ء ثبات ما و فعلیه ما و إنما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعلیته فإذا کان ثبات شی ء ثبات تجدده و فعلیته فعلیه قوته فلا- محاله یکون الفائض من الأول علیه- هذا النحو من الثبات و الفعلیه کما أن لکل شی ء نحوا من الوحده و هی مساوقه للوجود و عینه فإذا کانت وحدته عین کثره ما بالقوه أو بالفعل کانت الفائض علیه من الواحد الحق وحده الکثره بأحد الوجهین و الذی من الموجودات ثباته عین التجدد هی الطبیعه و الذی فعلیته عین القوه الهیولی و الذی وحدته عین الکثره بالفعل هو العدد و الذی وحدته عین قوه الکثره هو الجسم و ما فیه فالطبیعه بما هی ثابته مرتبطه إلی المبدإ الثابت و بما هی متجدده یرتبط إلیها تجدد المتجددات- و حدوث الحادثات کما أن الهیولی من حیث لها فعلیه ما صدرت عن المبدإ الفعال بانضمام الصوره إبداعا و من حیث إنها قوه و إمکان یستصح بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء فهذان الجوهران بدثورهما و تجددهما الذاتیتین واسطتان للحدوث

۱- أی ربط الطبیعه المتجدده به فاللام للمتغیر للعهد الذکری و إنما حملنا علی ذلک لأن کیفیه ربط المتغیر مطلقا بالثابت و ربط الحادث بالقدیم قد مضی بالتفصیل، س ره

و الزوال فی الأمور الجسمانیه و بهما یحصل الارتباط بین القدیم و الحادث و ینحسم ماده الإشکال التی أعیت الفضلاء فی دفعه

فصل (۲۲) فی نسبه الحرکه إلی المقولات

اشاره

إذا قلنا حرکه فی مقوله کـذا احتمل وجوها أربعه أحـدها أن المقوله موضوع حقیقی لها(۱) و الثـانی أن الموضوع و إن کان هو الجوهر و لکن بتوسـط تلک المقوله- الثالث أن المقوله جنس لها الرابع أن الجوهر یتبـدل و یتغیر من نوع تلک المقوله إلی نوع أو من صنف إلی صنف آخر تبدلا و تغیرا علی التدریج و الحق هو(۲) هذا القسم الأخیر دون البواقی.

۱- لو ذهب وهم إلی ذلـک أو إلی الثـالث کـان من اسـتعمال کلمه فی فـإن قولنـا الحرکه فی الکیف من قبیـل قولنا البیاض فی العاج أو الإنسان فی الحیوان فإن کل نوع تحت جنسه لکن لعلک کنت مقروع السمع أن استعمال کلمه فی المواضع مختلفه فإن کـون الشـی ء فی المحـل بنحو و فی المکـان بنحو آخر و فی الزمـان بطور و الزمـان فی الحرکه بطور آخر و الحرکه فی الزمـان بنهج آخر و هکذا الوجود فی الماهیه و الماهیه فی الوجود و هو الله فی السماوات و الأرض و قس علیها، س ره

۲- هو حق بمعنی أنه ینتزع من مورد الحرکه فی کـل آن مفروض نوع من أنواع المقوله التی فیها الحرکه أو صـنف أو فرد آخر فإن کانت الحرکه فی مقوله عرضیه کان المتحرک الذی هو الجوهر متغیرا فیها بورود نوع بعد نوع مثلا من المقوله علیه فی کل آن و إن کـانت الحرکه فی الجوهر کان المتحرک و الحرکه واحـدا فإن هـذه الحرکه لکونها فی الجوهر قائمه بنفسـهما فنفسـها أعنی الحرکه قائمه بنفسـها أعنی الجوهر فهو حرکه و متحرک معا فإن شئت قلت إن الحرکه و موضوعها فی الجوهر واحد و إن شئت قلت إن الحرکه فی الجوهر لاـ تحتـاج إلی موضوع فإن الحرکه فی الجوهر نحو من الوجود الجوهری و لا موضوع للجوهر و بـالجمله معنی الحرکه فی مقوله الجوهر أن ینـتزع من المورد فی کـل آن نوع خـاص مثلاـ من الجوهر غیر مـا ینـتزع فی الآـن الآخر، ط مد

أما الأول

فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها و لم يحدث فيها صفه فلم يشتد بل هى كما كانت و إن حدثت فيه صفه زائده و ذاته باقيه كما كانت فلا يكون التبدل فى ذات السواد بل فى صفاته و صفاته غير ذاته(۱) و قد فرضنا التبدل فى ذاته هذا خلف و إن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم و حدث سواد آخر و هذا ليس بحركه فعلم أن موضوع هذه الحركه محل السواد لا نفسه و الاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله فى كل نوع آخر أو صنف آخر و كذا الحركه فى المقدار فإن الشى ء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق فى جميع زمان الحركه أو لا يكون فإن كان فالزياده إما أن تداخله أو تنضم إليه من خارج الأول باطل لاستحاله التداخل و لأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان و كلامنا فيه و الثانى أيضا باطل لأن ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شى ء منهما و لا المجموع على ما كان أولا(۲) و إن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزياده فلا يكون هو موضوع بل محله أعنى الهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاظمه متتاليه على الجسم بلا نهايه بالقوه.

و اعلم أن الإمام الرازى لما نظر فى قولهم إن التسود يخرج سوادا من نوعه- زعم أن معناه أنه يخرجه إلى غير(۳) السواد و لأجل ذلك قال فى بعض تصانيفه إن

۱- و إن كان الأصل و الخصوصيات كلها سوادات لزم اجتماع المثلين و التركيب فى الأعراض مع أنها بسائط خارجيه، س ره

۲- بل لا يبقى المقدار حينئذ فيكون من الشق اللاحق و ذلك الفصل و الوصل فى المقدار يعدمه فذلك الخط الموصول شخص آخر لم يبق الأول إلا باعتبار الموضوع و الهيولى فهى الموضوع لا المقدار إلا أن يرد الاتصال مع مفصل، س ره

۳- و الحال أن مراده من أن التسود يخرج السواد من نوعه أن السواد المطلق جنس و له عرض عريض فيخرج الموضوع من نوع منه إلى نوعه الآخر و هكذا و الكل سوادات. ثم لا يخفى بطلان قول الإمام من وجه آخر و هو أن التسود و اشتداد السواد لما كان معناه التوجه إلى السواد الشديد كان الخروج خروجا إلى السواد لا منه إلى غيره و الطرف الخفى الذى عنده سواد ينبغى أن يكون هو الحد الأخير من السواد لأنه فى غايه البعد عن البياض فهو السواد المضاد للبياض عنده فالخروج من غير نوعه إلى نوعه لا بالعكس، س ره

اشتداد السواد يخرجه من نوعه و يكون للموضوع فى كل آن كيفيه بسيطه واحده لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربه من السواد سوادا و جميع الحدود المقاربه من البياض بياضا و السواد المطلق فى الحقيقه واحد و هو طرف خفى و البياض كذلك و المتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه و الحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره و قد صوبه بقوله هذا كله حق و صواب لكن يجب طرد القول به فى الحركه المقداريه.

أقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث و لست أدرى أى حد من حدود السواد سواد عنده(١) و البواقى كلها غير سواد مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون و إذا لم يكن سواد فأى شى ء كان.

ثم اعترض على قولهم إن للمتحرك فى المقدار فى كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما فى زمانين و إلا لم تكن الحركه فيه بأنه يلزم عليهم القول بتتالى الآنات قال و الذى وجدنا فى التعليقات جوابا عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوه فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود فى الخارج لم يكن لحركه الجسم فى كيفيه واحده وجود فى الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون

١- مع أن الكل سواد و مع أنه لا طرف حقيقى للسواد السيال كما علمت سابقا أن الممتدات قاره كانت كالخط أو غير قاره كالحركه و الزمان لا جزء أول لها كان أولا بتمامه و كان أولا حقيقيا أو ما دام صدق الممتد عليه يتجزأ فالسواد المتجدد كالحركه لا جزء أخير له يكون طرفا خفيا بل ينحل ما فرض جزءا أخيرا له إلى أجزاء فأى جزء يعد سوادا من ذلك الجزء ترجيح بلا مرجح ثم ذلك الجزء من الجزء لا إلى حد يقف كما حقق فى موضعه و ينقل الكلام إليه، س ره

ممكنـا أن يتحرك و إن كـانت موجوده بالفعل و قـد دل الـدليل على تخالفها بالنوع- و أن كلا منها لا يوجـد فى غير آن و هى متتـاليه لاـ يتخللهـا زمـان يلزم ما ذكرناه و التى هـذا شأنها كيف يقال إن وجودها بالقوه بل هـذا الشك يسـتدعى حلا أصـفى و أشفى من هذا الكلام(۱) و سـيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول إن الموجود من السواد مثلا فى أثناء الحركه أمر وحدانى متوسـط بين الحـدود و ذلـك مسـتمر و له فرد زمـانى متصـل تـدريجى منطبق على زمان الحركه و لها أفراد آنيه وجودها بالقوه القريبه من الفعل و الوجود قد علمت أنه متقدم على الماهيه فهاهنا لمطلق

۱- هـذا من طريقه هذا الإمام و إلا فلا شك لأهل الحق و الدفع بوجوه منها غير ما ذكر المصـنف قدس سـره و هو أن يقال أ لم يقرع سـمعكم قول الحكماء إن الحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل فنختار كما قال الشيخ فى التعليقات إن أنواع ما فيه الحركه بالقوه لكن ليست بالقوه الصـرفه كما فى المبـدإ حيث لم يتحرك بعـد حتى يقال فلا يكون ما فرض متحركا متحركا بل إنمـا كانت بالقوه لأنها متصـله و لأن كل حـد من حـدودها يسـتعقب شـيئا كما مر و منها أنها بما هى ذوات مفاصل بالقوه و أما ذاتها من حيث ذاتها بالفعل و منها ما ذكره المصـنف قدس سره أن هاهنا فردين مما فيه الحركه تلبس بهما بالفعل فعليه زمانيه و لكن أحـدهما زمـانيه لاـ على وجه الانطبـاق على الزمـان بـل آنيه سـياله- و الآـخر زمـانيه على وجه الانطبـاق فالأول فى الحركه الكيفيه مثلاـ كالسـخونه البسـيطه السـياله الوارده على المـاء المسـخن تـدريجا و هى بمنزله الحركه التوسـطيه و هى التوسـط بين السخونات و الثانى فيها السخونه المتصله من المبدإ إلى المنتهى أى من السكون إلى السكون و هى أيضا بالفعل فعليه مترقبه من الأـمر الزمـانى و بحسبه و الأفراد الآنيه التى التزم أنها بالقوه و إن أرجع القوه و الفعل إلى الجمع و التفصـيل هى الأفراد التى هى معيـار التبـدل أو كـل فرد فى آن مغـاير لفرد فى آن آخر و هنـا أفراد أخرى أيضـا بـالقوه و هى أبعاض ذلك الفرد المتصل بعد فرض القسـمه فيه الواقعه بين كـل آنين و منهـا أن المفـاهيم المنتزعه التى فى المواضع الأـخرى و قـد وجـدت هنـاك بوجودات متفرقه هنـا بـالقوه إذ بحسب مراتب الضـعف و الشـده و الأشـديه و مراتب كـل مرتبه منها يمكن أن ينتزع منهـا- مفاهيم مجهوله الفصول و التعينات و هذا معنى ما قال إن الوجود مقدم على الماهيه، س ره

السواد وجود بالفعل لكن هـذا الوجود بحيث يصـح أن ينتزع العقل منه فى كل آن نوعا آخر من السوادات الموجوده بوجودات متمـايزه آنيه و لا فساد فى ذلك بل هـذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنيه حيث يكون مصـداقا لأنواع كثيره و هـذا كما أن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحـدته يكون مصداقا لجميع المعانى الموجوده فى النبات و الموجوده فيه التى كل منها يوجد على حده فى موضوع آخر و هكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد فى السوادات الضـعيفه من المعانى بالقوه و كذا المقدار العظيم هذا حكمه و معنى بالقوه و بالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع و التفصـيل ثم إن الحل الذى اعتمد عليه فى هذا المقام أن للسواد فى اشـتداده تبدلات دفعيه للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمـانه فيظن أن له فى كـل آن فردا آخر و هكـذا فى الكم- و بـالجمله لاـ بـد عنـده من القول بنفى الحركه بـالحقيقه فى هـاتين المقولتين.(١) أقول و هـذا مما لا فائـده فيه لدفع الإشـكال المذكور لأن مثله يرد على وقوع الحركه فى الأين و فى الوضع أيضـا إلا(٢) أن يرتكب فيه وجود الطفره التى يكذبها

١- لأنـه أراد الإمـام أن لا يلزم عليه تتالى الآنين أثبت بينهما زمانا لبقاء الفرد الزمانى مما فيه الحركه فوقع حينئـذ فى نفى الحركه إذ حين تلبس الموضوع بـالفرد لا حركه إذ لا تبـدل فى ذلك الزمان لما فيه الحركه و لا فيما بين الزمان لأن الخروج فيه دفعى و الحركه هى الخروج تدريجا و لا بد أن يكون متصلا بلا تخلل سكون، س ره

٢- بيـان لزومهـا أن للمتمكن حينئـذ أين زمانا ثم يتبـدل ذلك النوع أو الصـنف إلى آخر تلبث فيه زمانا أيضا و بين الزمانين آن تحقيقـا لمعنى التبـدل إذ فى ذلـك الآـن انتهى ذلـك الأـين و ابتـدأ هـذا الأـين و المكـان و هو البعـد متصل واحـد و لم يواف المتمكن فى الآـن ذلـك الجزء من المكـان إذ لاـ أين بين ذينك الأينين أى لا نسـبه له إلى المكان لأن الأين هو الهيئه الملزومه للنسبه إلى المكـان و إذ لاـ أين فلاـ نسـبه فلاـ موافاه فلزم الطفره و أيضا لما كان الجزء الـذى لا يتجزأ باطلا فى أى متصل كان تحقق بين كل أين و أين أيون غير متناهيه فلو انتقل من أين إلى أين دفعه لطفر عنها إذ لا يتمكن طيها إلا على الاتصال الزمانى، س ره

الحس أیضا فالمصیر إلی ما ذکرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول.

و أما بطلان القسم الثانی

فهو أیضا یعلم مما ذکر لأنه إذا لم یجز کون شیء موضوعا لعارض لم یجز کونه واسطه فی العروض إلا أن یعنی بکونه واسطه معنی آخر و هو کون الطبیعه المطلقه باعتبار وحده ما أی وحده کانت واسطه بینها و بین الموضوع کما ذکر فی الحرکه المقداریه.

و أما القسم الثالث

و هو کون المقوله جنسا لهذا فقد ذهب إلیه بعض فزعموا بأن الأین منه قار و منه غیر قار و هو الحرکه المکانیه و الکیف منه قار و منه سیال و هو الاستحاله و الکم منه قار و منه سیال و هو النمو و الذبول فالسیال من کل جنس هو الحرکه و هذا غیر صحیح بل الحق أن الحرکه تجدد الأمر لا الأمر المتجدد- کما أن السکون قرار الشیء لا الشیء القار لکن هاهنا شیء و هو أن ثبوت الحرکه للفرد المتجدد السیال لیس کعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا- بما یحله بل هی من(۱) العوارض التحلیلیه و العوارض التحلیلیه نسبتها إلی المعروض نسبه الفصل إلی الجنس و کذا الکلام فی نسبه السکون إلی الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول بأن الکیف منه فرد قار و منه فرد سیال حق و صواب و أن الکیف السیال حرکه- بمعنی أن ما به الحرکه عین وجوده لا أمر زائد علیه أیضا غیر بعید.

ثم إن(۲) هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفه بالسیلان و الثبات مخالفه نوعیه محتجین بأن السیالیه داخله فی ماهیه السیال فیکون فی ماهیته مخالفا لما لیس بسیال.

۱- لما کان عدم الصحه بناؤه علی أن الشیء حاله الخارجه منه فکیف یکون نوعا منه- و أن الحرکه کیف تکون کیفا أو کما أو غیرهما کان بناء الصحه علی أن لا- یکون عارضا متأخر فی الوجود بل یکونان موجودین بوجود واحد فالوجود الذی هو وجود الکیف- هو وجود الحرکه و العروض بحسب العنوان لا غیر، س ره

۲- أی القائلین بأن الکیف منه فرد قار و منه فرد سیال و هکذا فی الباقی لا- القائلین بأن المقوله جنس الحرکه و إلا- کانت المخالفه منحصره فی النوعیه و لا یدخل فیهم الفرقه الثانیه کما لا یخفی، س ره

و منهم من جعلها مخالفه بالعوارض لأنه كزياده خط على خط و الحجتان كلتاهما باطلتان.

أما الأولى فيرد عليها أن البياض داخل فى حقيقه الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع و هذا غير وارد على(۱) ما احتججنا به و أما الثانيه فيرد عليها أنه ليس كل زياده غير منوع كزياده الفصول و كزياده الآحاد فى العدد فإنها زوائد منوعه لكن يجب أن يعلم كيفيه زياده الفصول و امتيازها عن زياده الخواص المميزه غير المنوعه و إذا بطلت الأقسام الثلاثه فتحقق الرابع- و هو أن المعنى بوقوع الحركه فى مقوله أن يكون الموضوع متغيرا من نوع(۲) إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجيا لا دفعيا

فصل (۲۳) فى تعيين أن أى مقوله من المقولات تقع فيها الحركه و أيها لم تقع فيها

و اعلم أن الحركه لكونها ضعيفه الوجود تتعلق بأمور سته الفاعل و القابل و ما فيه الحركه و ما منه الحركه و ما إليه الحركه و الزمان أما تعلقها بالقابل فبينا و أما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضا بوجهين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقه كما يتخالف مقوله أن يفعل و مقوله أن ينفعل و ضرب لا يوجب اختلافهما كما فى لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحراره الصوره الناريه و زوجيه الأربعه و أما تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط(۳) من حدها لأنها موافاه حدود بالقوه على الاتصال و ربما كان

۱- من أن السيلان من العوارض التحليليه، س ره

۲- أو من فرد من نوع أو صنف إلى فرد آخر و هو ظاهر، س ره

۳- قد مر أن الابتداء قد يطلق على المخالف بالنوع للشى ء كالنقطه للخط و السكون للحركه و الآن للزمان و قد يطلق على الجزء الأول من الشى ء و أنه ليس للمبتدآت قاره كانت أو غير قاره ابتداء حقيقى بهذا المعنى فاعلم أنه قد يقال المبدأ و المنتهى- أو ما منه و ما إليه على السكونين المكتنفين بالحركه و ليس المراد هاهنا هذا المعنى و لا مستنبطا من حدها بل المراد الحد الأول و الأخير من حدود ما فيه الحركه كالفتور من الحراره و الشده الأخيره منها و كالتبنيه و السواد الحالك الأخير فى الحركه الكيفيه و قس عليها غيرها و كذا المراد هو الحدود الأخرى التى كل منها ما منه باعتبار و ما إليه باعتبار- سواء كانت فى المنقطعه الطرفين أو غير المنقطعه كما فى الحركات الفلكيه و هذا المعنى هو المستنبط من حدها و تعلقها به واضح و إن كان كل جزء يعد ما منه أو ما إليه يكون أجزاء- إذ كل جزء يتجزأ لا إلى حد يقف، س ره

ما منه و ما إليه ضدين و ربما كانت أمورا متقابله بوجه فلا يجتمعان معا و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت [يلبث] الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما فى الحركات المنقطعه و ربما لم يكن كالحال فى الفلك قال بعض الحكماء و ربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما فى الفلك فباعتبار أن منه الحركه هو المبدأ و باعتبار أن إليه الحركه هو المنتهى و هذا غير صحيح فإن وصول الفلك فى الحركه اليوميه إلى الوضع اليومى عند الطلوع مثلا غير وضعه الأمسى عنده بالشخص(۱) و الهويه بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات و لا حاجه فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايسه إلى السابق و اللاحق كما فى جميع الحدود الآنيه فإن كلا منها مبدأ لشى ء و منتهى لشى ء آخر و اعلم أن تسميه حدود الحركه الوضعيه الفلكيه بالنقط على(۲) المسامحه فإن تلك الحدود بالحقيقه أوضاع آنيه وجودها بالقوه إلا أنها قوه قريبه من الفعل أما تعلق الحركه بما فيه

۱- و إن كان عينه بالنوع و الماهيه و القائل استعمل لفظ بعينه و معناه بشخصه و كيف يكون هو هو بشخصه و المعدوم لا يعاد بعينه و لا تكرار فى التجلى و لو كان الأمر كما قال القائل جرى الحكم فى كل وضع من الأوضاع التى بين ذينك الوضعين اللذين عند الطلوعين و غيرها و البداهه حاكمه ببطلانه فيتوارد على الفلك بينهما أوضاع غير متناهيه فكيف بجميع الأوضاع التى فى حركته الدائمه، س ره

۲- أى التجوز وجهه أن كل وضع آنى بسيط فهو كالنقطه السياله، س ره

الحركه فهو ألصق حتى ذهب جماعه إلى أنها(١) نفس المقوله التى وقعت فيه الحركه- و ليس ذلك بصحيح مطلقا بل هى كما أشرنا إليه تجدد تلك المقوله نعم هى(٢) بعينها(٣) مقوله أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل و مقوله أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل(۴) و لهذا يمتنع أن تقع الحركه فى شى ء منهما لأنها الخروج عن هيئه

١- فهى فى كل مقوله بحسبها فهى عندهم كالعلم عند من يقول إنه فى كل معلوم من مقوله ذلك المعلوم، س ره

٢- هذا قول آخر فى أن الحركه من أى مقوله و هو القول بأن الحركه من حيث التحرك من مقوله أن ينفعل و من حيث التحريك من مقوله أن يفعل و رأى المصنف قدس سره أن الحركه نحو من الوجود أى وجود عالم الطبيعه بشراشره إذ لا ساكن فى الطبيعه و السيلان نفذ فى وجودها و مقامها الأول لا فى الكمالات الثانيه و مقامها الثانى فقط- و ما ذكره هنا لا ينافى رأيه لأن التحرك و التحريك غير الحركه كما أن التسخن و التسخين غير السخونه و كل من مقوله، س ره

٣- قد عرفت المناقشه فيه بأن الأجناس العاليه لا- تختلف بالاعتبار فلا معنى لكون الحركه باعتبار نسبتها إلى القابل انفعالا و باعتبار نسبتها إلى الفاعل فعلا و باعتبار أخذها مثلا فى نفسها أينا أو وضعا أو كيفا أو كما أو جوهرا اللهم إلا أن يراد أن تحقق الحركه فى مقوله من المقولات الخمس يوجب أن يحصل لفاعلها هيئه نسبيه هى أن يفعل و لقابلها هيئه نسبيه هى أن ينفعل، ط مد

۴- محصل ما أفاده أنه لما كان معنى وقوع الحركه فى مقوله أن يرد على الموضوع فى كل آن فرد من المقوله غير ما يرد عليه فى الآن الآخر فللمقوله أفراد آنيه الوجود بالقوه و الحركه خروج الموضوع من فرد آنى بتركه إلى فرد آنى بأخذه كان لازم وقوع الحركه فى مقولتى أن يفعل و أن ينفعل أيضا ذلك و كل فرد مفروض لهاتين المقولتين تدريجى الوجود و الخروج من التدريج إلى تدريج آخر على نحو الاتصال إمعان فى التدريج فإن الخروج تدريجى و اتخاذ التدريج يجب أن يكون دفعه كما أن الجسم إذا تغير فى حال من أحواله فإنما هو متغير فى حاله و أما تغيره فهو ثابت فيه و ليس بمتغير فى تغيره فلو فرض فى هاتين المقولتين حركه لزم أولا أن يتوغل الجسم فى المقوله و يمعن فيها أى أن لا يأخذ فى الفعل بنفسه فإنه يدخل فيه تدريجا و لم يدخل فيه بعد فلم يأخذ مثلا فى التسخين و قد فرض أنه يسخن و ثانيا أن ينتقل عن التسخين التدريجى إلى غيره و لازمه أن يبرد مكان أن يسخن. لكن يرد عليه أن مقولتى أن يفعل و أن ينفعل كما حدهما هو رحمه الله و غيره هيئه حاصله للفاعل المحرك أو للقابل المتحرك من قبل الحركه و ليستا نفس الحركه التى فى المورد و لو كانتا نفس الحركه لم يمكن فرض أفراد آنيه لها لبطلان المقوله بذلك و لو فرض لها أفراد تدريجيه غير منتهيه إلى آنيات لزم التشكيك فى الماهيه الذى لأجله اضطروا إلى فرض أفراد آنيه متوارده من المقوله إلى الموضوع و كيف يمكن أن يصدق جنس عال على فرد تدريجى فى جزءين متتاليين من الزمان. و الحق أن القول بوقوع الحركه فى مقوله الجوهر يستتبع القول بوقوعها فى جميع المقولات و المصنف رحمه الله و إن تنبه بوقوعها فيها و بذل الجهد فى كتبه فى بيانه و إقامه البرهان عليه غير أنه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسأله المهمه التى تحول الفلسفه الإلهيه إلى أساس قيم جديد و له رحمه الله مع ذلك المنه على الباحثين من بعده فى هذا الشأن شكر الله سعيه. و التحقيق أن القول بوقوع الحركه فى الجوهر المادى مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرح به المصنف رحمه الله فى بعض ما أقامه من البراهين على حركه الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركه جميع المقولات العرضيه التى هى من مراتب الجوهر و ظهورات الذوات الجوهريه المستقله فكون الأعراض غير خارجه

الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعا متحركه بحركه موضوعها الجوهرى سياله بسيلانه و إن كنا نشاهدها ثابته واقعه ساكنه كموضوعها فالجوهر المادى متحركه سياله فى جوهريتها مع جميع ما لها من الأعراض المقوليه كائنه ما كانت و إن كانت النسب بينها أنفسها ثابته غير معتبره. و التأمل الكافى يرشدك أن لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات المحسوسه الواقعه- فى مقوله الكيف و الكم و الوضع و الأين المبحوث عنها فى مباحث الحركه من قبيل الحركه فى الحركه فللجوهر المادى مثلا حركه فى ذاته و جوهره و له حركه فى مكانه يتبع جوهره و تغير مكانه من مثل إلى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلا إلى مكان آخر بجنبه أو لم ينتقل ثم له حركه ثانيه بالانتقال من مكانه إلى مكان آخر غيره و يقابلها السكون بلزوم مكانه الأول و على هذا القياس حركته فى الوضع و الكم و الكيف فافهم ذلك و هناك نكات لطيفه أخر ستوافيك إن شاء الله تعالى فى الحواشى الآتيه، ط مد

و الترک لهیئه فهی یجب أن یکون خروجا عن هیئه قاره لأنها لو وقعت فی هیئه غیر

قاره لما(١) كـان خروجا عنها بل إمعانا فيها و بالجمله معنى الحركه فى مقوله عباره عن أن يكون للمتحرك فى كل آن فرد من تلـك المقوله فلاـ بـد لمـا يقع فيه الحركه من أفراد آنيه بـالقوه و ليس لتينـك المقولتين فرد آنى مثلا(٢) إن وقعـت الحركه فى التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم فى حاله تسخنه متبردا- مع أنه لم يخرج عن التسخن [التسخين] حتى يكون متحركـا فيه و إن كـان فى أثناء حركته ترك التسـخن فالحركه فى غير مقوله أن ينفعل و كـذا لا يمكن الحركه فى مقوله متى و أمـا الإضـافه فإنهـا و إن وقع فيهـا التجـدد لكن وجود الإضافه غير مسـتقل بل الإضافه تابعه لوجود الطرفين فلا حركه فيها بالـذات كما مر و كـذا الجده فإن حركتها تابعه لحركه أينيه فى العمامه أو نحوها فلم يبق من المقولات التى يتصور فيها الحركه إلاـ أربع عنـد الجمهور و خمس عنـدنا الجوهر و الكيف و الكم و الأـين و الوضع و السـكون يقابلها(٣) تقابل الضـد أو العدم و تفصيله

١- لأـن الهيئه الغير القـاره لكـل فرد منهـا أجزاء غير متنـاهيه ففى الآـن لا يمكن للموضوع الخروج منها فليلبث فى كل منها زمانا فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها، س ره

٢- هـذا علاـوه على مـا ذكر من أن الموضوع لاـ يمكنه التخلص فى الآن و كان جاريا فى مراتب نفس التسـخين و هـذه العلاوه اجتمـاع الضـدين فـإنه على تجـويز الحركه فى مقـوله أن يفعـل فليجز حركه الموضـوع من نوع منه كالتسـخين إلى نوع آخر منه كالتبريـد فليتبـدل من التسـخين فى آن إلى التبريـد فى آن آخر إذ كـل حـد يفرض مما فيه لا يكون المتحرك قبل آن الوصول حاصـلا فيه و لا بعد آن الوصول حاصلا فيه و الحال أن التسخين فعل تدريجى لا يتم فى الآن فمع أن الموضوع مشتغل به بعد لا بـد من ورود التبريد فى الآن الثانى كما هو مقتضـى الحركه ثم التعبير فى ثانى الحال بالتسـخن و التبرد باعتبار اللزوم للمحذور و إن ترك التسخين إذ لا يقتحم فى الآن فلم يكن الحركه فى مقوله أن يفعل هذا خلف، س ره

٣- بنـاء على أن يكون السـكون قرار الشـى ء و ثبـات الشـى ء كمـا أنه على تعريف المتكلم السـكون بـالكون الثانى فى المكان الأول يكون ضدا و إن قلنا إن السكون عدم الحركه عما من شأنه أن يكون متحركا فهو عدم للملكه، س ره

فی کتاب الشفاء و لکن هذا العدم یصح أن یعطی رسما من الوجود لأن الذی هو عدم بالإطلاق لیس بموجود أصلا و الجسم الذی لیس فیه الحرکه و هو بالقوه متحرک فلا محاله له وصف زائد یتمیز به عن غیره و لو لم یکن زائدا لما فارقه إذا تحرک- فإذن هذا الوصف للجسم لمعنی ما فیه فلا محاله له فاعل و قابل و لیس کعدم لا حاجه فی الاتصاف به إلی شی ء کعدم القرنین فی الإنسان مما لا ینسب إلی وجود و قوه و بخلاف عدم المشی له فإنه یوجد عند ارتفاع عله المشی و له وجود بنحو من الأنحاء و له عله هی بعینها عله الوجود بالقوه و من هاهنا یعلم أن عله الحرکه یتضمن فیها معنی العدم کما مرت الإشاره إلیه و هذا العدم المعلول لیس هو الأشیاء علی الإطلاق بل هو لا شیئیه شی ء فی شی ء ما معین بحال ما معینه و هی کونه بالقوه

فصل (۲۴) فی تحقیق وقوع الحرکه فی کل واحده من هذه المقولات الخمس

أما الأین

فوجود الحرکه فیه ظاهر

و کذا الوضع

فإن فیه حرکه کحرکه الجسم المستدیر علی نفسه-

أما الجسم الذی لا یحیط به مکان

اشاره

کالجرم الأقصی الذی لا یحف به خلاء و لا مل ء إذا استدار علی نفسه یکون حرکته لا محاله فی الوضع(۱) إذ لا مکان له عندهم و أما الذی فی مکان فإما أن یباین کلیته کلیه مکانه أو یلزم کلیته کلیه المکان و یباین أجزاؤه أجزاء المکان فقد اختلف نسبه أجزائه إلی أجزاء مکانه و کل ما کان کذلک فقد تبدل وضعه فی مکانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحرکته المستدیره لکن المقوله التی فیها الحرکه لا بد(۲) أن یقبل الاشتداد و

۱- و إن کان له حیز عندهم و هو الوضع و الترتیب بالنسبه إلی الأجسام الأخری- إذ لیس من المجردات و أما عند المصنف فله مکان لأنه البعد، س ره

۲- و یدل علی ذلک إجمالا أن الموضوع المتحرک متوجه بحرکته إلی غایه بها فعلیه کماله و هی الکمال الثانی و الفعلیه التامه للموضوع أما الحرکه فکل حد من حدودها فهو کمال أول و فعلیه بالنسبه إلی الحد السابق کما أنه قوه بالنسبه إلی الحد اللاحق فالموضوع المتحرک متدرج بحرکته بکمالاته المتوسطه و فعلیاته الناقصه نحو کماله الأخیر و فعلیته التامه و هذا تشکیک فی متن الحرکه بما فیها من الاتصال و اختلاف الأجزاء هذا و یتفرع علیه امتناع الحرکه من الشده إلی الضعف بالذات فإن لازمها

هو خروج الشى ء من الفعل إلى القوه تـدريجا و الحركه خروج من القوه إلى الفعل تـدريجا- و من هنـا يظهر أن الموارد التى يتراءى فيها خلاف ذلك بتدرج شـى ء من الشده إلى الضـعف فإنما هو حركه بالعرض مقارنه لحركه أخرى بالذات مثال ذلك انتقاص حراره جسم بتدرجه إلى البروده مثلا فلا مفر هناك من القول بتبدل الحراره إلى عرض آخر تدريجا- يتراءى فى صوره حركه الحراره من الشـده إلى الضـعف و تبـدل الأعراض و إن كـان ممـا يمنعه القـوم غير أن القول بكون الأعراض من مراتب وجود موضوعاتها مما يرفع به استبعاد ذلك فافهم، س ره

الاستكمال و هذا فى الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس(١) و ذلك متحقق فيهما- فإن كلا منهما يقبل التزيد و التنقص و أما الحركه فى الكيف فهو اشتداده أو تضعفه و اعلم أن الحركه كما ذكرناه مرارا هى نفس خروج الشى ء من القوه إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه و لذلك قالوا إن التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع فى سواديته(٢) قالوا فليس فى الموضوع سوادان سواد أصل مستمر و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين فى موضوع واحد بل يكون له فى كل

١- هذا صريح منه رحمه الله فى أنه لا يرى شيئا من أقسام الحركه خاليا من معنى التشكيك- و لازمه المنع من وقوع الحركه من الشده إلى الضعف و كذا الحركه من مشابه إلى مشابه أى مع التساوى بين الأجزاء من حيث الشده و الضعف، ط مد

٢- قد مر ذلك و لكن المقصود هناك أنه لا يمكن أن يكون السواد موضوعا للحركه الاستحاليه و هاهنا المقصود بيان كيفيه الحركه الكيفيه و له وحده ضعيفه أى بالنسبه إلى السواد القار الذى هو بالفعل حيث إن ذلك السواد كالحركه أمر بين صرافه القوه و محوضه الفعل و إن لم يلاحظ هذه النسبه فله وحده قويه وسيعه بالنسبه إلى كل واحد من السوادات كما مر و بالنسبه إلى السواد المتصل الزمانى لأن ذلك كالحركه التوسطيه و هذه كالحركه القطعيه التى هى فى الخيال عند القوم، س ره

حـد مبلغ آخر فيكون هذه الزياده المتصـله هى الحركه لا السواد إذ لا يخلو إنا إذا فرضـنا سوادا فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجودا و قـد عرضت له عنـد الاشـتداد زيـاده أو لاـ يكون موجودا فـإن لم يكن موجودا فمحال أن يقال ما عـدم قـد اشـتد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الـذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسـيال كما ظن من أنها كيفيه واحده سـياله فظهر من هذا أن لها فى كل آن مبلغا آخر فيلزم أن اشتداد السواد يخرجه من نوعه الأول إذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه و زياده عليه مضافه إليه بل كل ما يتعلقه من الحـدود فكيفيه واحده بسـيطه أقول إذا فرضـنا نقطه كرأس مخروط يمر على سـطح فهاهنا نقطه واحـده موجوده فى زمان الحركه هى مثال الحركه بمعنى التوسط و نقط أخرى يتحـد تلك النقطه الواحـده بواحـده واحده منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضه فى الحـدود فهكـذا فى كل حركه شـى ء كالنقطه السـياله مسـتمره- و أشـياء كنقط مفروضه من وقوع المتحرك فى كل واحد من الحدود ففى اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شى ء كالأصل مستمر و له وحده ضعيفه و أشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل و على زياده و لكن بحسب التحليل فى العقل(۱) لا بحسب الخـارج و مـن هـذا يظهر أن السـواد من أول اشـتداده إلى منتهـاه له هـويه شخصـيه واحـده يسـتكمل فى كـل حين و قـولهم إن الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه و إن له فى كل حد نوعا آخر لا ينافى ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بـالقوه و بحسب العقـل لاـ بحسب الخـارج إذ بحسب الخـارج- لاـ يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحـد بالفعل قال بعضـهم و بهـذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج أمر سـيال متجـدد له فيما بين كل طرفين أنواع غير متنـاهيه بـالقوه و معنى بـالقوه أن كـل نوع فـإنه غير متميز عمـا يليه بالفعـل كمـا أن النقـط و الأـجزاء فى المسافه غير متميزه بالفعل(۲) و كل إنسان

۱- حتى لا ينافى ما مضى من نفى الاثنينيه الخارجيه، س ره

۲- و فى الاسـتحاله و إن كان شى ء كالأصل المحفوظ و أشياء زائده لكن المغايره كانت بحسب التحليل بخلافها هاهنا و الفرق الآخر أن هناك ما هو كالأصل المحفوظ هو الفانى فى الخصوصيات و هاهنا ما هى كالفروع فانيه فى الأصل المحفوظ، س ره

يشعر من ذاته أمرا واحدا بالشخص غير متغير و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر.

أقول هذا القائل كأنه وصل إليه شـى ء من رائحه تجدد الذات فى الإنسان حيث قال و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر إذ الاتصال الزمانى- لا ينفك عن التبدل فى نفس ذلك المتصل و ستعلم هذا فى مستأنف الكلام ثم إن مغايره النفس للمزاج لا يحتاج إلى ما ذكر فإن لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك.

تنبيه و توضيح:

اشاره

اعلم أن السواد مثلا- كما أومأنا إليه من أول اشتداده إلى النهايه له هويه واحده اتصاليه و له فى كل آن مفروض معنى نوعى آخر غير ما له قبل و ما له بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات و الحرارات- أنواع متخالفه عند المشاءين فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحكام ثلاثه.

الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهايه موجوده بوجود واحد اتصالى

إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت و تحقق أن الوجود أمر متحقق فى الخارج غير الماهيه بمعنى أن الأصل فى المتحققيه هو الوجود و الماهيه معنى كلى معقول من كل وجود منتزعه عنه محموله عليه متحده معه ضربا من الاتحاد- و لو كانت الماهيه موجوده و الوجود أمرا معقولا انتزاعيا كما ذهب إليه المتأخرون- لزم فى صوره الاشتداد(۱) وجود أنواع بلا نهايه بالفعل متمايزه بعضها عن بعض

۱- إذ الماهيه مثار الكثره و الاختلاف بالفعل و المفروض أن حيثيات ذواتها هى الأصل فى التحقق و الكثره بقدر قبول القسمه الغير المتناهيه بخلاف ما إذا كان الوجود أصلا فهو كخيط ينظم شتاتها بل هى اعتباريه تحققها باعتبار المعتبر ما دام يعتبر و لو بنى على ظاهر مذهب المشاءين من أن الوجود أصل و لكنه حقائق متباينه بتمام ذواتها البسيطه- لتم الاستدلال أيضا لأن التباين إنما هو فى موضع الكثره الوجوديه بالفعل و هنا وجود واحد لكنه متصل سيال على أن الحكيم لا يرضى بهذا القول و لذا أول كلامه، س ره

محصوره بین حاصرین و یلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التی لا تتجزأ کما یظهر بالتأمل.

و الثانی أن السواد لما ثبت أن له فی حاله اشتداده أو تضعفه هویه واحده شخصیه

ظهر أنها مع وحدتها و شخصیتها تندرج تحت أنواع کثیره و تتبدل علیه معانی ذاتیه و فصول منطقیه حسب تبدل الوجود فی کمالیته أو نقصه و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأن الوجود هو الأصل و الماهیه تبع له کاتباع الظل للضوء- فلیجز مثله فی الجوهر.

و الثالث أن هذا الوجود الاشتدادی مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم فی الوهم

إلی سابق و لاحق و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت و لکل من أبعاضه المتصله حدوث فی وقت معین و عدم فی غیره و لیس اشتماله علی أبعاضه کاشتمال المقادیر علی غیر المنقسمات عند القائلین بها لاستحالته بل ذلک الوجود المستمر هو بعینه الوجود المتصل الغیر القار و هو بعینه أیضا کل من تلک الأبعاض و الأفراد الآنیه فله وحده ساریه فی الأعداد لأنها جامعه لها بالقوه القریبه من الفعل فإن قلنا إنه واحد صدقنا و إن قلنا إنه متعدد صدقنا و إن قلنا إنه باق من أول الاستحاله إلی غایتها صدقنا و إن قلنا إنه حادث فی کل حین صدقنا- فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده فی کل آن و الناس فی ذهول عن هذا- مع(1) أن حالهم بحسب الهویه مثل هذه الحال و هم متجددون فی کل حین لأن إدراکه یحتاج إلی لطف قریحه و نور بصیره یری کون ما هو الباقی و ما هو الزائل المتجدد واحدا بعینه و لنصرف العنان إلی إثبات الحرکه فی الجوهر تتمیما لما سبق ذکره فیه.

۱- لأن لوجودهم الشخصی مراتب من اللطائف السبع الإنسانیه فلیتفطنوا بأنفسهم- ثم لینتقلوا إلی الوجود المحیط البسیط فالأحکام الثلاثه المستنبطه أولها أصاله الوجود و ثانیها التبدل الذاتی و التجدد الجوهری و ثالثها التوحید الخاصی و فی قوله و العجب إشاره إلی أنه إذا کان حال وحده عرض موقع التعجب فکیف حال النفس التی هی الآیه الکبری- و أعجوبه الله العظمی رب زدنی فیک تحیرا، س ره

فنقول لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتيه و له كماليه و تنقص و القائلون بالاشتداد الكيفى و الازدياد الكمى و مقابليهما قائلون بأن الحركه الواحده أمر شخصى فى مسافه شخصيه لموضوع شخصى و استدلوا عليه بأن الكون فى الوسط الواقع من فاعل شخصى و قابل شخصى بين مبدإ و منتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حاله شخصيه يتعين بفاعلها و قابلها و سائر ما يكتنفها و كذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئيه و إنما له أجزاء و حدود بالقوه- فنقول إذا جاز فى الكم و الكيف و أنواعهما كون أنواع بلا- نهايه بين طرفيها بالقوه- مع كون الوجود المتجدد أمرا شخصيا من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك فى الجوهر الصورى فيمكن اشتداده و استكماله فى ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصى مستمر متفاوت الحصول فى شخصيته و وحدته الجوهريه بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوه فى كل آن يفرض و أما الذى ذكره الشيخ و غيره فى نفى الاشتداد الجوهرى(۱) من قولهم لو وقعت حركه فى الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدياد و تنقص فإما أن يبقى نوعه فى وسط الاشتداد مثلا أو لا يبقى فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصوره الجوهريه فى ذاتها بل إنما تغيرت فى عارض فيكون استحاله لا تكونا و إن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهرا آخر و كذا فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرا آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهيه بالفعل و هذا محال فى الجوهر و إنما جاز فى السواد و الحراره حيث كان أمر موجود بالفعل أعنى الجسم و أما فى الجوهر الجسمانى فلا يصح هذا إذ

۱- هذا إشكال من جهه أنه كيف يكون شى ء واحد أنواعا كثيره و كيف يكون شى ء واحد جسما و مجردا فى الذات فقط ثم فى الذات و الفعل كليهما كما هو مقتضى قول المصنف قدس سره فى النفس من كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و لهم إشكال آخر من جهه عدم بقاء الموضوع و سينحل الجميع بعون الله تعالى، س ره

لا یکون هناک أمر بالفعل حتی فرض فی الجوهر حرکه انتهی.

فأقول فیه تحکم و مغالطه نشأت من الخلط بین الماهیه و الوجود و الاشتباه فی أخذ ما بالقوه مکان ما بالفعل فإن قولهم إما أن یبقی نوعه فی وسط الاشتداد- إن أرید ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنه باق علی الوجه الذی مر لأن الوجود المتصل التدریجی الواحد أمر واحد زمانی و الاشتداد کمالیه فی ذلک الوجود و التضعف بخلافها و إن أرید به أن المعنی النوعی الذی قد کان منتزعا من وجوده أولا قد بقی وجوده الخاص به عند ما کان بالفعل بالصفه المذکوره التی له فی ذاته فنختار(۱) أنه غیر باق بتلک الصفه و لا یلزم منه حدوث جوهر آخر أی وجوده بل حدوث صفه أخری ذاتیه له بالقوه القریبه من الفعل و ذلک لأجل کمالیته أو تنقصه الوجودیین- فلا محاله یتبدل علیه صفات ذاتیه جوهریه و لم یلزم منه وجود أنواع بلا نهایه بالفعل- بل هناک وجود واحد شخصی متصل له حدود غیر متناهیه بالقوه بحسب آنات مفروضه فی زمانه ففیه وجود أنواع بلا نهایه بالقوه و المعنی لا بالفعل و الوجود و لا فرق بین حصول الاشتداد الکیفی المسمی بالاستحاله و الکمی المسمی بالنمو و بین حصول الاشتداد الجوهری المسمی بالتکون فی کون کل منهما استکمالا تدریجیا و حرکه کمالیه فی نحو وجود الشی ء سواء کان ما فیه الحرکه کما أو کیفا أو جوهرا- و دعوی الفرق بأن الأولین ممکنان و الآخر مستحیل تحکم محض بلا حجه فإن

۱- و فی الشواهد الربوبیه اختار أن التجدد و عدم البقاء فی جانب الوجود و البقاء- فی جانب الماهیه و التوفیق أنه لاحظ هنا الأصل المحفوظ فی درجات الوجود و أنها تفننات لوجود واحد شخصی لا- أنها تشخصات لوجود و فی الماهیه اختلاف المفاهیم المنتزعه نوعا- و لاحظ هناک فی الوجود تفننات الوجود و فی الماهیه القدر المشترک فی المفاهیم فإن مفاهیم الألفاظ هی المعانی العامه کما أن الحیوان المعتبر فی تعریف مطلق الإنسان أعم من الطبیعی و البرزخی و الأخروی الصوری المثالی و المعنوی العقلی و الناطق أعم من الناطق بالقوه و من الناطق بالفعل کالعقل بالفعل و العقل الفعال و من الناطق بالدرک الفعلی أو الانفعالی، س ره

الأصل فی کل شی ء هو وجوده و الماهیه تبع له کما مر مرارا و موضوع[(۱)] کل حرکه و إن وجب أن یکون باقیا بوجوده و تشخصه إلا أنه یکفی فی تشخص الموضوع الجسمانی أن یکون هناک ماده تتشخص[(۲)] بوجود صوره ما و کیفیه ما و کمیه ما

۱- ما قدمه رحمه الله من الجواب عن الشبهه بکون الحرکه شخصا واحدا ذا اتصال وحدانی و أن حدودها بما لها من التغایر النوعی فی ماهیتها بالقوه لا- بالفعل کان یغنی عن الالتزام بموضوع ثابت فی الحرکه إذ لو لا الوحده الاتصالیه فی الحرکه لم ینفع بقاء الموضوع فی وحده الحرکه کما لا یوجب وحده الموضوع وحده أعراضه المتفرقه المختلفه نوعا فی غیر موارد الحرکه و إنما یجب بقاء الموضوع فی الحرکات العرضیه من الکیفیه و الکمیه و الوضعیه و الأینیه لأنها أعراض وجودها للموضوع و تشخصها به و لا- معنی لتشخص عرض واحد شخصی بموضوعات کثیره سواء کان ذلک العرض ثابتا أو سیالا. و أما الجوهر فحیث کان وجوده لنفسه فلیس یحتاج فی وحدته و شخصیته إلی أزید من وجود نفسه الذی هو عین شخصیته فالجوهر المادی بما له من الحرکه الجوهریه هو حرکه و متحرک معا لأن نفسه التی هی حرکه ثابته لنفسه التی هی جوهر و لا نعنی بالمتحرک إلا ما ثبت له الحرکه و هذا علی حد ۸۷ ما نقل عن بهمنیار أن الحراره لو کانت جوهرا- لکانت حارا و حراره معا فالحق أن الحرکه إن احتاجت إلی موضوع ثابت فإنما تحتاج إلیه فی الحرکات العرضیه و أما الحرکه الجوهریه فلا بل الحق الذی لا محیص عنه- بالنظر إلی ما نبهناک به من أن قاطبه المقولات العرضیه متحرکه بتبع الحرکه الجوهریه- هو أن یقال إن الحرکات العرضیه تحتاج فی وحدتها و شخصیتها إلی موضوع جوهری ذی وحده و شخصیه مسانخه لوحدتها و شخصیتها السیاله، ط مد

۲- إن قلت الشی ء ما لم یشخص لم یشخص فکیف یتشخص الماده بصوره ما و أیضا الشی ء ما لم یتشخص لم یوجد و ما لم یوجد لم یوجد فکیف یکون صوره ما عله لوجود الماده- قلت العله الحقیقیه لوجود الماده و تشخصها هی الواحد بالعدد الذی هو المفارق و أما الواحد بالعموم من الصوره فهو شریک العله و الشرکه خفیفه المئونه فیکفیها ذلک خصوصا للهیولی التی هی القوه المحضه کما أن العدم لما کان خفیف المئونه یکفیه الواحد بالعموم و هو القدر المشترک من رفعات العلل الناقصه عند اجتماع رفعات منها کما مر و لنا أن نقول- المراد بصوره ما الصوره الدهریه و عمومها و کلیتها بمعنی السعه و الحیطه الخارجیه- و منزلتها من الصور المعینه منزله الحرکه التوسطیه من القطعیه و الآن السیال من الزمان- و أیضا قد أشار قدس سره إلی أن المراد بالصوره الجسمیه هی النوع منها لا الفرد المنتشر و لا المفهوم من حیث هو مفهوم ملحوظا لا من حیث التحقق و لا الجنس الفانی فی المتخالفات الفصلیه إذ هو ماهیه ناقصه لأنه بعض الماهیه و أنه مبهمه و الکلی الطبیعی و لا سیما النوع- إذ هو طبیعه تامه متحصله موجود فی الخارج، س ره

فيجوز له التبدل فى خصوصيات كل منها(۱) أ و لاـ ترى أن تبدل الصوره على ماده واحده يكون وحدتها مستفاده من واحد بالعموم و هى صوره ما و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلى مما جوزه الشيخ و غيره من الحكماء و صرحوا بأن العقل غير منقبض عن استناد وجود الماده المستبقاه فى كل آن إلى صوره أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصوره ما لا بعينها و استناد كل صوره شخصيه بعينها إلى تلك الماده فإذا جاز ذلك فى أصل الجسميه و هى نوع(۲) أى الجسم بالمعنى الذى هو ماده غير محموله و إن لم يكن كذلك بالمعنى الذى يحمل على الأجسام

۱- هذا ما ذكروه فى عله الهيولى الفاعليه بالبناء على نظريه الكون و الفساد و أما بناء على القول بالحركه الجوهريه فالصور المتوارده على الهيولى غير منفصله بعضها عن بعض بل هى جميعا متصل واحد حافظ لفعليه الهيولى و هذه الصوره و تلك الصوره- حدود عقليه لهذا الوجود السيال المتصل بما يحتمل عند العقل من الانقسام كما أن هذا المكان و ذلك المكان حدود مختلفه فى الحركه الأينيه و هى أجزاء بالقوه فى الحركه المتصله الواحده و سيجى ء تمام الكلام فى مباحث الماده و الصوره إن شاء الله، ط مد ظله

۲- إلى قوله فليجز جمله معترضه و الغرض منها أن الجسميه التى قلنا إنها محصله للهيولى و مبقيه لها هى الجسم النوعى أى ما هو المأخوذ فقط و الملحوظ وحده و يقال له الجسم بالمعنى الذى هو ماده و لم ترد بها الجسم الجنسى لأنه مبهم لأنه المقول على الكثره- المختلفه الحقائق فهو فى الناطق ناطق و فى الصاهل صاهل و هكذا فى كل بحسبه لأنه محمول عليها و كذا على الجسم بالمعنى الأول و الحمل هو الاتحاد فى الوجود فوجوده وجودات فلا يسند تحصل الهيولى و لا وحدتها إليه، س ره

المتخالفه إذ الجسميه بهذا الاعتبار جنس فليجز(۱) مثل ذلک فی النوعیات الصوریه- التی مادتها(۲) القریبه نفس الجسمیه الطبیعیه و بذلک ینحل إشکال الحرکه فی مقوله الکم الذی اضطرب المتأخرون فی حله حتی أنکرها صاحب الإشراق و متابعوه- حیث قالوا إضافه مقدار إلی(۳) مقدار آخر یوجب انعدامه و کذا انفصال جزء

۱- أی بالطریق الأولی لأن الصوره النوعیه أشد تحصلا من الجسمیه و الهیولی المجسمه أقرب إلی الوحده و البقاء، س ره

۲- فیه إشاره إلی أنه لما کان تحقق الطبیعه بتحقق فرد ما أمکن إثبات طبیعه الحرکه الجوهریه بأن یقال إن الهیولی الثانیه موضوع باق و هو الصوره الجسمیه و الهیولی المجسمه و الصوره المنوعه المتجدده سیاله و لیس کل جوهر سیالا کالعقول و النفوس المجرده باعتبار ذواتها، س ره

۳- و ذلک لأنه قدر الشی ء لا یبقی بانضمام قدر آخر بل یصیر قدرا آخر و کذا بانفصال قدر منه و لذا قالوا الکم قابل القسمه الوهمیه لا- القسمه الانفکاکیه لأن الانفکاکیه تعدم المقدار إنما الهیولی قابله للقسمه الانفکاکیه إذ هی شی ء لا یصادمه الانفصال و الاتصال- و غیر مرهون بمقدار و إذا قیل هذان المقداران بعد الانفصال هما المقدار الأول فهو باعتبار الموضوع الباقی لا- باعتبار نفس المقدار لبساطه الأعراض فی الخارج ثم هنا ضمیمه أخری- و هی أنه إذا لم یبق المقدار المعین لم یبق الجسم المعین فلم یبق الموضوع المعین و إنما قلنا لم یبق الجسم المعین لأن تفاوت الجسم الطبیعی و الجسم التعلیمی بالإطلاق و التعیین لأن المتقاطعه علی زوایا قوائم إذا أخذ مطلقا غیر ملحوظ متناهیا أو غیر متناه و إذا لوحظ متناهیا الامتداد القابل للخطوط الثلاثه لم یکن ملحوظا بمقدار مخصوص و لا- ممسوحا بمساحه معینه فهو جسم طبیعی و إذا لوحظ متعینا بمقدار مخصوص و ممسوحا بمساحه معینه کان جسما تعلیمیا و لعدم أخذ التناهی فی حد الجسم لیس ذاتیا له غنیا عن البرهان ۸۹ فکما قال الشیخ من تصور جسما غیر متناه فقد تصور جسما لا جسما و إلی ما ذکرناه ینظر قول المصنف قدس سره فیما بعد أو الجسمیه المجرده عن الزوائد الصوریه إلی قوله یقتضی مقدارا معینا و یمکن أن یراد بالمقدار الامتداد الجوهری و بالإضافه و الانفصال ما هما فی جواهر الأجزاء بالتحلیل و التبدیل فی التغذیه للموضوع و فی الشفاء أیضا کثیرا ما یطلق المقدار علیه، س ره

مقداری عن المتصل یوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحرکه غیر باق و الشیخ الرئیس أیضا استصعب ذلک و اعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت فی النبات بل فی الحیوان لهذه الحرکه(۱) حیث قال فی بعض رسائله المکتوبه إلی بعض تلامیذه- و قد سأله عن هذه المسأله بهذه العباره أما الشی ء الثابت فی الحیوانات فلعله أقرب إلی البیان و لی فی الأصول المشرقیه خوض عظیم فی التشکیک ثم فی الکشف- و أما فی النبات فالبیان أصعب و إذا لم یکن ثابتا کان تمیزه لیس بالنوع فیکون بالعدد ثم کیف یکون بالعدد إذا کان استمراره فی مقابل الثبات غیر متناهی القسمه بالقوه(۲) و لیس قطع أولی من قطع فکیف یکون عدد غیر متناه متجددا فی زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم کیف یکون ثابتا و لیس الکم یتجدد علی عنصر بل یرد عنصر علی عنصر بالتغذیه فلعل الصوره الواحده یکون لها أن یکتسیها ماده و أکثر منها- و کیف یصح هذا و الصوره الواحده معینه لماده واحده و لعل الصوره(۳) الواحده محفوظه فی ماده واحده أولی یثبت إلی آخر مده بقاء الشخص و کیف یکون هذا

۱- إذ القوی الحیوانیه لیست مجرده بل منطبعه فی الروح البخاری عندهم و لیس من عالم البقاء فیه شی ء و هذه کلها متغیره و التغیر فی النبات أظهر إذ لا حس و لا حرکه بالإراده فیه و هما کاشفان عن التجرد بل من طلائع ذلک العالم و لهذا ترقی، س ره

۲- هذه القوه باعتبار أن المفروض هو الحرکه و أما باعتبار عدم شی ء ثابت و أصل محفوظ فیه فهی بالفعل کما قال و لیس قطع أولی من قطع کیف و لو کانت بالقوه لم یکن إلا واحدا بالعدد إذ الاتصال الوحدانی مساوق للوحده الشخصیه و هل هذا حینئذ إلا لقبول شبر من البعد القار للقسمه الغیر المتناهیه، س ره

۳- لما ذکر أولا أن الصوره الواحده تستدعی ماده واحده فکیف یکتسی المواد الکثیره الحاصله بالتغذیه صوره واحده أبدی هذا الاحتمال و هو أن الماده القریبه و إن کانت کثیره إلا أن الماده الأولی واحده ثم عدل عنه و دفعه بأن الصوره لما کانت حاله حلولا سریانیا کیف کانت واحده مع تعدد محلها القریب المسری فیه و المراد بالصوره هی النوعیه کما عبر عنها فی الدفع بالقوه، س ره

و أجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهه الأجزاء أكثر مما كان و القوه ساريه فى الجميع ليس قوه البعض أولى من أن يكـون الصوره الأصـليه- دون قوه البعض الآـخر فلعـل قوه السـابق وجودا هو الأصـل المحفوظ لكن(۱) نسبتها إلى السـابق كنسـبه الأـخرى إلى اللاـحق فلعـل النبـات الواحـد بالظن ليس واحـدا بالعـدد فى الحقيقه بل كل جزء ورد دفعه هو آخر بالشخص متصل(۲) بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض(۳) منه التالى شبيها به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس(۴) و لعل هذا يصح فى الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح فى النبات- لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل فى نفسه أو لعل(۵) للحيوان و النبات أصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا أو لعل(۶) المتشابه

۱- أى النسـبتان متساويتـان فى أنهمـا حلول سـريانى و ليس شـى ء منهمـا حلولاـ طريانيـا- إذ الطريـانى إنمـا هو فى الاعتباريات كالإضافـات و غيرها و لا لشـى ء من القوتين تجرد و لو برزخيا حتى يبقى فكما يزول قوه اللاحق بزواله كـذلك قوه السابق، س ره

۲- أى اتصالا إضافيا لتطرق المفصل إذ لو كان حقيقيا لم يتعـدد و كيف يتحقق الاتصال الحقيقى و لم يثبت موضوع باق و إنما لم يتعرض لإبطال هذا الشق لكونه واضح البطلان ظهر فساده مما ذكره أولا فإنه تتالى الآنات و الآنيات، س ره

۳- كلمه من نشئيه أى يفيض من الله منشأ من الأصل ذلك الثانى، س ره

۴- لأنها تنقسم إلى أجزاء أصـليه متخلقه من نطف آبائها و أمهاتها كالعظام و الأعصاب و الرباطات و نحوها و أجزاء متكونه من الـدم كاللحوم و الشـحوم و نحوها و إذا بطل الأولى بطل الثانيه و لا عكس و فى النبات و قليل من الحيوانات هذا غير معلوم، س ره

۵- إشاره إلى الأرباب الأنواع القائل بها الإشـراقيون و فى سـفر النفس قال بعـد ذكر هـذه العباره من الشـيخ إنه الحق و قد ذكره الشيخ و لم يتثبت فيه، س ره

۶- هذا كالاستثناء من قوله و لا يصح فى النبات إلخ أى الأجزاء و إن كانت متشابهه فى الحس إلا أن بعضها كالأصول و بعضها كالزوائد بحسب الحقيقه فكما يصح فى الحيوان أجزاء أصليه و أجزاء غير أصليه يصح فى النبات أيضا، س ره

بحسب الحس غير متشابه فى الحقيقه و الجوهر(۱) الأول ينقسم فى الحوادث من بعد انقساما لا يعدمه مع ذلك اتصالا و فيه المبدأ الأصلى أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه فهذه أشراك و حبائل إذا حام حواليها العقل و فرع عليها و نظر فى أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصا إلى جانب الحق و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا فى أن يتعاون على درك الحق فى هذا و لا ييأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير فى هذه المسأله ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره- إن أنعم الشيخ أدام الله علوه بإتمام الكلام فى إثبات شى ء ثابت فى سائر الحيوانات سوى الإنسان و فى النبات كانت المنه أعظم فكتب فى جوابه إن قدرت انتهى فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره و وجه الانحلال أن موضوع هذه الحركه هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص و تشخص الجسم يلزمه مقدار ما فى جمله ما يقع من حد إلى حد كما قالته الأطباء فى عرض المزاج الشخصى- و الحركه واقعه فى خصوصيات المقادير و مراتبها فما هو الباقى من أول الحركه إلى آخرها غير ما هو المتبدل و الفصل و الوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ

۱- أى الهيولى الأولى فى السلسله الصعوديه و مقصوده أنه لو جعلنا الموضوع الباقى هو الهيولى الأولى لم يمكن لأنها و إن كانت محفوظه فى التبدلات لكنها ضعيفه الوجود و الوحده و هى منقسمه أى متعدده بتعدد الصور الحادثه فيها و هى مع المتصل الواحد متصله واحده و مع المتصل المتعدد متعدده و لا يعدمها الانقسام أى تعدد الصور الحادثه لأجل اتصال الصور و تعاقبها و عدم خلو الهيولى عن الصور و الجواب أن للهيولى وحدتين وحده مكتسبه من الصوره و هى التى تزول بزوال الاتصال من المتصل الواحد و وحده ذاتيه تجتمع مع المتصل الواحد و المتصل المتعدد و لا يصادمها الفصل- كما يرشدك دليل الوصل و الفصل و أنها الباقيه فى الأحوال و سيصرح المصنف قدس سره أنها الموضوع فى التخلخل و التكاثف و مضى أنها الموضوع لسيلان الطبع، س ره

بلاـ ماده طبیعیه بحسب الوهم(۱) أو الجسـمیه المجرده عن الزوائد الصوریه لأن وجودها الشخصـی بما هی جسـمیه فقط یقتضی مقدارا معینا و أما الجسم الطبیعی النوعی المتقوم من الجسمیه و صوره أخری ینحفظ نوعه بالصوره المعینه المنوعه التی هی مبدأ الفصـل الأـخیر له مع جسـمیه ما التی بإزاء جنسه القریب و الجنس یعتبر مبهما و الفصل محصـلا فتبـدل آحاد الجنس و الماده لا یقـدح فی بقاء الموضوع ما دامت الصوره باقیه(۲) و قولهم انضـمام شـی ء مقداری إلی شی ء مقداری یوجب إبطاله إنما یصح فیما لکل واحد وجود بالفعل فأضیف أحدهما إلی الآخر و غیر صحیح إذا کانا بالقوه إضافه تدریجیه

فصل (۲۵) فی توضیح ما ذکرنا فی تحقیق الحرکه الکمیه

اعلم أن کل ما یتقوم ذاته من عده معان فله تمامیه بما هو

کالفصـل الأـخیر له فتعینه محفوظ مـا دام فصـله الأـخیر متعین و بـاقی المقومات لماهیه من الأجناس و الفصول التی(۳) هی من لوازم وجوده و أجزاء ماهیته غیر معتبره فیه علی الخصوص

۱- کما هو مقتضـی دلیل الفصل و الوصل المثبت للهیولی و زیاده الصور النوعیه علی الجسـمیه إنما هی بحسب المرتبه لا مرتبه المـاهیه فقط بل بحسب الوجود أیضا فإن الصوره الجسـمیه موجوده بوجود خارجی و الصوره النوعیه موجوده بوجود آخر مرتبا لا متکاینا کما فی الصور النوعیه کل بالقیاس إلی الأخری و ذلک لأنه لا صوره جسمیه فارغه عن صوره نوعیه فلکیه أو عنصریه بسیطه أو مرکبه، س ره

۲- جواب آخر بأن ما قالوا إنما هو فی انضمام المقادیر الساکنه لا المتحرک أی ما فیها الحرکه، س ره

۳- یعنی أنهـا بالنسبه إلی الوجود الحقیقی کلهـا عوارض لوازم إنمـا کونهـا أجناسا و فصولا و بالجمله کونها أجزاء بالنسبه إلی شیئیه المـاهیه بما هی هی و إنما لا یقـدح تبـدلها و زوالها مع بقاء الفصل الأخیر لأنه جامع للکمالات الأول و الثوانی للمتلوات و الفصل الحقیقی عنده قدس سره الوجود الحقیقی الذی هو حیثیه الوحده و البساطه، س ره

فتبـدلها لاـ یقـدح فی بقـاء ذاته فالاتصال و قبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم- بالمعنی الـذی هو به ماده و هو فی ذاته نوع برأسه و له قوه کـالهیولی الأولی إذ هی قوه الاتصال و مقابله و تمامیته هو کونه بالفعل و تبـدله یوجب تبـدل الجسم بما هو جسم فقط و کذلک النامی فصل للجسم النامی و به تمامیه ذاته و لیس تمامیته بمجرد الجسمیه بل هی مبدأ قوته و حامل إمکانه فلاـ جرم تبـدل أفراد الجسـمیه لاـ یـوجب تبـدل ذات الجوهر النـامی لأنهـا معتـبره فیه علی وجه العموم و الإطلاـق لاـ علی وجه الخصوصـیه و التقیید و هکذا حکم الحیوان و تقومه من النامی و الحساس- و کذا کل ما یتقوم وجوده من شـی ء کالماده و من شی ء کالصوره مثل الإنسان بحسب نفسه و بدنه فالنامی إذا تبدلت مقادیره فعند ذلک یتبدل جسـمیته بشخصـها و لا یتبدل ذاته و جوهره النامی بشـخصه فهو بما هو جسم طبیعی مطلق قد انعدم شـخصه عند النمو و الذبول و بما هو جسم طبیعی نام لم ینعدم شخصه لا هو و لا جزؤه لأن ما هو جزؤه لیس إلا مطلق الجسـمیه فی أی فرد تحققت علی الاتصال الوجودی و علی هـذا القیاس حکم بقـاء الحیوان ببقاء الجوهر الحساس فیه و هو نفسه الحساسه- ففی سن الشـیخوخه یزول کثیر من القوی النباتیه و الشـخص بعینه باق فإذا أحکمت هـذه القاعـده و تقررت لدیک فقد علمت بوجود الحرکه فی الکم و أن الموضوع فی النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعی(۱) و أما فی التخلخل و التکاثف

۱- التفرقه بین الموضـعین أن بقاء الهیولی هنا أظهر من بقاء الجسم لکونها الباقیه فی التحولات و عدم علاقتها بخصوصـیه و بقاء الجسم هنا أخفی لأن تبدل المقادیر کاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من أن التفاوت بالإطلاق و التعیین لا غیر و ثبات المنوع هنا باعتبار وجود الکلی الطبیعی خفی عنـد الوهم و باعتبار الوجود الـدهری أخفی عنده بل عند العقل الجزئی فلا یذعن بخلاف المنوع فی النـامی و الـذابل لطیه مراتب الأجسـام البسـیطه و المرکبه النـاقصه و التـامه المعـدنیه و النباتیه و لو لا ذلک لجاز جعل الهیولی فی الموضعین موضوعا کما فی الحرکه الجوهریه بل فی سائر الحرکات العرضیه- لا محل التحولات و التغیرات جمیعا و القبول شأنها و جاز أیضا جعل الجسم النوعی فیهما موضوعا إذ فی الجسم البسیط فصل منوع، س ره

فهی الهیولی الأولی و علمت أیضا أن جوهریات الأشیاء الواقعه فی عالم الکون و هو جمله ما فی عالم الأجسام مما یجوز فیه التغیر و الدثور بعد ما کان منحفظا فیها شی ء کالأصل و العمود و هو کوجود الفصل الأخیر فی الطبائع المرکبه لأن وجوده یتضمن لوجود جمیع تلک المعانی المسماه بذاتیات هذا النوع التی تثبت لأنواع أخری موجوده بوجودات متعدده بالفعل مختلفه بالماهیه(۱) فمبدأ الفصل الأخیر للنوع الکامل کالإنسان مثلا له کمالیه فی الوجود یوجد له مجتمعه کل ما یوجد فی الأنواع- التی دونها فی الفضیله الوجودیه متفرقه لأن هذا تمام تلک الأنواع و تمام(۲) الشی ء مشتمل علیه مع ما یزید و نحن لما حکمنا بوجود الحرکه الذاتیه فی جمیع الطبائع الجسمانیه کما سیتضح زیاده الاتضاح بالبراهین فلا جرم(۳) حکمنا أیضا بأن لکل طبیعه فلکیه أو عنصریه جوهرا عقلیا ثابتا کالأصل و جوهرا یتبدل وجوده و نسبه ذلک الجوهر العقلی إلی هذه الطبیعه الجسمانیه کنسبه التمام إلی النقص و نسبه الأصل إلی الفرع و الله أقرب إلینا من کل قریب و تلک الجواهر العقلیه بمنزله أضواء و أشعه للنور الأول الواجبی لأنها صور ما فی علم الله و لیست لها وجودات

۱- الفصل الأخیر هو الناطق بالفعل بل العقل الفعال و نعم ما قال الأقدمون فی تعریف الإنسان بأنه حیوان ناطق مائت و مرادهم بالموت الموت الاختیاری و اعلم أن الفصل الأخیر للإنسان الکامل هو الذی ینحفظ و یثبت به جمله السیالات و الداثرات- لأن جمیع الفصول للأنواع الجوهریه بالنسبه إلیه أجناس و کل الصور التی لها بالنسبه إلیه مواد فهو صوره الصور و فصل الفصول فهو جمع شتاتها و رباط متفرقاتها، س ره

۲- فإن الفصول فی صراط الإنسان إلی الفصل الأخیر علی سبیل التغیر الاستکمالی- لا- علی سبیل الخلع و اللبس فلیس هنا خسران و ربح بل ربح ثم ربح و لا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان و هکذا إلی ما شاء الله تبارک و تعالی، س ره

۳- وجه آخر لبقاء الموضوع فی الحرکه الجوهریه من حیث إن الطبائع رقائق الحقائق فلها وجه ثبات من جهه وجهها إلی أرباب الأنواع، س ره

مستقله بأنفسها لأنفسها و إنما هی وجودات متعلقه الذوات بالحق مثال ذلک الصور(۱) العلمیه التی توجد فی أذهاننا و لهذا ذکرت الحکماء أن المحسوس بما هو محسوس وجوده فی ذاته هو بعینه وجوده للجوهر الحساس و المعقول بما هو معقول وجوده فی نفسه وجوده للجوهر العاقل و ذلک أمر محقق عند الحکماء الشامخین و العلماء الراسخین و إن اشمأز عنه طبائع القاصرین و موضع بیانه موضع آخر فلنرجع إلی ما کنا فیه فنقول الحق أن الحرکه کما یجوز فی الکم و الکیف یجوز فی الصور الجسمانیه و کما أن کلا من هذه الأعراض القاره و غیر القاره المسماه بالمشخصات معتبره فی بقاء الجسم الطبیعی علی وجه غیر معتبره علی وجه آخر إذ الباقی من کل واحد منها فی موضوع الحرکه قدر مشترک فی ما بین طرفین و المتبدل منه خصوصیات الحدود المعینه فکذا الحال فی الجوهر الصوری و کما(۲) أن

۱- إذ لا نفسیه لها إنما هی روابط للنفس الناطقه و لعلک تقول إدراک الکلی العقلی عنده قدس سره بمشاهده رب النوع فی عالم الإبداع فکیف یکون مثالا قلت المثالیه علی المشهور و لو بنینا علی مذهبه فما دام المشاهده عن بعد مثال لما شوهد عن قرب بکثره المراوده إلی عالم العقل مره بعد أولی و کره غب أخری علی أن المثال عام لشموله المحسوس الظاهر و الباطن و المعقول، س ره

۲- وجه آخر لبقاء الموضوع من جهه ما فیه الحرکه و الغرض أن هذه المذکورات التی بعضها من جهه الفاعل و بعضها من جهه القابل و بعضها من جهه نفس المقبول و بعضها من جهه ما فیه کل منها ما به البقاء و الوحده الشخصیه للموضوع و الموضوع هو الهیولی و لما توهم أن الصوره الطبیعیه سیاله فلم تکن هی ما به البقاء و الوحده و الشخصیه للهیولی فی الحرکه الجوهریه و لا الکمیه تعرض لدفعه بأن للجوهر الصوری أیضا فردا مستمرا زمانیا لا علی وجه الانطباق علی الزمان کالحرکه التوسطیه و فردا زمانیا منطبقا علیه کالحرکه القطعیه متصلا بالذات و الاتصال الوحدانی مساوق للوحده الشخصیه فالحاصل أنه ما یفعل ما به الکثره الواحد مع ما به الوحده الکثیر للهیولی و أی تحکم له علیه فالوحده فی کل موضع أبهر و أقهر و الکثره أضعف و أندر و لو لم تکن إلا تقوم الهیولی بذلک المفارق الواحد بالعدد لکفی کیف و ما به الوحده حاصله من جهات أخری، س ره

للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدإ و المنتهى منحفظا وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد و واحد بالإبهام و هو مطلق سواديته و المجموع هو الجسم الأسود الذى هو موضوع هذه الحركه فإن المتحرك فى السواد- لا بد أن يكون جسما أسود لا- غير و له حدود مخصوصه غير متناهيه بالقوه بين طرفين- متخالفه بالمعنى و الماهيه عندهم فكذلك للجوهر الصورى عند استكماله التدريجي- كون واحد زماني مستمر باعتبار و متصل تدريجى باعتبار و له حدود كذلك و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإن كلا منهما متصل واحد زمانى و المتصل الواحد له وجود واحد و الوجود عين الهويه الشخصيه عندنا و عند غيرنا ممن له قدم راسخ فى الحكمه و لو لم يكن الحركه متصله واحده- كان الحكم بأن السواد فى اشتداده غير باق حقا و كذا فى الصوره الجوهريه عند استكمالها و ليس الأمر كذلك و السر فيه ما مر من أن الوجود الخاص لكل شى ء هو الأصل و هو متعين بذاته و قد يكون ذا مقامات و درجات بهويته و وحدته و له بحسب كل مقام و درجه صفات ذاتيه كليه و اتفقت له مع وحدته معان مختلفه- منتزعه عنه متحده معه ضربا من الاتحاد.

تفريع فالحركه بمنزله شخص روحه الطبيعه كما أن الزمان شخص روحه الدهر

تفريع فالحركه بمنزله شخص روحه(١) الطبيعه كما أن الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعه بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها

١- أى الحركات الأربع العرضيه بمنزله جسد روحها الحركه الجوهريه أى تجدد الطبيعه كما أن الزمان بمنزله جسد روحه الحركه الدهريه و الدهر روح روحه السرمد- و نسبه الأوعيه بعضها إلى بعض نسبه ذويها فكما أن الموجود السرمدى محيط بالدهرى و الزمانى كذلك السرمدى محيط بالأوعيه الأخرى و الدهر بالنسبه إلى الزمان بشراشره- كاليوم بالنسبه إلى ساعاته و دقائقه و ثوانيه بل كالآن السيال بالنسبه إلى الزمان و كذا السرمد بالنسبه إلى مراتب الدهر من أيمنه الأعلى و الأسفل و أيسره الأعلى و الأسفل- و الغرض أن المتجددات من الحركات و الأوقات ثابتات بالنسبه إلى المفارقات و مبدإ المفارقات و المقارنات، س ره

بحث و تحصيل:

و لعلك تقول إيرادا على ما ذكرناه من أن الفاعل القريب لكل حركه و كل فعل جسمانى هو الطبيعه لا غير أنه لو استحالت الطبيعه محركه للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعه للنفس فوجب أن لا يحدث إعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعه عند الرعشه و المرض فاعلم و تيقن أن الطبيعه التى هى قوه من قوى النفس- التى تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هى غير الطبيعه الموجوده فى عناصر البدن و أعضائه بالعدد(۱) فإن تسخير النفس و استخدامها للأولى ذاتى لأنها قوه منبعثه عن ذاتها و للأخرى عرضى قسرى و إنما يقع الإعياء و الرعشه و نحوهما بسبب تعصى الثانيه عن طاعه النفس أحيانا فلها فى البدن طبيعتان مقهورتان(۲) إحداهما طوعا

۱- أى أنها مقام نازل من النفس و أنها من صقع النفس و لها قيام صدورى بها- كما أن الطبيعه الأخرى من صقع العناصر و لها قيام حلولى بالعناصر فالأولى مجبوله على طاعه النفس و الثانيه مجبوره عليها و الإعياء و نحوه للثانيه لا للأولى إذ لا إعياء بالإتيان بالجبليات و المراد بالطبيعه التى فى كلام الطبيعيين و الأطباء أنها المتصرفه فى البدن- و أنها حافظه للبدن و صحته و دافعه لأمراضه و فى كلام أفلاطون أنها قوه إلهيه تتصرف فى البدن بإذن الله تعالى هى الأولى، س ره

۲- إشاره إلى شمول الآيه الشريفه لهما أيضا فقال الله تعالى للطبيعه المجبوله التى كالسماء و للطبيعه المجبوره التى كالأرض ائتيا و هلما إلينا طوعا بالنسبه إلى الأولى- أو كرها بالنسبه إلى الثانيه قالتا أتينا طائعين و هذا القول من القائل الحق إنما هو بلسان النفس التى هى سر سبحانى و أمر ربانى.«اين همه آوازها زان شه بود گر چه أز حلقوم عبد الله بود . كما قال هذا القول لسماوات عالم الشهاده و أرضها و قد قال و تم و رقم و جف القلم بالنسبه إلى حضرته و إن كان مستقلا به بعد إذ لا بدايه و لا نهايه لكلمته كل يوم هو فى شأن و هذا بالنسبه إلى المسجونين فى سجنى المكان و الزمان و إنما قالت الأرض و التى كالأرض فى آخر الأمر أتينا طائعين لأنهما بعد أن فتحا أعينهما و ألقيا بصرهما على بهائهما و تخلعهما بخلع مظهريه الأسماء الحسنى و الصفات العليا و أنهما ربحا فى سفرهما إلى الله تعالى و اغتبطا الغبطه العظمى و لو لم يسلكا و ألقيا فى هاويه الهيولى و القريه الظالم أهلها لكان لهما الغبن الأفحش و وجع سم ناب الأرقش و وحشه من بهت فى ليل داج واغلا فى ظلم ذات ارتتاج فإذن ابتهجا غايه الابتهاج كمن يثوى فى أعلى الأبراج- متكئا على سرير عاج لأنهما ذلك الذى يتخطى فى درج المعراج و إن كرها فى أول الأمر- الإخراج عن المراكز و الامتراج لجهلهما فالجهل أم الخبائث و العلم أم الطيبات، س ره

و الأخرى كرها(۱) و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم الطبيعيه تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماه بالطبيعيه كمبادئ الحركات الطبيعيه الكيفيه و الكميه من الجذب و الدفع و الإمساك و الهضم و الإحاله و النمو و التوليد و غيرها و هى التى تخدمها طوعا و إسلاما و تفعل بالأخرى الأفاعيل المسماه بالاختياريه كمبادئ الحركات

۱- الأولى أن يقال و لها أيضا ضربان من القوى و الخوادم أحدهما ما كان تسخير النفس لها ذاتيا لكونها من صقع النفس كالمشاعر التى تدور مع النفس حيثما دارت و هى التى معها فى البرازخ و الآخره الصوريه و ثانيهما ما كان التسخير لها عرضا كالمشاعر الطبيعيه الدنيويه لكنه قدس سره عينهما بمبادئ الحركات الكميه و الكيفيه و بمبادئ الحركات الأينيه و الوضعيه و قد أشار إلى ذلك الأولى فى آخر كلامه بقوله و هذه الطبيعه المطيعه للنفس مع قواها و فروعها التابعه لها إلخ و أما على ما ذكره قدس سره من مبادئ الحركات فلعلك تعترض بأنها نفس الطبيعه التى مضى ذكرها كما قال لو استحالت الطبيعه محركه إلخ فتلك كانت مبدأ الحركه و هذه أيضا مبدأ الحركات فالضربان الضربان بل الطبعيه المحركه للأعضاء بعينها مبادئ الحركات الاختياريه لأنها القوى المنبثه فى العضلات و الجواب التفرقه بأحد وجهين أحدهما أن المراد بالطبيعه فى قوله لو استحالت الطبيعه طبائع عناصر البدن بخلاف المبادئ هاهنا و ثانيهما أن المراد بالطبيعه هناك الأصل المحفوظ فى القوى المنطبعه الجماديه و النباتيه و المحركه الحيوانيه المنبثه فى العضلات- و المراد بالمبادئ هاهنا بعض المراتب و الفروع و هذا نظير ما اخترناه فى النفس الحيوانيه- حيث قال بعضهم هى مجموع القوى المدركه و المحركه من الحيوان و قد علمت أن لا-وجود لمجموع على حده و قيل هى الوهم لأنه الرئيس الأشرف من سائر القوى و الحق أنها الأصل المحفوظ فى جميع القوى الحيوانيه الجامعه لها بنحو أبسط و أعلى و فى كل منها بحسبها، س ره

الاختیاریه الأینیه و الوضعیه کالکتابه و المشی و القعود و القیام(۱) و هی التی تخدمها کرها و قسرا و هذان جندان من عالم الحرکات مقهورتان لها بما هی نفس حیوانیه- و لها بما هی نفس عقلیه جنود(۲) و خوادم أخری من عالم الإدراکات جمیعها یخدمها طوعا و رضا و هی کمبادئ الإدراکات الوهمیه و الخیالیه و الحسیه و مبادئ الأشواق و الإرادات الحیوانیه و النطقیه و هذه الطبیعه(۳) المطیعه للنفس مع قواها و فروعها التابعه لها باقیه مع النفس و الأخری بائده هالکه و فی هذا سر المعاد الجسمانی- کما سیأتی تحقیقه إن شاء الله تعالی

۱- الکره و القسر باعتبار الوهم و الخیال و استعمال الرویه و إلا فمبادئ الحرکات بضربیها لا تتفاوت فی أنها بما هی هی قسمان مجبوله و مجبوره فمبدأ الجذب و الدفع و غیرهما یضعف و الضعف کالإعیاء و مبدأ المشی أیضا لا بد فیه من مجبول الطاعه کیف و یبقی مع النفس فی الآخره فمقصوده قدس سره من التفرقه بقوله و لها ضربان التنظیر الأولی بالنسبه إلی الثانیه مجبوله و الثانیه مجبوره، س ره

۲- هذه الجنود بما هی مغیاه فی أفعالها بغایات عقلیه غیر وهمیه جنود العقل و إلا فالمدرکه الظاهره و الباطنیه کلها جنود النفس الحیوانیه کالمحرکه کما أن المحرکه بذلک القید من جنود العقل و الدلیل علی اعتبار تلک الحیثیه عدها مبادئ الإدراکات الوهمیه- و الخیالیه من جنوده مع أنهما لم یذعنا و لم یسجدا للعقل، س ره

۳- هذه طبیعه للبدن المثالی کالقوه المنبثه فی العضلات للبدن الطبیعی و القوی التی من صقع النفس التی هی أحد الضربین قواه و هو مطرحها و مهبط أنوارها فبطل قول من ینکر المعاد الجسمانی و یقتصر علی الروحانی متشبثا بأن المدرکات الجزئیه الجسمانیه- تستدعی المدارک الجزئیه و قد انحلت و قشعت بانحلال البدن و تفرقه إذ للنفس بصر و سمع و مشاعر أخری غیر ما للبدن کما لها بدن أخروی، س ره

فصل (٢۶) فی استئناف برهان آخر علی وقوع الحركه فی الجوهر

اشاره

اعلم أن الطبیعه الموجوده فی الجسم لا تفید شیئا من الأمور الطبیعیه(١) فیه لذاتها لأنها لو كانت تفعل فی جسمها لكان لها فعل من دون وساطه الجسم- و التالی باطل فالمقدم مثله أما بیان بطلان التالی فلأنها قوه جسمانیه و لو فعلت من غیر وساطه الجسم لم تكن جسمانیه بل مجرده و أما بیان حقیه الملازمه فلأن الطبائع و القوی لا تفعل إلا بمشاركه الماده و الوضع و برهانه أن الإیجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشی ء ما لم یوجد لم یتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع علی كونه موجودا فالشی ء إذا كان نحو وجوده متقوما بالماده فكذلك نحو إیجاده متقوم بها ثم إن وجود الماده وجود وضعی و توسطها فی فعل أو انفعال عباره عن توسط وضعها فی ذلك فما لا وضع لها بالقیاس إلیه لم یتصور لها فعل فیه و لا انفعال له منها فلو كان لقوه فعل بدون مشاركه الوضع لكانت مستغنیه عن الماده فی فعلها- و كل مستغن عنها فی الفعل مستغن فی الوجود فكانت مجرده عنها هذا خلف و یلزم من هذا أن لا یكون للطبیعه فعل فی نفس الماده التی وجدت فیها إذ لا وضع للماده بالقیاس إلی ذاتها و إلی ما حل فی ذاتها و إلا لكان لذی الوضع وضع آخر هذا محال فكل ما یفعل الماده أو یفعل فی الماده فیمتنع أن یكون وجودها مادیا فالطبیعه الجسمانیه یمتنع أن یكون لها فعل فی مادتها و إلا لتقدمت الماده الشخصیه علی الماده

١- أقول فیه أولا أن هذا تعطیل للقوی و الطبائع و هو باطل كإبطالها علی ما هو مذهب بعض الملیین اللهم إلا أن یتخلص عن ذلك بأنها و إن لیس لها تأثیر فی محالها- إلا أن لها تأثیرا فی الموارد المنفصله عنها أو بما ذكر فی الأخر أن فیض الوجود یمر علیها بواسطه الطبیعه و ثانیا أن اشتراط الوضع لتحصیل الربط و العلاقه بین المؤثر و المتأثر و أیه علاقه أشد من العلاقه الاتحادیه التی بین القوه و محلها سیما أن الفاعلیه عنده و عند أكثر المتألهین هی التشؤن و لنعم ما قال المصنف قدس سره فی سفر النفس إن الوضع فی حصول الفعل و الانفعال فی الجسمانیات بمنزله القرب المعنوی فی استجلاب الفیض فی الروحانیات- و فی المبدأ و المعاد قال لا یشترط البینونه بین الفاعل و المنفعل كما فی فاعلیه الصوره بالنسبه إلی الماده فاشتراط الوضع لفاعلیه القوه فی غیر مادتها و أما فی ماده نفسها فلأجل خذ الغایات و دع المبادئ و ثالثا أنه لو تنزلنا قلنا یكفی فی مادیه الفعل و وضعیه نفس الماده التی هی محل القوه و بعباره أخری الوضع بمعنی جزء المقوله فإنه الوضع الذی لا یوجد الجسم و قوته بدونه كما فی الفلك الأطلس حیث لا مكان له عندهم سوی الحیز و هو الوضع و الترتیب لجسمه و دلیله لا یفید أكثر من ذلك و هو قوله فالشی ء إذا كان نحو وجوده متقوما بالماده فكذلك نحو إیجاده ثم إن وجود الماده وجود وضعی و كذلك قوله فی فصل معقود لذلك لأن الماده یكون وجودها وجود وضعی و كذلك كلما یتقوم وجوده بالماده یكون وجوده وجود أمر ذی وضع و لو بالتبع فیكون فاعلیته أیضا بحسب الوضع- و بالجمله هذا الدلیل مذكور فی الشواهد الربوبیه أیضا و هو مناسب لمذاق الشیخ الإشراقی حیث یسند كل الآثار فی عالمنا هذا إلی الصور النوعیه المفارقه أعنی العقول العرضیه، س ره

فإذن(۱) جميع الصفات اللازمه للطبيعه من الحركه الطبيعيه و الكيفيات الطبيعيه- كالحراره للنار و الرطوبه للماء من لوازم الطبيعه من غير تخلل جعل و تأثير بينها و بين هـذه الأمور فلا بـد أن يكون فى الوجود مبـدأ أعلى من الطبيعه و لوازمها و آثارها- و من جمله آثارهـا اللازمه نفس الحركه فيكون الطبيعه و الحركه معين فى الوجود(۲) فـالطبيعه يلزم أن تكون أمرا متجـددا فى ذاتها كالحركه بل الحركه نفس تجـددها اللازم و كـذا الكيف الطبيعى و الكم الطبيعى يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعه و بقاؤها مع بقائها و كذلك فى سائر الأحوال الطبيعيه و معيتها مع الطبيعه

۱- هـذا البيـان إنمـا يتم لو كان هناك حركه من الحركات الاشـتداديه لازمه لنوع من الأنواع الطبيعيه و كانت الحركه مع ذلك مقصوده بالذات للطبيعه المتحركه لا بالتبع و كلا التقديرين ممنوعان فى الأنواع الطبيعيه و لتفصيل الكلام مقام آخر، ط مد

۲- لأـن الحركه إذا لم تكن معلولا لها لم تكن متأخره عنها بل معا فكانت فى مقام وجودها لا فى المقام الثانى أعنى الأعراض و اللزوم لزوم لازم غير متأخر فى الوجود الاقتضاء و التعليل، س ره

فی الحدوث و التجدد و الدثور و البقاء إلا أن فیض الوجود یمر بواسطه الطبیعه علیها و هذا معنی ما قالوا فی کیفیه تقدم الصوره علی الماده إنها شریکه عله الهیولی- لا أن(۱) الصوره فاعله لها بالاستقلال أو واسطه أو آله متقدمه علیها لأنهما معا فی الوجود و هکذا حکم الطبیعه مع هذه الصفات الطبیعیه التی منها الحرکه فیلزم تجدد الطبیعه و استحالتها فی جمیع الأجسام فإن الأوضاع المتجدده للفلک تجددها بتجدد الطبیعه الفلکیه کالاستحالات الطبیعیه و الحرکات الکمیه التی فی العنصریات من البسائط و المرکبات.

برهان آخر مشرقی:

کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعه الانفکاک عنه نسبتها إلی الشخص نسبه لوازم الفصول الاشتقاقیه إلی الأنواع و تلک العوارض اللازمه هی المسماه بالمشخصات عند الجمهور و الحق أنها علامات للتشخص و معنی العلامه هاهنا العنوان للشی ء المعبر بمفهومه عن ذلک کما یعبر عن الفصل الحقیقی الاشتقاقی(۲) بالفصل المنطقی کالنامی للنبات- و کالحساس للحیوان و الناطق للإنسان فإن الأول عنوان للنفس النباتیه و الثانی للنفس الحیوانیه و الثالث للنفس الناطقه و تلک النفوس فصول اشتقاقیه و کذا حکم سائر الفصول فی المرکبات الجوهریه فإن کلا منها جوهر بسیط یعبر عنه بفصل

۱- یعنی شریکه العله معناها أنها لیست عله لها أیه عله کانت من العلل بل لیس إلا أن فیض الوجود یمر علی الصوره أولا ثم علی الهیولی فلیس هنا شرکه تأثیریه لأن تأثیر الجسمان بمدخلیه الوضع و لا وضع هنا للاتحاد و لأن الهیولی فی نفسها غیر وضعیه- هذا و قد قلنا إن العلیه لا- تنافی عدم المباینه کما قال فی کتابه المبدأ و المعاد فی فاعلیه الصوره للهیولی کیف و الترکیب بینهما اتحادی عنده و یقول بالعلیه بینهما فی کثیر من المواضع و قال جمیعهم بالعلیه بین الفصل و الجنس و هما متحدان وجودا للحمل، س ره

۲- أشعر بالأمثله أنه من باب تسمیه المعروض باسم العارض و إلا فالفصل المنطقی هو العارض لها أعنی الکلی المعقول فی جواب أی شی ء فی جوهره، س ره

منطقی کلی من باب تسمیه الشی ء باسم لازمه الذاتی و هی بالحقیقه وجودات خاصه بسیطه لا ماهیه لها و علی هذا المنوال لوازم الأشخاص فی تسمیتها بالمشخص فإن التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلک اللوازم منبعثه عنه انبعاث الضوء من المضی ء و الحراره من الحار و النار فإذا تقرر هذا فنقول کل شخص جسمانی یتبدل علیه هذه المشخصات کلا أو بعضا کالزمان و الکم و الوضع و الأین و غیرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إیاها(۱) بل عینه بوجه فإن وجود کل طبیعه جسمانیه یحمل علیه بالذات أنه الجوهر المتصل المتکمم الوضعی المتحیز الزمانی لذاته فتبدل المقادیر و الألوان و الأوضاع یوجب تبدل الوجود الشخصی الجوهری الجسمانی و هذا هو الحرکه فی الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر کما أن وجود العرض عرض.

تنبیه تمثیلی:

إن کل جوهر جسمانی له طبیعه سیاله متجدده و له أیضا أمر ثابت مستمر باق نسبته إلیها نسبه الروح إلی الجسد و هذا کما أن الروح الإنسانی لتجرده باق و طبیعه البدن أبدا فی التحلل و الذوبان و السیلان و إنما هو متجدد الذات الباقیه بورود الأمثال علی الاتصال و الخلق لفی غفله عن هذا بل هم فی لبس من خلق من جدید و کذلک حال الصور الطبیعیه للأشیاء فإنها متجدده من حیث وجودها المادی الوضعی الزمانی و لها کون تدریجی غیر مستقر بالذات و من حیث وجودها العقلی و صورتها المفارقه الأفلاطونیه باقیه

۱- لکن هاهنا دقیقه هی أنه إذا أخذت هذه الأعراض لا بشرط أی عرضیات فإنها بهذا الاعتبار مشخصات إذ المشخص لا بد و أن یحمل علی الشخص کانت متحده مع المعروض- مع أن وجودها المقام الثانی من وجوده و ظهور له إلا أن یطوی المرتبتان من الوجود بل تحفظان و مع ذلک لا ینافی وحده المعروض و لیست هذه اللوازم عند أخذها لا بشرط- کاللوازم الغیر المتأخره فی الوجود کالوحده و الشخص للوجود بل کالجسم التعلیمی للطبیعی- حیث لا فرق بینهما إلا بالإطلاق و التعیین عند المحققین و سیأتی بعد ورق هکذا ینبغی أن یفهم المقام حتی لا یطوی بساط المقولات التسع العرضیه، س ره

أزلاـ و أبـدا فی علم الله تعـالی و لست أقول إنهـا باقیه ببقاء أنفسـها بل ببقاء الله تعالی لا بإبقاء الله تعالی إیاها(۱) و بین المعنیین فرقـان کمـا سـیأتی لک تحقیقه فی موضـعه- فالأول وجود دنیوی بائـد داثر لا قرار له و الثانی وجود ثابت عنـد الله غیر داثر و لا زائل لاستحاله أن یزول شی ء من الأشیاء عن علمه تعالی أو یتغیر علمه تعالی إن فی هذا لبلاغا لقوم عابدین(۲)

فصل (۲۷) فی هدم ما ذکره الشیخ و غیره من أن الصور الجوهریه لا یکون حدوثها بالحرکه بوجه آخر

حاصل ما ذکروه کما مر أن الصوره لا تقبل الاشـتداد و ما لا یقبل الاشـتداد یکون حدوثها دفعیا و ذلک لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن یکون نوعها باقیا فی

۱- فـإن منـاط السوائیه المـاده و التعلق بهـا و الإمکـان الاسـتعدادی و الحرکه و مـا یلحق بهـا فالموجود الـذی یغلب علیه أحکام الإمکان سـیما الاستعدادی هو الموجود بإیجاد الله تعالی لا بوجوده و الباقی بإبقائه لا ببقائه و الموجود الذی یستهلک فیه أحکام الإمکـان- بـأن لاـ إمکـان اسـتعدادی فیه لکونه لاـ حـاله منتظره له و إمکانه الـذاتی مختف تحت سـطوع نور الأزل هو الموجود بوجود الله و الباقی ببقائه و قـد خفی هذا الفرقان علی بعض معاصـریه فاعترض علیه قدس سـره فی بعض رسائله و قد تعرضـنا له فی حواشینا علی فن الربوبیات من هذا الکتاب من شاء فلینظر إلیه، س ره

۲- فـإن العبـاده المشـفوعه بـالفکر الخـالصه عن رؤیه غیر المعبود تنسـاق إلی العبودیه- و العبودیه جوهر کنههـا الربوبیه و کـأنه أمرک بأنـک ینبغی أن تکون عقلاـ محضـا حتی تعرف العقـل البـاقی بالبقاء لا بالإبقاء و لا ببقاء نفسه إذ لا وجود نفسـی له لأنه کالمعنی الحرفی أو المراد العابدون تکوینا و هم القوی و الطبائع السیاله جوهرا فهذا البلاغ یبشر بالبلوغ إلی الغایات، س ره

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقى فالتغير لم يكن فى الصوره بل فى لوازمها و إن لم يبق فذلک عدم الصوره لا اشتدادها ثم لا بد و أن يحصل عقيبها صوره أخرى فتلک الصور المتعاقبه إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلک الحركه و إن لم يوجد فهناک صور متعاقبه متتاليه آنيه الوجود- و يمكن تحليل(۱) هذه الحجه إلى حجتين إحداهما أنه يلزم تتالى الآنات و هى منقوضه بالحركه فى الكيف و غيره و الثانيه أن الحركه تستدعى وجود الموضوع- و الماده وحدها غير موجوده فلا يصح عليها الحركه فى الصوره بخلاف الكيف لأن الموضوع فى وجوده غنى عن الكيف فيصح الحركه فيه فإذا تقررت الحجه بهذا الطريق وقع الكلام(۲) الأول لغوا ضائعا فالعمده فى هذا الباب هذه الحجه و بيانها أن الحركه فى الصوره إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحده منها أكثر من آن- و عدم الصوره يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شى ء من تلک الذوات زمانا و كل متحرک باق فى زمان الحركه و فيه بحث لأنه منقوض بالكون و الفساد فإن قوله عدم الصوره يوجب عدم الذات إن عنى بها أن عدمها يوجب عدم الجمله الحاصله منها و من محلها فذلک حق و لكن المتحرک ليس تلک الجمله حتى يضر عدم الجمله- بل المتحرک هو المحل مع صوره ما أيه صوره كانت كما أن المتحرک فى الكم هو محل الكم مع كميه ما و إن عنى أن عدم الصوره يوجب عدم الماده فالأمر ليس كذلک و إلا لكانت الماده حادثه(۳) فى كل صوره كائنه بعد ما لم يكن سواء كانت دفعيه أو تدريجيه و كل حادث فله ماده فيلزم مواد حادثه إلى غير النهايه و ذلک محال و مع ذلک فإن لم يوجد هناک شى ء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن الماده- و إن وجد فيها شى ء محفوظ الذات لم يكن زوال الصوره موجبا لعدمه.

۱- أى قوله ثم لا بد إلخ و ما قبله أيضا منقوض بالحركه فى الكيف و غيره، س ره

۲- أى حديث تتالى الآنات، س ره

۳- مع أنها مبدعه بشخصها، س ره

ثم من العجب أن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا فی باب کیفیه تلازم الهیولی و الصوره و هو أن الصوره النوعیه زائله فیلزم من زوالها عدم الماده.

أجاب عنه بأن الوحده الشخصیه للماده مستحفظه بالوحده النوعیه للصوره- لا بالوحده الشخصیه فإذا کان هذا قول الشیخ فبتقدیر أن تقع الحرکه فی الصوره- فلا یلزم من تبدل تلک الصوره عدم الماده بل الحق أن الماده باقیه و الصوره أیضا باقیه بوجه التجدد الاتصالی التی لا تنافی(۱) الشخصیه کما صرحوا فی بیان تشخص الحرکه التوسطیه و قولهم(۲) أن کل مرتبه من الشده و الضعف نوع آخر یراد بها ما یکون بالفعل متمیزا عن غیرها فی الوجود و هذا لا ینافی کون السواد عند اشتداده شخصا واحدا یکون الأنواع الغیر المتناهیه فیه بالقوه و کذا حال الصور فی تبدلها الاتصالی.

ثم إن الشیخ أورد حجه أخری غیرهما و بین ضعفها هی أن الجوهر لا ضد له فلا یکون فیه حرکه لأن الحرکه سلوک من ضد إلی(۳) ضد ثم قدح فیها بأنا إن اعتبرنا فی المتضادین تعاقبهما علی موضوع واحد فالصوره لا ضد لها و إن لم یعتبر ذلک بل یکتفی بتعاقبهما علی المحل کان للصوره ضد لأن المائیه و الناریه معنیان وجودیان مشترکان فی محل یتعاقبان علیه و بینهما غایه الخلاف

۱- إشاره إلی أن المراد بالصوره المقومه للماده ما هی کالحرکه التوسطیه لا المطلق المفهومی، س ره

۲- جواب لقوله فإما أن یکون نوعها إلخ، س ره

۳- أی من مطلقه أعم من الحقیقی و المشهوری کما فی الأوساط أو من الحقیقی إلی الحقیقی کما فی الأول و الآخر ثم إن ما ذکره الشیخ منقوض بالمقولات التی فیها الحرکه و لا تقبل التضاد کالکم، س ره

فصل (۲۸) فی تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعيه المقومه للأجرام السماويه و الأرضيه

و لعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر فی الزمان و الحركه و اختلفوا فی أن أيهما غير قار بالـذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور(۱) على أن هـذا صـفه الزمان و الحركه تابعه له فی عدم قرار الذات و ذهب صاحب الإشراق إلى العكس و أما كون الطبيعه جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد.

فاعلم أولا أن المتبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا.

و ثانيـا أن كلاـمهم يحمل على أنه مبنی على الفرق بين حال الماهيه و حال الوجود فالحركه و الزمان أمر ماهيته ماهيه التجـدد و الانقضاء و الطبيعه إنما وجودها

۱- إلى قوله بالعكس وجه قول الشـيخ المقتول واضح فإن الزمان مقدار الحركه- و مقدار الشـى ء تابع له فی السيلان و الثبات و أمـا وجه قول الجمهور فهو أن الحركه التوسـطيه أمر ثـابت محفوظ من المبـدإ إلى المنتهى بسـيط لا جزء له حتى يكون غير قار الأجزاء و القطعيه و إن كانت ذات أجزاء لكن لا وجود لها إلا فی الخيال عنـدهم فإذا بطل كون الحركه غير قاره الأجزاء بالذات تعين الزمـان و أمـا أنه إذا لم يكن القطعيه موجوده فكيف كـان مقـدارها موجودا فهو كلاـم آخر معهم لكنهم قـائلون بوجوده و الأولى و الأدق أن يوجه قولهم بأن عـدم قرار الأجزاء فرع التجزئه و التجزئه فی كل متقـدر باعتبار مقداره إذ لم يعتبر المقدار فلا كـل و لاـ جزء و لاـ صـغر و لاـ كبر و نحوهـا أ لا ترى أنهم جعلوا قبول القسـمه بالـذات من خواص الكم و الانقسام فی الجسـم الطبيعی و غيره إنما هو بالعرض فعدم قرار الأجزاء أولا و بالذات فی الزمان كأصل التجزئه و ثانيا و بالعرض فی الحركه، س ره

وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهيه قاره.

و ثالثا أن الحركه عباره عن خروج الشي ء من القوه إلى الفعل تدريجا(۱) لا الشي ء الخارج عنها إليه و هو معنى نسبى و الأمور النسبيه و الإضافيه تجددها و ثباتها كوجودها و عدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلا عن نفس النسبه و الإضافه كمفهوم الانقضاء و التجدد فهاهنا ثلاثه أشياء تجدد شي ء و شي ء به التجدد و شي ء متجدد و الأول معنى الحركه و الثانى المقوله و الثالث الموضوع و كذا خروج الشي ء من القوه أو حدوث(۲) الشي ء لا- دفعه معناهما غير معنى الخارج من القوه كذلك أو الحادث و غير الذى به الخروج و الحدوث(۳) و كما أن فى الأبيض أمورا ثلاثه أبيضيه و هى معنى نسبى انتزاعى و بياض و شي ء ذو بياض- فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددى من القوه إلى الفعل هو معنى الحركه و وجودها فى الذهن لا بحسب الخارج و أما ما به الخروج منها إليه أولا فهى نفس

۱- حاصله أن الحركه تجدد الشي ء و تجدد الشي ء بما هو تجدد الشي ء ليس بشي ء و هذا كما يقول أهل الاعتبار إن وجود الماهيه كونها و تحققها و كون الشي ء بما هو كون الشي ء ليس بشي ء متأصل و إلا لكان كون نفسه لا كون ذلك الشي ء فالحركه بالنسبه إلى ما فيه الحركه كالمعنى الحرفى الذى هو آله لحاظ المعنى الاسمى فلا يكون الحركه و لا مقدارها أمرا غير قار و لا متجددا فضلا عن أن يكون متجددا بالذات أو بالعرض فقولهم الأمر الغير القار و المتجدد هو الحركه و الزمان مدفوع لأنهما تجدد الأمر و مقدار تجدد الأمر كالأمر المتجدد، س ره

۲- و هذا شي ء يقول به الحكيم و المتكلم أما الحكيم فيقول إن الحدوث موجود فى الذهن لا- فى الخارج إلا بمعنى و جود منشإ انتزاعه و أما المتكلم ۱۰۹ فيقول أبو هاشم من المعتزله أنه حال لا موجود و لا معدوم أما أنه ليس بمعدوم فلأنه يتصف به الموجود- و أما أنه ليس بموجود فلأنه لو كان موجودا لكان إما قديما و هو ظاهر البطلان و إما حادثا فللحدوث حدوث آخر و يتسلسل فهو حدوث الشي ء الحادث لا شي ء حادث فهكذا الحركه بخلاف الطبيعه فلها ذات، س ره

۳- و كما فى الموجود الإمكانى ماهيه ذات وجود و وجود طارد العدم عنها و موجود هى نسبه الماهيه إلى الوجود، س ره

الطبیعه و أما الشـی ء القابل للخروج فهی الماده و أما المخرج فهو جوهر آخر ملکی أو فلکی و أما قـدر الخروج فهو الزمان فإن مـاهیته مقـدار التجـدد و الانقضاء و لیس وجوده وجود أمر مغایر للحرکه علی قیاس الجسم التعلیمی بالنسـبه إلی الجسم الطبیعی کما سیجی ء من الفرق بینهما بالتعین الامتدادی و عدمه.

و أمـا رابعـا فقولـک هـذا إحـداث مـذهب لم یقـل به حکیم کـذب و ظلم فأول حکیم قال فی کتابه العزیز هو الله سـبحانه و هو أصـدق الحکمـاء حیث قـال وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَـبُها جامِـدَهً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ(۱) و قـال بَـلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیـدٍ و قوله(۲) إشاره إلی تبدل الطبیعه یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ و قوله تعالی فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ و قوله کُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِینَ و قوله عَلی أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَکُمْ وَ نُنْشِئَکُمْ فِی ما لا تَعْلَمُونَ و قوله إِنْ

۱- أی تتبـدل الجبال بتجـدد الأمثال بالحرکه الجوهریه أو تتبـدل علی سبیل الاسـتکمال و تترقی طولا إلی أن تصل إلی الغایات بـالوفود علی باب الأبواب الـذی هو الحضـره الآدمیه الکامله و ذلک بالحرکات الأینیه و الجوهریه إلی مقام النبات و الحیوان- و هلم إلی الإنسان بالفعل فی الأدوار و الأکوار لعدم انقطاع فیض الله، س ره

۲- بتجـدد الأمثـال هنـا و بالتبـدل طولاـ إلی المـدنیه و النباتیه و هکـذا بناء علی أن یوم القیامه یوم کل الأیام الـدهریه و الزمانیه مشـموله له و کـذا تبـدل الأـرض الطـبیعه- إلی الأـرض المثـالیه و الأـخرویه فی یوم برزخی تطـابق العقـل و الشـرع فی أنه أول القیامه- و أن هـذا التبـدل یسـمیه الشرع أول الحشـر و التبدلات الأخری قبل هذا و إن سـماها البرهان حشـرا لأنها توجهات إلی الغایه إلا أن الشـرع لا یسـمیها به و کذا القول فی السماوات و تبدلاتها الطولیه من تحول هیولاها إلی الجسمیه ثم إلی النوعیه ثم إلی النفس المنطبعه- ثم إلی النفس الکلیه و لکن کل ذلک بلا تجاف عن المقام الآخر ثم إنه مع هـذه التحولات- التی بعضـها فی غـایه التباعـد لاـ ینثلم الوحـده الشخصـیه فی المتبـدل للاتصـال الوحـدانی و لوجود الأصل المحفوظ کوجه الله الباقی و لأن التشخص هو بالوجود، س ره

يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ*(۱) و قوله كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ إلى غير ذلك من الآيات المشيره إلى ما ذكرناه و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانيه قوله تعالى وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ- تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا وَ هُمْ لا يُفَرِّطُونَ وجه الإشاره أن ما وجوده(۲) مشابك لعدمه و بقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقائه بعينها أسباب هلاكه و فنائه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفى إليهم بلا تفريط فى أحدهما و إفراط فى الآخر و فى كلمات الأوائل تصريحات و تنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفه اليونانيه فى كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفه الربوبيه إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما مبسوطا كان أو مركبا إذا كانت القوه النفسانيه غير موجوده فيه و ذلك أن من طبيعه الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه و لا حياه لبادت الأشياء و هلكت هذه عبارته و هى ناصه على أن الطبيعه الجسمانيه عنده جوهر سيال و أن الأجسام كلها بائده زائله فى ذاتها و الأرواح العقليه باقيه كما أشرنا إليه(۳) و قال فى موضع آخر منه إن كانت النفس

۱- لكنه شاء و أذهب لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات- و مشيئته وجوبيه لا إمكانيه و كل ما يمكن فى حقه تعالى فهو بالإمكان العام فى ضمن الوجوب، س ره

۲- فى هذه العباره قلب أى ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب أن يكون وجوده متشابكا بعدمه أى متحركا لأن الأمر التدريجى عدمه أيضا بالتدريج فإن الأخذ فى الوجود هو الأخذ فى العدم فى هذا النحو من الوجود و هاهنا معنى آخر لا دليل فيه بناء عليه على الحركه الجوهريه و هو أن جميع القوى التى هى أسباب الحفظ بعينها أسباب الهلاك فالباصره تبصر شيئا يهواه الإنسان فيهلكه أو يأكله فيهلكه و القوه الشهويه تفعل بنحو سوء التدبير- مشتهاها من الأكل و الشرب و الاستفراق و الاحتباس و غيرها من السته الضروريه فتلك صاحبها ۱۱۱ و الطبيعيون قالوا إن الحراره الغريزيه التى هى سبب الحياه سبب الموت، س ره

۳- إشاره إلى أن النفوس باعتبار أنها أشعه العقول مناط ثبات الأشياء و أما باعتبار جنبه تعلقها بمطارح الأشعه فحكمها فنفس الأجرام غواسق و ظلام من حيث التباعد المكانى و التفارق الزمانى و التهاوى الهيولانى و إنما هذا القدر من الثبات و النوريه من العقول القدسيه- ۱۱۲ شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار ، س ره

جرما من الأجرام أو من خير الأجسام [الأجرام] لكانت متقضيه سياله لا محاله لأنها تسيل سيلانا تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى و لم يكن للهيولى صوره تصورها و هى(۱) علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرما محضا و هذا محال انتهى و هذا أيضا صريح فى تجدد الأجسام كلها و فيه إشاره إلى ما مر سابقا من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صوره من المبدإ انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البدل و مما يدل على ذلك رأى زيتون الأكبر و هو من أعاظم الفلاسفه الإلهيين حيث قال إن الموجودات باقيه داثره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولى عند تجدد الأخرى و ذكر أن الدثور قد لزم الصوره و الهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستانى فى كتاب الملل و النحل- و سننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الداله على تجدد الأجسام و دثورها و زوالها فى مستأنف الكلام إن شاء الله تعالى و لنا أيضا رساله معموله فى حدوث العالم- بجميع ما فيه حدوثا زمانيا و من أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرساله- و مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربى فى فصوص الحكم و من أعجب الأمر أن الإنسان فى الترقى دائما و هو لا يشعر بذلك للطافه(۲) الحجاب و رقته و تشابه

۱- الواو حاليه أى لم تكن لها صوره يمكن أن تكون عله إذ لا جنبه ثبات إذ قد مر أن الصوره واسطه مرور الفيض فلا ينافى وجود الصوره الداثره فالمراد بالصوره ما به الشى ء و بالفعل و بطلان الكون لسيلانه و الصيروره إلى الهيولى لأن السيلان و الحركه قوه و صيروره الجرم إلى الهيولى لكمال القرب إلى تلك الحاشيه شبيهه بصيروره النفس عقلا فعالا لكمال قربها و تشبهها به فاتخذت به، س ره

۲- المراد بالحجاب المفصل بين مرتبه و مرتبه أخرى من الحدود التى هى ما فيه الحركه فى اصطلاح الحكماء و المناسب لمذاق العرفاء أن يعبر عنها بالتجليات الإلهيه و المفصل إنما هو فى الوهم لا فى العين لأن الحركه متصله واحده و لعل هذا مراد الشيخ باللطافه و الحرقه أى رق المفصل بحيث يكاد أن يلتحق بالعدم، س ره

الصور(۱) مثل قوله تعالى وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً و قال فى الفتوحات فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا و آخره(۲) لأن التكوين لا يكون إلا عن مكون(۳) فمن الله توجهات على الدوام و كلمات لا تنفد و قوله وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ إشاره إلى ما ذكرناه- من بقاء كلمات الله تعالى العقليه الباقيه ببقاء الله و دثور أصنامها الجسمانيه

فصل (۲۹) فى أن أقدم الحركات الواقعه فى مقوله عرضيه و أدومها هى الوضعيه المستديره و هى أيضا أتمها و أشرفها

أما أنها أقدم الحركات فلأن الحركه فى الكم مثل النمو و الذبول يفتقر إلى حركات مكانيه إذ لا بد للنامى و الذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه و هى و الوضعيه تستغنيان عن الكميه و التخلخل و التكاثف أيضا لا يخلو عن حركه كيفيه و هى الاستحاله بتحليل مسخن أو تجميد مبرد و الاستحاله لا تكون دائمه فلا بد لها من عله محيله حادثه مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركه المكانيه أقدم من الكميه و الكيفيه لكن المكانيه إما

۱- هذه الآيه فى الصور الأخرويه لكن الشيخ يلمح إلى أنه لو كان السالك ناظرا إلى مراتب الترقيات للإنسان بل مراتب التجليات عليه نظرا بنور الله تعالى لوجدها كالصور الجنانيه و دخل فى مضمون قوله تعالى وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً بل كلما اشتد توقد نار محبته و نور فراسته صار التجليات الأفعاليه متبدله فى حقه بالتجليات الصفاتيه و الذاتيه و جنه الأفعال بجنه الصفات و الذات و كم من بون بينهما، س ره

۲- أى عرضا و طولا فعبر عن هذين بهاتين لأن الآخره فى طول العالم أى فى باطنه، س ره

۳- لعل النسخه الصحيحه مع الواو و إن كان عدمها غير ضائر أيضا ثم إنه عله قبل المعلل فيكون بمنزله لما الرابطه أى لما كان التكوين لا يكون إلا عن مكون فمن الله إلخ، س ره

مستقیمه أو منعطفه أو راجعه و المستقیمات لا تـدوم علی اتصالها لتناهی الأبعاد المکانیه کلها و الأخیرتان غیر متصـلتین لتخلل السکون بین کـل حرکتین متخـالفتین جهه و السکون لا یکون إلا فی الزمان لأنه قوه الحرکات کما مر و قوه الشـی ء لا بـد أن تکون متقـدمه علیه زمانـا و الزمـان یفتقر إلی حرکه حـافظه له و هو لاـ ینحفـظ بحرکه متصـرمه بـل بمـا یقبل الـدوام التجـددی الاتصالی و التی تقبل هذا الدوام هی المسـتدیره التی یجوز اتصالها دائما فهی غنیه عن سائر الحرکات العرضـیه و هی لا تستغنی عن المسـتدیره فهی أقدم الحرکات و أما أن المستدیره أدومها فلما مر أن غیرها منقطعه إلی سکون لأنه عدمها و هو لکونه عدما خاصـا یصـحبه قوه أو ملکه- مفتقرتین إلی قابـل زمـانی متجـدد الوجود یحتاج إلی زمان بعـد زمان الحرکه التی هو یقابلها و قد علم أن حافظ الزمان هو المسـتدیره فی المشهور و أما أنها أتمها فلأنها فی نفسها لا یحتمل الزیاده فی الکمیه کباقی الحرکات و لاـ الاشـتداد و لاـ التضـعف فی السـرعه و البـطء لما سـتعلم فی مباحث الأفلاک و لأن فاعلها و غایتها لیس أمرا محسوسا بل أمر عقلی غیر متفـاوت فی القرب إلیه و البعـد عنه لکونه خارجـا عن هـذا العـالم کما یتفاوت غایه الحرکات الطبیعیه الأینیه و تشـتد حرکتها أخیرا کلما قرب المتحرک من الحیز الطبیعی و القسـریه یضـعف أخیرا کلما بعد من القاسر و ذلک لأن الشی ء کلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوی و کلما بعد منه فهو أضعف و أوهن و أما أنها أشرف منها فلأنها تامه و التام أشرف من الناقص فالدوریه أشـرف من سائر الحرکات فحینئذ قد ظهر أن الجرم المتحرک بالاستداره وجب أن یکون أقدم الأجرام و أتمها و أشـرفها طـبیعه إذ شـرف الفعـل و تمـامه و دوامه یسـتدعی شـرف الفاعـل و تمـامه و دوامه فبقوته الممسـکه له تجـدد جهـات الحرکات الطبیعیه- الأینیه المسـتقیمه و جهات الأبعاد المکانیه کما سیجی ء موعد بیانه فی مباحث الجهات- و مباحث الفلکیات إن شاء الله تعالی

فصل (۳۰) فی إثبات حقیقه الزمان و أنه بهویته الاتصالیه الکمیه مقدار الحرکات و بما یعرض له من الانقسام الوهمی عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقیقته فالهادی(۱) لنا علی طریقه الطبیعیین(۲) مشاهده اختلاف الحرکات فی المقطوع من المسافه مع اتفاقها فی الأخذ و الترک تاره- ثم اتفاقها فی المقطوع من المسافه و اختلافها فیهما أو فی أحدهما تاره أخری فحصل لنا العلم بأن فی الوجود کونا مقداریا فیه إمکان وقوع الحرکات المختلفه أو المتفقه- غیر مقدار الأجسام و نهایاتها لأنه غیر قار و هذه قاره فهو مقدار لأمر غیر قار و هو [هی] الحرکه و شرح ذلک موکول إلی علم الطبیعه و أما علی(۳) طریقه الإلهیین- فلأن کل حادث هو بعد شی ء له قبلیه علیه لا یجامع به البعدیه لا کقبلیه الواحد علی الاثنین لأنه یجوز فیها الاجتماع و لا کقبلیه الأب علی الابن أو ذات الفاعل

۱- الأخصر التمسک بأصل السرعه و البطء فقط بأن یقال السرعه قطع مسافه طویله- فی زمان قصیر و البطء بخلافها، س ره

۲- إشاره إلی البرهان الطبیعی علی وجود الزمان و قد أورده الشیخ و شرحه فی السماع الطبیعی من کتاب الشفاء و مما یجب أن یتنبه له أن هذا البرهان ینتج أن لکل شخص من أشخاص الحرکات شخصا واحدا بالعدد من الزمان یغایر زمان الحرکات الأخر کما تغایر تلک الحرکه غیرها من الحرکات بالعدد و نسبه کل زمان إلی حرکتها التی یعرضها- کنسبه الجسم التعلیمی الخاص إلی الجسم الطبیعی الذی یعرضه. و من شأن کل زمان أن یؤخذ واحدا یتقدر به غیره من الحرکات و مقیاساتها و أما الزمان العام الذی هو مقدار الحرکه الیومیه فإنما تعینه لأن یکون واحدا مقیاسا تتقدر به الحرکات تعین اصطلاحی من الناس لکونه أمرا مستمرا عاما تدرکه أفهام عامتهم نعم هناک زمان طبیعی دخیل فی وجود الحوادث الطبیعیه و هو زمان حرکه الطبیعه الکلیه الجسمیه بجوهرها، ط مد

۳- و لیعلم أنه أحد البراهین علی وجود الحرکه الجوهریه فتأمل فیه، ط مد

مما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد و لا العدم إذ قد يتحقق للشـى ء عدم لاحق بل قبليه قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبليه إلا و بين القبل بهـذه القبليه و بين الـذى هو البعـد يتصور قبليات و بعـديات غير واقعه عنـد حد- و مثل هذا الذى هو ملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات و بعديات و تصـرم تقدمات و تأخرات فلا بد من هويه متجدده متصرمه بالذات على نعت الاتصـال بمحـاذاه الحركـات فى المسافات الممتنعه الانقسام إلى ما لا ينقسم أصـلا فهو لقبوله الانقسام و الزياده و النقصان كم و لكونه متصـلا فهو كميه متصله غير قاره أو ذو كميه(۱) متصله غير قاره و على التقديرين(۲) فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهرا(۳) فلاشـتماله على الحـدوث التجددى لا يمكن أن يكون مفارقا عن الماده و القوه الإمكانيه- فهو إما مقدار جوهر مادى غير ثابت الهويه بل متجـدد الحقيقه أو مقـدار تجـدده و عـدم قراره و بالجمله إما مقـدار حركه أو ذى حركه ذاتيه يتقـدر به من جهه اتصاله- و يتعـدد به من جهه انقسامه الوهمى إلى متقدم و متأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضا تجدد و انقضاء فكأنه شى ء بين صرافه القوه و محوضه الفعل

۱- أشار به إلى مـذهب نفسه من تجـدد الطبيعه فالزمان عنـد القوم مقـدار تجـدد الوضع الفلكى و عنده قدس سـره مقدار تجدد الطبيعه الفلكيه دون الطبائع الأخرى لعـدم دوامها و انتظامها و اتساقها فالطبيعه جوهر ذو كميه من باب عدم انفكاك الشـى ء عن نفسه كذا الوجود فى الوجود و نحوه أو المراد أن الزمان هو الطبيعه ذات الكميه المتصل الغير القاره التى كانت فى طريقه القوم، س ره

۲- فى العباره تشويش فإنه على تقدير كميته يمتنع أن يكون جوهرا، ط مد

۳- من باب تقسـيم الكل إلى الأجزاء و قوله فهو إما مقدار جوهر مادى إلى قوله يتقدر به هذا الترديد باعتبار أن نسبه الزمان إلى الحركه أعنى الجوهريه و كذا الحركه إلى الطبيعه نسـبه الجسم التعليمى إلى الطبيعى كما مر و سـيأتى فى التوفيق بين الأقوال فى حقيقه الزمـان فـإن نظرنـا إلى اتحـاد وجـود الحركه و الطـبيعه نقـول إنه مقـدار جـوهر و إن نظرنـا إلى مغايرتهمـا فى المفهوم و العروض التحليلى بينهما نقول إنه مقدار تجدده و حركته- أو جسمانيا يعنى الهيولى، س ره

فمن جهه وجوده و دوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه و من جهه حدوثه و انصرامه- يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوه وجوده فلا محاله يكون جسما أو جسمانيا و أيضا له وحده اتصاليه و كثره تجدديه فمن حيث كونه أمرا واحدا يجب أن يكون له فاعل واحد و قابل واحد إذ الصفه الواحده يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرى الذات عن الماده و علائقها و إلا لاحتاج فى تجسمه و تكونه المادى لتجدد أحواله كما علمت إلى حركه أخرى(١) و زمان آخر و ماده سابقه و عدم قائم بها و قابله يجب أن يكون أقدم الطبائع و الأجسام و أتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شى ء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل(٢) أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا لانقطع اتصال الزمان(٣) فيكون قابله تام الخلقه غير عنصرى و لا يكون فى طبيعته حركه مكانيه و لا حركه كميه كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و لا استحاله كيفيه لأن هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه على سائر الأجرام(٤) و أما من جهه كونه ذا

١- لحصول قبليات و بعديات متجدده متصرمه فى أحواله المتجدده فمست الحاجه إلى حركه أخرى و زمان آخر و إلى فاعل آخر، س ره

٢- هذه الخواص الخمس أو الست التى ذكرها للجسم الذى هو معروض الزمان- من خواص الفلك المحدد الذى كان المتقدمون يرون أنه جسم كروى محيط بالعالم الجسمانى- راسم بحركته اليوميه الزمان العام و قد تبين أخيرا بطلان ما افترضوه من الأجرام الفلكيه- غير أن هذه الخواص قابله الانطباق على الطبيعه الكليه الجسمانيه التى ترسم بحركه جوهره زمانا عاما جوهريا و أما الزمان المعروف عندنا فهو مقدار الحركه اليوميه الأرضيه- أمر اصطلاحى كما قدمنا الإشاره إليه، ط مد

٣- و لزم من رفعه وضعه أيضا فإن الماده المتكون منها قابله أو المستحيل إليها تكون سابقه أو لاحقه بالزمان، س ره

٤- أى بالزمان و بالمكان إسقاط تقدمه واضح أما التقدم بالمكان فلأنه يلزم من حركته المكانيه أو حركه مكانيه لشى ء آخر إليه كما سبق أن الحركه الكميه و الكيفيه- تحتاجان إلى المكانيه أن لا يكون محدد الأمكنه و الجهات و أما التقدم بالزمان فلسبق الجسم الشاغل للمكان بالزمان عليه و لسبق الحركه المكانيه لشى ء آخر على حركته الكميه أو الكيفيه و أما إيجاب انصرامه فلأن ما يقبل الكميه و الاستحاله إنما كان له ماده كائنه فاسده و كذا الأينيه فلموصوفها حر أو برد يوجبان قطعه و رطوبه و يبوسه كذلك و فى النمو و الذبول و الاستحاله الانصرام أظهر هذا إذا حفظ ظاهر كلامه- أما إذا أرجع ضمير انصرامه إلى الزمان فالأمر واضح، س ره

حدوث و تجدد ففاعله القریب المباشر له یجب أن یکون له تجدد و تصرم و کذا قابله یجب أن یکون مما یلحقه أکوان تجددیه علی نعت الاتصال و الوحده و کذا الکلام فی غایته و لنبین هذا المعنی بوجه أبسط

فصل (۳۱) فی أن الغایه القریبه للزمان و الحرکه تدریجیه الوجود

و اعلم أنه سیجی ء إثبات أن الغایه الذاتیه فی حرکه الفلک هی التصورات(۱) المقتضیه للأشواق و الإرادات التی بها یتقرب إلی مبدئها الأعلی.

قال الشیخ فی التعلیقات الغرض فی الحرکه الفلکیه لیس نفس الحرکه بما هی هذه الحرکه بل حفظ طبیعه الحرکه(۲) إلا أنها لا یمکن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع کما لا یبقی نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم یمکن حفظه بشخص واحد لأنه کائن و کل کائن فاسد بالضروره و الحرکه الفلکیه و إن کانت متجدده- فإنها واحده بالاتصال و الدوام و من هذه الجهه و علی هذا الاعتبار تکون کالثابته.

۱- أی تصورات الغایات فإن تصور الغایه عله غائیه کتصور الجلوس للسریر و معلوم أن لیس المراد تصورات مثل الأوضاع و الحرکات و لا تصورات لوازم حرکاتها فی الکائنات مما هی غایات بالعرض و قد أخرجها بقید الذاتیه، س ره

۲- أی أنه الغایه القریبه و أما الغایه البعیده فهی التشبه بالمبادئ و یرد علی الشیخ أن الحرکه نفس الفعل فلا یکون غایه لنفسها و أیضا الحرکه طلب فلا یکون مطلوبا- و یمکن أن یدفع بأن المراد الغرض من وجود الفلک و طبیعته و میله المستدیر و یرشدک أنه قال الغرض فی الحرکه و لم یقل من الحرکه، س ره

و قال فی موضع آخر منها غایه الطبیعه الجزئیه شخص جزئی کالشخص(١) الذی یتکون بعده کما یکون هو أیضا غایه لطبیعه أخری جزئیه و أما الأشخاص التی لا نهایه لها فهی الغایه للقوه الثابته فی جواهر السماوات.

و قال أیضا فیها سبب الحرکه للفلک تصور النفس التی له تصورا بعد تصور- و هذا التصور و التخیل الذی له مع وضع ما سبب للتخیل الآخر أی یستعد بالأول للثانی و یصح(٢) أن یکون التصورات المتکره تصورا واحدا فی النوع کثیرا بالشخص أو تصورات مختلفه.

و قال أیضا فیها هذا التصور الثانی مثل الأول نوعا لا شخصا یجوز أن تصدر عنه حرکه مثل حرکته نوعا لا شخصا و لو کانا مثلین لکانا واحدا(٣) و صدر عنهما حرکه واحده بالعدد.

و قال أیضا فیها کل وضع فی الفلک یقتضی وضعا و سببه تجدد توهم بعد

١- أی أنه غایه بالعرض و المقصود التمثیل للجزئیه فقط إذ معلوم أن الغایه الذاتیه للطبیعه الجزئیه إکمال نفسها و مادتها بل کل شی ء یؤم نفسه و ینحو نحو کمالاته، س ره

٢- الاتفاق و الاختلاف فی التصورات بسبب المتصورات من الأوضاع فالأوضاع الوارده علی کل فلک من ابتداء دوره إلی أن تتم مخالفه نوعا و الراجعه متکرره أمثال للسوابق متوافقه معها نوعا لا شخصا مثال هذا من یدور علی نفسه فیرد علیه أوضاع کثیره بل غیر متناهیه إلی أن یتم دوره واحده کلها متخالفه نوعا لوضعه عند المواجهه إلی الجنوب- المبتدإ منه مع أوضاعه الأخری عند المواجهات إلی ما بین الجنوب و المغرب و إلی المغرب و إلی الجهات الأخر عندها إلی أن یختم إلی الجنوب ثم یکر راجعا و المتکررات مثال السوابق و أیضا المخالفه النوعیه کمخالفه الوضع التثلیثی مع التسدیسی فی کواکب الأفلاک و المقارنه مع المقابله و غیر ذلک و بالجمله لیس المراد بالتصورات هاهنا مثل تصورات الغایات- کما فی قوله الآتی بل مثل تصورات الأوضاع فإن الاختلاف النوعی لا- یتصور هناک إلا أن یراد مثل تصور حیاه المبدإ تاره و تصور علمه تاره أخری و قدرته أخری و هکذا، س ره

٣- أی من جمیع الوجوه و مع ذلک فیه تسامح لأن عنوان المثلیه لا ینافی المغایره، س ره

توهم هذه عباراته بألفاظه و هی فی قوه القول بإثبات الحرکه فی الصور الجوهریه من وجهین.

الأول أن التصورات الفلکیه متجدده علی نعت الاتصال التدریجی و هو المعنی بالحرکه فی الجوهر الصوری لما تقرر عند الشیخ و غیره أن صوره الجوهر جوهر و تصورات الأفلاک إنما یکون لمبادئها المحرکه إیاها بالذات و لما یتبعها بالعرض لما تقرر عندهم أن غرضها فی الحرکه لیس أشیاء سافله فیکون مقاصدها و تخیلاتها صورا جوهریه أشرف من الجواهر العنصریه.(۱) و الثانی أن الوضع لکل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده کما صرحوا به(۲) و جمیع أوضاع الفلک طبیعیه له لا أن بعضها طبیعی و البعض قسری إذ لا قاسر فی الفلکیات و قد علمت أن المبدأ القریب لکل حرکه هی الطبیعه و التحقیق أن طبیعه الفلک و نفسه الحیوانیه شی ء واحد و ذات واحده فالحرکه فی الوضع تقتضی تبدل الوجود الشخصی فیکون فی الفلک شخص بعد شخص و وجود بعد وجود علی

۱- عمومها یشمل الجواهر العنصریه اللازمه لأوضاعها إذ العلم بالملزوم یستلزم العلم باللازم فهذه الصور ترد علیها بنحو التدریج الاتصالی و لها وحده اتصالیه بحسب الوجود و کثره بحسب الوجود و کثره بحسب الماهیه نوعا أو شخصا کما فی مراتب الألوان الوارده علی الفاکهه فی الحرکه الکیفیه، س ره

۲- و ذلک لأن المقدار الذی یقبل بذاته القسمه الوهمیه و یعد ماده الجسم الطبیعی لقبول القسمه الفلکیه من اللوازم الغیر المتأثره فی الوجود للجسم الطبیعی کما صرح به مرارا فالوضع أعنی الهیئه المعلوله للنسبتین المتفرعه علی الأجزاء داخل فی قوام وجود الجسم الطبیعی و یکون هویته فالسیلان فی الوضع عین السیلان فی وجود جوهر الجسم و أیضا الجسم فی أصل وجوده و مرتبه ذاته الوجودیه لما لم یمکن مجردا و لا نقطه عرضیه- و لا جوهریه اتصف بالوضع و الترتیب فیما بین أجزائه ثم إن التوفیق بین شقی التردید- أن المراد باللازم هو الغیر المتأخر فی الوجود و أما قوله و جمیع إلخ إرخاء للعنان بأن الأوضاع و إن کانت لوازم متأخره فی الوجود فتجددها مستلزم لتجدد الطبیعه إذ عله المتجدد متجدد، س ره

نعت الاتصال التدريجى.

و قـال أيضـا فى التعليقات طبيعه الفلك من حيث إنه طبيعه الفلك تقتضـى الأين الطبيعى و الوضع الطبيعى لا أينا مخصوصـا(۱) فيكون النقل منه قسرا.

و قال أيضا هـذه الأوضاع و الأيون كلها طبيعيه له انتهى أقول لما خرج من هـذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعى و كـل أين من أيـونه طـبيعى و مع كونه(۲) طبيعيـا ينتقـل منه إلى غيره فلاـ يسـتقيم ذلـك إلا بأن يكون طبيعه الفلك أمرا متجـدد الـذات ذا وحـده جمعيه و كثره اتصـاليه و كـذا ما يقتضـيه من الأوضاع و الأيون و سائر اللوازم و هـذا و إن لم يكن يـذهب إليه الشيخ و متابعوه إلا أنه الحق الذى لا محيص عنه و الذى(۳) يناسب آراءهم أن طبيعه

۱- تعدد الأيون فى الفلك باعتبار الأوضاع أو الأزمنه و إلا فمعلوم وحده أينه و أن لا حركه أينيه فيه، س ره

۲- إحقاق للحركه الجوهريه بقواعـدهم المقرره عنـدهم فإن الأين الطبيعى و الوضع الطبيعى لا يتعـدد و لا يكونان مهروبا عنهما فـالمحيص أن يكون الطبيعه متجـدده الـذات حتى يكون كـل درجه من الوضع و الأـين بـإزاء درجه من الطبيعه و كل منهما أى الطبيعه و أثرها بوجه آخر واحد إذ باعتبار التوسط واحد مستمر و باعتبار القطع واحد متصل و الاتصال الوحدانى مساوق للوحده الشخصـيه و لك أن تقول الانتقال من الوضع فى الفلك مع كونه طبيعيا غير قسـرى للإراده التى للنفس الفلكيه و بهـذا أى كون كل وضع يطلب يهرب عنه- و بالعكس يسـتدل على كون حركه الفلك إراديه و إن كان الفاعل المباشـر بكل حركه هو الطبيعه ۱۲۱ و لهذا نقل عن المعلم الأول أنه قال فى موضع إن حركه الفلك طبيعيه، س ره

۳- حتى يرتبط المتجـدد المتكثر من الأوضاع إلى الثابت الواحـد الـذى هو الطبيعه- فإن الوضع المطلق لا تجـدد و لا تكثر فيه و هـذا كقولهم إن شأن الحس المشترك هو الإحساس بالصوره ثم إن الصوره فى نفسـها مختلفه فشأنه ليس إلا واحـدا و كـذا فى القوى الأخر و أيضا حتى لا يتوجه عليهم فى الفلك ما مر أن تجـدد الأعراض كاشف عن تجـدد مبـدئها القريب و أيضا حتى لا يكون الأين الطبيعى و لا الوضع الطبيعى متعددا لأن تعددهما غير جائز، س ره

الفلک تقتضی أولا و بالذات الوضع المطلق و الأین المطلق من غیر خصوصیه لشی ء منهما و إنما یراد تلک الخصوصیات لأجل بقاء النوع بالعرض لا- بالذات و هذا عند التحقیق غیر مستقیم أما أولا فلما تقرر عندهم أن مقصود الطبیعه لا یکون إلا متعینا شخصیا إذ المعنی الکلی لا وجود له فی الأعیان ما لم یتشخص فالوجود یتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس و لهذا ذکروا فی کتاب قاطیغوریاس فی بیان تسمیتهم الأشخاص الجوهریه بالجواهر الأولی و أنواعها بالثانیه و أجناسها بالثالثه أن الوجود یتعلق بالشخص أولا و بالنوع ثانیا و بالجنس ثالثا و أما ثانیا(۱) فلما علمت فی مباحث الوجود أن الموجود فی کل شی ء بالذات هو الهویه الوجودیه المتشخصه بنفسه أما الماهیات التی یقال لها الطبائع الکلیه فلیس لها وجود لا فی الخارج و لا فی الذهن إلا بتبعیه الوجود و الحاصل أن الوضع و الأین من جمله المشخصات و لوازم الوجودات و التبدل فیهما إما عین التبدل فی نحو الوجود أو لازم له و لیس کما(۲) ظن فی المشهور أن هذا الجرم بشخصه عله مطلقه للزمان و الحرکه و إلا لم یکن زمانیا و کل جسم و جسمانی زمانی فهو متشخص بالزمان و فاعل الشی ء غیر متشخص به- و لا مفتقر فی وجوده إلی ذلک الشی ء فعله الزمان من جهه وحدتها الاتصالیه نسبته

۱- لا یذهب علیک أن روح الاعتراضین واحد لأنه تمسک تاره بقاعده عدم وجود الکلی الطبیعی بذاته و أن الشخص موجود و الطبیعی موجود بعلاقه تحقق وجود فرده و تاره بقاعده أصاله الوجود و أنت تعلم أن الماهیه هی الکلی الطبیعی و أن التشخص نحو الوجود أن لکل مشرب مذاقا، س ره

۲- شروع فی تعیین فاعل الزمان و إنما قال بشخصه للإشاره إلی أن الزمان مأخوذ فیه لکونه مشخصا أو لازم تشخصه فکیف یکون فاعلا- له و إنما قال عله مطلقه للإشاره إلی أنه لا نضایق فی کونه عله ناقصه له کالعله القابله و إنما نمنع کونه فاعلا له و قوله و إلا- لم یکن زمانیا لأن فاعل الشی ء غیر متصف به و إذا لم یکن الفعل فی مرتبه ذات الفاعل- و کان الزمان بإطلاقه معلولا- له فکیف یکون زمانیا و هذا الجرم زمانی بل بمقتضی الحرکه الجوهریه هو بجوهره سائل زائل زمانی فی مرتبه ذاته الوجودیه کما سیقول إنه قد علمت من طریقتنا إلخ، س ره

إلى أجزائه المتقدمه و المتأخره نسبه واحده و يفعل الزمان و ما معه فعلا واحدا- و يكون عله حدوثه و عله بقائه شيئا واحدا إذ الشى ء التدريجى الغير القار بالذات- بقاؤه عين حدوثه و قد علمت من طريقتنا أن كل جسم و كل طبيعه جسمانيه و كل عارض جسمانى من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين(١) و سائر العوارض الماديه(٢) أمور سائله زائله إما بالذات و إما بالعرض ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد و أن يكون أمرا ذا اعتبارين و له جهتان جهه وحده عقليه و جهه كثره تجدديه فبجهه وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصاليه و بجهه تجدده ينفعل تاره عنه و يفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصه و ذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التى لها وجهان فالطبيعه العقليه أعنى صورتها المفارقه جهه وحدتها و الطبيعه الجسمانيه الكائنه جهه كثرتها و تجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقيمه و حافظه و مديمه و به يتجدد(٣) و يتعين الزمانيات و بجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان(۴) المذكور إذ كل جرم شخصى كما يفتقر إلى الزمان و الحركه فى إمكانه الاستعدادى و حدوثه التجددى كذلك يحتاج فى مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا(۵) فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إما من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده و لوازم الوجود كلوازم

١- ذكره بعد الشكل من باب ذكر العام بعد الخاص، س ره

٢- إن قلت الحركه ليست فى الأعراض الأخرى قلت جميع أعراض العالم غير قاره إلا أن عدم القرار إما معتبر فى وجودها كالمقولات الأربع المذكوره و إما فى مفهومها كالمتى و أن يفعل و أن ينفعل و إما تبعيه محضه كالإضافه، س ره

٣- أى بالزمان، س ره

۴- متعلق بمحذوف أى لأن جرمه منشأ و عله للجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور و قد صرح به بقوله إذ كل جرم إلخ، س ره

۵- أى ذاتا فالمراد بالتقدم بالطبع ليس بالمعنى الأخص كتقدم العله الناقصه بل بالمعنى الأعم من التقدم بالعليه كما لا يخفى، س ره

الماهيه فى امتناع تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم فالأكوان الجسمانيه مطلقا أكوان ناقصه تحتاج إلى زمان و مكان و وضع و كم و كيف فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات و الوجود عنها فلا يجوز أن يكون عله الزمان زمانا قبله و لا عله المكان مكانا قبله و عله الوضع وضعا آخر و هكذا فى الكم و غيره فهذه(۱) الأمور مع أنها حوادث متجدده متصرمه فعلتها الأصليه لا تكون إلا أمرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسله الزمان و المكان و هو الله سبحانه بذاته الأحديه أو من جهه علومه الإلهيه أو كلماته التامات التى لا تنتفى أو عالم أمره الذى إذا قال لشى ء كن فيكون

فصل (۳۲) فى أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركه شى ء إلا البارى عز مجده

لما علمت أن الزمان و ما يقترنه و يحتف به أمور تدريجيه و أكوان متجدده الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا أو عدما أو غيرهما أى تقدما لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمانا أو ذا زمان(۲) فيكون قبل كل زمان زمان- و قبل كل حركه حركه و قد ثبت أيضا فيما مر أن عله الشى ء لا بد و أن تكون- غير متعلقه الذات و الوجود بذلك الشى ء(۳) فلا يتقدم على الزمان إلا البارى و

۱- و إذا كانت هذه دلائل على الله و طرقا إليه فكيف المجردات كالنفوس و العقول الصاعده فهى السبيل الأقوم و الصراط الأتم إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ و سيجى ء فى الإلهيات أن إحدى الطرق لإثبات الواجب بالذات هى النفس و أنها حادثه و مجرده و غير ذات وضع ففاعلها لا- يكون من الوضعيات التى تفعل بمشاركه الوضع بل من المجردات- و ينتهى إلى الواجب بالذات تعالى شأنه، س ره

۲- إذ عدم اجتماع ذلك المتقدم مع المتأخر إن كان بالذات فهما زمان و إن كان بالعرض فهما زمانيان، س ره

۳- متعلق بقوله فيما مر إلا البارى، س ره

قـدرته و أمره المعبر عنه تـاره بـالعلم التفصـيلى و تـاره بالصـفات عنـد قوم و أخرى بالملائكه عنـد آخرين و بالصور الإلهيه عند الأفلاطونيين و للناس فيما يعشـقون مـذاهب و أيضا لو تقدم على الزمان و الحركه شـى ء هذا التقدم التجددى لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجبا أو ممتنعا و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقه لسـبق العـدم و لحوق الوجود و ذلك مسـتحيل و موضوع إمكان الحركه لا بد و أن يكون من شأنه الحركه كما مر و لكن لا يكون إلا جسـما أو جسـمانيا و كل ما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يوجـد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شـى ء من أحوال علته أو شـرائطها الـتى بهـا تصـير محركه فـإذا وجـدت الحركه فلحـدوث عله محركه و الكلاـم فى حـدوث العله للحركه كالكلاـم فى حـدوث تلـك الحركه و هكـذا إلى لاـ نهـايه فالأسـباب المترتبه إن وجـدت مجتمعه معـا أو متعاقبه على التوالى و كلاهما محال عندنا(۱) و عنـد محققى الفلاسـفه أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق و التضايف و برهان الحيثيات و برهان ذى الوسـط و الطرفين و غيرهـا و مع ذلـك فجميعهـا بحيث لا يشـذ عنها شـى ء حادثه لا بـد لها من عله حادثه و أما الثانى فلأن كل واحـد منها لو كان موجودا فى آن واحـد بالفعل يتلو بعضـها بعضا يلزم تتالى الآنات و تشافع الحدود و سـتعلم اسـتحالته فى نفى الجواهر الفرده و ما فى حكمها و إن كان كل منها فى زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصله منقطعه بعضها عن بعض فلا وجود لها

۱- إن قلت من الشائعات عندهم التسلسل التعاقبى جائز كيف و قطع الفيض عابرا و غابرا محال باتفاقهم قلت الكلام فى الزمان و الحركه بالتعـاقبى المجوز عنـدهم فيهمـا مـا كـان على سبيـل الاتصـال الوحـدانى و أما على سبيل الآنات و الآنيات المتجاوره أو الزمانيات المنقطعه فغير مجوز و لا يخفى أن هـذا الدليل يتم و لو لم يتمسك بتقدم العدم على الحركه بأن يقال لو كانت حادثه عن البارى القديم توقفت على شـرط حادث و هو على شـرط حادث آخر و هكذا و يتسـلسل مجتمعه أو متعاقبه و كلاهما محال إلخ و هذا أسد و أخصر، س ره

و لا لأزمنتها لا خارجا و لا ذهنا و ما لا وجود لها لا ذهنا و لا خارجا فلا ترتب بينها- و لا سببيه لبعضها بالقياس إلى بعض آخر و إنما قلنا لا وجود لها فى الخارج لأن الموجوده من الزمان ليس فيه أمور منفصله بل الموجود منه أمر متصل شخصى كما مر و إنما قلنا لا وجود لها فى الذهن فلاستحاله استحضار الوهم أزمنه و زمانيات- متكثره غير متناهيه بالعدد و على تقدير استحضاره لا- يكون مطابقا لما فى العين- فيكون ذهنا كاذبا و الكلام فى أسباب وجود الشى ء الواقع فى نفس الأمر و إن كان ترتبها كترتب حركه بعد حركه و زمان بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار- فالمتصل(۱) بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعه الجوهريه التى هى صوره الجسم و الجسم بقوته الاستعداديه مادتها و اتصالها هو الحركه بمعنى القطع و مقدار هذا الاتصال هو الزمان و أما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سنخها المتوسط أبدا بين حدودها و أجزائها التى هى أيضا جزئياتها بوجه و الآن السيال الذى بإزائه ما نسبته إلى الزمان نسبه التوسط من الحركه إلى الأمر المقطوع المتصل منها فهاهنا أمر عقلى(۲) هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهيه كما فى قوله تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا لما علمت مرارا أن كل جسم أو جسمانى واقع تحت الزمان و الحركه فهو إما نفس

۱- أى يلزم الخلف من حيث إن المفروض عدم الزمان و الحركه و قد لزم وجودهما من فرض تقدم شى ء عليهما و أسباب مترتبه متصله لهما إذ المتصل بالذات الغير القار هو الطبيعه و اتصال تجددها و امتداده هو القطع و قدر ذلك الامتداد هو الزمان و الأصل المحفوظ البسيط الدائم بين المبدإ و المنتهى هو الحركه التوسطيه و الآن السيال وعاء هذا التوسط و قد جرى فى هذه المذكورات على مذهبه قدس سره فإن القوم يجرون هذه فى الوضع و غيره من المقولات الثلاث إلا الزمان فإنه عندهم مقدار الحركه الوضعيه الفلكيه كالحركات المنقطعه، س ره

۲- أى علمى هو جوهر أى ذات أو الجوهر بمعنى الموجود بالفعل لا- فى الموضوع- لا- ماهيه إذا إلخ و حينئذ فيدخل ذات البارى، س ره

أو عقل أو ذات البارى لا سبيل(۱) إلى الأول لأن النفس بما هى متعلقه بالجسم- حكمها حكم الطبيعه الماديه و الصوره الجرميه المتبدله كما مر فعله الزمان و الزمانيات- المتجدده المتصرمه على الاستقلال إما البارى ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال و الروح و هو ملك مقرب مشتمل على ملائكه كثيره هى جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ و نسبه الروح لكونه أمر الله إليه نسبه الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر و الكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم- ف لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ فعالم خلقه و هو كل ما له خلق و تقدير و مساحه كالأجسام و الجسمانيات حادثه الذوات تدريجيه الوجودات متراخيه الهويات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل و لا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل و لا يزال و هو آمر خالق أبدا سرمدا إلا أن أمره قديم و خلقه حادث- لما عرفت من أن الحدوث و التجدد لا زمان لهوياتها الماديه و لهذا قال فى كتابه العزيز وَ كانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا* و لم يقل خلق الله مفعولا(۲) و نسبه عالم أمره إليه- نسبه الضوء إلى المضىء بالذات و نسبه عالم الخلق إليه نسبه الكتابه إلى الكاتب- فإن وجود كل صوره كتبيه متأخره عن وجود الكاتب و هو مقدم عليهما جميعا إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

۱- إن قلت قد مر من قبل ذلك أن عله الزمان نفس الفلك الأقصى فكيف نفى السبيل إليه هاهنا قلت نفى السبيل إليه هاهنا باعتبار جهه وحده الزمان و اتصاله و إثباته هناك باعتبار جهه كثرته أ ما تتذكر قوله هناك فجهه وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصاليه و أيضا المثبت هناك النفس بجهتها العقليه و المنفى هنا النفس بجهتها الزمانيه- و هى الطبيعه فى الحقيقه أو النفس المنطبعه مع أن السببيه المنتفيه هى الاستقلاليه، س ره

۲- إذ الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث و الحادث بما هو حادث هو الحدوث و التجدد و هما ذاتيان للخلق و هما نقص و النقص ليس من قبل الله و ليس مجعولا إلا حيثيه وجوده كما إذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس، س ره

فصل (۳۳) فی ربط الحادث بالقدیم

اشاره

فصل (۳۳) فی ربط الحادث بالقدیم(۱) قد تحیرت أفهام العقلاء من المتکلمین و الحکماء و اضطربت أذهانهم فی ارتباط الحادث بالقدیم

[اسد الاقوال فی المسأله]

و الذی هو أسد الأقوال الوارده منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال إن الحوادث بأسرها مستنده إلی حرکه دائمه دوریه و لا یفتقر هذه الحرکه إلی عله حادثه لکونها لیس لها بدو زمانی فهی دائمه باعتبار و به استندت إلی عله قدیمه و حادثه باعتبار و به کانت مستند الحوادث فإن سئلنا عن کیفیه استغناء اعتبارها الحادث من حدوث عله مع أنا حکمنا حکما کلیا أن کل حادث فله عله حادثه- قلنا المراد بالحادث الذی هو موضوع هذه القضیه هو الماهیه التی عرض لها الحدوث- من حیث هی معروضه له و الحرکه لیست کذلک بل هی حادثه لذاتها بمعنی أن ماهیتها الحدوث و التجدد فإن کان ذلک الحدوث و التجدد ذاتیا لم یکن(۲) مفتقرا إلی أن یکون علته حادثه و نحن إذا رجعنا إلی عقولنا لم نجدها جازمه بوجوب حدوث العله إلا للمعلول الذی یتجدد أما المعلول الذی هو نفس ماهیه التجدد و التغیر فلا نجدها نحکم علیه بذلک إلا إذا عرض له تجدد و تغیر زائدان علیه کالحرکه الحادثه بعد أن لم یکن بخلاف المتصله الدائمه و حدوث العله التی یفتقر إلیها المعلول الحادث لا یلزم أن یکون حدوثا زائدا و إلا لم یصح(۳) استناد الحوادث إلی الحرکه الدائمه فالحاصل أن کل واحد من التغیرات ینتهی إلی شی ء ماهیته نفس التغیر و الانقضاء فلدوام الحدوث و التجدد لم یکن علتها حادثه و لکونها نفس التغیر

۱- هذه المسأله و إن مضت لکن لا مع الجرح و التعدیل و ذکرها هاهنا مع التحقیق الذی عنده، س ره

۲- لأن الذاتی لا یعلل و العرضی یعلل فما ذکره من باب التخصص، س ره

۳- أی و إلا لم یکن نحن نسند الحوادث إلیها فلا تتوهم المصادره، س ره

صح أن يكون عله للمتغيرات و الماهيه التی هی التغير هی الحركه و لهذا عرفها قوم بأنها هيئه يمتنع ثباتها لذاتها انتهی.

[اشكالات اين قول]

اشاره

أقول هذا الكلام و إن اندفعت به إشكالات كثيره لكنه فيه(۱) بعد خلل كثير-

الأول أن الحركه أمر نسبی ليس لها فی ذاتها حدوث

الأول(۲) أن الحركه أمر نسبی ليس لها فی ذاتها حدوث و لا قدم إلا بتبعيه ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشی ء من القوه إلی الفعل شيئا فشيئا- فبالحقيقه الخارج من القوه إلی الفعل ذلك الذی فيه الحركه و الحركه هی تجدد المتجدد و حدوث(۳) الحادث بما هو حادث.

الثانی أن الحركه لكونها أمرا بالقوه لا يمكن تقدمها علی وجود حادث موجود بالفعل

۱- لا يبعد أن يكون المراد بقولهم أن الحركه ماهيتها التجدد هو كون وجودها التجدد فهذا النحو من التعبيرات كثير الورود فی كلمات القدماء فيندفع عنه الإشكال الأول من إشكالاته رحمه الله و أما الإشكال الثانی فهو مشترك الورود بينه رحمه الله و بينهم و جوابه هو جوابهم و أما الإشكال الثالث و الرابع فيدفعهما أن القوم قائلون بوجود الحركه التوسطيه المصححه لبقاء الحركه و استمرارها بوحدتها الشخصيه و هی التی يسندونها إلی الفاعل الباقی الثابت غير المتغير و الحق أن الإشكال إنما هو فی ثبوت هذه الحركه الدوريه الدائمه، ط مد

۲- لعمری إن ما ذكره القائل مشحون بالتحقيقات منها الإشاره إلی أن معنی حدوث الوضع الفلكی هو استمرار التجددی طبقا لقول القدماء كما نقل قدس سره فی مقامه و لا خلل فی كلامه كما نجيب عن كل واحد إلا فيما هو مذهب المصنف قدس سره من تجدد الطبيعه فإنه وافق المشهور فقوله إن الحركه أمر نسبی بحث لفظی إذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا، س ره

۳- إشاره إلی ما هو المشهور فی الحدوث و التأثير و التأثر و نحوها من أن الحدوث مثلا ليس بشی ء إنما هو حدوث الشی ء و إلا فهو إما حادث فله حدوث آخر و يتسلسل و إما قديم و هو الواضح البطلان فلا يرد عليه القسمه فكذا الحركه عنده قدس سره و أنت عرفت أن الحركه عنده وجود عالم الطبيعه، س ره

الثانی أن الحرکه لکونها أمرا بالقوه لا یمکن(۱) تقدمها علی وجود حادث موجود بالفعل و الکلام فی العله الموجبه للشی ء و العله الموجبه له یجب أن تکون موجوده معه فالموجود الحادث یفتقر إلی سبب حادث یکون موجودا معه زمانا متقدما علیه طبعا و یجب أن یکون وجوده أقوی من وجود معلوله و الحرکه لیست موجوده بالفعل.

الثالث أن کلام هذا القائل یدل علی کون الحرکه الدوریه دائمه الذات

الثالث أن کلام(۲) هذا القائل یدل علی کون الحرکه الدوریه دائمه الذات باعتبار و بذلک الاعتبار مستنده إلی العله القدیمه و هذا غیر صحیح إذ الأمر التجددی البحث لیس له بقاء أصلا فضلا عن کونه قدیما و أما الماهیه الکلیه فهی غیر مجعوله

۱- أی لا- یمکن تقدمها طبعا و معیتها زمانا لأن الحرکه شی ء تکون کل جزء منها عین المتقضی فلا قرار لها فلا معیه لها مع معلولها و أیضا الحرکه ما بالقوه و الموجود الحادث ما بالفعل و لا یعطی الوجود و الفعلیه إلا ما هو بری ء مما هو بالقوه فکیف إذا کان کالحرکه أمرا ضعیف الوجود قوامها القوه و الانتظار و أنت تعلم أن فاعل الحادث هو المفارق و هو أشد فعلیه و أقوی منه و مقدم علیه ذاتا و معه زمانا و الحرکه شرط مخصص لحدوث الحادث فی وقت معین و الحدوث هو التجدد و المعنیان من سنخ واحد فقوله و الکلام فی العله الموجبه خلاف الواقع إذ الموجب للوجود هو الواجب تعالی أو وجهه و الحرکه هی شرط حدوثه و رابطه بالموجب القدیم و أین شرط الحدوث من فاعل الوجود و هذا کله ظاهر علی قواعده و قواعدهم و قد قالوا إن عله کل حادث فی هذا العالم الکونی- مجموع أصل قدیم و شرط حادث فالأصل القدیم هو الله المتعال أو العقل الفعال الذی هو قدره الله و مشیئه الله و علم الله تعالی و الشرط الحادث قطعه من الحرکه المستدیره الفلکیه، س ره

۲- و لا یمکن أن یکون المراد بهذا الدوام استمرار تجدد الأوضاع المتجدده لأنه لا یحوج إلی العله القدیمه إذ المجموع لیس موجودا علی حده فمعلوم أن مراده أن فیها أصلا دائما و سنخا باقیا و هذا غیر صحیح فی الأمر التجددی البحث هذا ملخص اعتراضه قدس سره أقول مراده بالأمر الدائم و الأصل الثابت هو الحرکه التوسطیه و من المحققات أنها أمر بسیط دائم ثابت من المبدإ إلی المنتهی و قد مر فی کلامه قدس سره قبیل ذلک و أما المستمر الدائم فهو أصلها و سنخها المتوسط هذا لفظه و قد قرر کثیر من القوم مسأله ربط الحادث بالقدیم بهذا الطریق فقالوا إن الحرکه الدوریه الدائمه باعتبار التوسطیه أمر ثابت مستند إلی القدیم الثابت و باعتبار نسبتها المتجدده مسند إلیها للحوادث فارتبط المتغیر بالمتغیر و الثابت بالثابت فالدانی للدانی و السامک للسامک، س ره

و لا جاعله فلا عبره باستمرارها كما سبق.

الرابع أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعيه الوضعيه غير باق بشخصه

و كـذا مـا فيه من الأجرام الكوكبيه و غيرها و عله الحركه و موضوعها الجسم الشخصـى و هو غير قـديم فقوله علتها قـديمه غير صحيح(۱) و كـذا قوله إنها غير مفتقره إلى عله حادثه غير صـحيح(۲) أيضا فالحق الحقيق بالتصـديق أن الأمر المتجـدد الذات و الهويه هو نحو وجود الطبيعه الجسـمانيه التى لهـا حقيقه عقليه عنـد الله و لهـا هويه اتصـاليه تـدريجيه فى الهيولى التى هى محض القوه و الاسـتعداد و هـذه الطبيعه و إن لم يكن ماهيتها ماهيه الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث- كما أن الجوهر مـاهيته فى الـذهن غير مسـتغنيه القوام عن الموضوع و وجوده فى الخـارج مسـتغنى القوام عنه فقـد يكون للوجود نعت لاـ يكون للماهيه إذا جردت عن اعتبار الوجود و كما أن وجود الشـى ء متفاوت الحصول بنفسه فى الأشـياء بالأشديه و الأضـعفيه و ماهيته ليست كـذلك فكـذلك بعض الوجودات تـدريجى الهويه بـذاته- لا بصـفه عارضه إلا بحسب الاعتبار و التحليل و ليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعه- المحصله للأجرام الماديه فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصى لا يكون

۱- أقول أولا مراده أن فاعلها البعيـد قديم فإن الكلام فى ارتباط الحادث بالقديم تعالى شأنه أو بوجهه القديم المفارق و ثانيا أن علتها قديمه باعتبار حيثيه دوامها كما صـرح به و الموضوع معتبر فى حيثيه حدوثها و حيث يعتبر الحادث مطلقا بكلا وجهيه يقال علته مركبه من جزء حادث و جزء قديم كما مر لكنه قدس سره لاحظ أن علتها القريبه هى الطبيعه عندهم، س ره

۲- إن قلت صـحه هذا معلومه عند الكل إذ الذاتى لا يعلل. قلت أولا ليس هذا ردا على قوله و إن كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا إلا أن يكون علته حادثه بل رد على قوله المعلل بأن ليس لها بـدو فنقول هذه الحركه حوادث فضـلا عن أن يكون حادثا واحدا و لها بدايات فضـلا عن أن يكون لها بدو واحد فتفتقر إلى العلل الحادثه و ثانيا يمكن على بعد أن يكون ردا على ذلك القول فنقول حدوثها لا يعلل و أما وجودها فهو مجعول فليفصل و قد أجمل، س ره

إلا متدرج الحصول لست أقول إن ماهيته تقتضى التجدد و الانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأنا قد نتصور طبيعه من الطبائع الجسمانيه بماهيتها و لا يخطر ببالنا التجدد و الانقضاء و الحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام و البقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتيه أو المقومه لها و ذلک لأن مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهيه الشى ء و وجوده لأن حقيقه الوجود لا تحصل فى الذهن لما عرفت مرارا من أنه متشخص بذاته و كل ما يحصل فى الذهن يقبل الاشتراک و العموم فلو حصل الوجود متمثلا فى الذهن لكان الجزئى كليا و الخارج ذهنا و الوجود ماهيه و الكل ممتنع

تنبيه فيه تنوير:

و اعلم أن كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه أو متخيله و ذلک مثل(۱) الزمان و الحركه و الدائره و القوه فإن هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها و متخيلاتها و كذلک المقادير و التعليميات كالجسم التعليمى فإن نحو وجوده عباره عن خصوص المقدار المساحى- سواء كان فى ماده و طبيعه مخصوصه أو كان فى الخيال منفصلا عن ماده و طبيعه مخصوصه- ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلى و الكلى لا يكون ممتدا

۱- إن قلت إن كان الحكم كليا كما سيصرح بقوله و إن سألت الحق إلخ فلم خصص هذه و المقادير بالذكر أولا. قلت لأن فى هذه غايه البعد مع جزئياتها بحيث إن الكلى العقلى من الزمان و الحركه و الشكل و الهيولى مع أفرادها مثل المسلوب عن نفسه و بعباره أخرى مثل شى ء بشرط لا و بشرط شى ء و غيرها مما سيصرح به مثل لا بشرط و بشرط شى ء فأين الزمان و الحركه اللذان لهما نحو وجود ضعيف هو وجود فرقى تدريجى بحيث لا جزء و جزئى منهما إلا و هو كذلک و الكلى العقلى منهما الذى له وجود جمعى تجردى دفعى دهرى بسيط و أين الهيولى و الشكل و الهيولى لا تعين محض أى قوه صرفه فعليتها فعليه القوه و وحدتها قوه الوحده و قس عليه و الكلى العقلى منها الذى معها فى غايه الخلاف بخلاف الماء الكلى العقلى و الماء الجزئى و النار العقليه و الجزئيه و نحوهما سيما المجردات كلياتها و جزئياتها، س ره

متقدرا و لا فی ممتد متقدر فالمعقول من المقدار لیس مقدارا و لا ذا مقدار و لا ذا تقدیر أی لا یحمل علیه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعیا و من هذا القبیل کثیر من الموجودات المادیه مما لیس له معقول مطابق لموجوده و إن سألت الحق فجمیع الموجودات الشخصیه للصور الجسمانیه الخارجیه بسیطه کانت أو مرکبه مما لا مطابق لها فی العقل لأنها هویات شخصیه لا تحتمل الشرکه و ما فی العقل أمور کلیه یحتمل الشرکه فکذلک الهویه الصوریه التدریجیه للطبائع الجسمانیه و ذلک لأن الصور المنوعه للأجرام التی هی مبادئ لفصولها الذاتیه بالحقیقه وجودات متجدده لا ماهیه لها من حیث هی آنیات داثره متجدده نعم ینتزع منها مفهومات کلیه تسمی بالماهیات و بالحقیقه هی لوازم لتلک الوجودات و إن کانت ذاتیات للمعانی المنبعثه عنها کما عرفت و نحن سنقیم البرهان فی هذا الکتاب علی أن الصور المنوعه للجواهر لیست داخله تحت أجناس مقوله الجوهر و لا تحت شی ء من مقولات الأعراض- بل إنما هی هویات وجودیه غیر مندرجه بالذات تحت جوهر و لا کم و لا کیف و لا غیرها من المقولات و أجناسها و أنواعها لأنها وجودات محضه فائضه من شئونات الحق الأول و هی آثار لأشعته العقلیه و ظلال لإشراقاته النوریه.

بحث و تحصیل:

و لک أن(۱) ترجع و تقول إن هذه الهویات المتجدده المسماه بالصور النوعیه و الطبائع الجرمیه کیف صدرت عن مؤثر قدیم فإن صدرت من غیر قابل مستعد إیاها(۲) لزم أن یکون تلک الصور صورا مفارقه فتکون عقلیه لا مادیه و هذا مع استحالته یستلزم خلاف المفروض و التناقض- إذ التجدد ینافی الوجود المفارقی و إن صدرت عنه فی قابل مستعد فإن(۳) کان القابل

۱- الشبهه فی الحقیقه هی الشبهه السابقه فی ارتباط المتغیر بالثابت لکنها أوردت فی صوره هی أبسط، ط مد

۲- هاهنا کبری مطویه هی أن کل موجود بالفعل صدر من غیر قابل مستعد فهو مفارق فلا ینتقض کلیه الکبری بالهیولی لأنها لیس لها فعلیه صوریه، س ره

۳- أی کائنا بعد أن لم یکن و حینئذ یلزم الخلف أیضا من حیث إن المفروض دوام الطبیعه بنحو الاستمرار التجددی و قد لزم انقطاعها فی جهه المبدإ فینبغی أن یذکر هذا المحذور أیضا، س ره

حادثا يلزم توقفه على قابل آخر و قوه استعداديه سابقه و هكذا يتسلسل(۱) إلى لا نهايه و إن كان قديما(۲) فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافيه فی القبول فتكون الصوره ثابته أيضا لا متجدده(۳) و المفروض أنها متجدده و إن لم يكف ذاته و لا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقه متجدده- فيلزم عليك الاعتراف بقدم الماده و لزوم التسلسل(۴) فی المتعاقبات و أنت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل ماده مصوره بصوره من النوعيات

۱- لاـ يقال هذا التسلسل تعاقبی مجوز عندهم لأنا نقول المراد بالقابل هو القابل المصاحب للوجدان أعنی حامل الصوره لا المصاحب للفقدان أعنی حامل قوتها السابقه فيجتمع مع المقبول فيلزم التسلسل الاجتماعی و قد صرح بذلک فی ماده الصوره الشخصيه بقوله فإنها عله موجبه له بالذات لا معده له، س ره

۲- يلزم عليک قدم القابل من مجرد فرض قدمه و أنت بصدد حدوث جميع العالم- فلا بد أن يذكر كما ذكره فی الشق الآخر، س ره

۳- لزوم قدم الصوره من قدم القابل ظاهر و أما ثباتها فلا و لا سيما أن التجدد ذاتی لها فالقابل إنما يقبلها هكذا كما أن الجاعل إذا جعل المتجددات بالذات جعلها موجوده لا أنه جعل تجددها و الكلام فی كفايه ذات القابل و عدم كفايتها فی القبول أی الوجود الرابط من الصوره لا فی تجدد الوجود النفسی منها فلا يمنع كونه ذاتيا و الجواب أن لزوم ثباتها بسبب أن ما به القبول إذا كان نفس ذات القابل فهی محفوظه مع جميع مراتب الصوره المتجدده و الواهب أيضا لا حاله منتظره له فيصير جميع مراتب الصوره قاره مجتمعه و القابل الذی هو شرط مرتبه هو الشرط للمرتبه الأخرى لوحده أصلهما المحفوظ و أيضا الفرض فی هذا الشق عدم تلاحق الاستعدادات فی الماده و هو كاشف من عدم تلاحق المراتب فی الصوره و ذلک لأن الشقوق فی السؤال أربعه- عدم تحقق القابل و تحقق القابل الحادث و القابل القديم الغير المتلاحق للاستعدادات- و القديم المتلاحق لها و أيضا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمكن أن يكون للصوره مراتب متقضيه و متكونه حتى تكون سيالا ذاتا و جوهرا، س ره

۴- و هو باطل عند الباحث و المتكلم أو لأنه يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص، س ره

الصوريه فيكون عدد الأشخاص القديمه عدد الأنواع الصوريه على أن الكلام(۱) عائد فى حصول كل استعداد خاص جزئى لما مر أن ما بالقوه متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن الاستعداد الخاص(۲) إنما يحدث بصوره بالفعل سابقه عليه بالطبع لا بالزمان لأنها عله موجبه له بالذات لا معده له فنقول لك(۳) أن ما أسلفناه

۱- يعنى نلزمكم أولا ماده قديمه و ثانيا مواد قديمه بعدد الأنواع و ثالثا مواد قديمه بعدد الأشخاص بإجراء الدليل المذكور تاره فى كل نوع نوع من الطبائع و الصور و تاره فى كل صوره صوره شخصيه من كل نوع، س ره

۲- إذ كل استعداد لا بد له مما به استعدادات و هو الصوره المعينه كما سيجى ء بعد أسطر إذ الماده بذاتها حامله القوه البعيده المشتركه و صوره ما هى ما به تلك القوه و أما ما به القوه القريبه الخاصه أيمن الاستعداد فهو الصوره المعينه المخصصه للماده و قوتها المطلقه، س ره

۳- محصل ما أفاده بالعطف على ما تقدم أن هذه الطبيعه الجرمانيه تغيرها عين ذاتها فهى ثابته فى أنها متغيره فلا ضير فى استنادها إلى عله ثابته أن هذه الطبائع الجسميه الجوهريه غير متغايره و لا منفصل بعضها عن بعض بل هى واحده متصله و طبيعه جوهريه- فارده سياله بذاتها و معنى إفاضه هذه الطبيعه الممتده السياله على الماده أن ذاتها لا تخلو عن جهه النقص و حيثيه العدم من دون أن يكون الماده أمرا متميزا منها منفصلا عنها لاستلزام ذلك كون الماده أمرا بالفعل هذا خلف و على هذا تكون مغايره الصور الجرمانيه و الطبائع النوعيه بعضها من بعض كالنار و الماء و غيرهما من قبيل مغايره حدود الحركه المنفصله بعضها عن بعض بحسب التقسيم و التسميه العقليين من غير أن تنفصل فى الوجود غير أنها مختلفه الآثار و الخواص كالتقدم و التأخير و الشده و الضعف لما فى هذه الحركه من التشكيك- فالمخصص لكل جزء من أجزاء هذه الطبيعه السياله بمرتبته الخاصه و مكانه المخصوص به هو ذاته بذاته كما أن الجزء السابق من الحركه الأينيه مثلا إنما يسبق الجزء اللاحق بنفس ذاته لا بأمر زائد عليه حتى يحتاج إلى سبب خارج من ذاته و هكذا. هذا بالنظر إلى الطبائع الماديه من جهه وجودها السيال بذاته و أما بالنظر إليها من جهه ما ينتزعه العقل من ماهياتها و يخصها بأحكام و خواص ماهويه فينفصل بذلك النار من الهواء و الإنسان من الفرس بما لها من الأحكام و الآثار فهى طبائع نوعيه متميزه بعضها من بعض تحتاج كل واحده من هذه الصور فى وجودها إلى ماده سابقه يقربها من الصوره الخاصه استعداد خاص يعرضها من جهه صوره سابقه و عوارض معده تستدعى حصول الصوره اللاحقه فيها و تبطل كل سابقه بحصول اللاحقه و ترتبط كل واحده من هذه الحوادث بعلته القديمه بحصول شرائط حادثه و هذه الشرائط الجاريه باختلافها معلوله لأجزاء حركه جاريه غير منقطعه فيتم من مجموع الجزء الخاص من هذه الحركه و الزمان الذى يتبعه و من العله القديمه عله تامه حادثه تستوجب بحدوثه حدوث المعلول، ط مد

من الکلام یفی بحل هذه الشبهه و نظائرها فإن الماده القابله إن کانت هیولی أولی- فوحدتها وحده جنسیه لا وحده عددیه لأن معناها الجوهر بالقوه(۱) و الجوهریه لا توجب تحصلا نوعیا و القوه عدمیه یتحصل بما هی قوه علیه فیکفی فی تحصلها بما هی هی لحوق أیه صوره کانت و إن کانت ماده أخری فهی أیضا من حیث کونها

۱- فلیس هذا قابل واحد بالعدد معینا حتی یقال إنه حادث أو قدیم علی حده لأن الجنس فان فی الفصول و الماده فی الصوره و لذا یقال إن الهیولی مع الواحد واحده و مع المتعدد متعدده فکذا مع المتجدد متجدده بعین تجدده و الحاصل أنا نختار أن القابل حادث- و لکن بمعنی تجدده الجوهری بتجدد الصوره المتحده به لا- بمعنی أنه لم یکن ثم کان و لا بمعنی أنه حادث واحد کحادث یومی حتی یتوجه أنه مسبوق باستعداد و حرکه و زمان بل بمعنی أنه حوادث غیر متناهیه باعتبار صور غیر متناهیه و إن کانت واحده شخصیه أو نختار أنه قدیم بمعنی الاستمرار التجدیدی و عدم انقطاع الفیض التدریجی عنه أولا و آخرا لا بمعنی أنه ثابت علی حاله واحده أو لا عله له و معنی الوحده الجنسیه فی الهیولی أنها کواحد شخصی ذی مراتب و حصص و لیست کالواحد المحدود المرهون بمرتبه معینه سیما علی القول بالترکیب الاتحادی بین الهیولی و الصوره و لیس معنی الجنسیه و لا الاتحاد أنها کالجنس المتحد بالفصول بحیث إن وجودها کالجنس وجودات و إلا لم یبق فرق بین الترکیب الخارجی و العقلی و لم یکن بینهما علیه و معلولیه و لا- حالیه و محلیه بل مراده بالاتحاد أن الهیولی- لما کانت قوه محضه و لم تکن مرهونه بفعلیه حتی یکون لها تعص و تأب عن الاتحاد بفعلیه أخری کما تری أن صوره لا تنقلب إلی صوره أخری لو لا الهیولی و القوه خفیفه المئونه- جاز أن تتحد بکل صوره و فعلیه بلا- تعص من قبلها لا- أن حیثیه القوه لا- تعاند الفعلیه و یمکن أن تتحدا کیف و تعاندهما أحد مسالک إثبات الهیولی و لهذا سیقول لأنه تحصل بعد تحصل أی تحصل الهیولی الثانیه و هی الصوره الجسمیه تحصل ثانوی بعد تحصل الهیولی الأولی، س ره

مـاده حكمهـا حكم الهيولى الأولى فإن جهه القوه و النقص راجعه إلى معنى واحد(۱) فهى أيضـا إنما تتحصل و تتقوم بالصوره المقترنه بهـا إلاـ أن تحصـلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعـد تحصل سابق و كل صوره يتحصل بها ماده- فتلك الصوره أقدم ذاتا من مادتها من جهه حقيقتها الأصـليه و أما من جهه تشخصها المادى فيتحد بها الماده و تتعدد بتعددها و تتحدد بتحددها لست أقول من جهه استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها و لا يتحد بها فى الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشـخاص طبيعه مسـتلزما لشـخص آخر من أشخاصـها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده إلا سبقا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجدده المتقضـيه- و بالجمله لا يلزم مما ذكر قدم شى ء من الهيوليات أصلا و قد أشرنا إلى أن لكل طبيعه جسـمانيه حقيقه عند الله موجوده فى علمه و هى بحقيقتها(۲) العقليه لا يحتاج إلى ماده و لا اسـتعداد أو حركه أو زمان أو عـدم أو حـدوث أو إمكان اسـتعدادى و لها شـئونات وجوديه كونيه متعاقبه على نعت الاتصال و هى بوحدتها الاتصاليه لازمه

۱- فالتهيئـات و العـدمات و النقـائص كلهـا راجعه إلى الهيولى و هى معنى واحـد إذ لا ميز فى صـرف القوه فلـذا الهيولى جنه و وقـايه للحق تعـالى عن اسـتناد النقـائص و التشويهـات إليه و جميع الفعليـات و الوجودات و الكمالاـت حـتى فعليه القوه التى فى الهيولى و وجودها الضـعيف راجعه إلى ينبوع الفعليه و الوجود و الكمال و الخير كله بيديه و الشـر ليس إليه و هو معنى واحد إذ ليس ميز فى صرف الوجود و الخير و الفعليه، س ره

۲- فيه إشـاره إلى أنه يمكن لنـا اختيـار الشق الأـول من البحث إن نظرنـا إلى الصور النوعيه بمـا هى مسـتهلكه فى الصور النوعيه المفـارقه بـل و إن نظرنـا إلى الأصل المحفوظ- فى هـذه الصور النوعيه المقارنه الـذى هو فيها كالحركه التوسـطيه فى القطعيه و الآن السـيال فى الزمان لأنها مأخوذه هكذا إبداعيه غير مرهونه بسبق استعداد و زمان و عدم و غيرها- كما أن كليه العالم الطبيعى إبـداعيه مخرجه من الليس المحض إلى الأـيس و المـادى مـأخوذا مع مـادته و الزمانى مع زمانه و المكانى مع مكانه لا ماده و لا زمان و مكان لها و قس عليه، س ره

لوحدتها العقليه الموجوده فى علم الله و إذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبه وجدت كلا منها فى زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا- و ذلك القابل من حيث كونه بالقوه أمر عدمى غير مفتقر إلى عله معينه(۱) بل يكفيه وجود صوره ما مطلقه أيه صوره مطلقه كانت تكون القوه(۲) قوه لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات و أما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر إلى صوره معينه هى جهه استعداده و قوته القريبه على أمر مخصوص و صوره مخصوصه(۳) فإذا خرج القابل من هذه القوه القريبه إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصوره السابقه بلحوق صورته اللاحقه لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صوره النطفه إذا حدثت صوره الحيوان الذى تلك الصوره النطفيه قوه عليه و إمكان له و هكذا كل صوره تحدث بانقضاء سابقتها و تبطل هى أيضا بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجددى و أما السؤال عن اختصاص كل صوره خاصه شخصيه بوقتها الجزئى- فجوابه أن ذلك الاختصاص ربما لم يكن بأمر زائد على هويه تلك الصوره الشخصيه فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها و ذلك فيما له هويه مستمره متجدده لا ينقطع سابقا و لا لاحقا حتى يرد السؤال فى لميه ذلك الاختصاص- و أما إذا كانت للطبيعه شخصيات منقطعه بعضها عن بعض فالسؤال فى اختصاص بعضها بوقته الخاص و إن كان واردا لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهويه موجب لاختصاص تلك الهويه بوقته المعين و ذلك السبب لا بد و أن يكون معه و فى وقته

۱- أى الهيولى لكونها قوه محضه خفيفه المئونه يكفيها واحد بالعموم و هو الصوره المطلقه، س ره

۲- أى للصوره المتلبسه بالقوه و هى موضوعها أو عليها أى الصوره المقوى عليها- أو على كمال أى الكمال الثانى و الترديد منع الخلو، س ره

۳- لأن الهيولى و إن كانت هى المستعده إلا أن نسبتها إلى جميع الصور على السواء فلا بد فى تخصص استعدادها مما به الاستعداد الخاص و هو الصوره المعينه، س ره

و هكـذا إلى أن ينتهى العلـل إلى هويه خـاصه بزمان معين لـذاته و هويته لا بأمر زائـد- لأن الكلام فى الأسـباب الموجبه التى لا يجوز فيهـا التسـلسل إلى غير نهـايه و حاصـل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفه لـذواتها(١) و قـد يختلف أيضا بعوارض لاحقه بعد اتفاق المعروضات فى نوعيتها الأصليه(٢) مثال الأول وجود الحق و وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقه ذاته و لكل منها مقام و مرتبه لـذاته لا يوجد فيها و غيره مثال الثانى وجود زيـد و وجود عمرو و غيرهمـا من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائـد على الإنسانيه و كـذا أفراد حقيقه الفرس و كـذا حكم سوادات متعـدده لها مرتبه واحـده منه فى الشـده و الضـعف و كـذا الأعـداد من البياض التى لها مرتبه واحده منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض- و إن لم يكن بأمر زائـد على حقيقه شـى ء منها و لكن امتياز أعـداد كـل منهـا بعضـها عن بعض إنمـا هـو بعوارض زائـده على وجود الحقيقه الأصـليه و قـد ظهر لـك هـذان الوجهـان من اختلاـف الوجودات فـاعلم أنه ربمـا كـانت فى الحقائق الوجوديه- المتميزه بـذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كـذلك بل بجعل بسـيط يجعل نفس هويتها هويه واحده ذات شـئون متجدده متخالفه بالتقدم و التأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القليل البعد لذاتها لا بقبليه زائده و بعـديه زائـده بـل بنفس هويات الأجزاء المتقـدمات و المتأخرات- المتفاوته فى القبليه و البعـديه و ذلك كالزمان المتصل عند القوم(٣) فإن له عندهم

١- و إن كان ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق كما مر، س ره

٢- هـذا بـالنظر إلى الطبائع النوعيه من جهه ماهياتها و ما يعرض لها من الكثره الفرديه من جهه العوارض المشـخصه و أما بالنظر إلى وجوداتها الخارجيه التى هى عين الشخصـيه فبينها نوع من الاختلاف التشـكيكى أيضا كيف لا و قد عد المصـنف رحمه الله اختلاـف الأشـخاص من جهه عناوينهـا المشـخصه أحـد الأـدله على وقوع الحركه فى الجوهر فيما تقـدم من الكلام تحت عنوان برهان مشرقى فى الفصل، ط مد

٣- فهو هويه واحده إذ الاتصال الوحدانى مساوق للوحده الشخصيه فما لم يتخلل المفصل الذى هو الآن فى الخيال لم يحصل له جزئيات كالحول و الشـهر و الأسـبوع و اليوم و الليل و الساعات و الـدقائق و الثوانى و هكذا فلو لم ينفصل فى الخيال لم يكن له جزئيـات بمجرد قبول التجزئه بـالقوه إذ ليس للتجزئه فى التنقيص فى الممتـدات حـد يقف- فكلمـا فرضه وهمـك جزئيـا له فهو جزئيات و هكـذا هـذا خلف فمعيار الفرديه هو الاتصال الوحـدانى و هذا مثل الخط فإنه نوع منتشـر الأفراد فالخط الذى هو ذراع فرد واحد منه- و ما هو آلاف ألوف كمحور الفلك الأقصى فرد واحد ما دام الاتصال و لو كان غير متناه فهو أيضا فرد واحد إلا أن يتخلل المفصل الذى يباينه بالنوع كالنقطه فيكثر، س ره

هويه متفاوته فى التقدم و التأخر و السبق و اللحوق و المضى و الاستقبال و الصوره الطبيعيه عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلاـ أن هـذه هويه جوهريه و الزمـان عرض و الحق أن الهويه الجوهريه الصوريه هى المنعوته بمـا ذكرنـاه بالـذات لاـ الزمان لأن الزمان عرض عندهم و وجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عباره عن مقدار الطبيعه المتجدده بذاتها من جهه تقدمها و تأخرها الـذاتيين كمـا أن الجسم التعليمى مقـدارها من جهه قبولها للأبعاد الثلاثه فللطبيعه امتـدادان(۱) و لها مقـداران أحدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الوهمى إلى متقدم و متأخر زمانيين و الآخر دفعى مكانى يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين و نسـبه المقـدار إلى الامتـداد كنسـبه المتعيـن إلى المبهم(۲) و همـا متحـدان فى الوجـود متغـايران فى الاعتبـار و كمـا ليس اتصـال(۳) التعليمات الماديه بغير اتصال ما هى مقاديرها فكذلك

۱- هذا صريح فى أنه يرى للطبائع الجرميه أربعه أبعاد الطول و العرض و العمق و الزمان، ط مد

۲- فالامتـداد القار إذا لوحظ مطلقا غير مرهون باللاتناهى أو التناهى و بعـد التناهى غير مرهون بمساحه معينه فهو الجسم الطبيعى و هو المتقـدر و إذا لوحظ متعينا ممسوحا بمساحه معينه فهو معينه فهو قـدر الجسم الطبيعى و مقـداره و هـذا هو الكميه الاتصاليه للجسم- كما أن العدد الكميه الانفصاليه و كذلك سـيلان الطبيعه الجسـميه عنده و سـيلان العرض عند القوم إذا أخذ مطلقا غير مقيـد باللانهايه و النهايه و بعـد النهايه غير مقيـد بسـنه أو بشـهر أو ساعه أو غيرها فهو الحركه و إذا أخـذ مقيـدا بشـى ء منها فهو الزمان، س ره

۳- أى على ما هو الحق عنـد المحققين كالشـيخ الرئيس و المصـنف قـدس سـره و أما عنـد بعض الحكماء ففى الجسم اتصالان أحـدهما جوهرى هو فصل الجوهر و هو كون الجوهر قابلا لخطوط ثلاثه متقاطعه على زوايا قوائم و الآخر عرض هو فصل الكم و هو كون الكم قابلا للانقسام إلى أجزاء متشاركه فى الحدود، س ره

اتصال الزمان لیس بزائد علی الاتصال التدریجی الذی للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصوره الطبیعیه ذات الامتداد الزمانی کحال المقدار التعلیمی مع الصوره الجرمیه ذات الامتداد المکانی فاعلم هذا فإنه أجدی من تفاریق العصا و من تأمل قلیلا فی ماهیه الزمان یعلم أن لیس لها اعتبار إلا فی العقل و لیس عروضها لما هی عارضه له عروضا بحسب الوجود کالعوارض الخارجیه للأشیاء کالسواد و الحراره و غیرهما بل الزمان من العوارض التحلیله لما هو معروضه بالذات(۱) و مثل هذا العارض لا وجود له فی الأعیان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضیه و لا معروضیه بینهما إلا بحسب الاعتبار الذهنی و کما لا وجود له فی الخارج إلا کذلک فلا تجدد لوجوده و لا انقضاء و لا حدوث و لا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضیف إلیه فی الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره و العجب من القوم کیف قرروا للزمان هویه متجدده اللهم إلا أن عنوا بذلک أن ماهیه الحرکه ماهیه التجدد و الانقضاء لشی ء و الزمان کمیتها- و لهذا رأی صاحب التلویحات أن الحرکه من حیث تقدرها عین الزمان و إن غایرته من حیث هی حرکه فهو لا یزید علیها فی الأعیان بل فی الذهن فقط إذا اعتبرت من حیث هی حرکه فقط

تعقیب و إحصاء:

ذکر الشیخ فی الشفاء أن من الناس من نفی وجود الزمان مطلقا(۲).

و منهم من أثبت له وجودا إلا علی أنه فی الأعیان بوجه من الوجوه بل علی

۱- أی عروضها بحسب الماهیه للحرکه و کذا الحرکه للطبیعه و بعباره أخری الحرکه و الزمان من العوارض الغیر المتأخره فی الوجود للطبیعه و هذا کالشخصیه التی هی صفه الوحده التی هی صفه الوجود الحقیقی و کلها متحققه بوجود واحد، س ره

۲- شبهتهم أن الزمان لیس إلا الماضی و المستقبل و الحال فالماضی عدم و المستقبل لم یوجد بعد و الحال الحقیقی غیر موجود و العرفی قدر من أواخر الماضی و قدر من أوائل المستقبل و قد علمت أمرهما ثم ما فی الذهن من الزمان إن کان غیر قار فهذا حاله و إن کان قارا فلیس بزمان و الجواب أن الزمان بمعنی السیال موجود و هو نظیر الحرکه التوسطیه- بسیط لا یتجزأ إلی الماضی و المستقبل و هو وعاء الحرکه التوسطیه بل الزمان بمعنی قدر الحرکه القطعیه أیضا موجود مثل القطعیه لأن الموجود أعم من الوجود بمعنی المتحقق بمنشإ انتزاعه و من الموجود بمعنی المتحقق بمصداقه و بالجمله أنهم واقعون فی طرف التفریط کما أن القائل بأنه واجب الوجود واقع فی طرف الإفراط، س ره

أنه أمر متوهم(۱).

و منهم من جعل له وجودا لا على أنه أمر واحد فى نفسه بل على أنه نسبه ما على جهه ما لأمور أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات(۲) و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر- أى عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجودا وحدانيا على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته(۳).

۱- إما إشاره إلى مذهب المتكلمين القائلين بالزمان الموهوم أو إشاره إلى قول شاذ و هو القول بالزمان المتوهم إذ الزمان الموهوم ما لا- وجود له فى الخارج لكن له منشأ انتزاع و تفوهوا بأن منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى و الزمان المتوهم ما لا- وجود له و لا منشأ انتزاع و لا يخفى على الرجل الحكيم بطلان كلا المذهبين و كل واحد منهما أبطل من الآخر بوجه و كيف يكون البقاء السرمدى الذى لا يمكن أن يقال فيه شى ء و شى ء منشأ انتزاع الامتداد الغير القار و إلا لزم الهرج و المرج و انسد باب الإيمان- و ارتفع الأمان من العقل، س ره

۲- فليس أمرا وحدانيا إذ لا- ضابط له عند ذلك القائل فربما يقال قدوم المسافر عند الطلوع الفلانى و ربما يقال عند الموت الفلانى أو عند الفتنه الفلانيه أو الحادثه الأخرى بل كما أن وقوع الموت وقت للقدوم كذا العكس إلا أن الأشهر و الأعرف يجعل وقتا لغيره و هذا القول باطل لأن الوقت نفس ذلك الزمان الذى هو وعاء للعرضين الحادثين- إلا أنه جعل أحدهما المعروفيه عند السامع أماره و تعريفا لذلك الجزء من الزمان و أيضا لا يجعلون نفس العرض الحادثات وقتا بل اقترانه و معيه و هذه المقارنه و المعيه ليست ذاتيه- و لا شرفيه و لا مكانيه و لا غيرها إلا بالزمان، س ره

۳- هذا القائل لاحظ روح الزمان و أنه الدهر المصطلح و لاحظ الدهر و ما هو- كالمتى للمفارقات من صقعها بل عينها لأن المفارقات المحضه صفاتها عين ذواتها النوريه أعنى وجودها و إن لم تكن عين ذواتها الظلمانيه أعنى ماهياتها و من جعله منهم واجب الوجود- لاحظ أيضا كونه من صقعه باعتبار الجهه النوريه من وجوده أو أن رفعه مستلزم وضعه و كل ما هو كذلك فهو واجب، س ره ۲۸۶] (۱). ۱۴۳ قال الشيخ فى الطبيعيات و أبعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك- بقياس من موجبتين فى الشكل الثانى على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبه و هى قوله و كل جسم فى فلك فإنه ليس كذلك بل الحق أن كل جسم ليس بفلك هو فى فلك بخلاف الزمان فإنه فيه كل جسم أقول لعل مراد الشيخ ذكر ماده القياس لا صورته إذ يصير من الشكل الثالث كما لا- يخفى فصوره القياس التى هى مراده أن الزمان فيه الأجسام و الفلك فيه الأجسام- و حينئذ يرد عليه بعلاوه ما ذكره الشيخ أن الوسط غير مكرر لأن كلمه فى استعمالها فى الموضعين مختلف كما لا يخفى، س ره ۲۸۷] (۲). ۱۴۳ قال الشيخ حجتهم أن الحركه شى ء مشتمل على ماض و مستقبل و كل ما هو كذلك فهو الزمان و ردها بمنع الكليه كالطوفان و القيامه بل ما هو كذلك بالذات فهو الزمان. أقول و أيضا علمت أن الحركه كالجسم الطبيعى و الزمان كالتعليمى فما لم يعتبر مقدارها لم تتجزأ و لم تنقسم إلى ماض و مستقبل ۱۴۳ قال الشيخ قالوا و نحن إنما نظن أنه كان زمان إذا أحسسنا بحركه حتى إن المريض و المغتم يستطيلان زمانا يقتصره المتمادى فى البطر- لرسوخ حركات المقاسات فى ذكر هذين و انمحائها هذا عن ذكر المتلهى عنها بالبطر و الغبطه و من لا- يشعر بالزمان كأصحاب الكهف أقول الكلام منهم فى غايه الوهن- لأنا إذا أدركنا

الزمان كما أحسسنا بأشياء أخرى كثيره و من لا يشعر بالزمان حيث لا يشعر بالحركه كذلك لا يشعر بأشياء أخرى كثيره فليكن الزمان تلك الأشياء قال فهذه هى الأقوال السابقه قبل نضج الحكمه فى أمر الزمان و كلها غير صحيح، س ره

و منهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى(۱).

و منهم من عده عرضا فجعله نفس الحركه(۲).

و منهم من جعل حركه الفلك زمانا دون سائر الحركات.

۱- قال الشيخ فى الطبيعيات و أبعد من هذا كله ظن من ظن أن الزمان هو الفلك- بقياس من موجبتين فى الشكل الثانى على أن إحدى المقدمتين فيه كاذبه و هى قوله و كل جسم فى فلك فإنه ليس كذلك بل الحق أن كل جسم ليس بفلك هو فى فلك بخلاف الزمان فإنه فيه كل جسم أقول لعل مراد الشيخ ذكر ماده القياس لا صورته إذ يصير من الشكل الثالث كما لا يخفى فصوره القياس التى هى مراده أن الزمان فيه الأجسام و الفلك فيه الأجسام- و حينئذ يرد عليه بعلاوه ما ذكره الشيخ أن الوسط غير مكرر لأن كلمه فى استعمالها فى الموضعين مختلف كما لا يخفى، س ره
۲- قال الشيخ حجتهم أن الحركه شى ء مشتمل على ماض و مستقبل و كل ما هو كذلك فهو الزمان و ردها بمنع الكليه كالطوفان و القيامه بل ما هو كذلك بالذات فهو الزمان. أقول و أيضا علمت أن الحركه كالجسم الطبيعى و الزمان كالتعليمى فما لم يعتبر مقدارها لم تتجزأ و لم تنقسم إلى ماض و مستقبل ۱۴۳ قال الشيخ قالوا و نحن إنما نظن أنه كان زمان إذا أحسسنا بحركه حتى إن المريض و المغتم يستطيلان زمانا يقتصره المتمادى فى البطر- لرسوخ حركات المقاسات فى ذكر هذين و انمحائها هذا عن ذكر المتلهى عنها بالبطر و الغبطه و من لا يشعر بالزمان كأصحاب الكهف أقول الكلام منهم فى غايه الوهن- لأنا إذا أدركنا الزمان كما أحسسنا بأشياء أخرى كثيره و من لا يشعر بالزمان حيث لا يشعر بالحركه كذلك لا يشعر بأشياء أخرى كثيره فليكن الزمان تلك الأشياء قال فهذه هى الأقوال السابقه قبل نضج الحكمه فى أمر الزمان و كلها غير صحيح، س ره

و منهم من جعل عوده الفلک زمانا أی دوره واحده(۱) فهذه هی المذاهب المسلوکه- فی الأعصار السابقه فی ماهیه الزمان التی أحصاها فی الطبیعیات و ذهب أبو البرکات البغدادی إلی أن الزمان(۲) مقدار الوجود و الأشاعره من المتکلمین انتحلوا ثالث تلک المذاهب و من الذاهبین إلی الرابع من تخیل للزمان وجودا مفارقا علی أنه واجب الوجود بذاته و إلیه ذهب جمع من متقدمه الفلاسفه و منهم من یضع إدراجه فی الطبائع الإمکانیه لکن لا- علی أن یعتریه تعلق بالماده بل علی أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن الماده و هذا الرأی منسوب إلی أفلاطون الإلهی و بعض أشیاعه و مشرع الفریقین استحاله أن یقع تغیر فی ذات الزمان و المده أصلا ما لم یعتبر نسبه ذاته إلی المتغیرات فلیس ذاته إن لم یقع فیها شی ء من الحرکات و التغییرات لم یکن فیها إلا الدوام و السرمد و إن حصلت لها قبلیات و بعدیات لا من جهه التغیر فی ذات الزمان و المده بل من قبل تلک المتغیرات ثم إن اعتبرت نسبته إلی الذوات- الدائمه الوجود المقدسه عن التغیر سمی من تلک الجهه بالسرمد و إن اعتبرت نسبته إلی ما فیه الحرکات و التغیرات من حیث حصولها فیه فذلک هو الدهر الداهر(۳)

۱- أبطله الشیخ بأن کل جزء زمان زمان و جزء الدوره لیس بدوره، س ره

۲- جل الوجود و حاشاه عن ذلک فإن الوجود الذی کان الجسم المتقدر أحد قوابله- و الحرکه المتقدره أحد مجالیه و لا میز فیه بذاته و مجالیه الأخری لیست متقدره و منها المفارقات التی سبقت الأحیاز و الأوقات و الأوضاع و الجهات و مرتبه من الوجود مجرده من المجالی و المظاهر کیف یکون له مقدار و إن أراد نحوا من الوجود أی فردا من الموجود فهو قدر الحرکه و لیت شعری ما الداعی للعدول عن عبارتهم فتبا لمعرفه هؤلاء المنتسبین إلی العلم، س ره

۳- أی من حیث مخاطبتها جمیعا له دفعه واحده هذا إذا أرید به الدهر اللغوی- بقرینه وصفه بالداهر و یکون المراد اعتبار النسبه بین الجمیع فی السلسله العرضیه الزمانیه- فحینئذ کان الدهر المصطلح داخلا فی العباره الأولی، س ره

و إن اعتبرت نسبته إلى التغيرات المقارنه(۱) إياه فذلك هو المسمى بالزمان و صاحب المباحث المشرقيه تحير فى أمر الزمان و تشبث فى شرحه لعيون الحكمه- للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال فى المباحث المشرقيه بعد ذكر المذاهب و ما يرد عليها من الشكوك و اعلم أنى إلى الآن ما وصلت إلى حقيقه الحق فى الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب و أما تكلف الأجوبه تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا أفعله فى كثير من المواضع و خصوصا مع هذه المسأله.

و قال فى شرح عيون الحكمه بعد تقرير الآراء و إيراد الشكوك أن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس فى أن الزمان مقدار الحركه لا يمكنهم التوغل فى شى ء من مضايق المباحث المتعلقه بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون و الأقرب عندى فى الزمان هو مذهبه و هو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلاثه المذكوره التى بها يسمى سرمدا و دهرا و زمانا.

ثم قال و أما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانيه الحقيقيه أقرب(۲) و عن ظلمات الشبهات أبعد و مع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله.

و قال أيضا موردا على مذهب أرسطاطاليس إن بداهه العقل حاكمه بأن إله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى و أنه الآن موجود معه و

۱- أى اعتبرت نسبه تقارن كل متغير مع كل حد و معيه كل جزئى من ذلك لكل جزئى من هذا، س ره

۲- أقول لا اختلاف بين أفلاطون و أرسطاطاليس فى ذلك فإن كون الزمان مقدار الحركه من الواضحات و مراده من كونه موجودا قائما دائما مستمرا أن وجه الشى ء هو الشى ء بوجه و ذو الوجه حقيقه الوجه و قد مر أن الزمان روحه الدهر و الدهر روحه السرمد- و الزمان وعاء المتغيرات و الدهر وعاء للمفارقات و الثابتات و السرمد كوعاء لوجود الواجب تعالى و صفاته و التفاوت كالتفاوت بين التام و الناقص و التحقيق حفظ المراتب و أن الزمان هو ليس إلا مقدار الحركه الفلكيه، س ره

أنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبليه و المعيه و البعديه يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشى ء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير فى ذات الواجب الوجود و ذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لو لا وقوع التغير فى هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبليه و المعيه و البعديه فنقول قد جوزتم أن يكون الشى ء محكوما عليه بالقبليه و البعديه و المعيه بسبب وقوع التغير فى شى ء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك(۱) و هذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المده إن لم يقع فيها شى ء من الحركات و التغيرات لم يكن فيه إلا الدوام و الاستمرار و ذلك هو المسمى بالدهر و السرمد و أما إن حصل فيه الحركات و التغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات بعد قبليات لا لأجل وقوع التغير فى ذات المده بل لأجل وقوع التغير فى هذه الأشياء انتهى ما ذكره.

و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هويه متجدده متصرمه لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها و وجود تجددها و الشبهات التى أوردها و استصعب حلها فى باب الزمان و الحركه فجميعها منحله العقد مدفوعه الصعوبه بفضل الله حيث يحين حينها فى موضع أليق بها و الحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع فى القبليه و البعديه(۲) بالقياس إلى شى ء من الحوادث اليوميه و لا بالمعيه معها إلا معيه أخرى غير الزمانيه و هى المعيه القيوميه المنزهه عن الزمان و الحركه و التغير و الحدوث و لعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا أراد به ليس أنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه و كذا من نفى وجوده فى الأعيان دون الأذهان أراد به أنه من العوارض التحليليه التى زيادتها على الماهيه فى التصور فقط لا من العوارض الوجوديه التى زيادتها على معروضاتها فى الوجود كما أشرنا

۱- أقول إذا كانت الحوادث موصوفه بالقبليه و البعديه و الماضويه و المستقبليه بالعرض وجب أن يكون هنا شى ء موصوف بها بالذات و هذا هو الزمان، س ره

۲- أى الزمانيتين نعم يوصف بالقبليه السرمديه و بالقبليه بالعليه و نحوها و العليه هى التشؤن و مثال قبليته قبليه الوجود على الماهيه و كذا آيه معيته معيته بها، س ره

إليه و من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعه المتجدده الفلكيه فأراد بنفس الفلك ذاته و هو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعه باعتبار تجددها الذاتى و لوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمى ليس من العوارض الوجوديه بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به أولا و بالذات و كونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهيه و الذات الموجوده بذلك الوجود و من ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن الماده كأنه أراد به الحقيقه العقليه- المفارقه لهذه الصوره الطبيعيه التى يتقدر و يمتد بحسب وجودها التجددى المادى- لا بحسب وجودها العقلى الثابت فى علم الله سرمدا و من ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل و أرفع مما فهمه الناس

و قد ورد فى الحديث: لا تسبوا(١) الدهر فإن الدهر هو الله تعالى

و فى الأدعيه النبويه: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح

و فى كلام أساطين الحكمه نسبه الثابت إلى الثابت سرمد و نسبه الثابت إلى المتغير دهر و نسبه المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبه البارى إلى أسمائه(٢) و علومه و بالثانى نسبه علومه الثابته إلى معلوماته المتجدده التى هى

١- لما كان ديدن الناس عند نزول المصائب أن يسبوا الدهر لزعمهم أنه جالبها- رد ع عليهم بأن لا تسبوا الدهر لأنه ليس جالب الحوادث فإن الدهر أى جالب الحوادث هو الله فلا حول و لا قوه إلا بالله أو لا تسبوا الدهر و أحبوه و عظموه فإن الدهر أثر الله و مكتوب قلم الله و من أحب شيئا أحب آثاره و كتابته و تصنيفه أو الدهر الذى هو وعاء وجود العقول الكليه من صقع العقول الكليه و هذه العقول من صقع الله فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان لأنه رقيقه تلك الحقيقه، س ره

٢- أسماؤه الحسنى و علمه الفعلى هى العقول الكليه و قد عكس النسبه و فى كلامهم بدل الثانى و نسبه المتغير إلى الثابت و الأولى اعتبار النسبه من طرفها لا من طرفه تعالى- إذ فى مقام هو موجود لم يكن لشى ء وجود يصحح النسبه و فى نظر لها وجود فلها نسبه فقر و تعلق و تقوم به كما نقل فى أوائل هذا السفر يا موسى أنا بدك اللازم و على هذا نسبه الثابت إلى الثابت سرمد أى من حيث كون العقول مملوه من نور الله تعالى و بهائه ممحوقه فيه موجوده بوجوده باقيه ببقائه فهى سرمديه بسرمديته، س ره

موجودات هذا العالم الجسمانی برمتها بالمعیه الوجودیه و بالثالث نسبه معلوماته بعضها إلی بعض بالمعیه الزمانیه

فصل (۳۴) فی أن الزمان یمتنع أن یکون له طرف موجود

قالوا إن کل حادث یسبقه عدم لا یجامع وجوده(۱) و ما به القبلیه لیس نفس العدم لأن العدم یکون بعد أیضا و لیس القبل بما هو قبل مع البعد فلیس العدم بما هو عدم قبلا و لا بعدا و لیس أیضا ذات الفاعل لأن ذاته توجد مقارنه أیضا و لا شی ء من الأشیاء التی یصح أن یوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلیه- فإذن کون العدم سابقا هو أن ذلک العدم للشی ء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلک الزمان فیکون قبل کل آن فرض بدایه زمان آخر و هکذا القیاس فی آن یفرض نهایه فإذن لیست لمطلق الزمان بدایه و لا نهایه و لهذا ذکر معلم الفلاسفه- من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشعر و قد علم أن الزمان من لوازم الحرکه و الحرکه من لوازم الطبیعه عندنا و الطبیعه لا تقوم إلا بماده و جسم

۱- قد أشرنا إلی أن لکل حرکه زمانا شخصیا خاصا بها و هو تلک الحرکه مأخوذه بحد معین من السرعه و أن الزمان المعروف الذی هو مقدار الحرکه الیومیه أحد أفراده- اصطلح الناس علی أخذه واحدا مقیاسا لتعرف حال سائر الحرکات الجزئیه و من المعلوم أن من الحرکات ما هی منقطعه أولا و آخرا أو من أحد الجهتین فالبرهان الذی أوردوه- إن جری فإنما یجری فی مقدار الحرکه الکلیه التی تستوعب العالم الجسمانی التی هی من علل وجودات الطبائع المادیه و آثارها و هی الحرکه الجوهریه للطبیعه الکلیه الجسمانیه- و النظر الدقیق فی البرهان یعطی أنه ینتج امتناع أن تکون حرکه من الحرکات مسبوقه بعدم زمان من شخص الزمان الذی رسمته تلک الحرکه و بعباره أخری استحاله أن یکون زمان الأزمنه أوسع وجودا من الحرکه التی هو مقدارها فالحرکه العامه العالمیه لا تکون مسبوقه بزمان و هی التی ترسمه، ط مد

فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع و إفاضته و خيره لا ينقضى و لا يحصى وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها مع أن كل زمان(۱) و كل حركه حادث و كذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشاره إليه و هذا غريب(۲).

فإن قيل هذا التقدم أمر وهمى مقدر كما أن فوقيه العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهى المكان أن يكون عدمه فى مكان فكذلك لا يلزم من تناهى الزمان أن يكون عدمه فى زمان.

فنقول إن العقل يدرك ببداهته ترتبا بين وجود شى ء و عدمه حيث لا يجتمعان(۳) و ليس ذلك الترتب بالعليه لأن العله و المعلول يجب أن يكونا معين- و لا بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعه و

۱- يعنى لا تتوهمن أن هذا قول بالقدم هيهات أين قدم الوجود من قدم من عليه الجود و قدم الإحسان من قدم المحسن إليه و قدم الكلام الذى لا ينفد و لا يبيد من قدم المخاطب و قدم النور الذى لا يجوز عليه الأفول كما قال الخليل لا أحب الآفلين من قدم المستنير الذى شأنه الأفول كما قيل ٭ أز اين جانب بود هر لحظه تبديل و أز آن جانب بود هر لحظه تكميل و بالجمله هو تعالى و ما من صفاته و من ما صقعه قديم مستحق لحمل الأسماء الحسنى و القوابل و ما من صقعها حادثه مستحقه لحمل الأسماء السوأى فهو تعالى دائما فى التجلى و تجليه واحد بسيط ثابت و المتجلى عليه كثير و القوابل الماديه فى الدثور و الزوال كلما تقبل عطيه بمقتضى اسمه المبدئ المحيى تقبض و تسلم لأهله فى الآن الثانى- بمقتضى اسمه المعيد المغنى فكل يوم هو فى شأن بل كل آن هو فى شأن مع أن كل الأزمنه و الزمانيات و الدهور و الدهريات بالنسبه إليه كالآن و هذا أحد معانى قول العرفاء لا تكرار فى التجلى، س ره

۲- وجه غرابته كون هذا العالم الطبيعى حادثا زمانيا مع عدم وجود بدايه زمانيه له و لا- نهايه زمانيه و السر فيه أن الطبيعه الجسمانيه إنما يرتسم عدم الزمانى بحركه جوهر فى نفسها لا بأمر آخر خارج عن ذاتها، ط مد

۳- سيما على قول الخصم من مسبوقيه العالم بالعدم المتقدر بالزمان الموهوم سبقا انفكاكيا و جعله العدم بحكم وهمه فى عرض الوجود فحينئذ لزوم الترتيب واضح، س ره

ظاهر أنه ليس بالشرف و المكان فتعين أن يكون بالزمان و بالجمله نحن لا نعنى بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هـذا الترتب فقد سلمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه و إن حصل كان عدم الزمان فى زمان البته و أما الفرق بين ذلك و بين الأحياز المتوهمه خارج العالم فهو أن الحيز فى كونه متناهيا لا يفتقر إلى حيز آخر و أما فى كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم.

فإن قال قائل إن هذا(۱) يوجب أن يكون إله العالم زمانيا و أن يكون للزمان زمان آخر و يتسلسل الأزمنه إلى لا نهايه.

فنقول أما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضا فإن ذاته تعالى و إن كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان و ما معه معيه زمانيه يرجع إلى الفيئيه لكنه لما كان مع كل شى ء لا بمزاوله و لا بمداخله فهو مع الزمان السابق معيه لا توجب تغيرا فيصدق عليه أنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده و أما كون كل زمان(۲) مسبوقا بزمان آخر بمعنى أن عدم كل زمان فى

۱- هـذان المحذوران نهضا من وجدان الترتيب فى المقامين و أما فى أجزاء الزمان فواضح و أما فيما بين إله العالم و كل حادث حـادث فلأن مـا مع المتقـدم بالزمان متقـدم بالزمان- فكما أن الترتيب بين العـدم و الوجود فى العالم انجر إلى أن يكون العـدم زمانيا كذلك الترتيب فى المقامين ينجر إلى لزوم المحذورين، س ره

۲- هذا يدل على تقرير آخر للإشكال الثانى غير ما ذكرناه و هو أن كل زمان فرض مسبوق بعدم مقابل غير مجامع فذلك العدم يستدعى زمانا و ذلك الزمان أيضا مسبوق بعدم مقابل و هو أيضا يستدعى زمانا و هكذا فأجاب بأن هذا التسلسل تعاقبى و أما على ما قررناه من أخذ الترتيب و السبق بالزمان فى الزمان و أنه يلزم أن يكون لكل زمان زمان آخر فالتسلسل اجتماعى لاجتماع الظرف و المظروف و يلزم أيضـا أن يكون الزمـان قـار الأـجزاء و هى الأـجزاء التى صـارت ظرفـا و مظروفا و الجواب حينئـذ أن الترتيب المـانع عن الاجتمـاع إن كـان بالـذات مانعـا فتلـك المرتبات أجزاء الزمان و لا تحتاج إلى زمان آخر و إن كان بالعرض مانعا- فهى زمانيات لا تجتمع باعتبار أزمنتها و ما نحن فيه من الأول فلا تسـلسل اجتماعى و لا قرار أجزاء فى الغير القار بالـذات، س ره

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان و قبل كل حركه حركه و قبل كل جسم جسم لا إلى نهايه فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشؤه أن هذه الأشياء- من الأمور الضعيفه الوجود التى يتشابک فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر و كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا فى الزمان.

فإن قال القائل المذكور وقوع المعيه بين الله و زمان يستدعى أن يكون المعان فى زمان آخر يقارنهما و كذا وقوع المعيه بين عدم الزمان و الزمان الذى يسبقه أو يلحقه يستدعى زمانا غيرهما.

فنقول وقوع المعيه الزمانيه بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا و أما المعيه بين الزمان و شى ء فلا يقتضى زمانا آخر إذ ما به المعيه هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات- فإن هذه الساعه لا يتصور إلا هذه الساعه و يستحيل وقوعها قبلها أو بعدها و كذا غيرها من أفراد الزمان و أجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجعوله جعلا بسيطا فإذن وقوع كل شى ء مع زمان لا يقتضى زمانا آخر و أما وقوع شى ء مع شى ء آخر ليس واحد منهما زمانا فإنه يستدعى وجود أمر ثالث هو جهه المعيه بينهما- و كذا القياس فى التقدم و التأخر فإن الزمان لذاته يقتضى التقدم و التأخر لأن ذلک من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنه قبل و قبليته بالنسبه إلى آخر و كذلک بعد و بعديته بالنسبه إلى آخر و مع و معيته بالنسبه إلى ما يقارنه.

و ليس لقائل أن يقول يلزم أن يكون الزمان من مقوله المضاف.

لأنا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشى ء و وجوده فمفهوم الزمان من مقوله الكم و هو فى نفسه مقدار متصل غير قار و لكن وجوده يتقدم لذاته على شى ء و يتأخر لذاته عن شى ء و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر و ما وجوده يتعلق بوجود شى ء آخر أو بعدمه فالتقدم و التأخر يعرضان لماهيه الزمان لذاتها لأن

وجودها(۱) وجود التقدم و التأخر و ماهيه التقدم و التأخر من مقوله المضاف لا وجود التقدم و التأخر بمعنى ما به التقدم و التأخر لا وجود نفس الإضافه.

و هاهنا إشكال آخر و هو أن أجزاء الزمان لا بد و أن تكون متخالفه الماهيه- مع أن أجزاء المتصل لا بد و أن تكون متشابهه و ذلك لأن كل جزء منه يقتضى لذاته مرتبته التى له من التقدم و التأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء و لا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أن تشابه أجزاء المتصل عباره عن كونها بحيث لا اختلاف لها- فيما يقتضى ماهيه(۲) الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر- يقتضيهما نفس التشابه و الاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالى فكما أن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحده المكان و اتصاله فكذلك كون كل ساعه من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحده الزمان و اتصاله

فصل (۳۵) فى احتجاج من يضع للزمان بدايه

أن المثبتين للزمان بدايه احتجوا بأمور- الأول أن الحوادث الماضيه يتطرق إليها الزياده و النقصان و كل ما كان

۱- فالمراد بقوله لذاتها ذات الزمان الوجوديه و هذا التعلق الوجودى مثل ما مر أن الأعراض و نظائرها يعتبر الإضافه فى وجودها و ليس شى ء منها إضافه مقوليه إذ ليست الإضافه فى مفهومها إلا نفس مقوله الإضافه و قوله و ماهيه التقدم جواب آخر و هو أن التقدم و التأخر اللذين يجعلان المتقدم و المتأخر مضافين ماهيتهما و مفهومهما لا وجودها- كما أن مبنى الجواب الأول أن الزمان يكون مضافا لو كان التعلق فى مفهومه لا فى وجوده- و قوله بمعنى ما به التقدم أى التقدم و التأخر الحقيقيان لا وجود نفس الإضافه المقوليه إذ لا وجود لها لاعتباريتها، س ره

۲- إذ المنفى عن المتصل اختلاف أجزائه بالماهيه لاختلافها بالهويه، س ره

كذلك فله بدايه فللحوادث بدايه.

الثانى لو كانت الحوادث الماضيه غير متناهيه لتوقف حدوث الحادث اليومى- على انقضاء ما لا نهايه له فاستحال وجوده لكن التالى محال بالمشاهده فكذا المقدم.

و الثالث أن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول.

و الرابع أن الحوادث الماضيه قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضيه غير متناهيه لكان الغير المتناهى متناهيا هذا خلف.

و الخامس أن الأزل إما أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد و الأول محال و إلا لم يكن الحادث حادثا و إن لم يوجد شى ء من الحوادث فى الأزل فوجد حاله لم يكن فيها شى ء من الحوادث موجودا فإذن كل الحوادث مسبوق بالعدم.

و السادس أن الأمور الماضيه قد دخلت فى الوجود(۱) و ما دخل فى الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهى متناهيه.

و السابع أن كل واحد من الحوادث(۲) إذا كان مسبوقا بالعدم الأزلى فإذا

۱- أقول لما دخلت فى الوجود كانت غير متناهيه إذ الوجود ليس متناهيا بمعنى السلب المقابل للإيجاب لا بمعنى عدم الملكه لأنه من خواص الكم فالدخول فى الوجود ليس كدخول المظروف فى الظرف بل التنور بنوره الغير المحدود و لهذا قالوا كل موجود- من موضوعات مسائل العلم الإلهى فالدليل مقلوب عليهم و أيضا قوله و ما حصره الوجود يكون متناهيا ممنوع إذ يجوز أن يوجد ما لا يتناهى و يكون فوق ما لا يتناهى ما لا يتناهى بما لا يتناهى مع أن الكل موجود، س ره

۲- بيانه أنا إذا فرضنا جسما قديما يكون محلا لحوادث لا أول لها كجسم الفلك لأوضاعه مثلا لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها إذ لا أول لها و لا على عدمها- لأن عدمها أزلى و قوله و يتقدم فى بعض النسخ مكرر و حينئذ لزم أولا اجتماع النقيضين- أما أنه لا يتقدم على وجودها فلما ذكر و أما أنه يتقدم عليه فلأن ذلك الجسم مع عدمها الأزلى و ما مع المتقدم متقدم أو لأنه متقدم على كل واحد فهو متقدم على الكل إذ لا وجود للمجموع سوى وجود كل واحد أو لأن المجموع معا كل واحد و ثانيا محالا آخر و هو أنه لا يتقدم على الحوادث و يتقدم على العدم الأزلى المتقدم على كل واحد منها و إنما يلزم تقدمه على العدم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و العدم الأزلى ينقطع بوجود الحادث و عكس نقيضه أن كلما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه فإذن يلزم تقدم ذلك الجسم على ذلك العدم- بيان آخر أن ذلك الجسم لا يتقدم على مجموع هذه الأمور و لكن يتقدم على كل واحد منها- و قد مر أن كل واحد واحد عله للمجموع و العله متقدمه على المعلول و سيتضح فى رد الثامن- أن ما لا يخلو عن الحوادث يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد منها- لكن لا بد من ارتكاب عنايه فى العباره حينئذ و هى جعل كلمه من تلك الأمور بيانيه لكل واحد لكن الظاهر أن التكرار غلط من الناسخ و قوله و محال إلخ دليل على عدم تقدم ذلك الجسم على العدم الأزلى بأنه إذا لم يتقدم ذلك الجسم على المتأخر عن العدم الأزلى و هو

وجود الحوادث فكيف يتقدم على المتقدم عليها و هو العدم الأزلى فكأنه قال إذ محال إلخ، س ره

فرضـنا جسـما قـديما و فرضـنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها و لا على عدمها و محال أن يكون الشـى ء لا يتقـدم أمورا و يتقـدم على ما هو سابق على كل واحـد من تلك الأمور لأنه يصـير حكم السابق و المسـبوق فى التقدم حكما واحدا.

الثـامن أن العـالم لاـ يخلو عن الحوادث و مـا لاـ يخلو عن الحوادث فهو حادث- فالعالم حادث فهـذه وجوه ضـعيفه الأساس فى حدوث ماهيه الزمان و الحركه و ما يتعلق بهما.

أمـا مـا يحتجون به أولاـ فهو مـأخوذ من برهان تناهى الأبعاد حاصـله(۱) أنـا نجمع دورات الماضـى أو الأزمنه كالسـنين أو عـدد النفوس الماضيه ثم نضم إليها من المستقبل دوره أو سنه أو نفسا أخرى فنأخذها على وجهها مبلغا و مع الزياده مبلغا

۱- لمـا كـان ظـاهر الحجه الأـولى سـخيفا لتطرق الزيـاده و النقصـان إلى الغير المتنـاهى- كالمئات الغير المتناهيه و الألوف الغير المتنـاهيه قرره قـدس سره بمـا ترى و أجـاب عنه بقوله و إذا علمت إلـخ يعنى ما هو فى الخارج واحـدا دائما إذ ما قبض و سـلم الوجود لأهله ليس صـرف و تسـليم بحت و إثبات الوجود له مغالطه ما فى الخيال بما فى العين و ما فى الخيال مبلغ محدود- لأن القوى الجسمانيه متناهيه التأثير و التأثر و ما فى العقل مجرد لا يقبل التطبيق، س ره

آخر و نقابل بينهما بالتطبيق فلا بـد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر متناه و ما زاد على الشـى ء بمتناه فهو متناه و إذا علمت أن الحركات و الأزمنه و الحوادث لا كل لها و أنها يسـتحيل اجتماعها فكل ما يبتنى على اجتماعها المستحيل لا يصح و إنما صحت اللانهايه فى الأزمنه و الحركات لاستحاله اجتماعها و مبنى إثبات الزمان و الحركه و كذا اتصالهما و تماديهما على عـدم الاجتمـاع فى الوجود و اقتضـاء وجودهمـا اللاـحق العـدم السابق و بالعكس(۱) و اقتضـاء العـدم السـابق الوجود اللاـحق و بالعكس فكيف يصـح فرض اجتماعهما المسـتحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المسـتحيل اللانهايه التى صـحتها لاسـتحاله شـى ء فهو فرض شى ء على المستحيل من جهه استحالته- و هو غير صحيح.

و أمـا مـا احتجوا به ثانيا فيقال فى دفعه إن الممتنع من التوقف على الغير المتناهى هو ما يكون الشـى ء متوقفا على ما لا يتناهى و لم يحصل بعد و ظاهر أن الذى لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى فى المسـتقبل لا يصح وقوعه فأما فى الماضـى فلم يكن حاله فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل و حصل بعده الحادث الذى يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا و كان مسـبوقا بما لا يتناهى- و إن أريـد بهـذا التوقف أنه لا يقع شـى ء من الحوادث إلا بعـد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجه على بطلان نفسه.

و أما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطه(۲) نشأت من إجراء حكم كل واحد على

۱- فى الأول إن أريد به اقتضاء العدم إلخ فهو الفقره الثانيه و إن أريد به اقتضاء الوجود السابق للعدم اللاحق فهو مدلول العكس الثانى بهذا المعنى، س ره

۲- الأـولى أن يقال لما لم يكن للكل وجود سوى كل واحـد فالكل فى عين كونه غير متناه له أول بل أوائل كما مر أن السلسـله الغير المتنـاهيه ليست معلوله واحـده بل معاليل و علته علات و أما إجراء حكم كل واحـد على الكل فليس مغالطه مطلقا كما فى المتصـلات فإن كل جزء منها متصل و الكل متصل أيضا و كالحكم بالإمكان على كل ممكن و على الكل أيضا و لهذا يباهى و يبتهـج قدس سـره بإثبات الحدوث لكل العالم الطبيعى بأن كل واحد واحد حادث متجدد ذاتا و صـفه محفوف بالعدمين فكله و كليه كـذلك و لو لاـ ما ذكرناه لكان هـذا تحكما و السر فيه أن الجزء فى المتصـلات جزئى و كلما صـح على الفرد صـح على الطبيعه و أنه لاـ وجود للكلى سوى وجود أشـخاصه و لاـ للكـل سوى وجود أجزائه- نعم المغـالطه فيمـا إذا حكم على الكل بما ينافى فرض الكليه مثل أن يقال كل واحـد من السلسـله جزء منها فالكل جزء منها إذ عدم كون السلسـله جزء منها من ضـرورات فرض كليتها، س ره

الكل و مما لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به أن النفوس الناطقه الماضيه مجموعها- يجب أن يكون مسبوقا بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول(۱) الذى هو المجموع هذا و إن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصارا على مجرد تعديه حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العله على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان و ما فيه فكل وقت يحدث(۲) للنفوس مجموع آخر و كذا العالم بجملته يحدث كل

۱- له وجود على حده كما هو مذهب الأكثر و أما على رأى المصنف قدس سره فلا معلوليه للمجموع على حده إذ لا وجود له على حده، س ره

۲- أى يحدث مجموعات غير متناهيه بلا بدايه زمانيه و لا نهايه زمانيه فالمراد بكل مجموع مجموع النفوس المفارقه الماضيه الغير المتناهيه فإن النفس الناطقه على ما قرر فى المنطقيات من الكليات الغير المتناهيه الأفراد بالفعل على مذهب الحكماء و إنما تصير مجموعا مجموعا جديدا فى وقت وقت بانضمام جم غفير من النفوس الطارحه لجلابيب الأبدان بالموت فى أصقاع العالم فى كل وقت و بانضمام مثلها من النفوس المتعلقه بها لأنه تعالى كل يوم فى شأن بل كل آن يميت قوما و يحيى آخرين و قوله و كذا العالم بجملته يحدث كل حين يحتمل وجهين أحدهما تنزيله على ما هو التحقيق من ثبوت الحركه الجوهريه و تجدد الطبائع و ثانيهما تنزيله على ما قال الشيخ محمود الشبسترى فى گلشن راز من أن العالم مجموع الأجسام و الجسمانيات و الكل كما يرتفع بارتفاع جميع أجزائه كذلك يرتفع بارتفاع بعض أجزائه فى كل حين يرتفع أشياء من العالم ففى كل حين ينعدم عالم و يوجد عالم آخر و إليه أشار الشيخ بقوله-«جهان كلست و در هر طرفه العين عدم گردد و لا يبقى زمانين . و الأول أحق و أليق بمذهب المصنف قدس سره و الثانى أنسب بقوله فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر، س ره

حین و لا یدل هذا علی نهایه أعداد الحوادث التی کل منها فی وقت و الجواب عما ذکروه رابعا أن انتهاء الحوادث إلینا یقتضی ثبوت النهایه لها- من هذا الجانب الذی یلینا و ثبوت النهایه من جانب لا ینافی اللانهایه من جانب آخر فإن حرکات أهل الجنه لا نهایه لها مع أن فی جانب البدایه لها نهایه.

و الجواب عما ذکروه خامسا أن الأزل لیس وقتا محدودا له حاله معینه بل هی عباره عن نفی الأولیه فالحادث الزمانی الذی یسبقه العدم یمتنع وقوعه فی الأزل(۱) مع أنه یحسم ماده الوهم بالمعارضه بالصحه بأن یقال صحه حدوث الحوادث هل کانت حاصله فی الأزل أم لا فإن کانت حاصله فأمکن حدوث حادث أزلی و ذلک محال و إن لم یکن فللصحه مبدأ و هو محال و لما لم یکن هذا الکلام قادحا فی الصحه أعنی

۱- أی یمتنع اتصافه بأن لا أول له و مع ذلک لا نهایه للکل و لا بدایه زمانیه لها- و لیست أزلیه إذ لها أوائل بحسبها فلم یوجد وقت محدود یکون خالیا عن الحوادث لأن الأزل أمر سلبی و الوقت وجودی و هذا الجواب أوفق بمذاق الخصم و الجواب الأشمخ الأعذب أن الأزل ربما یطلق علی ما قدم من الزمان الماضی و هذا ما أراده المستدل و هو فی الحقیقه مثل هذا الزمان من کونه کما متصلا غیر قار بالذات و لا یلیق بجناب القدس حیث یقال وجوده و صفاته فعله أی فاعلیته فی الأزل و یطلق علی ما هو جار مجری الوعاء للوجود الذی هو فوق التمام الذی هو مبدأ السلسله النزولیه کما أن ما یجری مجری الوعاء لهذا الوجود من حیث إنه منتهی السلسله العروجیه هو الأبد و کما أن الوجود المنبسط بما هو ظهوره من صقعه کذلک جمیع الأوعیه من الدهر و الزمان و الآن من صقع ما هو کالوعاء فنسبه الأوعیه نسبه ذویها و یطلق علی ما هو جار مجری الوعاء المطلق الوجود المتقدم بالحق و الحقیقه- علی الخصوصیات و التعینات من غیر تقییده بعنوان مبدإ المبادی و غایه الغایات إذ التوحید إسقاط الإضافات و الشمول هنا أظهر و أجلی فکون الأزل فی هذین الإطلاقین لیس وقتا محدودا إنما هو لإحاطته بکل الأوعیه من الدهور و الأزمنه من الماضیات و الغابرات إحاطه الوجوب و الوجود بالماهیات و بهذین الإطلاقین یجعل ظرفا فی کلام الله تعالی و نوابه من أنبیائه و أولیائه لذاته و صفاته و فاعلیته و مثله الکلام فی السرمد، س ره

القدره(۱) فکذا هاهنا.

و عما ذکروه سادسا(۲) أن المراد بالحصر أن یکون للشی ء طرف و نحن نسلم أن الحوادث محصوره من الجانب الذی یلینا ثم نعارض ذلک بصحه حدوث الحوادث- و عما ذکروه سابعا أنه إن عنیتم بما ذکرتم أنه یکون الجسم موصوفا بکل الحوادث(۳) و یکون موصوفا بعدمها معا فذلک باطل لأن الحوادث لیس لکلیتها وجود حتی یکون الجسم موصوفا بها و إن عنیتم به أنه فی کل وقت من الأوقات- یکون موصوفا بواحد منها فهو فی ذلک الوقت لیس موصوفا بعدم ذلک الحادث بل بعدم غیره من الحوادث فلا تناقض فیه لعدم وحده المحمول.

و عما ذکروه ثامنا و هو قریب المأخذ مما سبق أن فی مقدماته علی الوجه الذی اشتهر بینهم وجوها من الخلل.

أما المقدمه الأولی و هو قولهم العالم لا یخلو عن الحوادث إذا عنی بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا یخلو عن الحرکات و غیرها و إن عنوا به المجموع(۴) بما

۱- إشاره إلی أن محذوریه کون الصحه ذات مبدإ لأجل لزوم کون القدره الواجبه ذات مبدإ لأن صحه حدوث العالم و صدوره و صحه لا صدوره تفسیر قدره الباری تعالی عند المتکلمین فیلزم حدوث قدرته کما هو مذهب الکرامیه و الأشاعره و المعتزله یتحاشون عنه و عندی أن هذا تطویل للمسافه بل توهین للمعارضه لأنه غیر مسلم عند محققیهم فإن الصحه صفه العالم و القدره صفه الباری تعالی فکیف یفسر إحداهما بالأخری فالأولی أن یقال الصحه هی الإمکان و کون الإمکان ذا بدو باطل إذ فرقوا بین إمکان أزلیه الحادث و أزلیه إمکانه فحکموا بصحه الثانیه، س ره

۲- قد حمل حصر الوجود فی کلام المستدل علی حصر الوجود الحالی للأمور الماضیه- لأنه طرفها فأجاب بما أجاب و علی هذا یصیر مال السادس و الرابع واحد فلیحمل علی ما ذکرناه سابقا، س ره

۳- لما حمله علی ظاهر إحدی النسختین و لا محذور فی عدم تقدم ذلک الجسم لأنه مطلوب الخصم حمله علی الاتصاف بالنقیضین و فیه ما فیه و ما ذکرناه أدق و أولی، س ره

۴- فرد خفی و الفرد الجلی کل فرد فرد من الحوادث الیومیه، س ره

هو مجموع فقد مر أن ذلك و إن كان صحيحا فإن لأعداد الحوادث فى كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم و إن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود- فالبرهان قائم على أن فى الموجودات الممكنه أمورا لا تتغير أصلا فيكون المقدمه الأولى منقوضه باطله.(۱) و أما المقدمه الأخرى و هى أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها(۲) ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضروره(۳) و إن أريد به أنه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شى ء فقولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا يصح خلو الأجرام الفلكيه عن الحركات أصلا و لا يسبقها سبقا زمانيا أى ما خلت عن آحاد الحركات قط و إن كان المتحرك يتقدم على الحركه تقدما ذاتيا فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهايه الحوادث و قد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقضات بين الطرفين- و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم و مسبوقيه كل شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزمانى السابق عليها و صححنا هاتين المقدمتين(۴) أعنى كون جواهر العالم

۱- هذا يرد على محققيهم لا على من لا يقول منهم بالعقول المفارقه فإن مرادهم من العالم واحد سواء أطلقوا العالم و أرادوا به العالم الطبيعى أو أطلقوا و أرادوا به ما سوى الله تعالى، س ره

۲- و تعبير المصنف قدس سره بذلك إشاره إلى دليله إذ لو لم يكن حادثا لسبقها و انفك عنها هذا خلف، س ره

۳- و السر فيه عدم تناهى الحوادث التى لا يخلو الموضوع عنها إذ لو كانت متناهيه لم يتقدم الموضوع على الحادث الذى فى ضمنه متقدم على البواقى بخلاف ما إذا كانت غير متناهيه فإنه إذا كان الموضوع متقدما على فرد كان متقدما على ذلك المتقدم فى ضمن فرد سابق عليه و هكذا بالغا ما بلغ، س ره

۴- أى الدليل الثامن صحيح عندنا أيضا و هو أمتن أدلتهم و فى الكتب مذكور و بينهم مشهور و لكن على الحدوث التجددى الذاتى لا على الكون بعد أن لم يكن مطلقا- إذ لا يتناهى الحركات الحادثه كل منها، س ره

لا يخلو عن الحوادث لذاتها و كل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانى- فالعالم بجميع ما فيه حادث و قد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقى البعض و له موعد و سنعود إليه إن شاء الله تعالى.

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا فى الحيره لأنهم أن عنوا به أنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه و آكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثا و بقاء ذاتا و صفه و إن عنوا به أن العالم يسبقه عدم زمانى فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جمله ما سوى الله عندهم و الزمان من جمله العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود و إن عنوا أن العالم ليس بدائم فيقال ما ذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفى و هو مستمر الوجود زمانا طويلا و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه فى المشهور لدى الجمهور و إن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزله قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت و إن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلى- يستفسر الأزلى و عاد الترديد و المحذور المذكور و إن قال الذى فى الذهن(۱) متناه يسلم له أن القدر الذى فى ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلك(۲) توقف وجود العالم على غير ذات البارى ثم إذا فرض لها مجموع ما(۳) فهى

۱- أى الوجود الرابطى من العالم للذهن و بعباره أخرى الذى فى عالم العالم، س ره

۲- هذا ما سنذكره أن مرجع قول إحدى الخصمين أنه توقف العالم على غير ذات الله- و أنه ليس يغنى فى الإيجاد تعالى عن ذلك علوا كبيرا و أيضا لا يلزم أن يكون الوجود النفسى من العالم متناهيا بل هو غير متناه تعاقبى، س ره

۳- أى فى الذهن من صورها الخياليه و أما العقليه فهى مجرده ليست من العالم الطبيعى فلا يوصف بالحدوث الزمانى و لا بالتناهى فإن التناهى و عدمه الشأنى من خواص الكم أو فى الخارج فهى أيضا متناهيه لأن ما مضى معدوم و كذا ما يأتى إلا أن هنا مجموعات غير متناهيه تعاقبا لا مجموع واحد كما مر، س ره

أیضـا حادثه و إن قال أعنی بالحـدوث أنه کان معـدوما فوجـد إن أراد بمفهوم کان السـبق الزمانی فهو مع کونه متناقضا یخالف مذهبه(۱) لاسـتدعائه وجود الزمـان قبـل العـالم و هو من جمله العالم و إن أراد به السـبق الـذاتی فخصـمه قائل به فإن الفیلسوف معترف بأن عـدم الممکن یتقدم علی وجوده تقدما ما(۲) و إن قال إن الباری مقدم(۳) علی العالم بحیث یکون بینه و بین العالم زمان فلیس هذا مذهبه إذ لیس قبل العالم شی ء عنده غیر ذات الباری و هو مذهب الحکیم بعینه فیتعین التقدم الحقیقی(۴) الذی هو فی الحقیقه تقدم فلا یتعین النزاع هاهنا إلا أن یقول أحد الخصمین(۵) إنه

۱- إذ کلمه کان مادتها تـدل علی الوجود و هیئتها علی الزمان و لو جعل کان أداه- و المعنی عـدم فوجـد خالف مذهبه کما هو مقتضی فاء التعقیب، س ره

۲- لأنه ذاتی فإن الممکن من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس و ما بالـذات متقدم علی ما بالغیر و أیضا هو معترف بمسبوقیته بالعله، س ره

۳- و مثله ما قال العلامه جمال الـدین الخوانساری ره إنه لا بد علی طریقه المله- أن یکون بینه و بین العالم انفصال و یرد علیهما أنه یلزم تجدید وجود الواجب تعالی و کیف یکون الوجود الصرف المحیط فی عرض العالم، س ره

۴- کما قالوا إن التقدم مقول بالتشکیک علی أقسامه و أحق أقسامه بإطلاق التقدم علیه هو التقدم بالعلیه، س ره

۵- و أیضا إلا أن یقول أحدهما إن فیض الله تعالی لا ینقطع و کلماته لا تنفد و لا تبید و لم یمسک و لن یمسک عن الجود و لا یزیـده کثره العطاء إلا جودا و کرما و یـداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء و إنی لا أحب الآفلین و لا المسـتحدثین لکن المسـتفیض منقطع و المخاطب نافـد بائـد المسـتعطی محـدود داثر و المسـتنیر أقل و بالجمله ما هو هو و ما من صـقعه قدیم و المراد و ما من ناحیتها حادثه و یقول الآخر بمقابلات هـذه فی الحق تعالی و حینئذ یتبین المعطل من غیر المعطل و أیضا یتبین المجسم من غیره لأن هذه القدره قوه و القوه حاملها الماده و أیضا یتبین المؤمن من الکافر کفر التهود و قال تعالی قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَهٌ الآیه فالقول الفحل بالحدوث أن یجمع بین الأوضاع فیجمع بینه و بین توصـیفه تعالی- بالأسـماء و الصـفات العلیاء کما ذکرناه سابقا، س ره

توقف العالم على غير ذات الله و لم يكف فى وجوده ذاته و صفاته و يقول الآخر يكفى- و حينئذ يتبين المشرك من غير المشرك و اعلم أن مسأله إبطال التعطيل و إثبات الصانع المبدع الذى يفيد الموجودات- من دون سانح على ذاته و حادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات و أفضل العلوم و المسائل فإن من لم يعرف توحيده فى الفعل(۱) لم يعرف توحيده فى الذات و لا فى صفه وجوب الوجود و لا القدره(۲) و لا العلم و لا الإراده و لا الحكمه و لا غيره من الصفات و إذا علم الإنسان هذه المسأله و علم وجود النفس و بقاءها و كيفيه معادها و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما- و لا يبالى بما يفوته من العلوم و المسائل و هذه المسأله إذا عرفت و أحكمت و علمت أسباب حدوث الحادثات و دثور الداثرات و أن هويات الأجسام و طبائعها متجدده لحظه فلحظه كما أشار إليه القرآن و قومه البرهان من غير أن يختل بها قاعده حكميه- فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلى تمهيدا بأوضح طريقه

۱- له وجهان أحدهما و هو الأنسب بالمقام أن عدم توحيده فى الفاعليه عدم توحيده فى الذات إذ الخاطر الحادث و الإراده الحادثه أو نحو ذلک شريک فى فاعليته للعالم الحادث و لا بد أن تكون هذه واجبه الوجود مع حدوثها إذ لو استندت إلى الواجب تعالى- أو واجب وجود آخر قديم لم يكن العالم حادثا و ثانيهما أن عدم توحيد الفعل بمعنى المفعول عدم توحيد الذات لا يستلزمه تعدد الجهه فى الذات المتعاليه إذ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، س ره

۲- أو لأنها كمشيه أحديه التعلق و لا العلم أنه فعلى و لا الإراده أنها نافذه و أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أن من أحب شيئا أحب آثاره- و لا الحكمه أنها فى الإجاده و الإفاضه لا الإمساک فيداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء و لا غيرها من الغنى و التماميه و التكلم و أنه ما نفدت كلماته و لا يجوز الصمت عليه إلى غير ذلک، س ره

و أحكم سبيل و الناس يتحيرون فى أن الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفه فكيف يحصل الحوادث و لا يكون الإنسان معتمدا إليه فى البحث ما لم يتيقن هذه المسأله و أخواتها و إذا ثبت مسأله العله و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع القدره العبثيه الجزافيه لا يبقى للباحث كلام و لا يثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته- إذ يقال له ما الذى يعنى بالعالم فأما أنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات و أما أنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عنى بذلك المعنى الثانى فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجه تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود(۱) على الزمان و إن عنى به المعنى الأول فلم يجز أيضا لأن معناه أن الأجسام موجوده- مذ كان الزمان موجودا و هذا مشعر بأن الزمان(۲) سابق على الأجسام فى الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقه الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلك بالرتبه و الذات و إن قال ليس المراد هذا و لا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلا ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه و أما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان و إن زعم أن الأجسام موجوده منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن و لا قبله و لا بعده و من صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطى ء خطأ عظيما فحيث الحق بأحديه ذاته لا زمان و لا مكان و إن لم يخل منه زمان و لا مكان و لا ذره من ذرات العالم

۱- بناء هذا على أن معنى قولهم العالم قديم بالزمان أنه قديم بزمانه و لا زمان للمفارقات المحضه و الجواب أن معنى هذا القول المشهور لو أريد بالعالم جميع ما سوى الله- مبنى على التغليب أو المراد بالزمان المعنى الأعم من الدهر إذ الدهر روح الزمان و كذا قولهم العقول قديمه بالزمان يراد به الدهر أو الباء فيه للمصاحبه أى مصاحبه العله للمعلول كالمعيه القيوميه و المقصود أنها محيطه بجميع الزمان، س ره

۲- هذا مفهوم ضعيف لا يعبأ به فى العلوم الحقيقيه، س ره

فهو مع كـل ذره لكن لاـ ممكن و لا غير معه(۱) فهو سـابق الوجود على وجود العـالم- كمـا أنه سابق الوجود على وجود صوره هـذه الكلمات المسـطوره فى هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصـلا و من فرق بينهما فهو بعد فى مضـيق الشبه و لم ينزه الحق عن الزمـان كمـا لم ينزه عن المكـان عنـد العوام الـذين يزعمون أنه جسم مكانى كسائر المحسوسات فهو بعيـد عن الإيمان الحقيقى الحاصل للعارف فى أول سـلوكه و هو أنه تعالى سابق على المسـتقبل من حيث سبقه على الماضى من غير فرق و هذا يقينى عند العارف و إن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى.

أقول إن مـا ذكره هـذا العارف غير كاف فى باب حـدوث العالم إذ القائلون بقـدم الأجسام الفلكيه و أمهات العناصـر قائلون بأن نسـبته تعالى إلى المسـتقبل كنسـبته إلى الماضـى و ليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجـد حيث يوجـد الحق الأول لا هذا الآن و لا قبله و لا بعده و هكذا كل معلول بالقياس إلى موجده و مع ذلك ذهبوا إلى تسـرمد الأفلاك و غيرها(۲) و لهم أن يفسـروا قـدم الأجسام بأن وجودها غير مسـبوق بعـدم زمانى فلا يرد عليه ما أورده أصـلا فالمصـير فى هذه المسأله إلى ما حققناه و تفردنا بإثباته فى هذه الدوره الإسـلاميه إذ حكماء الإسلام و سائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام و إلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعى كانت مستوفره عليها فى هذه الأزمنه و أقرب ما وقع الاحتجاج به فى هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى و هو أن العالم متناهى(۳) القوه و كل

۱- و لهذا فالأشـياء منتسبات إليه تعالى و لا نسبه له إليها بيت- ۱۶۴ـ آنجا كه توئى چو من نباشد كس محرم أين سـخن نباشد ، س ره

۲- أى كل فلك أو فلكى قديم نوعه بشـخصه لأن كل نوع هناك منحصر فى شخصه- و أما العنصر و العنصرى فقديمان بالنوع خاصه لأن كل نوع هاهنا محفوظ بتعاقب أشخاصه- و الهيولى المشتركه العنصريه عندهم قديمه بشخصها لأن نوعها منحصر فى شخص، س ره

۳- ذاتا و تأثيرا و تأثرا أما تناهى القوه ذاتا فلأن كل قوه جسـمانيه منطبعه فى محلها حلولا سريانيا فتقدر بقدره و تمسح بمساحته فتصغر بصغره و تكبر بكبره و تتناهى بتناهيه و أما تناهيها فى التأثير و التأثر فسيأتى، س ره

متناهی القوه متناهی البقاء فیستحیل أن یکون أزلیا فالعالم یستحیل أن یکون أزلیا و لا یرد علیه ما أورده صاحب المطارحات بأنا نقرر أن العالم متناهی قوه البقاء- لکنه غیر متناهی البقاء لا لـذاته و لا لقوته بل لأن علته دائمه و هی یمـدها بالقوه الغیر المتناهیه الآثـار و الحرکـات و غیرها أقول قوله غیر متناهی البقاء لا لـذاته و لا لقوته- کلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به أنه بحسب ماهیته الإمکانیه لیس ذا قوه البقاء بل بوجودها الفائض علیها من الواجب یبقی و یدوم فلعل هذا غیر مقصود المستدل إذ ربما ادعی أن وجود هـذه الجواهر الجسـمانیه متناهی القوه لا- أنهـا من حیث ماهیاتهـا لیست ذات قوه غیر متناهیه کیف و هی بحسب ماهیاتها لیست بموجوده فضـلا عن کونها غیر متناهی القوه و إن أراد به أن ذاتها الوجودیه و هویتها الصادره عن الجاعل ابتداء لیست بلا متناهی القوه إلا أنه یستمد من العله الدائمه القوی و الآثار فنقول هذا یمکن علی وجهین.

أحدهما أن وجودها الشخصی(۱) المتنـاهی فی القوه و القـدره لا- یبقی دائمـا- لکن یصـدر منه الآثار و الأفاعیل الغیر المتناهی بإمـداد المبدإ العالی کما یدل علیه ظاهر کلامه و هو فاسد فإن وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقه للشـخص تابع لوجوده و الشخص الجوهری أقوی فی الوجود من جمیع ما یتبعه و فیض الوجود لا یصل إلیها إلا بعد أن یمر علی المتبوع الملحوق به ما یتفرع علیه فعـدم تناهی الآثار(۲) و المعالیـل یسـتلزم عـدم تنـاهی العله المتوسـطه سواء کانت فاعلا قریبا- أو قوه قابلیه أو آله أو موضوعـا و لا- ینتقض مـا ذکرنـاه بالهیولی الأولی التی تقبل آثارا غیر متناهیه لأنها لا تقبل هـذه الآثار إلا بورود الاسـتعدادات و القوی الغیر المتناهیه- و لیست وحـدتها الباقیه إلا وحده مبهمه تتجدد فی کل حین بتجدد الصور و القوی- و ثانیهما أن وجودها فی کل وقت و إن کان متناهی القوه إلا أنه یفیض من

۱- أی بنحو الثبات بناء علی نفی الحرکه الجوهریه و بنحو الوحده العددیه بناء علی نفی المراتب لذلک الوجود، س ره

۲- هذا دفع لهذا الوجه لیبقی الوجه الثانی، س ره

المبدإ فی کل وقت علی مادتها قوه أخری و هویه غیر التی فاضت أولا فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فیکون کل شخص منه مسبوقا بعدم زمانی أزلی و هو عین مقصود القائل المنتحل بإحدی الملل الثلاث أعنی التهود و التنصر و الإسلام نعم لو منع قول القائل إن العالم متناهی القوه بأن من العالم ما لا یتناهی قوته کالمفارقات المحضه لکان له وجه إلا أنک ستعلم من طریقتنا أن الصور المفارقه لیست بما هی مفارقه- من جمله ما سوی الله فلا یقدح قولنا العالم و جمیع ما فیه متناهی القوه غیر باق و لا دائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنی دون الوجود الشخصی و الهویه

فصل (۳۶) فی حقیقه الآن و کیفیه وجوده و عدمه

اعلم أن الآن یکون له معنیان أحدهما ما یتفرع علی الزمان و الثانی ما یتفرع(۱) علیه الزمان أما الآن بالمعنی الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر فی کیفیه وجوده و کیفیه عدمه.

أما کیفیه وجوده فلما علمت أن الزمان کمیه متصله و کل کمیه متصله فإنها قابله لتقسیمات غیر متناهیه بالقوه لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثه- القطع و اختلاف العرض و الوهم لکن حصول القطع ممتنع(۲) فی الزمان لما عرفت- فبقی الإمکان لأحد وجهین آخرین و ذلک بموافاه الحرکه أمرا دفعیا کحد مشترک حدا مشترکا غیر منقسم کمبدإ طلوع أو غروب و إما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمیه.

و إما کیفیه عدمه فالکلام یستدعی تمهید قاعده أفادها الشیخ فی الشفاء و غیره

۱- و یقال له الآن السیال و هو الراسم للزمان کالحرکه التوسطیه الراسمه للقطعیه، س ره

۲- لأن قطع الزمان مستلزم لقطع الحرکه الفلکیه و قطع الحرکه الفلکیه مستلزم لسکون الفلک و هو محال و أیضا قطع الزمان فی القوه انقطاع الفیض، س ره

و هی أن وجود الشی ء(۱) الواحد الزمانی أو عدمه إما أن یکون دفعیا بأن یحصل- أو یعدم دفعه فی آن یختص به فإن استمر(۲) کان ذلک الآن أول آنات حصول الوجود أو العدم و إن لم یبق(۳) کالأمور الآنیه کان مجرد ذلک الآن لا غیر ظرف الحصول- و أما أن یکون تدریجیا بأن یکون الشی ء الوحدانی له هویه اتصالیه لا یمکن أن یتحصل إلا فی زمان واحد متصل علی سبیل الانطباق علیه و یعبر عن ذلک بالحصول علی سبیل التدریج و لا یلزم أن یکون حصول ذلک الشی ء حصول أشیاء کثیره فی أجزاء ذلک الزمان لأنه من حیث هویته لیس بملتئم عن أشیاء کثیره بل هو شی ء واحد- من شأنه قبول القسمه إلی أجزاء فهو قبل عروض القسمه لیس إلا شیئا واحدا منطبقا علی زمان واحد و لا یکون لذلک طرف یوجد هو فیه لأن وجوده ممتنع الحصول- فی طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن یحصل مقارنا لجمیع ذلک الزمان- و أما بعد عروض القسمه فیکون حصول أجزائه فی أجزاء ذلک الزمان شیئا بعد شی ء- فهذا الحاصل أعنی ما یکون له حصول واحد تدریجی لا یکون له آن ابتداء الحصول- بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه و إما أن یکون زمانیا(۴) بأن یکون حصول الوجود أو العدم فی نفس الزمان لا- فی طرفه و لا- فیه علی سبیل الانطباق علیه إذ لا یکون للشی ء الحاصل هویه اتصالیه ینطبق علی الزمان بل إنما یختص حصوله بذلک

۱- أعم من أن یکون زمانیته بأنه فی نفس الزمان أو أنه فی طرفه الذی هو الآن- فإن ما فی الآن أیضا زمانی لأن الآن طرفه و حینئذ فصح کون الزمانی مقسما للآنی و الزمانی- بالمعنی الأخص، س ره

۲- کالمماسه التی تبقی زمانا، س ره

۳- کالوصولات إلی حدود المسافه حین الحرکه، س ره

۴- و التقسیم الأوفی لکون الشی ء وعاء من الأوعیه أن الشی ء إما فی السرمد کواجب الوجود تعالی شأنه و إما فی الدهر الأیمن الأعلی کالعقول و إما فی الدهر الأیمن الأسفل کالنفوس الکلیه و إما فی الدهر الأیسر الأعلی کالمثل المعلقه و إما فی الدهر الأسیر الأسفل کالطبائع الکلیه و الدهریه و إما فی الآن و إما فی الزمان علی وجه الانطباق- و إما فی الزمان لا علی وجه الانطباق و أمثلتها فی الکتاب، س ره

الزمـان على معنى أن لاـ يمكن أن يوجد(۱) أو يفرض فى ذلـك الزمـان آن إلاـ و يكون ذلـك الشـى ء حاصـلا فيه و لا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصـلا لا طرف ذلك الزمان و لا آن آخر فيه و تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك.

منهـا ما ذكره صاحب الملخص أن وجود الشـى ء بتمامه أو عـدمه إما أن يحصل شـيئا فشـيئا فيكون فى زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعه واحده فيكون فى آن قطعا و هو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه- و كذلك نقول وجود الشـى ء أو عدمه إما أن يحصـل(۲) دفعه فيكون فى آن هو أول الآنـات لحصوله ضـروره أو لاـ دفعه بـل قليلاـ قليلا فيكون لا محاله فى زمان ينطبق عليه- فكيف يتصور هناك الواسـطه فكيف يتصور حـدوث ليس له آن أول فإنه منـدفع بأن كلا من هذين القسـمين أعنى وجود الشـى ء أو عدمه يسـيرا يسـيرا و وجود الشـى ء أو عدمه دفعه بمعنى الذى يحصل فى آن واحد يختص به ابتداء وجود الشى ء أو عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر و لا لازما لمقابله و إن مقابل الذى يوجد يسيرا يسيرا(۳) إما

۱- إن قلت إذا أمكن حصوله فى الآـن فيكون آنيـا قلت المراد بالآن هنا هو الآن السـيال و هو لا ينافى الزمان بل راسـمه و أيضـا سيجى ء فى رد من يقول إن المتحرك فى كل آن من آنات زمان حركته يخلو عن الحركه و السكون لأن الحركه يمتنع وقوعها فى الآـن و السـكون عـدم شـأنى و إذ لا يمكن الحركه فى الآن فلا يمكن السـكون فيه إن المتحرك فى كل آن من آنات زمان حركته متصف بالحركه التى فى الآن و رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم، س ره

۲- الفرق بين الترديـدين أن أحـدهما ترديـد بين النفى و الإثبـات أى الحصول دفعه أو لاـ دفعه بخلاـف الأخير و أيضا أحـدهما النفى الزمانى لا على وجه الانطباق و الآخر لنفى الحدوث بلا ابتداء، س ره

۳- المراد من التدريـج هنـا معناه الأخص أعنى ما هو المنطبق على الزمان لا الأعم- فلا يرد على المصـنف قـدس سره أن مطلق الحركه معرف بـالخروج من القـوه إلى الفعـل- يسـيرا يسـيرا فلاـ يكـون الحركه التوسـطيه مقـابله له و هى الزمـانى لاـ على وجه الانطباق كما سيأتى، س ره

لا یوجد یسیرا یسیرا و هو أعم من أن یوجد مختصا حدوثه بآن و من أن یوجد لا کذلک و کذا مقابل الذی یوجد مختصا حدوثه بآن أعم من أن یوجد یسیرا یسیرا- و من أن یوجد لا کذلک فالواسطه محتمله و هی أن یکون الشی ء(۱) موجودا بتمامه- فی جمیع الزمان و فی کل جزء من أجزائه و حد من حدوده لا علی الانطباق و لا یکون موجودا فی مبدإ ذلک الزمان و البرهان و الفحص أوجبا وجود الواسطه فی حدوث الوجودات و کذا حال حدوث الأعدام فی الثلاث المذکور کما سنبین فسبیل البرهان علی تحقیق الأقسام علی سیاق ما فی الشفاء هو أن ینظر هل الآن المشترک(۲) بین زمانین فی أحدهما الأمر بحال و فی الآخر بحال أخری و من المعلوم أن الذین هما فی قوه المتناقضین أو المتقابلین یمتنع خلو الموضوع عنهما جمیعا فی ذلک الآن ثم من الأمور ما یحصل فی آن و یتشابه حاله فی أی آن فرض فی زمان وجوده و لا یحتاج فی کونه إلی أن یطابق مده کالمماسه و التربیع و غیر ذلک من الهیئات القاره فما کان کذلک فالشی ء فی ذلک الآن الذی هو الفصل المشترک موصوف به.

و منها ما یقع وجوده فی الزمان الثانی وحده و الآن الفاصل بینهما لا یحتمله

۱- إلی قوله و لا یکون موجودا فی مبدإ ذلک الزمان أی الآن حتی یکون أینا- و الفرق بین الزمانی علی وجه الانطباق و بین الزمانی لا علی وجه الانطباق أن الأول لا بد أن یکون له امتداد و أجزاء مفروضه کما للزمان و یکون کل جزء منه فی کل جزء من الزمان بخلاف الثانی إذ لا جزء له و لا امتداد کالحرکه التوسطیه فإنها بسیطه و لکن سیاله و کعدم الآن و الآنی کما سیجی ء فالأول کالحال حلولا سریانیا و الثانی کالحال حلولا طریانیا، س ره

۲- عباره الشفاء هکذا بالحری أن نتعرف هل الآن المشترک بین زمانین فی أحدهما الأمر بحال و فی الآخر بحال الأخری قد یخلو الأمر فیه عن الحالین جمیعا أو یکون فیه علی إحدی الحالین دون الأخری فإن کان الأمران فی قوه المتناقضین إلی آخر ما قال- و أما فی کلامه قدس سره فلا خبر للمبتدإ و لو قال قدس سره حیث اختصر کلام الشیخ فی الآن المشترک کان أظهر و لعله أراد بکلمه هل مثل ما یقال فی هل هو أو فی هل البسیطه و هل المرکبه هذا بمنزله أن یقال فی وجود الشی ء کما أن قولهم ما هو بمنزله أن یقال ماهیه الشی ء فمعنی کلامه أن ینظر وجود الآن، س ره

كالحركه التى لا يتشابه حالها فى آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها فى كل آن- قرب جديد إلى الغايه و بعد عن المبدإ و هى إنما يحصل بعد الآن الذى هو الفصل المشترك أى فى جميع الزمان الذى بعده و فى جميع آناته و كذلك ما لا يقع إلا بالحركه- كاللامماسه التى هى الفارقه بعد المماسه فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آنات التحقق- و إلا فإما أن يتصل(۱) ذلك الآن بالذى هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشى ء فى ذلك الزمان عن الحركه و السكون و المماسه و اللامماسه مثلا- و بالجمله الحركه التوسطيه موجوده قطعا و لا- يحصل فى الآن الذى هو طرف الزمان الحركه القطعيه الحادثه لأنه آخر آنات السكون- و أيضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافه و مبدإها(۲) فكيف يصدق أن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدإ المسافه و منتهاها و أما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركه و لا جزء من أجزائه و لا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالى بين الآنات فإذن هى موجوده فى زمان ما و فى كل آن منه و ليس لها آن ابتداء الحصول و كذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركه(۳) و لا يستدعى قدرا معينا من الحركه القطعيه و أيضا ما يختص وجوده(۴) بآن فقط كالأمور

۱- و لعلك تقول أولها الآن الفاصل فليس هنا آنان قلت الآن الفاصل إنما هو للسكون و لم يشرع المتحرك بعد فى الحركه حتى يكون أول آنات وجوده فالآن الأول من آنات وجوده لا بد أن يكون تاليا للآن الفاصل، س ره

۲- و أيضا الحركه التوسطيه و إن كانت بسيطه لكنها ليست قاره حتى تتحقق فى الآن بل بسيطه سياله نعم يناسبها الآن السيال و هو فاعل الزمان بل هو هو و أيضا الحركه التوسطيه كما قال الشيخ تجدد الحال و تجدد القرب و البعد و لعدم تشابه حال الحركه ۱۷۰ قال أفلاطون الحركه هى الخروج عن المساواه فلا يحتملها الآن، س ره

۳- كزاويه المسامته على ما سيجى ء، س ره

۴- كمماسه رأس مخروط يمر برأس مخروط ساكن و المخروطان حقيقيان منتهيان بالنقطه فهذه المماسه آنيه و عدمها زمانى لا على وجه انطباق كالحركه التوسطيه و كذا تماس كرتين أحدهما ساكنه و الأخرى ماره عنها بعد التماس، س ره

الآنیه الوجود فهو إنما یعدم فی جمیع الزمان الذی طرفه ذلک الآن و فی جمیع الآنات- الذی فیه بعد ذلک الآن و لا یکون لعدمه آن أول یختص به ابتداء حصول العدم فإذا عرفت هذه الأصول فلنتکلم فی کیفیه عدم الآن بل عدم کل ما ینطبق علیه فإن هذا الآن أو الآنی إذا وجد فعدمه لا یخلو إما أن یکون تدریجیا(۱) و کان منقسما فیکون الآن زمانا و الآنی زمانیا هذا خلف و إن کان دفعه فإما أن یکون آن عدمه مقارنا لآن وجوده و هو تتالی الآنین و ذلک ممتنع و إما أن یکون متراخیا عنه و حینئذ لا یخلو إما أن یکون بین الآنین زمان متوسط فحینئذ یکون الآن مستمرا فی ذلک المتوسط و إما أن لا یکون بینهما متوسط(۲) فیلزم تشافع الآنات ثم الکلام فی عدم الآن الثانی کالکلام فی عدم الآن الأول و یلزم منه ترکب الزمان عن الآنات المتتالیه و الکل محال فالحق أن عدمه فی جمیع الزمان الذی بعده و هذا قسم ثالث من الحدوث و هو صحیح.

فإن قلت هب أن عدم الآن فی جمیع الزمان الذی بعده لکن لیس کلامنا فی مطلق عدمه بل فی ابتداء عدمه و من المعلوم أنه لیس ابتداء عدمه فی جمیع الزمان الذی بعده فهو إما أن یحصل تدریجا أو دفعه فیعود الإشکال.

قلنا الابتداء للشی ء له معنیان(۳) أحدهما طرف الزمان الذی یحصل فیه ذلک

۱- لا یقال عدم المماسه لیس آنیا بل زمانی و لم یلزم انقسام المماسه لأنا نقول- لم یکن عدم المماسه زمانیا علی وجه الانطباق فالمراد بالتدریج هنا التدریج بالمعنی الأخص کما فی الزمان المنطبق لا الأعم المأخوذ فی تعریف مطلق الحرکه الشامل للتوسط و القطع بقولهم الحرکه خروج الشی ء من القوه إلی الفعل تدریجا بل التدریج الحقیقی إنما هو فی الحرکه الحقیقه التی هی التوسط، س ره

۲- أی زمان متوسط فیکون بینهما آن تحقیقا لمعنی التراخی کما أتی بصیغه الجمع، س ره

۳- قد مر هذا فی دفع بعض الشبهات التی فی الحرکه و توضیحه أن ابتداء الشی ء قسمان أحدهما ما هو المحدود له و المخالف له بالنوع کالنقطه للخط و السکون للحرکه و الآن للزمان و ثانیهما الجزء الأول منه الذی هو من سنخه و طبیعته کجزء أول من الخط أو الزمان أو التدریجی الآخر فالابتداء بالمعنی الثانی لا یکون للأمر التدریجی بل للممتد القار لبطلان الجزء الذی لا یتجزی و ما فی حکمه فالجزء الأول الحقیقی لا یکون لهذه الأشیاء فإن أقصر ما یتصور من الخط أو الزمان أو نحوهما قابل للقسمه الغیر المتناهیه و کذا کل قسم منها لکون الجزء فی الممتدات بطبع الکل فالأجزاء متوافقه بالطبع و موافقه له فیه، س ره

الشـی ء و ثانیهمـا الآـن الـذی یحصـل فیه أولاـ فنقول إن ابتـداء عـدم ذلک الآن بالمعنی الأول هو نفس وجود ذلک الآن و أما الابتـداء بالمعنی الثانی فلا یکون لعدمه ابتداء بهذا المعنی و قد عرفت أنه لا یلزم أن یکون لکل حادث ابتداء یکون هو حاصـلا فیه فإن الحرکه لیس لها ابتداء یکون الحرکه حاصـله فیه و کذلک السکون(۱) و اعلم أنه ینـدرج فی النوع الأول أعنی ما یکون حصوله دفعه الآـن و جمیع الأـمور الآـنیه کالوصولاـت إلی حـدود المسافـات(۲) و الوصـول إلی مـا إلیـه الحرکـه و الـتربیع- و التسـدیس و سائر الأشـکال و التماس و انطباق إحـدی الدائرتین علی الأخری و أحد الخطین علی الآخر و کل ما یکون له ابتداء الحدوث ثم یستمر وجوده زمانا و یقع فی النوع الثانی أعنی الحصول التدریجی(۳) الحرکات القطعیه و مقادیرها من

۱- لعلک لا تـذعن بهذا و تظن أنه آنی کالأمور الآنیه الباقیه لا لأنه تدریجی حتی لا یکون له ابتداء و لعله یوهمه بعض عبارات المصـنف قدس سره سیما أن السکون عدم الحرکه و الحرکه لیست من الأمور الآنیه حتی یکون عدمها زمانیا إذ لو کان آنیا لزم تـالی الآنین فجوابک أن الکون الواحـد البسیط الوارد علی الموضوع فی آن واحـد علی التدریـج معیار الحرکه و لـذا یقال فی تعریفها کون المتحرک متوسطا بین المبدإ و المنتهی- بحیث أی حد من حدود المسافه فرض لا یکون قبل آن الوصول حاصلا فیه و لاـ بعـد آن الوصول حاصـلا فیه فمعیـار السـکون أن یکون لما فیه الحرکه کونان فی الموضوع فلا یکون السـکون آنیا بل زمانیا و أیضا السکون عدم الحرکه و عدم الأمر التدریجی تدریجی کما سیجی ء- فأوائل ذلک العدم تدریجی و یستعقب العدم التالی للحرکه، س ره

۲- إذ علمت أن معنی الحرکه فی مقـوله أن یکون للموضوع فی کـل آن فرد غیر فرد الآـن القبـل و غیر فرد الآـن البعـد و یقـال معیار وقوع الحرکه فی مقوله أن یکون لها أفراد آنیه، س ره

۳- أی بالمعنی الأخص فالمراد بالحرکات الحرکات القطعیه، س ره

الأزمنه و كل ما يتبعها من الهيئات(۱) الغير القاره بالذات أو بالعرض كالأصوات و أمثالها و يدخل فى النوع الثالث الحركات التوسطيه و ما ينطبق عليها كحدوث الزاويه بالحركه كزاويه المسامته الحادثه بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاه إلى المسامته و كذا الانفتاق و الافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاوصول و اللامماسه و بالجمله كل ما لا يتم إلا بالحركه من غير أن ينقسم حصوله و عدم الأمور الآنيه و الأعدام الطاريه للحوادث بعد آخر آنات(۲) وجودها و غير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر فى الآن الذى يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين(۳) المذكورين.

و أما الآن بالمعنى الآخر و هو الذى يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده أنا نقول أن المسافه و الحركه و الزمان ثلاثه أشياء متطابقه فى جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض فى المسافه شيئا كالنقطه يفعل المسافه بسيلانه- كما يفعل النقطه الخط بسيلانها و كذا فى الحركه فقد عرفت أن الأمر الوجودى التوسطى منها و هو الكون فى الوسط بالحيثيه المذكوره(۴) يفعل بسيلانه الحركه

۱- إن قلت قد مثل الهيئات الغير القاره بالعرض بالأصوات فما الهيئات الغير القاره بالذات التى تكون تابعه قلت المراد بالقطعيه و مقاديرها الحركه الفلكيه و الزمان مقدارها فالتابعه هى الحركات المستقيمه القطعيه و مقاديرها و كلها مشمول الزمان و يمكن أن يكون من بيانا للكل من المتبوع و التابع كزاويه المسامته فلا أول لها مثل الحركه الحادثه هى بها و إن كان لها أول بمعنى آخر بخلاف الزاويه الحادثه من تقاطع خط على خط فإنها آنيه، س ره

۲- أى حوادث آنيه قاره تبقى بعد آن ابتداء وجودها، س ره

۳- إما متعلق بالحاصل أى بقسمه الزمان بمجرد الوهم أو باختلاف الحوادث الواقعه فيه كما مر و إما متعلق بالطرف إذ قد مر أن ليس له طرفه بأحد معنييه و الأول أولى، س ره

۴- أى كون الجسم متوسطا بين المبدإ و المنتهى بحيث أى حدود من حدود المسافه فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصلا فيه و لا بعد آن الوصول حاصلا فيه، س ره

بمعنی القطع فإذا کان کذلک فلا محاله یکون للزمان شی ء سیال یفعل الزمان بسیلانه یقال له الآن السیال و هو مطابق للحرکه التوسطیه و کما أن النقطه الفاعله غیر النقط التی هی الحدود و الأطراف و کذا الحرکه التوسطیه غیر الأکوان الدفعیه و الوصولات الآنیه(۱) فکذلک الفاعل للزمان غیر الآن الذی یفرض فیه و اعتباره فی ذاته غیر اعتبار کونه فاعلا بحرکته و سیلانه الزمان فتلطف فی سرک(۲)

فصل (۳۷) فی کیفیه عدم الحرکه و ما یتبعها

اعلم أن القول فی عدم الحرکه القطعیه و الزمان الذی ینطبق علیها لا یخلو عن إشکال.

فمنهم من ذهب إلی أنها و کذا ما یطابقها من الزمان ینعدم فی غیر ذلک الزمان أزلا و أبدا قائلا إن معنی عدم الحرکه أن وجودها یختص بقطعه من الزمان و لا یوجد فی غیرها فیکون فی غیر ذلک الزمان معدومه أزلا و أبدا.

و فیه بحث أما أولا فلأن الکلام(۳) فی زوالها أی طریان عدمها و نحو حدوث

۱- هی غیر الوصول الواحد المتصل و غیر الواحد المستمر السیال و هما زمانیان، س ره

۲- و اقرأ و ارقأ فإن هذه آیات وجهه تعالی البسیط و ظهوره الواحد المحیط- فإنه واحد أحد و مع ظهوره فی کل شی ء لا انثلام فی وحدته و بساطته إنما التفاوت فی المظاهر لا فی ظهوره و لو تراءی تفاوت فی انتساب الظهور إلی المظاهر فباعتبار هذا الطرف من النسبه لا- فی ذلک الطرف منها و إن کان إثبات الطرف باعتبار عنوان النسبه و أما المعنون فالإضافه إشراقیه لا تستدعی الطرفین کما لا یخفی علی الإشراقی فهو الباقی و کل شی ء هالک، س ره

۳- أی إن الکلام فی کیفیه انعدامها بعد وجودها الذی یعبر عنه بالزوال لا فی مطلق عدمها الذی یصدق فی غیر زمان وجودها حتی یقال إنها معدومه قبل وجودها أزلا- و بعد وجودها أبدا، ط مد

ذلک العدم فلا یصح القول بأن ذلک فی الأزل و الأبد.

و أما ثانیا فإن العدم و الوجود متقابلان لا یخلو الموضوع عنهما و لا أیضا یجتمعان فی شی ء واحد فإذا قلنا إن هذا التدریجی الوجود و إن وجوده یحصل شیئا فشیئا فکل جزء حصل منه(۱) بطل العدم الذی بإزائه و لم یرتفع به عدم جزء آخر حتی وجد ذلک الجزء أیضا و ارتفع بوجوده عدمه خاصه لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذی غیره ثابت عند وجود هذا الجزء و هکذا فعلم أن الشی ء التدریجی کما أن وجوده تدریجی کذلک عدمه تدریجی أ لا تری أنه وقع الاستدلال علی أن عدم الآن لیس تدریجیا- و إلا لکان وجوده تدریجیا فکذلک حکم العکس فظهر من هذا أن وجود الشی ء إذا کان تدریجیا کان عدمه أیضا کذلک فوقع الإشکال و احتیج إلی تدقیق نظر فنقول أولا یجب أن یعلم أن الحرکه و الزمان من الأمور الضعیفه الوجود بل الذی یحصل بالحرکه کالزمانی من أفراد المقوله کالسواد المتدرج و الکم المتزید فیه و غیرهما- وجوده الزمانی ضعیف مختلط بالعدم فکما أن وجوده علی هذا الوجه تدریجی فکذلک عدمه فزمان وجوده زمان عدمه(۲) فإذا علمت ما ذکرناه فاعلم أن الحرکه لها

۱- و اللم فیه أن کل جزء مفروض من أجزاء الحرکه هو فعلیه بالنسبه إلی الجزء السابق المفروض الذی کان قوته و قوه الجزء اللاحق المفروض الذی سیصیر فعلیته فالقوه و الفعل متشابکان فیها و مختلطان و قوه الشی ء و فعلیته هما عدمه و وجوده فالحرکه کما توجد تدریجا کذلک تعدم تدریجا بعین وجودها التدریجی، ط مد ظله

۲- و من فروعات ذلک أن عدم العالم الطبیعی التدریجی الوجود السیال الهویه- لا یکون فی الزمان اللاحق و لا یکون له عدم لاحق زمانی للزوم الخلف بل عدمه عدمات کما أن حدوثه حدوثات و قد قال المصنف قدس سره فی کثیر من کتبه إن زمان حدوث العالم زمان بقائه فکما أن زمان إحداث النفس الإنسانیه بما هی نفس متدرجه الحصول- جمیع أزمنه بقائها أی إحداثاتها فجعلها و تخمیر طینتها من الملکات العلمیه من أول عمر الإنسان إلی آخره و لا یستتم فی الآن مثلا فلم یتم خلقتها بتولید متعلقها و تعلقها به بل زمان حدوثها مجموع أزمنه بقائها و لهذا یقال فی تعریف الإنسان حیوان ناطق مائت و کذا زمان عدمها أی أعدامها المتشابکه بوجودها التدریجی مجموع أزمنه وجودها- فکذلک إحداث الإنسان الکبیر و هو العالم فلا یمکن إحداثه إلا بالتدریج و ذلک من نقصه الذاتی لأن له وجودا تجددیا سیالا و لا فتور فی الجاعل الحق لأن أمره أن یقول للشی ء کن فیکون فقد ظهر سر خلقه العالم السماوی و الأرضی فی سته أیام و هی مده عمر العالم و لا یحصیها إلا الله تعالی لعدم التجدید فی فیضه و هی مده أیام دعوه أولی العزم من الرسل السته فمده بقاء کل رسول منهم و بقاء آدابه و بقاء أوصیائه الاثنی عشر ألف عام باعتبار مظهریه ألف من أسماء الله تعالی و هو یوم واحد ربوبی عند الله و إن کان آلافا نجومیه الیوم السادس یوم نزول القرآن من أول ظهور الخاتم و آدابه إلی آخر أولیاء أمته و دولتهم التی هی دولته الحقه و لا انقطاع لکلیته و سعه وجوده و لذا کان نبیا و آدم بین الماء و الطین و إن من شیعته لإبراهیم و لسعه روحانیته کان عقلا کلیا شاملا کل العقول- ثم إن المده و إن کانت سته أیام أو آلاف ألوف إلا- أنها بالنسبه إلی الحق کلمح بالبصر أو هو أقرب جف القلم بما هو کائن إلی یوم القیامه، س ره

اعتباران أحدهما اعتبار أنها خروج شی ء آخر من القوه إلی الفعل یسیرا یسیرا- فالمنظور إلیه حال تلک المقوله و نحو وجودها التدریجی و الثانی اعتبار الحرکه فی نفسها و النظر فی نحو وجودها و هو غیر النظر فی نحو وجود المقوله و الشی ء الزمانی التدریجی و الحرکه بهذا الاعتبار و فی هذا النظر لیس وجودها تدریجیا حتی یکون عدمها تدریجیا أیضا بل هی بهذا الاعتبار دفعیه(۱) الوجود و لها ماهیه هی تدریج شی ء آخر- و لیست تدریجا لنفسها فإن وقوع الحرکه فی الحرکه محال کما مر(۲) و کذا

۱- هذا بظاهره مناقض لما سبق منه و من الشیخ أن القطعیه زمانیه علی وجه الانطباق و التوسطیه زمانیه لا علی وجه الانطباق و أن الابتداء لها فلو کانتا دفعیتین کان لهما ابتداء اللهم إلا أن یقال دفعیه وجود الحرکه باعتبارین أحدهما اعتبار وجودها فإن ماهیتها و إن کانت نفس التدریج بالحمل الأولی لکن وجودها دفعی فللوجود بما هو وجود حکم و للماهیه حکم و ثانیهما أن وجودها فی الخارج بتبعیه المقوله بنحو الربط کآله اللحاظ و أما بما هی شی ء بحیاله لا تجدد الشی ء فإنما هی فی العقل و کلما فی العقل فهو دفعی لا زمانی إذ المعقول مجرد فتأمل، س ره

۲- قد أشرنا سابقا إلی أنه غیر ممتنع بل واقع و إنما یستحیل وقوع التدریج فی التدریج إذا لم یقف علی حد نظیر استحاله عروض العرض للعرض إذا لم ینته إلی موضوع جوهری، ط مد

حکم الزمان فإنه مقدار حصول الشی ء تدریجا و لیس مقدارا لنفسه و لا مقدارا لماهیه کون الشی ء التدریجی الوجود و معناه ففی کل من الحرکه و الزمان و ما یجری مجراهما یعقل وجودان و عدمان أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذی یحصل بالتدریج و ثانیهما وجود نفس التدریج أو وجود الشی ء المأخوذ مع صفه التدریج- علی قیاس الکلی المنطقی و العقلی و الأول تدریجی و الثانی دفعی و بهذا الاعتبار حکم بأن الحرکه وجودها فی الذهن و أما العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدریجی و عدم عارض له بما هو کذلک فقد خرج من هذا التفصیل أن من قال زمان وجود الحرکه بعینه زمان عدمها فقد قال صوابا و من قال زمان عدمها غیر زمان وجودها- و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم یقل خطأ أیضا.

و اعلم أنه قد ذکر الشیخ فی مثل هذا المقام قوله و أنت تعلم أنه لیس للمتحرک- و الساکن و المتکون و الفاسد أول هو متحرک فیه أو ساکن أو متکون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوه إلی غیر النهایه.

و اعترض علیه صاحب الملخص و قال أما أنه لیس للمتحرک و الساکن أول- یکون فیه متحرکا أو ساکنا فهو حق و أما أنه لیس للمتکون أو الفاسد أول آن یکون فاسدا أو متکونا فلیس کذلک فإن الکون و الفساد إنما یکون بحدوث الصوره و عدمها و الشیخ معترف بأن حدوث الصوره و عدمها یکون دفعه و فی الآن فهذا الکلام لیس علی ما ینبغی.

أقول أما الکون فهو کما نقله عن الشیخ بأن حصوله دفعی و أما الفساد فلم یثبت نقل کونه دفعیا عنه بل لا بد لمن ذهب إلی أن الأکوان الصوریه دفعیات- أن یکون فسادها عنده من الحوادث التی لا أول لحدوثها فیکون من القسم الذی- هو واسطه بین الدفعی و التدریجی لکن الحق عندنا أن الکون(۱) و الفساد کلاهما

۱- لقولنا بالحرکه الجوهریه بخلاف الشیخ اللهم إلا أن یکون أنطقه الله بما هو فی قوه القول بالحرکه الجوهریه، س ره

مما يقع تدريجا و إلا فيلزم خلو الهيولى(۱) عن الصوره فإن الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائيه ما دام كونه ماء و لا فى آن هو آخر زمان المائيه بل فى آن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالى الآنين و هو محال و إما تعرى الماده عنهما جميعا و هو الذى ادعيناه و لعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دل كلامه بأن كلا منهما يوجد فى زمان منقسم بالقوه إلى غير النهايه

فصل (۳۸) فى أن الآن كيف يعد الزمان

العاد للشى ء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مره بعد أخرى لم يبق منه شى ء و ليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان و قد يعنى ما يهيئ الشى ء لقبول العد بالمعنى الأول(۲) و الآن عاد بهذا المعنى للزمان إذ هو معط له معنى الوحده و معط له الكثره بالتكرير فقد عرفت أن الزمان متصل و المتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى و التجزئه لا تحصل إلا بإحداث الفصول و إذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما إلى أقسام و يمكن تعديده بشى ء من أجزائه- كالخط إذا جزئ بأجزائه بالنقط فالنقطه عاده للخط بمعنى أنه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد و تلك الأقسام عاده للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال فى نسبه العاديه إلى الآن و إلى أقسام الزمان فى أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر.

قال بعض الفضلاء إن الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر- أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضى عن المستقبل و أما كونه واصلا فإنه حد مشترك بين الماضى و المستقبل(۳) و لأجله يكون الماضى متصلا بالمستقبل و يجب أن

۱- هذا فى نفسه برهان على الحركه الجوهريه فى كينونه الصوره الجوهريه بعد مثلها، ط مد

۲- فيكون من باب تسميه السبب باسم المسبب، س ره

۳- فهو متساوى النسبه إلى الطرفين و أيضا لما كان الحد المشترك بحيث لا يزيد أحدهما بإضافته لم يكن له مقدار فلم يكن حاجبا بينهما فكان واصلا، س ره

یعلم أنه من حیث کونه فاصلا واحد بالذات و اثنان من حیث الاعتبار لأن مفهوم کونه نهایه للماضی غیر مفهوم کونه بدایه للمستقبل و أما من حیث کونه واصلا- فهو یکون واحدا بالذات و الاعتبار جمیعا لأنه باعتبار واحد یکون مشترکا بین القسمین لأنه جهه اشتراکهما

فصل (۳۹) فی کیفیه تعدد الزمان بالحرکه و الحرکه بالزمان و کیفیه تقدیر کل منهما بالآخر

اشاره

فصل (۳۹) فی کیفیه تعدد الزمان بالحرکه و الحرکه بالزمان و کیفیه تقدیر کل منهما بالآخر(۱)

أما المطلب الأول فقد عرفت أن اتصال المسافه من حیث فیها الحرکه هو عله لوجود الزمان و لا شک أن وقوع الحرکه فی کل جزء من المسافه عله لوجود الجزء من الزمان الذی بحذائه فالحرکه عاده للزمان(۲) علی معنی أنها توجد أجزاؤه المتقدمه و المتأخره و الزمان عاد للحرکه من حیث إنه عدد لها لأن الحرکه تتعین مقدارها بالزمان مثال ذلک(۳) أن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم کالعشره و أما وجود عددهم و عشریتهم فسبب لصیرورتهم معدودین بالعشره فإن العشره عشره لذاتها و المعدود بالعشره عشره بواسطتها و کذا الزمان و الزمانی

۱- عطف تفسیری لما قبله، س ره

۲- لما ظهر من الفصل السابق أن العاده غیر مخصوص بالجزء من المقدار أو العدد- بل یطلق علی ما یهیئ الشی ء لقبول العد فهذا هو المراد هاهنا و لک أن تجعله بمعنی جاعل الشی ء متعددا أی کل منهما مکثر للآخر و یرجع الأول، س ره

۳- یعنی أن الأشخاص فی ذاتهم و فی جوهرهم لا کمیه لهم لا اتصالیه و لا انفصالیه- و الکمیه الاتصالیه باعتبار الجسم التعلیمی و الانفصالیه باعتبار العدد فکما أن العشره مثلا کمیتهم و بها تعینهم العددی کذلک الزمان کمیه الحرکه و قدرها و الزمان بالنسبه إلی الحرکه بالجسم التعلیمی بالنسبه إلی الطبیعی أشبه لکون کل منهما کما متصلا- و کون کل منهما عارضا غیر متأخر فی الوجود کما مر و سیأتی فی الحکمه المشرقیه بعید ذلک، س ره

کـالحرکه فـإن الزمـان وجوده نفس المقـدار و هو معلول للحرکه من جهه وجوده- لاـ من جهه کونه مقـدارا فـإن کون المقـدار مقدارا لیس بعله فالزمان یقدر الحرکه علی وجهین أحدهما یجعلها ذا قدر(۱) و الثانی بدلالتها علی کمیه قدرها و الحرکه تقدر الزمان بمعنی أنه یدل علی قدره بما یوجد فیه من التقدم و التأخر(۲) و بین الأمرین فرق و أما الدلاله علی القدر(۳) فتاره مثل ما یـدل المکیـال علی المکیـل- و تاره مثل ما یـدل المکیل علی المکیال کما أن المسافه قـد تـدل علی قـدر الحرکه- فیقال مسیر فرسخین و قد یدل الحرکه علی قدر المسافه فیقال مسافه رمیه لکن الذی یعطی المقدار بالذات هو أحدهما(۴) و هو الذی بذاته قـدر و کمیه و لأنه متصل فی جوهره صـلح أن یقال طویل و قصـیر و لأنه عـدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صـلح أن یقال إنه کثیر و قلیل.

حکمه مشرقیه:

اعلم أن المسـافه بمـا هی مسـافه و الحرکه و الزمـان کلها موجود بوجود واحـد و لیس عروض بعضـها لبعض عروضا خارجیا بل العقـل بالتحلیـل یفرق بینهـا و یحکم علی کل منها بحکم یخصه فالمسافه فرد من المقوله کیف أو کم أو نحوهما و الحرکه هی تجـددها و خروجهـا من القوه إلی الفعل و هی معنی انتزاعی عقلی و اتصالها بعینه اتصال المسافه و الزمان قـدر ذلک الاتصال و تعینه أو هی باعتبار التعین المقداری فیحکم بعد التحلیل و التفصیل- بعلیه بعضها لبعض بوجه فیقال إن اتصال الحرکه إنما یثبت لها بواسطه اتصال المسافه

۱- فالمقدر من التفعیل بمعنی الجعل ذا کذا کما فی علم التصریف، س ره

۲- الأولی بـدلالته فالزمان بأنواعها کالعام و الشـهر و الأسـبوع و الیوم و اللیل و الساعه و الـدقیقه و غیرها یـدل علی تعین مقادیر الحرکه، س ره

۳- هکـذا فی النسخ و الأولی أن یکون علی القدر بدون الضـمیر المضاف و أما إلیه کما یشـهد به قوله فتاره و تاره و المکیال و المکیـل لأـن الزمـان کمـا عرفت مکیـال و الحرکه مکیـل و لو قرنـا الضـمیر کان من باب الاکتفاء فی العنوان عن الـدلاله علی قدرها، س ره

۴- متعلق بالزمان، س ره

فاتصال المسافه عله لکون الحرکه متصله و لا نعنی بذلک أن اتصال المسافه عله لاتصال آخر للحرکه(۱) بل اتصال الحرکه هو نفس اتصال المسافه مضافا إلی الحرکه- فالمسافه کما أنها عله لوجود الحرکه کذلک عله لاتصالها إذ یمکن لأحد أن یتصور حرکه لا متصله کما هی عند القائلین بالجزء(۲) و أما کون الزمان متصلا فلیس ذلک بعله لأن ماهیته الکم المتصل و الماهیات غیر مجعوله بل وجود الزمان یستدعی عله و علته لیست اتصال المسافه فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحرکه یعنی أن اتصالها من حیث إنه اتصال الحرکه عله لوجود الزمان

فصل (۴۰) فی الأمور التی فی الزمان

ذکر فی الشفاء و غیره أن الشی ء إنما یکون فی الزمان إذا کان له متقدم و متأخر و هما لا یوجدان أولا و بالذات إلا للحرکه و لذی الحرکه ثانیا و بالعرض.

و أیضا فیه قد یقال لأنواع الشی ء و أجزائه إنها فیه(۳) و الآن فی الزمان(۴)

۱- إذ لیس هناک وجودان بل وجودهما واحد و جعلهما واحد بمقتضی الحمل فذلک الوجود مضافا إلی الفصل عله و مضافا إلی الجنس معلول، س ره

۲- لما أوهم قوله کذلک عله لاتصاله أن وجود الحرکه غیر وجود اتصالها أشار بهذا إلی أن الانفکاک فی التصور لا غیر، س ره

۳- و ذلک لأن استعمال کلمه فی فی المواضیع مختلفه فکون الشی ء فی المکان بنحو- و فی الزمان بنحو و فی المحل بنحو و فی الموضوع بنحو و الوجود فی الماهیه بنحو و الماهیه فی الوجود بنحو و کذا الحرکه فی الزمان و الزمان فی الحرکه و الجنس فی النوع و النوع فی الجنس و غیر ذلک کل بنحو، س ره

۴- بمناسبه أنه کما أن الواحد لیس بعدد کذلک الآن لیس بزمان بل مباین له نوعا و کون المقدم و المؤخر فیه کالزوج و الفرد فی العدد إنما هو لکون الزمان بأنواعه و أجزائه غیر خال عنهما کما أن العدد بأنواعه و أفراده غیر خال عن الزوج و الفرد و کون الساعه و الدقیقه و الیوم و اللیل و الأسبوع و الشهر و غیرها کالاثنین و الثلاثه و الأربعه و غیرها- لکونها أنواعا مثلها، س ره

کالوحده فی العدد و المتقدم و المتأخر کالزوج و الفرد فیه و الساعات و الأیام کالاثنین و الثلاثه فیه و الحرکه فی الزمان کالمقولات العشر فی العشریه و المتحرک فی الزمان- کموضوع المقولات العشر فی العشریه و أما السکون فهو أمر عدمی لا یتقدر بالزمان لذاته و لکن لأجل أن الحرکتین یکتنفانه یحصل له ضرب من التقدم و التأخر(۱) فلا جرم یتوهم وقوعه فی الزمان.

أقول ما من جوهر إلا و له أو فیه ضرب من التغیر کیف و قد ثبت تجدد الطبیعه فالساکن من جهه متحرک من جهه أخری و بتلک الجهه یقع فی الزمان لذاته(۲) ثم إن الزمان یتعلق عندنا بتجدد الطبیعه القصوی ثم بالحرکه المستدیره- التی هی أقدم الحرکات فی سائر المقولات سیما ما للجرم الأقصی و یتقدر به سائر الحرکات الأینیه و الوضعیه و بواسطتها یتقدر التی فی الکیف و الکم(۳) و أما تجدد غیرها من المقولات کالإضافه و الملک و ما یجری مجراهما حتی الأعدام و الإمکانات- فهی حرکه بالعرض لا بالذات و فیها تقدم و تأخر فی الزمان بالعرض(۴) و أما الموجودات التی لیست بحرکه و لا فی حرکه فهی لا یکون فی الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغیرات فتلک المعیه یسمی بالدهر و کذا معیه المتغیرات مع المتغیرات لا من

۱- الأظهر أن یقال لکن لأجل أن السکونین یکتنفان الحرکه إلخ، س ره

۲- هذا لا یلائم ما سیذکره من کون الحرکه فی آن تجدد سائر المقولات کالإضافه و الملک و ما یجری مجراهما بتبع الجوهر من الحرکه بالعرض کما لا یخفی، ط مد

۳- أی بواسطه الحرکات الأینیه فقد سبق أن الحرکه المکانیه أقدم من الکیفیه و الکمیه لحاجتهما إلیها بلا انعکاس و أن الوضعیه الفلکیه أقدم الجمیع و یمکن علی بعد إرجاع الضمیر إلی الحرکه المستدیره لمکان قوله یتقدر أی یتقدران بها لکونها فاعل الزمان، س ره

۴- عد حرکه المقولات بتبع حرکه الجوهر الذی هو موضوعها من الحرکه بالعرض ینافی کون وجودها لموضوعها و خاصه بناء علی ما ذهب إلیه من کون وجود العرض من مراتب وجود موضوعه و کیف یتصور لوجود العرض ثبات و سکون مع تغیر وجود موضوعه و حرکته و لو کان کذلک لاستغنی فی وجوده عن وجود موضوعه هذا خلف- فالحق أن هذه المقولات العرضیه متحرکه حقیقه بتبع حرکه الجوهر لا بالعرض، ط مد

حیث تغیرها بل من حیث ثباتها(۱) إذ ما من شی ء إلا و له نحو من الثبات و إن کان ثباته ثبات التغیر فتلک المعیه أیضا دهریه و إن اعتبرت الأمور الثابته مع الأمور الثابته فتلک المعیه هی السرمد و لیست بإزاء هذه المعیه و لا التی قبلها تقدم و تأخر- و لا استحاله فی ذلک فإن شیئا منها لیس مضایفا للمعیه حتی تستلزمهما

۱- أی من حیث وجودها فقد مر فی أول هذا السفر أن کل موجود و إن کان جسما- أو جسمانیا بما هو موجود موضوع العلم الإلهی کما أنه بما هو جسم واقع فی التغیر موضوع الطبیعی و بما هو متکمم موضوع الریاضی لکن لیعلم أن الدهریه فی هذه المعیه أدنی من الدهریه التی فی نفس المفارقات المحضه فإن الدهر وعاء المفارقات و المتغیرات باعتبار جهتهما النورانیه من صقع الدهریات کما أن الدهریات الثابتات من حیث انتسابها إلی الثابت السرمدی وعاء وجودها لیس هو الدهر بل إنها من هذه الجهه من صقع السرمدی و وعاء وجودها السرمد و لکن سرمد الحق حق السرمدی الحق الواجب بالذات إذ السرمد یجری مجری الوعاء للوجود الحق الحقیقی تعالی شأنه و جل بقاؤه عن التمادی الدهری فضلا عن الزمانی و عن الامتداد العرضی و الطولی الذی فی السلاسل العرضیه، س ره

المرحله الثامنه فی تتمه أحوال الحرکه و أحکامها

اشاره

المرحله الثامنه فی تتمه أحوال الحرکه و أحکامها(۱)

فصل (۱) فی ما منه الحرکه و ما إلیه الحرکه و وقوع التضاد بینهما الـذی منه الحرکه و الذی إلیه فی الکیف و الکم یتضادان أو یکونان کالمتضادین

فصل (۱) فی ما منه الحرکه و ما إلیه الحرکه و وقوع التضاد بینهما الـذی منه الحرکه و الـذی إلیه فی الکیف و الکم یتضادان أو یکونان کالمتضادین(۲) أما فی الکیف فکـالحرکه من السواد إلی البیاض و هما متضادان بالحقیقه و کالحرکه من الصـفره إلی النیلیه و هما کالمتضادین لکون أحـدهما أقرب إلی البیاض- و الآخر إلی السـواد و أما فی الکم فمثل الحرکه من الأکثر حجما(۳) فی طبیعته إلی الأقل حجما فیها و هما الطرفان و کالحرکه من الذبول إلی النمو الـذین لیسا فی الغایه و هما بین المتضادین(۴) و أما فی الأین فالأیون و إن کانت فی ذاتها متشابهه- إلا أنها بحسب الجهات یقع فیها التضاد فالحرکات الطبیعیه فی الأین إن وقعت من

۱- هکـذا فی أکثر النسـخ و الظـاهر أنه غلـط من النسـاخ لأن مبحث الحرکه معنون بالفصل کما مر فکیف یعنون بعض متممات لواحقها بالمرحله، س ره

۲- الـذی یهـدی إلیه صـریح البرهـان فی هـذا الباب أن الحرکه تبتـدی من قوه محضه و إن کانوا یعـدون الفعلیه التی تنتهی إلیه الحرکه من جـانب أو له مبـدأ لهـا و تنتهی إلی فعلیه محضه خـالیه عن القـوه الـتی یتضـمنه متن الحرکه و من المعلوم أن القوه و الفعـل- بمـا هما کـذلک متباینتان متنافیتان و أما وقوع التضاد الاصـطلاحی بین المبـدإ و المنتهی فی الحرکه فلا دلیل علیه و إن وقع ذلک فی بعض الموارد فإنما هو من الاتفاق، ط مد

۳- أی المعتبر فی التضاد هاهنا الصـغر و الکبر المترقبان من نوعه لا الصـغر کما فی الخردله و الکبر کما فی الفلک الأقصـی، س ره

۴- أی کالمتضادین، س ره

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد إذ لا جهه طبيعيه إلا هاتين و إن وقعت فى البين فطرفاها كالمتضادين(۱) و أما التى لا تكون بالطبع فطرفاها- لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما أن الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها فى حد واحد و ثانيهما مبدئيه المبدإ و منتهويه المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف- فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض و أما الحركات المستديره فليس المبدأ و المنتهى فيها كما توهمه بعض أنه نقطه(۲) بل جوهر الحركه مما يستدعى كل قطعه منها مبدأ و منتهى لا يجتمعان ففى الوضعيه كل وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدأ و منتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما(۳) فعلم أن الذى يعرض له المبدئيه أو المنتهائيه قد يكون وجوده بالقوه و قد يكون وجوده بالفعل و كذا مبدئيته و منتهائيته و لكل منهما قياس إلى الحركه و قياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركه قياس التضايف إذ المبدأ مبدأ لذى المبدإ و أما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس إذا عقل المبدأ عقل المنتهى و من الجائز وجود حركه لا بدايه لها أو لا نهايه لها كحركات أهل الجنه و إذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب و الإيجاب و لا بالعدم و الملكه فلم يبق إلا التضاد.

فإن قلت فكيف يجتمعان فى جسم واحد و الأضداد من حقها عدم الاجتماع.

قلنا الأضداد يجوز اجتماعها فى موضوع بعيد لها و الموضوع القريب للمبدئيه و المنتهائيه ليس الجسم بل أطرافه و حالاته

۱- أى بين الجهتين الطبيعتين و هذا هو الأكثر بل لا تحقق لما من الطرف الحقيقى إلى الطرف الآخر الحقيقى فى العين، س ره

۲- بل أنه وضع و لا وضع بعينه و بشخصه بل مثله كما مر، س ره

۳- و هما ما فى الأجزاء الغير المجتمعه و فيها أيضا مبدأ و منتهى يجتمعان و هما الإضافيان- فإن كل مبدإ بالقوه فيها منتهى لما قبله و كل منتهى بالقوه مبدأ لما بعده و هذان القسمان مع المبدإ بالفعل و المنتهى بالفعل أعنى الطرفين يصيران ثلاثه، س ره

فصل (۲) فی نفی الحرکه عن باقی المقولات الخمس بالذات

اشاره

قد مر کلام إجمالی فی هذا و نزیدک بیانا فنقول

أما المضاف

فطبیعه غیر مستقله- بل تابعه فمتبوعها إن تحرک تحرکت أو سکن فسکنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت- أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت کل ذلک بالعرض لا بالذات.(۱)

و أما متى

فقال الشیخ فی النجاه وجوده للجسم بتوسط الحرکه فکیف یکون الحرکه فیه فإذ کان کل حرکه فی متى(۲) فلو کانت فیه حرکه لکان لمتى متى آخر(۳)

۱- قد عرفت أن ذلک بالتبع و هو غیر ما بالعرض، ط مد

۲- أی إذا کان فی الواقع کل حرکه فی متى و کلمه فی هنا ککون الشی ء فی الزمان- إذ الزمان من السته الموقوف علیها لکل حرکه فلو کانت فی متى حرکه و کلمه فی هنا- ککون الحرکه فی المقوله لکان لمتى متى آخر و إنما قال الشیخ وجوده للجسم بتوسط الحرکه إذ قد مر نقلا عن الشفاء أن الشی ء إنما یکون فی الزمان إذا کان له مقدم و مؤخر، س ره

۳- ترکب الحرکه بمعنى وقوع الحرکه فی الحرکه لا یوجب إلا تبطؤ الحرکه- فلو فرض فی متى حرکه لم یوجب إلا تبطؤ الزمان فی مروره و لا ضیر فیه إذا لم یؤد إلى التسلسل و الذی نراه من حرکه جمیع المقولات بتبع حرکه الجوهر لا بعرضه إنما یوجب عروض حرکه ملائمه لحرکه الجوهر لجمیع المقولات المکتنفه به و عروض زمان مشابه لها لتلک المقولات أیضا و لیس إلا کالعائق الذی یعوقها عن أن تعصی موضوعها الجوهری- فیتخلف عن مصاحبته بالتأخر عنه أو التقدم إلیه فیشبه حال الأعراض فی حرکتها بتبع حرکه الجوهر مع حرکتها فی نفسها أو سکونها حرکه جالس السفینه بتبعها لا بعرضها ثم حرکته فی نفسه أو سکونه. و من هنا یظهر عدم تمام ما ذکر الشیخ ره أما قوله وجوده للجسم بتوسط الحرکه- فکیف یکون الحرکه فیه ففیه أن الذی فیه من الحرکه بالعدد غیر الحرکه التی هی علته و واسطه حصوله للجسم و لا دلیل على امتناعه و أما قوله إذ کان کل حرکه فی متى- فلو کانت فیه حرکه لکان لمتى متى آخر هذا خلف ففیه أن متى الثانی لا یوجب إلا إمعان الجوهر فی متى الأول و بطء مروره و لا محذور فیه ما لم یکن هناک تسلسل، ط مد

هذا خلف و قال فی الشفاء یشبه أن یکون الانتقال فی متی واقعا دفعه لأن الانتقال من سنه إلی سنه و من شهر إلی شهر یکون دفعه أقول قد مر تحقیق کون الحصول التدریجی لشی ء إذا اعتبر نفسه یکون دفعیا(۱) و استشکل کثیر من المتأخرین کلام الشیخ هذا و اعترضوا علیه و قد کشفنا عنه فی شرح الهدایه ثم قال و قد یشبه أن یکون حال متی کحال الإضافه- فی أن الانتقال لا یکون فیه(۲) بل یکون أولا فی کیف أو کم و یکون الزمان ملازما لذلک التغیر فیعرض بسببه فیه التبدل و الاستقرار أقول تابعیه الزمان للمقوله- لیست کتابعیه الإضافه إذ لیس للزمان وجود دفعی آلی کما للمقوله بخلاف الإضافه إذ یحتمل الآنیه و الزمانیه و الزمان لا یحتملهما و لا أحدهما فإن الحرکه نفس

۱- إنما صرف کلام الشیخ عن ظاهره لأن المتی و هو الکون فی الزمان للحرکه- و لذی الحرکه بما هو ذو الحرکه و کونهما فی الزمان مثل نفس الزمان علی سبیل الاتصال التدریجی فانتقال المتمتی من متی إلی متی إنما هو علی نعت الاتصال التدریجی لا- أنه دفعی- إذ لا مفصل فی الظرف و لا فی المظروف خارجا فالانتقال من شهر إلی شهر أو من ساعه إلی ساعه أو من دقیقه إلی دقیقه أو غیر ذلک تدریجی فأشار المصنف قدس سره إلی أن مراد الشیخ ما حقق قبل ذلک من أن حصول التدریج و وجوده بما هو تدریج لیس بالتدریج أقول عندی وجه آخر و هو أن الشیخ عبر بالانتقال لا- بالحرکه و مراده مثل الانتقال من حرکه متضاده إلی حرکه متضاده أخری فأراد أن الانتقال من نوع من الزمان- کاللیل إلی نوع آخر کالنهار أو من شخص کساعه إلی شخص آخر کساعه أخری دفعی لأن ظرف هذا الانتقال هو الآن و الزمان و أن لا مفصل فیه خارجا إلا أن له مفصلا فی نفس الأمر هو الآن به یتحقق له نوع و نوع و شخص و شخص و لولاه لما تحقق أنواعه و أشخاصه، س ره

۲- أقول مراد الشیخ من التابعیه فی المتی لمقوله أخری لیس التابعیه فی الحرکه- بأن یکون متی ما فیه الحرکه بل إن الزمان ظرف للحرکه لأنه من السته الموقوف علیها للحرکه فیتحقق متی کلما تحقق حرکه عند الشیخ و مناط الاشتباه به إذا قیل الحرکه فی متی أرید أنه ظرفها کما یقال إنها فی الزمان أی منطبقه علیه فیتوهم أنها فیه کما یقال إنها فی المسافه و لیس کذلک، س ره

تجدد المقوله التی فیها الحرکه لا أنها تابعه لها فی التجدد و کذا حکم متی.

و أما الجده

فصح القول بأنها تابعه فی الثبات و التجدد لموضوعها.

و أما مقوله أن یفعل و أن ینفعل

فبعضـهم أثبت الحرکه فیهمـا و هو باطـل إلا أن یعنی بـذلک کونهما نفس التحریک و التحرک أی الحرکه من جهه(۱) نسبتها إلی المحرک تاره و إلی المتحرک أخری و أما لو أرید غیر ذلک فلم یصح لأن الشـی ء إذا انتقل من التبرد إلی التسخن(۲) فلا یخلو إمـا أن یکون التبرد باقیـا فیه فهو محـال- و إلا لزم أن یتوجه شـی ء واحـد إلی الضـدین فی زمان واحـد و إن لم یبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد و بینهما سکون لا محاله فلیست هناک حرکه متصله من التبرد إلی التسخن علی الاستمرار.

أقول و یمکن البیان بوجه أشمل و أوجز و هو أن الحرکه فی مقوله(۳)

۱- فیکون معنی قول هـذا البعض أن الحرکه تقع فیهمـا أن الحرکه من الجهتین المـذکورتین واقعه تحت هاتین المقولتین و أنها من هذین الجنسـین العالیین و قد کتبنا علی ما مر من الکلام الجملی أن نفس الحرکه شی ء غیر التحریک و التحرک و الخلاف ثابت فی کون نفسها من أیه مقوله و أنها عند المصنف قدس سره وجود لا مطلقا بل وجود عالم الطبیعه، س ره

۲- أو من التسـخن الضـعیف إلی التسـخن القوی لکن الضـدین حینئـذ المشـهوریان أو اللازم اجتماع المثلین ثم إن نوقض هـذا الـدلیل بالحرکه الکیفیه کالحرکه من التبنیه علی الصـفره- ثم إلی الحمره ثم إلی القتمه ثم إلی السواد أجبنا بأن الکیف لما کان هیئه قاره و تحققه آنیا لم یتوجه أن یقال یبقی فی الآن الثانی أو لا یبقی و لا یلتزم السکون بین درجات ما فیه- بخلاف أن یفعل و أن ینفعـل لأنهما التأثیر و التأثر التـدریجیان فلا یتمان فی الآن و الحرکه فی أی شـی ء کان لا بـد أن یکون حال المتحرک بها قبـل آن الوصول و بعـد آن الوصول مخالفـا لحـاله آن الوصول و مطـالبه السـکون بین أمرین تـدریجین کمطـالبته بین حرکـتین متضادتین فلا غرو فیها، س ره

۳- قـد عرفت المنـاقشه فیه و المقـوله لـو فرضت ملازمه فی وجودهـا للحرکه لم یکن بـد من فرض حـدود آنیه لهـا تنقطع بها الحرکه و تکون أفراد آنیه للمقوله دفعـا للتشـکیک فی المـاهیه نهـایه مـا فی البـاب کون أفراد المقوله التی هـذا شأنها کالفعل و الانفعال و متی بالقوه دائما فافهم ذلک و أی مانع من عروض الانقسام ثانیا لأقسام امتـداد من الامتـدادات- بعـد ما قطع الانقسام الأول الامتداد المذکور و أبطله بعروضه کما لا مانع عن عروض العدد لآحاد عدد آخر کالعدد المؤلف من آحاد هی فی نفسـها عشـرات و من هنـا یظهر الجواب عن المحـذور الـذی ذکره ره لوقوع الحرکه فی المقولتین و هو لزوم کون الآـنی زمانیا بل الآن زمانـا فـإن اللازم کون الآن الـذی هو آن بالنسـبه إلی حرکه زمانا بالنسـبه إلی حرکه أخری و کـذا الآنی و الزمانی لا کون الآن زمانا بالنسبه إلی الحرکه التی هو آنها بعینها، ط مد ظله

عباره عن حصولها شيئا فشيئا فلها فی كل آن من زمان الحركه فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده فی آن لا يمكن وقوع الحركه فيه و إلا لكان الآنی زمانيا بل الآن زمانا.

(۱) و لقائل أن يقول إن الشی ء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهه تنقص قبول الموضوع لتمام ذلک الفعل بل من جهه هيئه فی الفاعل.

فنقول ذلک إما لأجل أن قوته تفتر يسيرا يسيرا إن كان الفعل بالطبع و إما لأن العزيمه تنفسخ يسيرا يسيرا إن كان بالإراده أو كانت الآله تكل إن كان آليا- و فی جميع ذلک يتبدل الحال فی القوه أو الإراده أو الآله ثم يتبعه التبدل فی الفاعليه بالتبعيه لا بالذات و على ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى(۲)

فصل (۳) فی حقيقه السكون و أن مقابل الحركه أی سكون هو و أنه كيف يخلق الجسم عنهما جميعا

اشاره

اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرک فهناک معنيان أحدهما حصوله المستمر فی

۱- الأظهر عكسه إلا أن يكون من باب العكس أو يكون المراد هو الآن على فرض الحركه فيه، س ره

۲- و الحق أن جميع الأعراض كالطبيعه سياله إلا أن عدم القرار فی بعضها معتبر فی وجودها كالتی يقع فيها الحركه و فی بعضها فی مفهومها كأن يفعل و أن ينفعل و المتى و الحركه و فی بعضها يقع بالعرض لمنشإ انتزاعها كالإضافه، س ره

أين أو كم أو كيف أو غيره و الثانى عدم حركته التى من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمى و لهم فى ذلك حجتان.

الأولى أن السكون مقابل للحركه

بالاتفاق و التقابل بينهما لا يتحقق إلا إذا كان مفهوما السكون عدميا لما تقرر أن حدود المتقابلات متقابله فإذا حددنا الحركه أولا بأنها كمال أول لما بالقوه لا بد أن يؤخذ فى حد السكون مقابل شى ء من أجزاء هذا التعريف فإذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر فى حده ما يقابل أحد القيدين الآخرين فإما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوه أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركه و إلا لم يكن ثانيا و على الثانى يلزم أن يكون بعد كل سكون حركه و إلا لم يكن أولا و اللازمان باطلان فكذا الحدان فبقى أن نورد فى رسم السكون مقابل الكمال و هو الأمر العدمى لا محاله و أما إذا رسمنا السكون أولا(۱) و عنينا به الأمر الوجودى و هو حصوله فى الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار و ما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشى ء فى المكان الواحد زمانا أو أكثر من آن أو الحصول فى شى ء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلا بالحركه التى فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون(۲) فيلزم الدور و هو محال فبقى أن يكون الرسم للحركه أولا و بالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له و ذلك لا يتأتى إلا إذا كان عدميا.

و أما الحجه الثانيه

فهى أن فى كل صنف من أصناف الحركه أمرا عدميا يقابله

۱- هذا عذر لأن يقال ما ذكرتم إنما يتم لو عرفتم الحركه أولا و جعلتموها معيارا لمعرفه السكون فهلا عكستم الأمر، س ره

۲- لأن الزمان قدر الحركه و الآن ظرف الزمان و القبل و البعد من الظروف الزمانيه و أما أن الحركه لا تعرف إلا بالسكون فلأن الكمال الأول المأخوذ فى تعريف الحركه لا يعرف بالسكون و كذا الفعل المأخوذ فى تعريف القدماء أن الحركه خروج الشى ء من القوه إلى الفعل تدريجا و أيضا فرضنا أن نعرف السكون أولا ثم الحركه، س ره

فللنمو وقوف يقابله و للاستحاله سكون يقابله و للنقله عدم يقابلها و كما أن السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره و لا المقابل للاستحاله هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركه الأينيه و لغيرها و ليس هذا ببحث لفظى كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم أن المقابل للحركه هو السكون فى مبدإ الحركه لا فى نهايتها و قيل المقابل لها هو الذى وقع فى الانتهاء و لكل من القائلين حجج على صحه رأيه و الحق أن السكون فى المكان مقابل للحركه منه و للحركه إليه جميعا فإن السكون ليس عدم حركه خاصه و إلا لكان كل حركه سكونا فى غير تلك الجهه بل هو عدم كل حركه ممكنه فى ذلك الجنس- ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركه الطبيعيه سكون طبيعى كان المقابل للحركه الطبيعه إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعى لا الذى فى جهه التحت- و المقابل للحركه التى إلى أسفل هو السكون فى أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركه هو السكون فى المنتهى.

و أما كيفيه خلو الجسم عن الحركه و السكون جميعا

فذلك فى ثلاثه أمور.

الأول فى الجسم الذى يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعى مثل كليات الأفلاك و العناصر فهى غير متحركه عن مكانها و لا ساكنه أيضا لأن السكون عدم الحركه عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركه لم تكن ساكنه بل هى ثابته فى أحيازها لا ساكنه و لا متحركه.

و الثانى كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك فى ماء سيال أو الطير فى هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبه إلى الأمور الخارجه عنه و لا ساكن أيضا لأنه غير ثابت فى مكان واحد زمانا- و السكون لا ينفك من ذلك.

الثالث كل آن من آنات زمان الحركه كابتدائها و انتهائها ليس الجسم فيه ساكنا و لا متحركا لأن الحركه منقسمه فيمتنع وقوعها فى الآن فإذا استحال اتصاف الجسم بالحركه فى الآن لم يكن ساكنا فيه.

أقول فی کل واحد من الأمور الثلاثه نظر أما الأول فقد مر أن القبول و الإمکان المأخوذ فی تعریف العدم قد اکتفی بعضهم بما هو بحسب الجنس القریب- فکلیات العناصر یمکن أن یسمی عدم حرکتها فی الأین سکونا.

و أما الثانی فهو مع ابتناء ما ذکر فیه علی مذهب القائلین یکون المکان سطحا- یمکن أن یقال إن کلا من السمک و الطیر ساکن فی مکانه و إن تبدلت علیه السطوح- لأن ذلک لم یقع من قبله کحال جالس السفینه السائره(۱) فإن الحرکه لا بد فیها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فإذا لم یفعل فاعل فی قابل موجود تحریکا فلیس هناک إلا السکون فقط.(۲) و أما الثالث فنقول فیه المتحرک فی کل آن من آنات زمان الحرکه متصف بالحرکه دون السکون(۳) و إن لم یتصف بالحرکه فی الآن.

فإن قلت إذا لم یتحقق الحرکه فی الآن لم یکن الموضوع متصفا بالحرکه فی الآن فیتصف بمقابل تلک الحرکه و هو السکون.

قلنا مقابل الحرکه فی الآن عدم الحرکه فی الآن بأن یکون فی الآن قیدا للحرکه لا للعدم فلا یلزم أن یکون الجسم متصفا فی الآن بذلک العدم بل بالحرکه الواقعه فی الزمان الذی ذلک الآن حد من حدوده نعم یخلوا الجسم فی کل آن من زمان حرکته من الحرکه فی ذلک الآن و السکون فی ذلک الآن و هما لیسا بنقیضین کما عرفت بل لیسا بحرکه و سکون لأن الزمان مأخوذ فی حد کل منهما.

و أیضا رفع الأخص لا یستلزم رفع الأعم و الحرکه فی الآن أخص من

۱- فیه منع، ط مد

۲- أی داخلی مختص بموضع الحرکه فلا یرد أن هذا التبدیل لیس بلا فاعل، س ره

۳- أی المتحرک فی کل آن متصف بالحرکه التی فی الزمان و إن لم یتصف بالحرکه فی الآن لأن السالبه قد تنتفی بانتفاء الموضوع و هذا مثل أن یقال لا ینفک وجود العقل الذی فی الدهر عن الوجود الواجب الذی فی السرمد و لا ینفک وجود الفلک الذی فی الزمان- عن الوجود العقل الکلی الذی فی الدهر فإن اللازم فی وعائه لا ینفک عن الملزوم فی وعائه، س ره

الحركه مطلقا و التى ارتفعت عن الجسم فى الآن فى طبيعه الأخص و لا يلزم منه رفع طبيعه الأعم

فصل (۴) فى الوحده العدديه و النوعيه و الجنسيه للحركه

اشاره

قد عرفت أن الحركه كمال و صفه وجوديه لموضوعها و عرفت أنها متعلقه بأمور سته فوحدتها متعلقه ببعض تلك الأمور أما وحدتها الشخصيه فلا يخلو عن وحده الموضوع و وحده الزمان إذ لا بد من وحدتهما فى وحده كل عرض فإن البياض الموجود فى أحد الجسمين غير موجود فى الجسم الآخر و إذا عاد بياض جسم بعد زواله(۱) لم يكن العائد هو الذى زال و كما أن البياض لا- يتكثر بالنوع أو بالجنس- لنفس تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا أو جنسا- تكثر الحركه بهما و ذلك لأنه لا بد فى تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتيه- و الإضافه إلى الموضوع من الأحوال العارضه لسائر المقولات العرضيه لا مدخل لها فى ماهياتها و لذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات فى موضوع واحد فالحركه الواحده بالشخص هى التى موضوعها و زمانها و مسافتها واحده(۲) و إذا اختلف شى ء منها تعددت

۱- فكذا إذا عادت حركه بعد زوالهما إلى الموضوع الأول بعينه لم يكن العائده هى الزائله لاختلاف الزمان و معلوم أن الاتصال الوحدانى المساوق للواحده الشخصيه مقطوع حينئذ و زمان كل واحده مع عرض ما مشخص كما مر و لكن إذا لم يقطع الاتصال- فما فى الزمان الثانى من الحركه بقاء الشخص الأول لا شخص آخر، س ره

۲- فى العباره قصور لأن وحده خمسه من الأمور المتعلق بها الحركه معتبره فى وحدتها الشخصيه بانضمام ما منه و ما إليه إذ باختلافهما يختلف الحركه شخصا و إن فرض اتحاد الأمور الأخرى كما أن باختلاف المسافه يختلف الحركه شخصا و إن فرض اتحاد الباقى- إن قلت باختلاف ما منه و ما إليه يختلف الحركه نوعا كما سيصرح به قلت أولا المسافه أيضا كذلك و ثانيا أن الشخص موقوف على النوع و النوع على المنوع و الموقوف على الموقوف على الشى ء موقوف على ذلك الشى ء فكما أنه إذا تبدل واحد من الثلاثه المشخصه حصل شخص آخر من الحركه كذلك إذا تبدل ما منه و ما إليه نعم اختلاف الفاعل للحركه لا يوجب اختلافها الشخصى فضلا عن النوعى كما إذا حرك العجله محركان و الماء فى السخونه مسخنان بشرط عدم انقطاع الحركه الشخصيه فيما بينهما و لا يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول شخصى كما لا يخفى و بالجمله ارتفاع كل واحد من الأمور الخمسه- موجب ارتفاع وحدتها الشخصيه و اختلافها موجب اختلاف الشخصى، س ره

الحركه شخصا لا نوعا و إنما يختلف بالنوع إذا اختلف مباديها(۱) و هی ما منه و ما فيه و ما إليه أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدإ إلى منتهى بالاستقامه و يكون الأخرى بالاستداره و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفره إلى الحمره إلى القتمه إلى السواد و الأخرى منه إلى الفستقيه ثم إلى الخضره ثم إلى النيليه ثم إلى السواد و أما ما منه و ما إليه فمثل الصاعد و الهابط فيجب أنه إذا اختلف شی ء من هذه الثلاثه فی شرائط و أحوال تتعلق الحركه بها لم يكن واحده بالنوع و ربما يظن أن التسود و التبيض و إن اختلفا فی المبدإ و المنتهی طريقهما واحده و كذلك زعم أن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض و الكل خطأ و كذلك المستقيمه و المستديره متخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركه نوعا لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع و كذلك يتخالف المستديرات المتفاوته التحديبات كما أن الحركات المتفقه فی نوع السواد مخالفه للمتفقات فی نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركه و الحركات المتفقه فی النوع

۱- أی مباديهما القواميه التی هی كالفصول المقومه فتنوع الحركه باختلاف هذه- لا باختلاف مبدئيها الفاعلی و القابلی و الزمان و قد أشار س بالأمثله إلى أن الاختلاف فی الثلاثه لموجب لتنوع الحركه اختلاف مخصوص كصاعدتين فی مسافتين و كتفاوت المبدءين و المنتهائين بالعدد فقط لا بالمضاده و بالجمله اختلافها الشخصی موجب الاختلاف الشخصی فی الحركه و اختلافها النوعی موجب نوعی فيها فلا يتوهمن التناقض من عده المسافه من المشخصات أولا ثم من المنوعات ثانيا سيما مع تصريحه بقوله لا نوعا، س ره

لا تتضاد و أما السرعه و البطء فلا يختلف بهما الحركه فى النوع(۱) إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركه و أما الحركتان المختلفتان فى الجنس فالحركه فى الكيف و التى فى الكم.

شک و إزاله:

قول من قال إن الحركه لا توصف بالوحده كما لا توصف بالهويه لأنها شى ء فائت و لاحق يزال كما علمت بأن الحركه من حيث كونها حركه لا تنقسم إلى قسمين فهى واحده كما أن العشره(۲) من حيث ذاتها غير منقسمه فهى و إن كانت عشره لغيرها واحده فى ذاتها و قد مر أن لها وجودا فى الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى التوسط.

و قد تفصى بعضهم عن تلك الشبهه بأن مثل الحركه الواحده فى أنها قد تعدم منها أشياء و يكون مع عدم تلك الأشياء محفوظه الوجود مثل صوره البيت الذى يستحفظ واحده بعينها مع خروج لبنه لبنه منها و سد الخلل بما يقوم مقامها و كذلك صوره كل شخص من الحيوان و النبات.

أقول حال الحركه و العدد ليس كحال البيت و الشخص من الحيوان أو النبات فإن كلا منهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحده الكثره بالقوه أو بالفعل- بخلاف ما ذكره من البيت و الشخص المغتذى.

قال بهمنيار فى التحصيل إشاره إلى ما ذكر من التفصى(۳) و ليس يعجبنى

۱- بل لا يختلف بهما بالشخص فضلا عن النوع لأن شخصا واحدا من الحركه عند القرب من النهايه المطلوبه تصير أسرع مما عند البعد كما قالوا، س ره

۲- هذا على سبيل التنزل و إلا فالحركه لاتصالها من قبيل الخط الواحد الذى هو الكم المتصل الذى هو أقوى وجودا و أتم وحده من الكم المنفصل فإذا كان العشره التى هى عين الكثره بالفعل من جهه لا تخلو عن وحده و هويه لم يخلو الحركه عنهما بطريق أولى لأن كثرتهما بالقوه، س ره

۳- أى تقدير أو ارتضاء لهذا الجواب المذكور من المصنف قدس سره بأن كل موجود فى عالم الكيان هذا شأنه و كل ثابت و واحد منه هذا ديدنه فإنه مركب من الغايه و اللاحق و المتصرم و المتجدد و المنقسم و المتعدد و مع ذلك هو موجود واحد ثابت ذو هويه، س ره

أمثال هـذه الأجوبه فإنه يسـتحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صوره ثابته من دون أن يقضـى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظه إلى وقت الفسـاد لاـ تفارق و لا تبطل و تكون مقارنه لصوره واحـده أو قوه واحـده تسـتحفظان التخلل الواقع فى عين [غير] تلـك الأـجزاء بمـا يـورده من البـدل و الـبيت القـائم بمـا يسـد مسـد اللبن المنقوص ليس هو مـا كـان قبـل النقص إذ التركيبات هى من جمله الأعراض تفسـد بفساد حواملها و لا يصـح عليها الانتقال و كذلك الظل فى الماء السائل ليس(۱) واحدا بعينه لأنه حال للقابل فإذا اسـتحال القابل لم يبق صفته كما أنه إذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفه مطلقه انتهى فعلم أن الحركه الواحـده ليس وحـدتها كوحـده البيت و ما يجرى مجراه بل هى أحق بالوحده منها و أما بقاء وحده الموضوع فى النمو و الذبول فقـد مر بيانه و الحركه الفلكيه بالمعنى الـذى به يكون بين ماض و مسـتقبل هى واحـده باقيه عنـدهم أبدا و هى عندنا متبدله فى كل آن لكن التى تبقى من الصور المتجـدده الماديه لكل فلك هى صوره واحده عقليه باقيه ببقاء الله و هى الواسـطه عند الله بين هـذه المتجدده السابقه و اللاحقه و أما هذه التى بمعنى القطع- فيشـبه أن يكون وحدتها بالعرض و وحدتها ليست كوحده ذلك الأمر التوسطى لأنها عقليه علميه و هذه اتصاليه منقسمه بالقوه و العلم عند الله(۲)

۱- و هذا الظل أو الضوء المتجدد آنا فآنا مع كونه يتراءى واحدا نظير تجدد الأمثال فى أكوان العالم و قبض عالم بمقتضى اسمه المعيـد و القـابض و إحيـاء عـالم آخر فى ثـانى الحـال بموجب اسـمه المبـدئ و الباسط و هـذا سـنته تعالى وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللَّهِ تَبْدِيلًا*و هـذا حـال وجود العـالم باعتبار وجهه إلى نفسه و أما باعتبار وجهه إلى الله القـديم تعالى فهو ثابت واحـد بلا تجـدد و تكرار و عود و رجع، س ره

۲- متمم لـدفع الشك بأن الحركه التوسـطيه الفلكيه عندهم ثابته واحده بسـيطه دائمه- و هذا فوق الوحده التى أنكرها الشاك و الحركه الفلكيه باعتبار التوسط الموصوف مسـتند إلى الجاعل الثابت القـديم الواحد البسـيط كما أنها باعتبار مراتب القطع مسـند إليها للحوادث- و هكذا ربطوا الحوادث بالقديم، س ره

فصل (۵) فی حقیقه السرعه و البطء و أنهما لیسا بتخلل السکون

لما استحال وجود حرکه غیر متجزیه أو متجزیه إلی ما لا یتجزی و لو بالقوه- فاستحال کون السرعه و البطء بتخلل السکنات أما الأول فلأنه لو جاز وجود حرکه لا- تتجزی لجاز وجود مسافه غیر متجزیه و اللازم محال لما سیأتی فی مباحث الجواهر فکذا الملزوم و بیان الملازمه بأن الحرکه مطابقه للمسافه و المسافه اتصالها باتصال الجسم و هو متجز لا إلی نهایه فالحرکه غیر منتهیه فی التجزئه و أما الثانی فلو کانت حرکه أسرع من حرکه و الأخری أبطأ منها لأجل تخلل السکنات یلزم أن یری المتحرک ساکنا و الرحی متفککا(۱) و ذلک لأن نسبه زمان السریع- من الحرکه إلی زمان البطی ء کنسبه مسافه البطی ء إلی مسافه السریع فلو فرض متحرکان زمان حرکه أحدهما عشر زمان حرکه الآخر و کان المقطوع من مسافه إحداهما آلاف ألوف مسافه الأخری و اتفقا فی الأخذ و الترک لوجب أن یری الإبطاء حرکه ساکنا فی خلال حرکته المحسوسه متصله فی أجزاء من ذلک الزمان نسبتها إلی أجزائه التی وقعت الحرکه فیها کنسبه مسافه السریع إلی مسافته کمثال حرکه الشمس و حرکه الفرس الشدید العدو و لغیر ذلک من الحجج البینه المذکوره فی الکتب

فصل (۶) فی أحوال متعلقه بالسرعه و البطء

منها أن کلا منهما مشترک معنوی

بین ما یوجد منه فی المستقیمه و المستدیره- و الکمیه و الکیفیه لاتحادها فی الحد المشترک و هو القطع للمسافه فی زمان أقل

۱- الأولی بناء البیان علی أن کل جزء من الحرکه فعلیه لسابقه و قوه بالنسبه إلی لاحقه و من الممتنع تخلل العدم بین قوه الشی ء و فعلیته بعینه و أما الحس و خاصه البصر- فیا له من الخطإ فیما یناله من الحرکه و السکون، ط مد

و منها أن من أسباب البطء فی الحرکات الطبیعیه ممانعه المخروق

و فی القسریه ممانعه الطبیعه(۱) و فی الإرادیه هما جمیعا.

و منها أن التقابل بین السرعه و البطء لیس بالتضایف

لأن المضافین متلازمان فی الوجودین و هما غیر متلازمین فی واحد من الوجودین(۲) و لیس تقابلهما أیضا بالثبوت و العدم لأنهما إن تساویا فی الزمان کانت السریعه قاطعه من المسافه ما لم یقطعها البطیئه و إن تساویا فی المسافه کان زمان البطیئه أکثر فلأحدهما نقصان المسافه و للآخر نقصان الزمان فلیس جعل أحدهما عدمیا أولی من جعل الآخر عدمیا فلم یبق من التقابل بینهما إلا التضاد لا غیر(۳).

۱- أی الممانعه المختصه بالقسریه بالنسبه إلی الطبیعیه و إلا فهاهنا أیضا ممانعه للمخروق کما فی الحجر المرمی إلی فوق فی الماء أو فی الهواء، س ره

۲- إن قلت کیف لا یتلازمان فی الذهن و قد أخذ فی حدهما الزمان الأقل و الأکثر و هما مضافان قلت أولا لا نسلم أن ما ذکر حد و ثانیا أن المراد السرعه و البطء الحقیقیان- و المراد بالأقل و الأکثر فی تعریفهما القلیل و الکثیر نعم قد یراد بهما ما بالقیاس و هما مضافان و مرجعهما الأسرعیه و الأبطئیه نظیر ما سبق فی مبحث التشکیک من الشیخ أن الطول الحق لا یقبل الأزید و الأنقص بل الطول المضاف و أن الکثیر بلا إضافه هو العدد و الکثیر بالإضافه عرض فی العدد، س ره

۳- اشتراط غایه الخلاف بین التضادین لا یلائم و کون السرعه و البطء متضادین- إذ ما من سریع أو بطی ء من الحرکه إلا و یمکن فرض ما هو أسرع منها أو أبطأ و لا یجد فیه ما ذکره رحمه الله من أن قوی التحریک و کذا القوی المعاوقه متناهیه فإن الملاک فی خلاف خلافهما بحسب الطبع لا بحسب الصدفه فی الوجود و الحق أن الصفه الثابته الواقعیه للحرکه هی السرعه فحسب و هی حاله المرور و الانقضاء التی فی کل حرکه و هی لما کانت مختلفه فی الحرکات نسب بعض مصادیقها إلی بعض فحصلت السرعه و البطء النسبیتان فما من سرعه فی حرکه إلا و هی بطء بالقیاس إلی ما فی حرکه هی أسرع منها و کذا الحال فی جانب البطء فالسرعه فی الحرکه کالشده فی الوجود بمعنی ترتب الآثار ثم ینشأ بمقایسه البعض إلی البعض معنی الشده و الضعف و هما وصفان نسبیان. و من هنا یظهر أن السریع مساوق للحرکه مع انقسامها إلی السریعه و البطیئه کما أن الوحده مثلا مساوقه للوجود مع انقسامه إلی الواحد و الکثیر و یتبین به أن السرعه و البطء لا تقابل بینهما حقیقه کما أن الواحد و الکثیر لا تقابل بینهما حقیقه و قد بینا ذلک فی مباحث الواحد و الکثیر و یتبین أیضا أن البطء معلول ترکب الحرکه کما أن الکثره معلول ترکب الوجود فکلما کانت الحرکه أشد بساطه کانت أسرع و بالعکس فی جانب البطء- کما أن الوجود کلما کان أبسط کان أشد و أقوی و هذا و إن لم یذکره أحد من أساطین الحکمه لکنه لا مناص منه بالنظر إلی براهین المسأله فتبصر، ط مد

و منها أن تقابل السرعه و البطء لما كان بالتضاد

كما مر و المتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غايه فى الشده فلا بد أن ينظر فى أنه كيف يتصور سرعه لا أسرع منها و بطء لا أبطأ منه.

أقول إن القوه المزاوله للتحريك لا بد و أن تكون متناهيه فلها غايه فى السرعه لا يتعداها و أما الغايه فى البطء فهى أيضا توجد باعتبار القوه الممانعه للحركه- كممانعه قوام المخروق أو الطبيعه فى المقسور للقسريه و غير ذلك.

و منها أن العلامه الطوسى ذكر فى رساله بعثها إلى بعض معاصريه

موردا فيها بعض الإشكالات العلميه هذا الإشكال بقوله لما امتنع وجود حركه من غير أن يكون على حد معين من السرعه و البطء وجب أن يكون للسرعه و البطء مدخل فى وجود الحركات الشخصيه من حيث هى شخصيه و السرعه و البطء غير متحصلى الماهيه إلا بالزمان(۱) فإذا للزمان مدخل فى عليه الحركات الشخصيه فكيف يمكن أن يجعل حركه معينه عله لوجود الزمان و لا يمكن أن يقال الحركه من حيث هى حركه عله للزمان و من حيث هى حركه ما متشخصه بالزمان كما أن الصوره من حيث هى الصوره سابقه على الهيولى و من حيث هى صوره ما متشخصه بها لأن الحركه ليست من حيث هى حركه عله للزمان و إلا لكان لجميع الحركات مدخل فى عليته إنما هى

۱- لما عرفت من أخذ الزمان فى تعريفهما و من هنا كان تقسيم الحركه إلى السريعه و البطيئه بحسب الزمان كما أن لها تقسيمات أخرى بحسب باقى السته المتعلق بها الحركه، س ره

عله للزمان من حيث هى حركه خاصه متعينه فى الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول ما صادفنا جوابا لأحد فيه و الذى خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقا- أن عروض الزمان للحركه إنما هو فى ظرف التحليل فإن الحركه و الزمان كما مر موجودان بوجود واحد فعروض الزمان للحركه التى يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهيه كالفصل للجنس و الوجود للماهيه- و مثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمه باعتبار متأخره فى اعتبار فالحركه الخاصه- تتقوم بالزمان المعين فى الخارج(۱) لكن الزمان المعين عارض لماهيه الحركه من حيث هى حركه فى الذهن فهو كالعله المفيده لها بحسب الوجود و التعين و هى كالعله القابله له بحسب الماهيه هذا كله فى ظرف التحليل العقلى و أما فى الخارج فلا عله و لا معلول و لا عارض و لا معروض لأنهما شى ء واحد

فصل (۷) فى تضاد الحركات

أما المختلفه الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحاله و النمو- و النقله فى موضوع واحد فإن تعاندت فى وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجه و أما التى تحت جنس واحد كالتسود و التبيض فهما متضادتان و كذا

۱- هذا نظير الوجود و الماهيه فإنه لو لم يكن وجود خاص لم ينتزع منه ماهيه فهى كالمعلول له و أما فى الذهن فالماهيه موصوفه و الوجود صفتها و تصير موضوعا فى الهليه البسيطه ثم إن التقوم فى الخارج باعتبار وجود العنوانين فى الخارج و إن كان وجودهما واحدا و أما النفى عن الخارج بعد سطرين فباعتبار الوحده و الحل عندى أن الحركه الدهريه- عله للزمان حتى الآن السيال و أما الحركات الزمانيه فهى معلوله للأزمنه المعينه لا سيما عند المصنف قدس سره أن الطبيعه سياله و الحركه تجددها و الزمان قدرها، س ره

النمو و الـذبول فلكـل منهما حـد محـدود فی الطبع يتوجهان إليه و اعلم أن تضاد الحركات لا بـد و أن يكون متعلقا بشـی ء من الأمور السته التی بها تعلقت الحركه- فنقول تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متفقه فی النوع كالنـار فی حركتهـا إلی فوق طبعا و الماء فی حركته إليه قسـرا و لا أيضا لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد و لا أيضـا لأجـل المسافه لأن ما فيه الحركه قـد يكون متفقا و الحركات فيه متضاده فإن الطريق من السواد إلی البياض- قـد يكون بعينه من البيـاض إلی السـواد و الحركـه إلی البيـاض ضـد الحركـه إلی السـواد- و كـذا تضادهـا لتضـاد الفـاعل(۱) و بـالجمله فالأسـباب المتوسـطه إذا لاـ أضـداد لها- فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقی أن يكون لأجل ما منه و ما إليه و قـد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهمـا إذا كانـا متضادين بالـذات كانت الحركه متضاده لا كيف اتفقت فإن الحركه من السواد إذا لم يكن توجها إلی البيـاض بـل إلی الإشـفاف- لم يكن ضـدا للحركه إلی السواد فالحركات المتضاده هی التی أطرافها متقابله سواء كان تقابلها فی ذواتهـا كـالسواد و البيـاض أو يكون تقابلهـا بالقيـاس إلی الحركه إذ قـد عرض لأحـدهما إن كان مبـدأ لحركه و للآخر إن كان منتهی لتلـك الحركه و ليس إذا كـان شـی ء كالحركه متعلقا بشـی ء كالطرف و يكون ذلک الشـی ء ليس يعرض له التضاد فی جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبـدئيه يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض و ذلک لجواز أن يكون هـذا الـذی هو عارض للمتعلق به كالمبدئيه- داخلا فی جوهر المتعلق كالحركه فإن الجسم الحار و البارد يتضادان بعارضـيهما- و هما التسـخين و التبريـد و التضـاد بينهمـا بـالحقيقه و علی هـذه الصوره فإن الحركه ليست تتعلق بطرف المسافه من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبـدأ و منتهی- فإن جوهر الحركه يتضـمن التقدم و التأخر لأن حقيقتها مفارقه و قصد فجوهر الحركه يتضـمن المبدأ و المنتهی(۲) فالأطراف من حيث هو مبدأ و منتهی يتعلق بها

۱- كالحر الفاعل للتسود و البرد الفاعل له، س ره

۲- ليس المراد بهما السـكونين فی المبدإ و المنتهی بل الأكوان المتعاقبه المتصـله- فی القطع و الكون السيال بحسب النسب فی التوسط كما قال حقيقتها مفارقه و قصد، س ره

الحركه فهى متقابله و مع تقابلها مقومه للحركه و إن كانت غير مقومه لموضوع الحركه فالضدان ذاتيان للحركه و ليسا ذاتيين للطرفين

فصل (۸) فى أن المستقيمه من الحركه لا تضاد المستديره و لا المستديرات المتخالفه الانحداب تضاد بعضها لبعض لأجل هذا الاختلاف

و ذلك لأن الاختلاف فى الاستقامه و الاستداره ليس اختلافا فى أمرين- يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامه(۱) كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستداره إلا لفساده فالاستقامه و الاستداره ليستا بضدين فكيف الحركه المستقيمه و المستديره و كذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد على أنك قد علمت(۲) أن ليس تضاد الحركه لتضاد ما فيه الحركه و لو كانت مضاده المستديره لغيرها بسبب الطرفين(۳) أمكن أن يكون لمستديرات و قسى لا نهايه لها بالقوه وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركه فيها(۴) أضداد لا نهايه لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوه

۱- و ذلك لأن الخط بسيط ليس كالجسم الذى يبقى فى الانقلابات بمادته و يفسد بصورته و الاستقامه و الانحناء إما فصلان للخط و إما لازمان و خاصتان لنوعين من الخط و أياما كانا يستلزم تبدلهما تبدل الخط، س ره

۲- وجه آخر لنفى التضاد عن الحركتين بنفيه عما فيه من الخط المستقيم و المستدير- كما مر فى الفصل السابق، س ره

۳- بأن يكون ما منه فى المستقيمه هو ما إليه فى المستديره فيتعاكسان لا أنهما يتوافقان، س ره

۴- إنما لم يقل للحركه فيه أى فى الوتر ليشمل تضاد كل مستديره منها مع المستديرات الأخر، س ره

و هو الذی فی غایه البعد عنه علی أن تلک القسی تتخالف بالنوع لا بالشخص(۱) نعم لا مانع من أن یقع فی أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهه أخری و فی معان أخر کما أن التوسط فی الأخلاق مضاد للنقص و الإفراط کلیهما و النقض و الإفراط متضادان تضادا ذاتیا و تضادهما للوسط تضاد بالعرض لأجل معنی آخر و هی الرذیله فیهما و الفضیله فی الوسط فالرذیله معنی یلزمهما و ضدها و هی الفضیله یلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار و طرف باعتبار آخر(۲) و ذانک الطرفان طرفان باعتبار و هما فی طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بین الحرکات المستدیره- و إن اختلفت بالشرقیه و الغربیه لعدم اختلافها فی النهایات و کل حرکتین متضادتین- فلا بد أن یختلفا فی النهایات و هاهنا لیست کذلک و فیه موضع تأمل ثم إنک قد عرفت کیف یتضاد المستقیمات و عرفت أن الصاعده و الهابطه تتضادان بما هما حرکتان مستقیمتان و لهما أیضا تضاد آخر خارج عن الحرکه و هو کون أحد الطرفین علوا و الآخر سفلا فالحرکه ذات الضد هی التی تأخذ أقرب مسافه من طرف بالفعل إلی طرف بالفعل و ضدها هی التی یبتدئ من منتهاها ذاهبه إلی مبدإها لا إلی شیء آخر فلیست الحرکه علی التوالی للبروج ضدا للحرکه علی خلاف التوالی و لا الحرکه علی أحد نصفی الدائره ضدا للواقعه علی النصف الآخر لأن الدائره لا یتعین فیها قوس عن قوس و مع ذلک التوجه إلی کل حد عین التوجه منه- و المطلوب فیها لکل حد عین المهروب عنه

۱- حتی یکون حقیقه واحده نوعیه و یکون حد الواحد واحدا و بناء الاختلاف النوعی- علی أن لا تشکیک فی الذاتی فالمراتب أنواع، س ره

۲- أشار إلی ما سبق من الوضع الیومی الذی هو ما إلیه الحرکه الفلکیه غیر الوضع الأمسی الذی هو ما منه الحرکه بالعدد و لا وجه لقول من قال ما منه هو بعینه ما إلیه فی المستدیره و قد کان بناء نفی التضاد عن المستدیرات علی وحدتهما ثم أشار إلی التحقیق بقوله ثم إنک إلخ، س ره

فصل (۹) فی أن کل حرکه مستقیمه فهی منتهیه إلی السکون

احتج المتقدمون علی أن بین کل حرکتین مختلفتین سکونا بحجج أربع.

الأولی أن الشی ء لا یصیر مماسا لحد معین و مباینا له إلا فی آنین

و بین الآنین زمان لاستحاله التتالی و ذلک الزمان لا حرکه فیه ففیه سکون.

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدلیل فی کل حد مفروض فی المسافه فیلزم أن لا یوجد حرکه متصله فی العالم.

و ثانیا بالحل لأن المباینه حرکه و کل حرکه لا توجد إلا فی زمان و لزمانها طرف لا یوجد الحرکه فیه هو الآن فللمباینه طرف لیس الشی ء فیه مباینا بل هو آخر زمان المماسه لو کان للمماسه زمان و هو عین آن المماسه لو وقعت فی آن فقط و لا استحاله فی أن یوجد فی طرف زمان المباینه خلاف المباینه و هو المماسه.

الحجه الثانیه لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حرکه واحده بالاتصال

فیکون الحرکتان المتضادتان واحده هذا محال.

و أجیب(۱) بأن وجود الحد المشترک بالفعل بین الخطین یمنع أن یکونا خطا

۱- ما هو المذکور غیر لازم و ما هو اللازم غیر مذکور فالمجیب تعلق بوجود الحد المشترک و لیس بمتحقق و لو تحقق لم یکن إلا السکون و هو مطلوب خصمه لأن الحد المشترک مخالف بالنوع لذی الحد فالحد المشترک بین الخطین هو الرافع لاتصالهما- الجاعل لهما فردین للخط هو النقطه و بین الزمانین کذلک هو الآن و بین الحرکتین هو السکون و لا یکون الحد المشترک بین الحرکتین هو النقطه أو الآن أو غیرهما إلا السکون- و اللازم هو التعلق بالمنوعات فی الحرکه و هی کما کتبت سابقا ثلاثه ما منه و ما إلیه و ما فیه فإذا کانت الحرکتان مخالفتین بالنوع باختلاف المنوع کیف اتحدتا شخصا لکن الحق أن هذه الحجه برهانیه فإن کون الحرکتین المتضادتین شخصین من نوعی الحرکه بدیهیه و لو لم یتخلل السکون و کانت الحرکه متصله واحده و الاتصال الوحدانی مساوق للوحده الشخصیه کانت الحرکتان مع اختلاف المنوع فیهما شخصا واحدا و هو محال، س ره

واحدا سیما إذا کانا متخالفی الجهه کخطین محیطین بزاویه بل الشرط فی الوحده الاتصالیه أن لا یکون الحد المشترک موجودا إلا بالقوه فکذلک فی الحرکتین لا یجب وحدتهما لوجود الحد المشترک بالفعل.

الثالثه لو اتصلت الحرکتان لکانت غایه التصاعد العود إلی ما تحته

فیکون المهروب عنه مقصودا من جهه واحده.

و الجواب أن هذا إنما یلزم لو وجب من اتصال الحرکتین وحدتهما و بطلان الحد المشترک بین الصاعد و الهابط و لیس کذلک فلم یلزم ما قالوه.

الرابعه و هی أیضا قریبه المأخذ مما سبق

أنه لو أمکن أن یستمر التسود إلی التبیض من غیر أن یقع بینهما زمان کانت القوه علی التسود قوه بعینها علی التبیض- فالأبیض إذا أخذ فی التسود کانت قوته علی التسود قوه علی التبیض فیلزم أن یکون الأبیض فیه قوه علی البیاض و کذا الأسود فیه قوه علی السواد و ذلک محال لأن الشی ء محال أن یکون قوه علی نفسه.

و الجواب أنه عند کونه أبیض لا یأخذ فی التسود(۱) لأن التسود مأخوذ من طبیعه السواد و ذلک لا توجد مع البیاض بل توجد بعد البیاض و لا یلزم من قول من یقول القوه علی التسود بعینها قوه علی التبیض أن لا یکون فی الأبیض قوه علی البیاض و لو بعیدا و لو سلمنا أنه حالکونه أبیض یأخذ فی التسود حتی یکون فیه مع البیاض الحاصل بیاض آخر منتظر الوجود بالقوه.

۱- و لعلک تقول إن التسود توجه إلی السواد فالأبیض عند کونه أبیض له توجه- و حرکه إلی السواد فأقول المراد بالتسود فی قوله لا یأخذ بالتسود ما هو مأخوذ من السواد- الذی بعد السواد الحالک الذی هو ما إلیه الحرکه الأولی فکان مبنی قول المستدل قوه التسود و قوه التبیض إن التسود الذی بعد المنتهی هو التوجه إلی البیاض و یقول المجیب التلبس بذلک التسود الذی هو توجه إلی البیاض لیس حال کونه أبیض بل بعد ذلک و الحاصل أن التسود مأخوذ من السواد بالفعل و هناک قوه البیاض الثانی لا قبله أی عند کون الموضوع أبیض أولا إلا قوه بعیده، س ره

فهذه الحجج الموروثه من القدماء كلها ضعيفه

و الحجه البرهانيه هى التى اعتمد عليها الشيخ الرئيس فى إثبات هذا المرام و هو أن الميل هو العله القريبه- لتحرك الجسم من حد إلى آخر فى المسافه و المحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذى حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافه لا بد من وجوده فى آن الوصول- و لا امتناع فى ذلك إذ الميل ليس كالحركه غير آنى الوجود بالضروره ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو عله قريبه للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون عله للوصول إلى حد معين و للمفارقه عنه و الميل حدوثه فى الآن(۱) و ليس آن حدوث الميل الثانى هو الآن الذى صار الميل موصلا بالفعل لامتناع أن يحصل فى الجسم الواحد فى الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذن حدوث الميل الثانى فى غير الآن الذى صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل و بينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا و هو المطلوب.

أقول هذه المقدمات كلها صحيحه لكن يجب أن يفهم المراد(۲) من المفارقه فى قوله لأن الميل الواحد لا يكون عله للوصول إلى حد و للمفارقه عنه المفارقه الرجوعيه أو الانعطافيه لئلا ينتقض البرهان بالوصولات إلى حدود المسافه و المفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفه المفتقره إلى الميول المختلفه و الميلان المختلفان لا شبهه فى امتناع اجتماعهما فى آن واحد لموضوع واحد.

۱- فحيث أخذ الميل مبدأ البرهان و هو آنى لأنه كيفيه ملموسه بها يدافع الجسم ما يمانعه و الكيف آنى بدليل وقوع الحركه فيه لم يتوجه عليه ما توجه على ما سبق من أن المباينه حركه و الحركه زمانيه ليس لها ابتداء بمعنى الجزء الأول فى آن أول و إن كان لها ابتداء بمعنى انقطاعها بالمتباين بالنوع و انقطاع زمانها فى جانب البدايه بالآن- الذى هو طرف زمان المماسه، س ره

۲- لا- من باب التخصيص فى الدليل العقلى بل لأن المفارقه الرجوعيه إعراض عما إليه الحركه الأولى بقول مطلق بخلاف المفارقات فى حدود المسافات فإنها ليست إعراضات عن المنتهى، س ره

و من الاعتراضات الفخریه قوله إن هذا لا یتمشی فی الحرکات الکمیه و الکیفیه فإن تلک الحرکات غنیه عن المیل و هو مبدأ هذا البرهان.

أقول هذه کالمؤاخذه اللفظیه فإن بدلنا لفظ المیل بما یجری مجراه فی کونه سببا قریبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه(۱) و الرجل العلمی کیف یرضی نفسه بمثل هذه المؤاخذه.

و منها أنه إذا فرضنا کره مرکبه علی دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحیث یلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلک البسیط فی کل دوره آنا واحدا لا قبله و لا بعده فی تلک الدوره.

ثم أجاب عنه بجواب سخیف لا نطول الکلام بذکره ثم بالاشتغال ببیان سخافته- فأقول ستعلم الجواب عن شبهه الدولاب بما سیأتی فی دفع شبهه الحبه المرمیه(۲) ثم قال فأما المنکرون لهذا السکون فأقوی ما لهم أن الحجر لو وقف بین حرکته الصاعده و الهابطه فلا شک أن طبیعته باقیه عند الصعود فالقوه القاسره إن کانت أقوی من الطبیعه فالحرکه إلی ما فوق باقیه و إن کانت أضعف منها فلم یکن لها حرکه الصعود بل الحرکه الهبوطیه و إن تساویتا کان الحجر ساکنا.(۳) فنقول هذا القدر من القوه الغریبه یجب أن لا تنعدم لذاتها و إلا لم توجد فلعدمها سبب و لو کان سببه مصادمه الهواء المخروق التی جعلت سببا مضعفا للمیل الغریب فذلک إنما یکون فی حال الحرکه(۴) لا فی حال السکون فیجب أن لا ینعدم

۱- أی ما یجری مجری المیل بمعنی الکیفیه الملموسه التی بها یدافع الجسم ما یمانعه و أما المیل بمعنی العشق فهو الساری فی جمیع الذراری، س ره

۲- من أن حرکه الکره حینئذ عرضیه لا ذاتیه و الکلام فی الذاتیه لأن العرضیه فی قوه السکون بل لها صحه السلب عن المتحرک بالعرض، س ره

۳- لیس المراد تسلیم السکون فإن المستدل ینکره بل المراد أن السکون لا یحصل- لتوقفه علی رفع مانعه و هو القوه الغریبه القاسره و لا ترفع کما قال هذا القدر إلخ و علی حصول عله السکون و لم یحصل کما قال فإذا بقی ساکنا إلخ، س ره

۴- و الحرکه کاشفه عن وجود القوه الغریبه فکیف یکون مصادمه الهواء المساوقه لوجود الحرکه الکاشفه عنها معدمه لها و إلا کان عدمها متوقفا علی وجودها لأن عدمها متوقف علی المصادمه و هی علی الحرکه و هی علی وجود الغریبه، س ره

ذلک القدر من المیل الغریب فالحجر یجب أن لا یعود إلا بدفع دافع فإذا بقی ساکنا(۱) فذلک السکون لا یکون طبیعیا لأن الطبیعه معوقه عن فعلها الطبیعی بل قسریا- فیرجع حاصله إلی أن القاسر أعطی الجسم قوه غریبه یسکنه فی بعض الأحیاز و هذا هو الذی جعله الشیخ سببا للسکون فی الزمان الثانی.

و لکن هذا باطل بوجهین أحدهما أن القاسر لو أفاد القوه الغریبه و لم یفد قوه مسکنه لم یجب السکون و إن یفد فالضدان متلازمان هذا محال.

و ثانیهما أن تلک القوه فی أول ما أفادها القاسر ما کانت مسکنه ثم صارت مسکنه فعدم کونها مسکنه إما لوجود المانع و هی الطبیعه فعند مغلوبیتها لم تکن مانعه و إما عند تکافؤهما فأی حاجه إلی القوه المسکنه فوجب(۲) أن یبقی ذلک التساوی و لا یصیر الغریبه مغلوبه فلا یرجع الحجر المرمی و العجب أن الشیخ ذکر فی باب الخلأ أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوه القسریه لوصل الحجر المرمی إلی سطح الفلک و هاهنا ذکر أن القاسر یفید قوه مسکنه فی بعض الأحیاز و الجمع بین هذین مشکل- أقول فاعل هذا السکون هو الطبیعه لکن بشرط ضعف القاسر(۳) و عله

۱- لما فرغ المشکک عن مطالبه عله عدم القوه الغریبه طالب عله السکون الذی فی الفوق، س ره

۲- بل أی حاجه إلی مطالبه المانع بعد انقضاء زمان المنع و بالجمله المقصود إلزام الخلف حیث إن الشیخ التزم وجود القوه المسکنه و إنما لا یحتاج إلیها لأن التساوی منشأ السکون کما أن التساوی قوتی الشخصین الجاذبین یوجب سکون الحلقه المتجاذبه فی البین و قول المستدل النافی وجب بقاء التساوی سخیف لأن القوی الجسمانیه متناهیه التأثیر و التأثر سیما القوی القاسره لأن القسر لا یکون دائما و لا أکثریا و هذه الحرکه الغریبه و السکون فی الجو و التساوی کلها قسریه، س ره

۳- أی بمدخلیته و إنما فسرنا به لأن الشرط یجتمع مع المشروط بخلاف المعد و هذا الضعف کعلته معد و ینبغی أن یجعل التساوی شرطا، س ره

ضعفه وجود الطبیعه(۱) مع إعداد مصادمه الهواء المخروق الذی وجد قبیل آن الوصول إلی موضع السکون(۲) أ لا ترى أن ضعف القوه القسریه تزداد علی سبیل التزاید لمصادمه الهواء و سبب تزاید الزیاده هو الذی ذکرناه من الإعداد فکذا الحال فی سبب السکون و هذا معنی قول الشیخ إن القاسر یفید قوه مسکنه فی بعض الأحیاز یعنی أن القوه التی کانت محرکه إلی فوق عند استیلائها علی الطبیعه صارت عند تکافؤها مع الطبیعه من أسباب السکون إلی أن یغلب علیها القوه الأصلیه فیفعل الحرکه إلی تحت.

و أما الذی أفاده الإمام فی الجواب و هو أن هذا السکون واجب الحصول- فإن الجسم فی آخر حرکته لما امتنع اتصافه بالحرکه کان ذلک السکون ضروریا(۳) فلا یستدعی عله کما أن سائر اللوازم لا یستدعی عله و علی هذا لا یلزمنا بقاء الحجر فی الفوق لأنه إذا زالت تلک الضروره عادت الطبیعه محرکه انتهی فرکیک جدا من وجوه.

الأول أن السکون من الأعدام التی یحتاج حصولها إلی عله(۴) کیف و لا یخلو السکون من أحد الأمرین إما وجودی کما هو عند من یجعله عباره عن الکون فی مکان أو کم أو کیف أو غیره زمانا و إما لازم لذلک الأمر الوجودی فله عله وجودیه لا محاله و لا یکفی فیه عدم عله الحرکه.

۱- و ذلک لأن الطبیعه تقاوم القسر کما أنها فی الأحیاء تقاوم المرض و توجه إلی الاستکمال و إلی ترتب الآثار علی المجری الطبیعی، س ره

۲- أشار بلفظ الإعداد إلی جواب قوله فذلک حال الحرکه فإن المصادمه معده للسکون و لعدم القوه الغریبه فلا ضیر لو لم یتحقق المعد له عند وجود المعد بل هذا شأن الإعداد و الفاعل المباشر المستجمع للشرائط فیهما نفس الطبیعه، س ره

۳- من لا یسلم السکون لا یسلم آخر الحرکه إلا بعد تمام الراجعه أو المنعطفه و المطلوب حصول السکون فی الفوق، س ره

۴- کأنه قدس سره یردد علیه بأنه إن کان عدم استدعاء السکون عله لکونه عدما- و العدم نفی محض و الجواب هو الأول و کیف لا یکون مستدعیا للعله و العدم إمکانی- و إن کان عدم الاستدعاء لکونه من اللوازم فالجواب هو الثالث، س ره

الثانی قوله إذا زالت تلک الضروره عادت الطبیعه لا معنی له لأن الأمر الضروری الواجب الحصول کیف زال بلا عله.

الثالث أن لوازم الماهیه لیست کما زعمه فإنها معلوله للماهیه بشرط وجود ما خارجیا کان أو ذهنیا عند بعض و معلوله للماهیه من حیث هی عند بعض آخر- و لعله الماهیه عند بعض آخر و الحق عندنا أنها معلوله بالعرض و علی أی تقدیر- لا- ینفک حصولها عن حصول عله الماهیه.

و من الإشکالات أن السکون زمانی قابل للانقسام بانقسام زمانه فکل مقدار من السکون یفرض بین الحرکتین فیمکن الاکتفاء بأقل من ذلک بینهما فما سبب التعیین لزمانه.

و الجواب أن الجسم یختلف حاله باختلاف العظم و الصغر و الکثافه و اللطافه- و الثقل و الخفه و غیر ذلک فهی یجوز کونها أسبابا لمقادیر السکون.

و مما تمسک به نفاه السکون أن الحجر العظیم النازل إذا عارضه فی مسلکه حبه مرمیه إلی فوق حتی یماسه فإن سکنت الحبه عند التماس یستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاه الحبه الصاعده.

و أجیب فی المشهور بأن الخردله ترجع بمصادمه ریح الجبل فیسکن قبل ملاقاه الجبل ثم لما ورد علیهم أنا نشاهد أن الملاقاه کانت حال الصعود دون الرجوع کما فی السهم الصاعد بل کما فی حرکه الید إلی فوق عند هبوط حجر ثقیل قالوا وقوف الجبل مستبعد لیس بمحال.

قال الإمام الرازی هذا و إن کان بعیدا لکنه ممکن ساق البرهان إلیه فوجب التزامه.

أقول و أی برهان اقتضی ذلک فإن البرهان قد اقتضی السکون بین حرکه و حرکه أخری حقیقه لا حرکه مجازیه فإن الحرکه بالعرض کحرکه جالس السفینه سکون بالذات فقد انتهت الحرکه الأولی بالسکون و لا استحاله فی کون الجسم ساکنا فی بعض زمان لصوقه بشی ء یتحرک معه بالعرض و إن کانت إلی جهه حرکته الطبیعیه لو خلیت لبقاء القوه الغریبه معه بعد

فصل (۱۰) فی انقسام الحرکه بانقسام فاعلها

لما تکلمنا فی ما هی کأحوال الحرکه فلنتکلم فیما هی کأنواعها أما الحرکه بالذات فتنقسم إلی طبیعیه و إرادیه و قسریه و أما مطلق الحرکه فهی أربعه أقسام الثلاثه المذکوره و التی بالعرض(۱) و إن لم یخرج العرضیه من الأقسام الثلاثه(۲) فنقول کل ما یوصف بالحرکه فإما أن تکون الحرکه موجوده فیها أو لا-بل فیما یقترنه فالثانی یسمی حرکته بالعرض و الأول إما أن یکون سبب حرکته موجودا فیه أو خارجا عنه فإن خرج فالحرکه قسریه و الذی لیس بخارج فإما أن یکون ذا شعور فالحرکه نفسانیه و إلا-فطبیعیه و قد أشکل علیهم الأمر فی بعض الحرکات- أنها من أی قسم من هذه الأقسام لا سیما النبض فقد ذکر اختلاف الناس فی أنها طبیعیه أو إرادیه(۳) و علی التقدیرین فأینیه أو وضعیه أو کمیه و لکل من الفرق تمسکات مذکوره فی کتب الطب سیما فی شروح الکلیات لکتاب القانون.

و قال بعض العلماء أما حرکه النفس فإرادیه باعتبار و طبیعیه باعتبار فهی تتعلق بالإراده من حیث وقوع کل نفس فی زمان یتمکن المتنفس من تقدیمه علیه و تأخیره عنه بحسب إرادته لکنها لا تتعلق بالإراده من حیث الاحتیاج الضروری إلیها و هذا معنی ما قال صاحب القانون إن حرکه التنفس إرادیه یمکن أن یغیر عن مجراها الطبیعی

۱- و من الحرکه العرضیه حرکه الأفلاک الثمانیه بتبعیه الفلک الأطلس و لیست ذاتیه قسریه إذ لا قسر فی الأفلاک و الفلکیات، س ره

۲- أی لا ینفک عنها فإن الموصوف بالعرضیه إما موصوف بإحدی الذاتیات الثلاث کما فی الأفلاک و إما موصوف بالسکون کجالس السفینه، س ره

۳- کون حرکه النبض إرادیه لا-وجه له و لو کان لها وجه فی التنفس و اعلم أن فی کل انقباض و انبساط لآلات التنفس کالصدر و الرئه تنبض القلب و الشرائین خمس مرات- و یتروح بما یرد من الصدر و الرئه، س ره

و الاعتراض عليه بأنه لا إراده للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشى ء لأن النائم يفعل الحركات الإراديه لكن لا يشعر بأنها إراديه و لا يتذكر بشعور و أما حركه النمو فظاهر أنها طبيعيه إذ طبيعه النامى تقتضى الزياده فى الإفطار عند ورود الغذاء و نفوذه فيما بين الأجزاء و كذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد و الإراده و لا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوه الحيوانيه و ميل الجمهور إلى أنها مكانيه و قيل بل وضعيه و قيل بل كميه.(۱) فإن قيل الحركه الطبيعيه لا تكون إلا إلى جهه واحده بل لا تكون إلا صاعده أو هابطه على ما صرحوا به.

قلنا هى إنما تكون كذلك فى البسائط العنصريه و أما فى غيرها كالطبيعه النباتيه و الحيوانيه فقد تفعل حركات إلى جهات و غايات مختلفه و طبيعه القلب و الشرائين من شأنها إحداث حركه فيها من المركز إلى المحيط(۲) و هى الانبساط- و أخرى من المحيط إلى المركز و هى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

۱- فيه ضعف لعدم تبدل المكان اللهم إلا أن يبنى على أن حركتها على سبيل التوتير و هو ليس بمرضى فى النفس و أما على التحقيق و هو الانقباض و الانبساط فالأصوب أنها كميه بالتخلل و التكاثف و بينهما سكون و لو كانت وضعيه كانت من قبيل حركه القائم- من القيام إلى الانبطاح تدريجا فيتوارد عليه أوضاع غير متناهيه على الاتصال حتى ينبطح فيتخلل سكون ثم يتوارد الأوضاع متعاكسه إلى القيام فهكذا يتوارد على الروح البخارى و الشريان أوضاع من أعظم شهوق و أوسع انبساط إلى الأخفض و الأضيق و يتخلل السكون و يكون راجعا فى الأوضاع ثم إن المراد بالجمهور غير المحققين من الأطباء فإنهم على أن حركتها وضعيه أو كميه لا مكانيه، س ره

۲- ظاهره الجمع بين القولين من الأقوال التى فى النبض إذ كون حركه الانقباض و الانبساط بطبيعه القلب و الشرائين قول و كونها بالقوه الحيوانيه التى فى القلب قول آخر تحقيقى و قد مر فى قوله بل بما فى القلب إلخ و كونها بالقوه الحيوانيه التى فى الشرائين أيضا قول آخر و فيها أقوال أخرى ذكرتها فى المنظومه المسماه بغرر الفرائد و يمكن أن يقال إسناد إحداث الحركه إلى طبيعتهما من باب إسناده إلى القابل، س ره

تحصیل المحیط لیلزم الوقوف و لا- من الانقباض تحصیل المرکز بل دفع الهواء(۱) المفسد لمزاجه و الاحتیاج إلی هذین مما یتعاقب لحظه فلحظه فیتعاقبه الآثار المتضاده عن القوه الواحده.

أقول الأولی تخمیس الأقسام فی الحرکه(۲) فإن هاهنا قسما آخر من الحرکه بالحری أن یسمی تسخیریه و هی التی مبدأها النفس باستخدام الطبیعه استخداما بالذات لا- بالقصد الزائد و لأجل إضافه هذا القسم إما أن یجعل الطبیعیه قسمین ما یکون بالاستخدام أو لذاتها و إما أن یجعل النفسانیه قسمین ما یکون بالإراده الزائده أو باستخدام الطبیعه و من هذا القسم ما ینسب إلی طبیعه الفلک من الحرکه المستدیره فإنها تفعل باستخدام النفس إیاها.

و قد اشتهر من قدماء الحکماء أن الفلک له طبیعه خامسه و حیث لم یتیسر للمتأخرین نیل مرامهم ذکروا فی تأویله وجهین.(۳) أحدهما أن حرکات الأفلاک و إن لم تکن طبیعیه لکنها لیست مخالفه لمقتضی طبیعه أخری لتلک الأجسام لأنه لیس مبدؤها أمرا غریبا عن الجسم فکأنه طبیعه.

و ثانیهما أن کل قوه فهی إنما تحرک بواسطه المیل علی ما عرفت فمحرک الحرکه الأولی لا یزال یحدث فی ذلک الجسم میلا بعد میل و ذلک المیل لا یمتنع أن یسمی طبیعه لأنه لیس بنفس و لا إراده و لا أمر حصل من خارج و لا یمکنه أن لا یحرک أو یحرک إلی غیر تلک الجهه و لا أیضا مضاد لمقتضی طبیعه لذلک الجسم فإن

۱- أی الدخان، س ره

۲- فیکون حرکه النبض و حرکه التنفس و حرکه النمو فی الحیوان و أمثالها تسخیریه فهذا من فروع التخمیس کما أن إدخال حرکه الفلک فی الخامس أیضا من فروعه، س ره

۳- الحاجه إلی التأویل لدفع أمرین أحدهما توهم أن الصوره النوعیه الفلکیه طبیعه- کالبسائط الأربعه و الحال أنها نفس و ثانیهما توهم أن حرکه الفلک طبیعه و خلاصه التأویلین أن حرکه الفلک و إن کانت إرادیه إلا أنها تشبه الطبیعه فی کونها علی وتیره واحده، س ره

سمیت هذا طبیعه(۱) کـان لـک أن تقول إن الفلـک یتحرک بـالطبیعه و علی هـذا قال بطلمیوس إن المختار إذا طلب الأفضل و لزمه لم یکن بینه و بین الطبیعی فرق.

أقول حرکات الأفلاک کما أشـرنا إلیه طبیعیه و لها طبائع متجدده مباشـره للحرکات الاستداری و لیست طبائعها مباینه لنفوسها و عقولها و موضع تحقیق الکلام فیها غیر هذا الموضع

فصل (۱۱) فی أن المطلوب بالحرکه الطبیعیه ما ذا

کل حاله طبیعیه یمکن زوالها بالقسـر أو کونها فی وقت للطبیعه بالقوه و فی وقت بالفعل فیمکن للطبیعه الحرکه إلیها فعنـد زوال القاسـر یعود الطبیعه إلی حالها- و کـذا عنـد خروجها من القوه إلی الفعل یحصل لها کمالاتها لکن فی الحرکه الأینیه إشـکال و هو أن الأثقـال بعـد صـعودها إذا عـادت إلی الأسـفل فهـل هی طالبه لنفس المرکز و کـذا الخفاف هل هی طالبه لسـطح الفلک فـذلک ممتنع لأـن الأـرض لاـ یمکن لهـا بکلیتها نیل المرکز و کـذا النار لا یمکن إلا لسـطحها مماسه مقعر الفلک- و المطلوب الطبیعی لاـ یجوز أن یکون أمرا ممتنعـا و لأـن الماء النازل لو طلب عین المرکز لما طفا و کـذا الهواء لو طلب المحیط لم یتسـفل عن النار.

و لا یقال إن الخفیفین طالبان للمحیط لکن النار أغلب و أسبق.

لأنه یستلزم أنا إذا وضـعنا أیـدینا علی الهواء أحسسـنا بانـدفاعه إلی فوق کما إذا حبسـناه فی إناء تحت الماء و لا یجوز أیضا أن یکون(۲) مطلوب کل منهما المکان

۱- أی بأن یکون هذا أحد إطلاقات الطبیعه کما مر أن لها معانی، س ره

۲- کما هو قول ثابت بن قره و لا یجوز أن یکون ذلک بدفع الفلک و لا تجذبه- کما هما قولان آخران فی عله استقرار الأرض فی الوسط لأن العالی لا یلتفت إلی السافل، س ره

مطلقا و هو ظاهر و لا- بعضا من المطلق إذ لا اختلاف فى نفس الأمكنه و لا يجوز أيضا أن يكون المطلوب القرب من الكليه و إلا لكان الحجر المرسل من رأس البئر- وجب أن يلتصق بشفيره.

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال(١) أن مطلوب الطبيعه هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء أن يكون حيزه فوق الأرض- و تحت الهواء لمناسبه البروده و الاقتصاد فى القوام للأرض و مناسبه الرطوبه و الميعان للهواء و هكذا قياس أحياز البواقى و لو لم يكن أحيازها الطبيعيه على هذا الترتيب- لفسدت بمجاوره الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبه إلا- بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغايه و الهرب عن مقابلاتها و الدليل على ما ذكرناه أن المكان قد يكون طبيعيا و الترتيب غير طبيعى كالهواء المحصور فى آجره مرفوعه فى الهواء حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشده هرب الهواء من محيط غريب- فينوب الماء عنه متصعدا فى مسام الآجره لضروره عدم الخلاء.(٢)

١- و أيضا يمكن اختيار الشق الأول و هو أن مطلوب الأرض مثلا- نفس المركز- بمعنى أنها تطلب انطباق مركزها على مركز العالم لا التمكن فى نفس المركز و أما أجزاؤها فلا جزء بالفعل ما لم ينفصل شى ء منها بل الكل متصل واحد شخصى و الجزء المنفصل بالفعل إنما هو بالقسر و بعد رفع القسر يتصل و لا موضوعيه له ليحكم على الاستقلال ثم إنه يرد على القول بأن الثقال تطلب المركز و الخفاف تطلب المحيط و لو بالمعنى الذى اخترناه و وجهنا به القسر الدائم بالنسبه إلى الماء و الهواء فالتحقيق أن يقال كما قال المصنف قدس سره- إن المكان الطبيعى للماء حول الأرض و للنار جوف المحيط فلا يلزم القسر الدائم إن قيل على هذا لو حفرنا الأرض إلى المركز مما يلى مقعر الماء وجب أن لا يتحرك الماء إلى المركز- إذ ليس مطلوبه هو و كذا لو فرضنا عدم النار فى طريق هواء لوجب أن لا يصعد إلى المحيط- لما ذكر و ليس كذلك قلت التحرك هذا أو ذاك لضروره دفع الخلاء لأنهما مطلوبان لهما و أما مجاوره الهواء هنا فبالقسر و الهرب كما يأتى فى الأجره المعلقه، س ره

٢- إن قلت الضروره ترتفع بدخول هواء آخر قلت دفع الخلاء جبلى للجميع أ لا ترى دخول الهواء و الدهن إلى موضع الفتيله المشتعله و دخول الدم و اللحم إلى فضاء قاروره الحجام دفعا للخلاء و كراهه عن العدم فطره و ليس هذا على سبيل الرويه حتى يسقط عن بعض بفعل بعض آخر فمتى صعدت نار من موضع الفتيله تخطى الدهن إليه كيلا يقع الخلاء- و إن سبقه نار أخرى بل هواء آخر و كذا إذا جذب الحجام هواء القاروره ارتقى إلى فضائها الدم و اللحم و غيرهما، س ره

فإن قيل هل الحركه بسبب الهرب عن غير الطبيعى أو الطلب للطبيعى.

قلنا يمكن القول بالجمع إذ لا معانده بينهما و لا يجوز الهرب فقط و إلا لوقعت الحركه إلى أى جهه اتفقت إذ لا أولويه حينئذ و ذلک باطل قطعا

فصل (۱۲) فى أن مبادى الحركات المختلفه يمكن أن يجتمع فى جسم واحد أم لا

أما الجسم الإبداعى فلا يمكن فيه بعد الحركه الذاتيه إلا مبدأ المستديره الوضعيه و الكيفيه النفسانيه إذ يستحيل فيها الأينيه و الكميه كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و سائر الاستحالات كالتسخن و التبرد و التلون و التطعم و التروح و غيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الأمور فيه و إلا لزم التعطيل فى الطبيعه و هو محال و أما الأجسام الكائنه سيما المركبات- فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحركات فيها فيجوز أن يوجد فى واحد منها مبدأ الحركات المختلفه لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركه مستقيمه و مبدأ حركه مستديره فى جسم واحد و إلا لكان إذا خرج عن مكانه و فى طبعه مبدؤهما متحركا على الاستقامه إلى المطلوب و منصرفا بالاستداره عنه أيضا بالطبع و هو محال- اللهم إلا- أن يقال الميل المستدير إنما يحدث له عند كونه فى مكانه الطبيعى لكنه لم يكن حينئذ غريزيا و لا يمكن أيضا إسناد الاستداره إلى النفس إذا النفس عندنا لا تتصرف إلا بتوسط الطبيعه و لأنه قد ثبت أن التحريك الخارجى مما لا يقبله الجسم- إلا و له بحسب طبعه ميل ذاتى له.(۱)

۱- لعلك تقول الميل الذاتى موجود و هو الميل المستقيم لكنا نقول المراد أنه يقبل التدوير القسرى فيكون فيه التدوير الطبيعى، س ره

لا يقال أ ليس أن الطبيعه تقتضى الحركه إذا كان الجسم فى غير حيزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضى الميل المستقيم فى جسم إذا لم يكن فى حيزه و المستدير إذا كان فيه.

لأنا نقول اقتضاء الطبيعه هناك لشى ء واحد و هو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركه و بالجمله إفاده السكون فيه يتوقف على الحصول فيه و لا يتوقف على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهه

فصل (۱۳) فى تحقيق مبدإ الحركه القسريه

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعه التى فى المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده و أما الذى دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه أن نفس المدافعه لا يكفى فى الحركه القسريه أما التى حصلت من القاسر فغير باقيه و أما التى تحصل شيئا فشيئا من الطبيعه فيرجع إلى أن المبدأ هى الطبيعه فالطبيعه فى إعطاء الميول القسريه الغير الملائمه كالطبيعه فى إعطاء الميول الطبيعيه الملائمه و هذا كالمرض و الحراره الغريبه- التى يفيدها طبيعه المريض لخروجها عن مجراها الأصلى حتى يعود إلى حال الصحه- فيفيد ما كان ملائما لها و كالشكل المضرس فيفيده الطبيعه الأرضيه لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستداره إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسه الطبيعيه التى شأنها حفظ الشكل مطلقا(۱) فلا منافاه كما بين فى موضعه و لهذا ذكر الشيخ لو لا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلا لا يعود المرمى إلا بعد مصاكه سطح الفلك.

۱- أى نوع التضريس باق لا شخصه و إلا لزم القسر الدائم فأشخاص التضريسات- و إن كانت كما فى الجبال لا تبقى بالزلازل بالتناثر من شده البرد و يجى ء إلى باب الأبواب- إذ لا ينقطع الفيض و هذا أحد وجوه قوله تعالى وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ، س ره

أقول و فی کلامه إشکال و هو أن مصادمات الهواء المخروق کیف لا توهن المیل الطبیعی حتی یخلیه أن یشتد أخیرا و توهن المیل القسری و یمکن أن یقال- إن المصادمات مع الخروج عن الحیز الطبیعی تفعل هذا الفعل(۱) و الازدیاد فی الخروج شیئا فشیئا یوجب الازدیاد فی الوهن حتی یفنی القوه بالکلیه و یحدث القوه الأصلیه لکن لا یتم تحقیق هذا المقام(۲) و کشفه إلا بالرجوع إلی بعض أصولنا المشرقیه و هو أن الصوره المقسوره تتحول فی جوهرها و ذاتها إلی صوره غیر الصوره التی کانت فالحدیده المذابه مثلا فیها الصوره المسخنه الناریه مجتمعه مع حدیدیتها(۳) و الحجر المرمی إلی فوق فیه الصوره الموجبه للخفه و اجتمعت مع حجریتها- و أنه یجوز أن یجتمع فی وجود واحد صوری کثیر من المعانی الذاتیه المتفرقه فی الموجودات المتباینه و بذلک الأصل یندفع ما قیل القوه المحرکه إلی فوق صوره النار فلو وجدت فی الحجر لکانت عرضا فی الجوهر(۴) و قد کانت جوهرا و المذاهب الممکنه فی عله هذه الحرکه أربعه لأن هذه العله إما أن تکون موجوده فی المقسور

۱- و مع مجاهده الطبیعه و التوجه الفطری إلی الغایه و کون العارض الغریب- یزول بخلاف المیل الطبیعی فإنه ذاتی قوی لا یرفعه مصادمات الهواء، س ره

۲- لأنه لو أودع فی الحجر مجرد المیل الصاعد بدون تبدل فی الصوره النوعیه أشکل بعدم السنخیه بین الأثر و مبدئه بخلاف ما إذا قیل بتبدل الجوهر بنحو الاتصال و بالضروره المخففه کما قال، س ره

۳- بأن یکون للحدید عرض عریض و للنار کذلک و لیس مقصوده الترکیب منهما- بل کالبرزخ بینهما فلو قلت إن هذه الصوره صوره نوعیه حدیدیه صدقت و لو قلت إنها صوره نوعیه ناریه صدقت أیضا نظیر المزاج فی کونه حراره و بروده و یبوسه و رطوبه و الصوره التی هی مبدأ ذلک المزاج باقیه بنحو التوسط غیر باقیه بنحو الصرافه إذ للصور النوعیه عرض عریض کل ذلک بناء علی الحرکه الجوهریه فالتفاوت فیما نحن فیه لیس فی الصفات خاصه کالمیول الوارده علی المتحرک بل یتبدل الذات أیضا، س ره

۴- لأن الماده صارت غنیه فی التحقق و التنوع بالصوره الحجریه فالصوره المخففه حاله فی المحل المستغنی و کل حال فی المستغنی عرض، س ره

أم فى الخارج عنه و على الأول إما أن تكون باقيه إلى آخر الحركه أم لا-فإن لم تكن باقيه فهو القول بالتوليد أى كل حركه تولد حركه أخرى و إن كانت باقيه فهو الذى يقال إن القاسر أفاد الجسم قوه بها يتحرك(١) و أما القسم الثانى من التقسيم الأول فالعله لا محاله جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع- الثانى قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمى بقوه و الأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء و المرمى جميعا لكن الهواء ألطف فيدفع أسرع- فيجذب معه الجسم الموضوع فيه و المذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب و الدفع- إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركه احتيجت الحركه إلى عله غيرهما و الكلام عائد فيها و إن بقيا فالكلام فى احتياجهما إلى العله و أما مذهب التوليد فهو أيضا باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته و تأثير العله عند فقدانها و لما بطلت هذه المذاهب السخفيه بقى الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق أما أقسام الحركات القسريه فقد تكون فى الأين إما خارجا عن الطبع بالكليه كالحجر المرمى إلى فوق أو لا بالكليه كجر الحجر على وجه الأرض و أما الحمل فهو بالعرضيه أشبه و أما الوضعى فالتدوير القسرى مركب من جذب و دفع و قد يكون بسبب تعارض الحركتين كما فى السكه المذابه فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء- و هبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقارنه المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين و مال إلى أسفل و نحى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركه مستديره لا على المستقر بل ما بين العلو و المستقر و أما الدحرجه

١- هذا متشابه يحتمل وجهين أحدهما أن القاسر أفاد ميلا غريبا قسريا باقيا إلى آخر الحركه كما نقل عن الشيخ و إطلاق القوه على العرض ليس بعزيز كما مر فى باب القوه و الفعل و ثانيهما أن يكون العله الباقيه إلى آخر الحركه هى الطبيعه و إفاده القاسر إياها معناها إفادتها بوصف الحاله الغريبه أو باعتبار إبداع القوه المخففه فالأقسام خمسه- فقوله بقى الواحد حقا على ثانى الوجهين و لم يتعرض للوجه الأول منهما إشاره إلى إرجاعه إلى مذهب التحقيق كما مر، س ره

فربما حدثت عن سببين خارجين و ربما كانت عن ميل طبيعى مع دفع أو جذب كالكره تدحرجت عن فوق الجبل و أما الكميه ففى الزياده مثل الأورام و كالتخلخل فى ماء القاروره إذا مصت مصا شديدا و فى النقصان كالذبول الذى بالمرض لا الذى سببه الشيخوخه فإنه بالقياس إلى طبيعه الكل حركه طبيعيه و بالقياس إلى طبيعه البدن الجزئى قسريه و أما الكيفيه ففى الحسيات مثل الماء إذا تسخن و فى الحال و الملكه كالأمراض و فى سائر النفسانيات كازدياد الكفر و الجهالات و اشتداد البخل و اكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنها خارجه عن مقتضى طباع الفطره الإنسانيه و أما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركه الجوهريه فهى قد تكون طبيعيه و قد تكون قسريه- فالطبيعيه منها كحصول الجنين من النطفه و النبات من البذر و أما القسريه فكإحداث النار بالقدح و كأفعال أهل الإكسير من جعل النحاس ذهبا و القلع فضه و الفساد أيضا قد يكون طبيعيا كموت الهرمى من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنه- و قد يكون قسريا كالموت بالقتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر

فصل (۱۴) فى أن كل جسم لا بد و أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

اشاره

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركه فذاك و إن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركه من مبدإ خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضروره أن الشى ء مع العائق لا يكون كنفسه لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدأ ميل أصلا فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون فى نهايه السهوله فيلزم مما ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل فى طباعه و إلا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعه واحده و اللازم ضرورى البطلان و هو وجود حركه لا زمان لها فالملزوم كذلك

و قد علم بيان الملازمه فهذا القدر من البيان يكفى للمستبصر الناظر و إن لم يكف لمقاومه الباحث المناظر.

فنزيدک إيضاحا فنقول إن كل قوه جسمانيه فإنها تتصف بالزياده و النقصان- و التناهى و اللاتناهى لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان و لا بد من تناهيها بحسب العده و المده و الشده بأن يكون عدد آثارها و حركاتها متناهيا(١) و كذا زمانها فى جانبى الازدياد و الانتقاص و ذلک لأن زمان الحركه مقدار- و كل مقدار يمكن فيه فرض التناهى و اللاتناهى لأن ذلک من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما أما فى جانب الازدياد و هو الاختلاف فى المده أو العده أو فى جانب الانتقاص و هو الاختلاف بحسب الشده(٢) و توضيحه أن الشى ء الذى تعلق به شى ء- ذو مقدار أو عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان أو أعمال متواليه لها عدد- ففرض النهايه و اللانهايه قد يكون بحسب مقدار ذلک العمل أو عدد تلک الأعمال و الذى بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحده العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته و كثرته و بهذه الاعتبارات يصير

القوى أصنافا ثلاثه.

الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمنه مختلفه

كرماه يقطع سهامهم مسافه محدوده فى أزمنه مختلفه و لا محاله يكون التى زمانها أقل أشد قوه من التى

١- قد ذكر أولا العدد و المقدار و الزمان و اكتفى هنا بالعدد و الزمان لأن متعلق القوى و هو آثارها و أعمالها حركات و الحركات ليس لها مقادير مساحيه قاره و إنما مقدارها هو الزمان فلا منافاه، س ره

٢- فالاختلاف بحسب الشده مسبب عن اختلاف بحسب المده و لا غرو فى عد السبب نوعا من الاختلاف و المسبب نوعا آخر منه مع أن المقابل هو الاختلاف بحسب المده- الذى هو بحسب الازدياد ثم إن قوله إن الشى ء الذى تعلق به شى ء ذو مقدار أو عدد إلى قوله و لما كان امتناع اللاتناهى إلخ منقول من شرح الإشارات فى مسأله تناهى التأثير للقوى الجسمانيه ذكر هاهنا مقدمه لإثبات مبدإ الميل و المقصود بيان الاختلاف بين الاختلاف المدى و العدى و الشدى، س ره

زمانها أكثر و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهيه فى الشده لا فى زمان.

و الثانى قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال فى أزمنه مختلفه

كرماه يختلف أزمنه حركات سهامهم فى الهواء و لا محاله يكون التى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهيه فى زمان غير متناه.

و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد

كرماه يختلف عدد رميهم و لا محاله يكون التى يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التى يصدر عنها عدد أقل و يجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهيه عدد غير متناه فالاختلاف الأول بالشده و الثانى بالمده و الثالث بالعده و لما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشده(۱) و هو أن يقع الأثر فى الزمان الذى هو فى غايه القصر بل فى الآن ظاهرا ضروره امتناع أن يقع الحركه إلا فى زمان قابل للانقسام فلا شك أن التأثير القسرى- يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته و معاوقته أكثر و أقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما فى طبيعته و هى فى الجسم الكبير أقوى و فى الجسم الصغير أضعف فإذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركه من أمور ثلاثه متناسبه زمان و مسافه و مرتبه من السرعه و البطء و كل حركتين اتفقتا فى أمرين من هذه الأمور فلا- بد من اتفاقهما فى الأمر الثالث أيضا و كل حركتين متفقتين فى واحد منها فلو اختلفتا فى أحد الباقين على نسبه فلا بد من اختلافهما فى الآخر منهما على تلك النسبه فإذا فرضنا جسما عديم الميل و حركه القاسر بقوه معينه فى مسافه معينه فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود له إلا فى معين و إذا فرضنا جسما آخر له ميل طبيعى حركه القاسر بتلك القوه فى مثل تلك المسافه فلا بد و أن يكون زمان حركته من زمان حركه عديم الميل و إلا لكانت الحركه مر العائق كهى لا معه و إذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك

۱- أى فى عمل من جنس الحركه فإن لم يكن من جنس الحركه و القوه غير جسمانيه فله امتناع كما يقال القوه الإلهيه غير متناهى الشده كما أن ذاته غير متناهى شده النوريه و معلوم أن فعله من عالم الإبداع خارج عن عالم الحركه و الزمان، س ره

القوه و له میل طبیعی نسبه قوته إلی قوه ذی المیل الأول کنسبه زمان حرکه عدیم المیل إلی زمان حرکه ذی المیل الأول و فرضنا زمان عدیم المیل عشر زمان ذی المیل الأول فمع حفظ النسب یلزم أن یتساوی زمان عدیم المیل و زمان ذی المیل الثانی فیلزم أن لا یکون للمیل الثانی أثر و یکون وجوده کعدمه هذا محال بالضروره

شکوک و إزاحات: قد أوردت فی هذا المقام شبه-

منها عدم التسلیم لإمکان ذی میل یکون نسبه میله إلی

میل ذی المیل الأول کنسبه الزمانین أو المسافتین لاحتمال انتهاء الضعف إلی ما لا أضعف منه.

و منها عدم تسلیم کونه معاوقا للمیل القسری

و إن فرض وجوده علی النسبه المذکوره مستندا بجواز توقف المعاوقه علی قدر من القوه بحیث لا یتعداها إلی ما دونها.

و منها أن نسبه الزمانین مقداریه و نسبه المعاوقتین عددیه

فلا یلزم الانطباق- إذ ربما کانت الأولی صماء.

و الجواب عن الکل بأن مراتب الشده و الضعف فی القوی و الکیفیات(۱) کمراتب الزیاده و النقصان فی المقادیر لا تقف فی شی ء من الجانبین(۲) عند حد لا یمکن

۱- أی القوی الجسمانیه الساریه و الکیفیات الجسمانیه الحاله فی الأجسام حلولا سریانیا فهی تقبل الازدیاد و التنقص بعین قبول الکم و المتکمم و لیست هی کالقوی المجرده و کیفیات المجردات فکما أن امتداد العاج لا یقف فی النقص إلی حد کذلک بیاضه مثلا- فعند ذلک فالنسبه محفوظه و کذا صممیته و الصمم فی المقادیر أن یکون هنا مقداران أحدهما أزید و الآخر أنقص فإذا نقص الأنقص من الأزید بقی نقص من الأنقص الأول و هکذا إلی غیر النهایه و لما کان المقدار قابلا للتنقیص إلی غیر النهایه جاز فیه ذلک بخلاف العدد- لانتهائه إلی الواحد، س ره

۲- أی الضعف و النقصان و الشده و الضعف إذ قد مر أن عدم النهایه الشدیه فی القوه الجسمانیه محال، س ره

لها التجاوز بحسب الـذات و كما أن الأجسام لا تنتهی فی الانقسام إلی حـد لا یحتمل القسـمه و لا فی الازدیاد إلی ما لا یحتمل الزیاده علیه إلا لمانع خارج عن الجسـمیه- فکذلک المیول و الاعتمادات فی تنقصـها و ازدیادها فالمیل و إن بلغ غایه الضـعف- فلوجوده أثر فی المعـاوقه إذ الوجود مبـدأ الأـثر لاـ محـاله غـایه ما فی الباب أن یکون معاوقته خفیفه غیر محسوسه و إن حال ما یتعلق بالمقـدار کحال المقـدار فیما یعرضه لذاته من قبول المساواه و المفاوته و العادیه و المعدودیه و التشارک و الصـمم و غیر ذلک- و الفرق بینهما بأن تلک الأحوال له بالذات و لما یتعلق به بالعرض.

و أقوی ما ذکروه من الشبه هاهنا أن الحرکه إما أن یمکن وجودها بدون المعاوقه فی زمان أو لا یمکن

فـإن أمکن فکـان بعض من زمان الحرکه فی ذی المعاوق القوی بإزاء أصل الحرکه و الباقی بإزاء معاوقته فعلی هـذا یزیـد زمان حرکه ذی المعاوق الضـعیف علی زمان حرکه عدیم المعاوق بما یقتضـیه نسبه المعاوقتین و إن لم یمکن بطل الاستدلال لابتنائه علی فرض أمور یکون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلک المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

أقول یمکن فی الجواب اختیـار الشق الأـخیر و لاـ یلزم منه بطلاـن الاسـتدلال- و ذلـک لأن حاصل البرهان أن وقوع الحرکه من عـدیم المعاوق فی زمان محال(۱) إذ لو أمکن لم یلزم من فرض وقوعه مع الأـمور الممکنه التی هی حرکتـا الجسـمین الأخیرین علی النهـج المـذکور أمر محـال هو تساوی زمانی حرکه ذی المعاوق و حرکه عـدیم المعاوق لکنه لزم فیکون وقوعها فی زمان محالاـ لکن کـل حرکه فهی لاـ محـاله فی زمان فوقوعها لا فی زمان أیضا محال و من هـذا یلزم أن حرکه عـدیم المعاوق مطلقا محال و هو المطلوب.

۱- ملخصه أنه لو کان الجسم عـدیم المیل الطبیعی کان عـدیم الحرکه و التالی باطل فالمقـدم مثله أما بطلان التالی بالمشاهده و أمـا بیان الملازمه فلأنه لو کان عـدیم المیل واجـد الحرکه- فوقوع حرکته إما فی زمان و إما لا فی زمان و الأول محال للتساوی المـذکور و الثـانی أیضـا محال لأن الزمان من الأمور السـته التی لا تتحقق الحرکه بـدونها فحرکه عـدیم المیل مطلقا محال فخلو الجسم عن المیل الطبیعی محال، س ره

و يمكن أيضا اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركه غير مقتضيه لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافى الجزم بكونها مقتضيه له فى الواقع(۱) فالجزم حاصل بذلك و حينئذ ينتظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركه من الجسم العديم الميل لكانت فى زمان لا محاله و إلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه و لو كانت فيه لزم(۲) تساوى عديم المعاوق و ذى المعاوق و أنه محال فلم يكن فى زمان و هو أيضا محال- فوقوع الحركه من الجسم العديم الميل مطلقا محال و ذلك الاعتراض مما أورده جماعه من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات و تبعه الإمام الرازى بوجه آخر و هو أن الحركه بنفسها تستدعى زمانا و بسبب المعاوقه زمانا آخر فتستجمعهما واجده المعاوقه و يختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركه غير مختلفه فى جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقه بحسب قلتها و كثرتها و يختلف زمان الحركه بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور و تقرير الجواب- بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو أن قول المعترض إن الحركه بنفسها تستدعى زمانا إن عنى به أنها لا مع حد من السرعه و البطء تستدعى زمانا فهو ظاهر البطلان لأن الحركه لا تنفك عنهما و ما لا ينفك عن شى ء لا يتصور اقتضاؤها أمرا بدون ذلك الشى ء و إن لم يكن ذلك الشى ء دخيلا فى الاقتضاء و إن عنى به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعه و البطء تقتضى قدرا من الزمان فهو أيضا فاسد

۱- واقعيته على سبيل الشرطيه و صدقها غير مستلزم لتحقق المقدم و قد أشار إليها بقوله لو وقعت حركه من الجسم العديم الميل لكانت فى زمان، س ره

۲- إن قلت لا نسلم لزوم التساوى للمنع الذى أبداه المعترض قلت قد مر أن استدعاء نفس الحركه للزمان بمجرد التقدير مثل أن يقال لو تحرك المجرد لكانت حركته فى زمان- و لا يلزم منه أن يكون فى الحركه النفس الأمريه قدر من الزمان بإزاء نفس الحركه و قدر منه بإزاء السرعه أو البطء أو المعاوقه التى هى محدودها لأن الحركه و السرعه مثلا- موجودتان بوجود واحد كما فى كل جنس و فصل و قد مر أن المتفقين فى واحد من الأمور الثلاثه السابقه لو اختلفا فى أحد الباقين بنسبته لاختلفا فى الآخر بتلك النسبه، س ره

لأن نسبه الحركه إلى حدود السرعه و البطء كنسبه الجنس إلى الأنواع التى لا يمكن وجوده بدون شى ء منها و اعلم أن المحقق الطوسى فى شرحه للإشارات مهد للجواب عنه مقدمه هى أن الحركه إن كانت نفسانيه فللنفس إن تحدد حالها من السرعه و البطء المتخيلين للنفس بحسب الملائمه و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل يتحصل الحركه السريعه و البطيئه و أما غير النفسانيه التى مبدأها طبيعه أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك- إذ لا شعور ثم بالملائمه و غيرها فهى بحسب ذاتها تكاد أن تحصل فى غير زمان أو أمكن- و إذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها و حالا يتحدد بها و لا يتصور ذلك إلا عند تعاوق بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأن الطبيعه لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا- يقع بسببه تفاوت و الميل فى ذاته مختلف(۱) فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل و ما يتبعه من السرعه و البطء يكون بشى ء آخر يسمى بالمعاوق إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركه كالهواء و الماء بالرقه و الغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن فى الحركه الطبيعيه لأن ذات الشى ء لا يمكن أن يقتضى شيئا و يقتضى ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء- بل هو الذى يعاوق القسريه و هو الطبيعه أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى- فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعنى الخارجى و الداخلى ارتفاع السرعه و البطء و يلزم منه انتفاء الحركه و لأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تاره على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع ثبوت الخلاء و تاره على وجوب معاوق داخلى فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن يتحرك قسرا و بعد تمهيد المقدمه أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين.

۱- أى الميل الطبيعى الذى فى القابل و به يعاوق الميل الذى أودعه القاسر فيه و لا تفاوت فيه كما أن الطبيعه و القاسر لا تفاوت فيهما و الحاصل أن لا اختلاف فى الطبيعه المحركه و ميلها و فى القاسر و ميله و الميول الثلاثه و الحركات الثلاث المفروضه فى الدليل مختلفه فكيف يستند المختلف إلى الواحد و كيف يحدد الواحد هذه المختلفات، س ره

أحدهما أنه لا يمكن أن يقال إن الحركه بنفسها يستدعى شيئا من الزمان- و بسبب السرعه و البطء شيئا آخر لأنا بينا أن الحركه يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهى مفرده غير موجوده(۱) و ما لا وجود له لا يستدعى شيئا أصلا.

و ثانيهما أن الحركه بنفسها لا تستدعى زمانا لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعه و البطء كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى فى نصف ذلك الزمان أو فى ضعفه كانت لا محاله أسرع أو أبطأ من المفروضه و كانت مع حد من السرعه و البطء- حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف.

و اعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعيه و القسريه و أكثر مقدماته فى محل المنع و ادعى أن الحركه بدون إحدى المعاوقتين لا وجود لها و لم يتنبه أنه مبنى الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه و أما المنوع فهى أن قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد أن القاسر فى الحركات الثلاث المفروضه فى الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركه من جهه القاسر سرعه و بطءا فى تلك الصور الثلاث فذلك هو مطلوب المعترض فإنه يدعى أن الحركه القسريه مع قطع النظر عن المعاوق تقتضى قدرا من الزمان و حدا من السرعه و البطء و هو محفوظ فى الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق و يتفاوت بحسب تفاوته و إن أراد أن القاسر لا يتفاوت فى سائر الحركات القسريه أيضا فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون فى الحركات القسريه تفاوت إسراعا و إبطاء فذلك ظاهر البطلان و كذا الكلام فى قوله و كذا القابل للحركه أعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك فى تأثيره أيضا ممنوع فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

۱- لا يخفى أنه على هذا لا حاجه إلى فرض الحركات الثلاث فى الدليل بل يستدل بوجه أخصر ليكون تطرق المنوع إليه أقل و يكون أخف مئونه و هو أنه لو انتفى المعاوق الداخلى فى الحركه القسريه و هو مبدأ الميل الطبيعى لانتفى السرعه و البطء و لو انتفتا انتفت الحركه فلزم من وضعها رفعها، س ره

أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال فی شرح الإشارات إن الحركه لا تنفك عن حد ما من السرعه و البطء- و هو كيفيه قابله للشده و الضعف و إنما يختلفان بالإضافه فما هو سرعه بالقياس إلى شی ء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر و لما كانت الحركه ممتنعه الانفكاك عن هذه الكيفيه و كانت الطبيعه التی هی مبده الحركه شيئا لا يقبل الشده و الضعف- كانت نسبه جميع الحركات المختلفه بالشده و الضعف إليها واحده و كان صدور حركه معينه منها ممتنعا لعدم الأولويه فاقتضت أولا أمرا يشتد و يضعف بحسب اختلاف الجسم ذی الطبيعه فی الكم أعنی الكبر و الصغر أو الكيف أعنی التكاثف و التخلخل و الوضع أعنی اندماج الأجزاء و انتفاشها أو غير ذلك و هو الميل و هذا الكلام صريح فی أن ما يحدد حال الحركه من السرعه و البطء هو الميل و إن سلمنا أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقا للمحرك فی تأثيره فلا نسلم أن ذلك الأمر هو المعاوق الداخلی أو قوام ما فی المسافه من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمرا آخر غيرهما كالقوه الجاذبه للمغناطيس مثلا فإنه لو أخذنا بيدنا قطعه من المغناطيس مع قطعه من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل و يعاوقه فی الحركه قوه المغناطيس و لو سلم فلا نسلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركه الطبيعيه قوله لأن ذات الشی ء لا تقتضی شيئا و تقتضی عن ما يعاوقه عنه- قلنا غير لازم و إنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعه و النفس فأحدهما يقتضی الحركه و الآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله و هو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركه الطبيعيه على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فی التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركه القسريه على امتناع عدم المعاوق الخارجی أعنی الخلاء لأن المعاوق الداخلی كاف فی التحديد لكن هذا المنع فی التحقيق منع لقوله و كذا القابل إلخ و قد مر آنفا و كذا لا يصح الاستدلال بالحركه القسريه- على وجود المعاوق الداخلی أعنی مبدأ الميل الطبيعی لأن المعاوق الخارجی أعنی القوام المذكور كاف فی تحديد حال الحركه فظاهر أن الاستدلال على هذا المطلوب

لا یمکن بالحرکه الطبیعیه فظهر بطلان قوله و لذلک استدلت الحکماء بأحوال هاتین الحرکتین إلی آخره أقول جمیع اعتراضاته مدفوعه إما أنه ادعی أن الحرکه بدون المعاوق لا وجود لها و لم یتنبه أنه مبنی الدلیل فقد مر دفعه و إما أنه خص الدلیل بإحدی الحرکتین الطبیعیه و القسریه فلا ضیر فیه لأنه قد بین أن محدد النفسانیه(۱) هی النفس بحسب ما تتخیله بقوتها الخیالیه من حد للإسراع و الإبطاء و أما ما أورده المعترض علی قوله و کذا القاسر لا تفاوت فیه فکان منشؤه سوء الفهم لمرامه و الغفله عن سوق کلامه(۲) فإن الغرض أن الحرکه لما کانت أمرا ذا مراتب فی السرعه و البطء لا بد و أن یکون سببها القریب أمرا ذا تفاوت فی ذاته حتی یکون کل حد منه یقتضی حدا معینا منها و القاسر فی ذاته لا تفاوت فیه فلیس هو المحدد للحرکه- فهو من قبیل قوله لأن الطبیعه لا یتصور فیها من حیث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحکماء أن الجوهر لا یکون فیه الأشد و الأضعف و أما عندنا فالطبیعه ذات تجدد و تفاوت فی ذاتها و جمیع الاختلافات راجعه إلیها بالآخره کما یطول شرحه و لنا مسلک آخر فی أکثر هذه المطالب کما یظهر لمعات منه لمن وفق

۱- و أیضا النفس فی تخیلها و إرادتها و إن فرضت علی أتم ما یمکن أن یکون- أن لا یحصل منها التحریک فی الحرکات الثلاث المفروضه علی نهج التساوی و لا أقل من تطرق المنع إن قلت هذا الکلام یتطرق فی القاسر المفروض علی أتم ما یمکن أن یکون- إذ یقتحم هنا أیضا التخیل و الإراده قلت المراد بالقاسر المذکور لیس الفاعل بالقصد و الرویه بل القسر إما ینتهی إلی الإراده و إما إلی الطبیعه و الثانی هو المراد و معلوم أن الطبیعه فعلها علی وتیره واحده، س ره

۲- فإن سوق الکلام لبیان المقدمه الکلیه مع قطع النظر عن استعمالها فی هذا الدلیل أو غیره و لا شک فی تمامیتها و مانعها مکابر و لا یخفی أن قول المورد فذلک هو مطلوب المعترض من باب الاستباق و الوقاحه فإنه إذا لم یکن الطبیعه و القاسر و هو المفروض طبیعه کما أشرنا فی الحاشیه السابقه متفاوتین و الحرکات الثلاث متفاوته و التحدید لا یمکن إلا بالمعاوقه ثبت مبدأ المیل و امتناع الخلاء و هو مطلوب المعترض، س ره

له و كـذا المراد من قوله و كذا القابل لا تفاوت فيه لا الذى فهمه المعترض و أما إيراده بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله و لئن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل(١) و انضمامه إلى الطبيعه أو القاسر لا يكفى فى تحديد مرتبه معينه من الحركه إذ يتصور مع قوه واحـده ميـاله درجات متفاوته للحركه فى السـرعه و البطء لا يقف عنـد حـد فإن الحجر الواحـد ذا قوه واحـده يمكن اختلاـف حركته- باختلاـف قوام المسـافه رقه و غلظه فكلمـا كـانت مسـافه حركته أغلظ كانت حركته أبطأ و كلما كانت أرق كـانت أسـرع حتى إذا فرضت مسـافه لاـ قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نفرض فيها من الحركه أن لا زمان لها لكنه محال فـوجب أن يكـون للمسـافه قـوام فبطـل الخلاـء و أمـا قـوله لم لاـ يجـوز أن يكـون أمر آخر غير أحـد المعـاوقين محـددا كـالقوه المقناطيسـيه فمندفع بأنا نفرض جسـما متحركا لا يوجد معه شى ء مما ذكره من الأمور الخارجه إلا ما يكون من لوازم الحركه و أما قوله فلا نسـلم أن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركه الطبيعيه إلى قوله سـلمنا ذلك فمنـدفع بأن هـذه الـدعوى برهانيه و الذى ذكر فى بيانه من أن الشـى ء لا يقتضـى شـيئا و يقتضـى ما يعاوقه لا يقبل المنع و أما النقض الإجمالى بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبعه و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضا من الأمور الخارجه عن هذه الطبائع العنصـريه فحالها إلى طبيعه البـدن كحـال القوه المقناطيسـيه و قـد مر أن الطـبيعه يمكن تجريـدها عن مثـل هـذه الزوائـد و أمـا قوله سـلمنا ذلـك لكن أحد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر(٢) و أما قوله و كذا لا يصح الاستدلال بالحركه القسريه

١- قـد يقال ما المحـدد لنفس الميل و الطبيعه لا تفاوت فيها فالميل لا يمكن أن يكون محـددا لحال الحركه أقول حق الـدفع ما ذكره المصـنف س لا ما ذكره هـذا القائل فإن الميل كيف محسوس يقبل الشـده و الضـعف عنـدهم و لـذا كان الميل برزخا- و واسطه بين الطبيعه و الحركه عندهم و به يرتبط المتجدد الذى هو الحركه بالثابت- الذى هو الطبيعه فهو حقيقه مقوله بالتشكيك و أسباب حدوثه الأمور الخارجيه، س ره

٢- أى فى أمر الميل فإن هذا نظير ذاك إذ يتصور مع معاوق واحد داخلى أو خارجى- درجات متفاوته للحركه بالسرعه و البطء فكيف يتحدد الحركات الثلاث المفروضه فى إثبات مبدإ الميل مع اتحاد القوام فيها و جعله محددا دون المعاوق الداخلى و قس عليه منع امتناع الخلاء و جعل الداخلى محددا دون الخارج، س ره

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدى قسره لغيره فى الحركه إلى الطبيعه(۱) فإن القاسر لا محاله قوه جسمانيه ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفاده قوه مسخنه أو مبرده أو غيرهما بالإعداد و لا ينفعل الجسم المتحرك عن شى ء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعه فإن الماده لا- تصير قابلا لهذه الأمور فى ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين و تحصل بإحدى النوعيات كما سيجى ء فى مباحث الصور النوعيه.

تتمه

و اعلم أنك(۲) قد سمعت منا مرارا أن المباشر القريب لكل حركه(۳)

۱- أقول على هذا يمكن الاستدلال بوجه أخصر و هو أنه إن كان فى العالم قسر ما متحققا فمبدأ الميل و هو الطبيعه متحقق لكن المقدم حق فكذا التالى و بيان الملازمه ما ذكره س من أن الفاعل فى القسر قوه جسمانيه و هى الطبيعه و القابل جسم ذو طبيعه- إذ المستعد فى جميع المواضع و إن كان هو الماده إلا- أن ما به الاستعداد هو الصوره النوعيه المخصوصه فالمستعد فى أطوار الخلقه الإنسانيه هو العناصر إلا أن الصوره المنويه- ما به الاستعداد للمضغه و هى للجنين و ليست الصور مستعده للتعاند بينها فصوره إلى صوره لا- تنقلب و هو س أشار إلى هذا المعنى لكن ذكره هنا جواب بتغيير الدليل لا يوافق آداب المناظره بل دفع هذا المنع بأنه مع فرض الحركات الثلاث متفاوته قطعا بالسرعه و البطء فى قوام واحد فى المسافات الثلاث لم يكن المحدد إلا المعاوق الداخلى و هو مبدأ الميل و لم يكف الخارجى و يمكن أن يقال إن الجواب بتغيير الدليل غير مرضى إن كان لضعف الدليل و أما أن كان للإشاره إلى دليل آخر فلا، س ره

۲- معذره لما عسى أن يتوهم و يستبعد الإذعان بالمطلبين المهمين أعنى إثبات القوى و الطبائع و امتناع الخلاء بهذا الدليل الكثير المنوع فذكر أن المسالك إلى الإثبات كثيره منها ما ذكره هنا و منها ما ذكره فى أول المبحث و أنه يكفى للمستبصر الناظر و منها ما ذكرته هاهنا مستنبطا من كلامه من أنه إن كان فى العالم قسر ما إلخ و منها ما هو الأخصر من الأخصر من أنه إن كان فى العالم قسر تحقق طبع لكن المقدم حق فكذا التالى بيان الملازمه أن القسر خلاف الطبع فلا قسر حيث لا طبع و منها ما مر أنه لو انتفى لزم من وضع الحركه رفعها، س ره

۳- يعنى لو لم يوجد الطبيعه لم يتحقق الحركه إذ المجرد أجل من أن يستند الحركه إليه، س ره

سواء كانت نفسانيه أو قسريه أو طبيعيه هى الطبيعه لا محاله فلا يحتاج هذا المطلب أى إثبات المعاوق الداخلى فى الحركات القسريه إلى زياده خوض.

و أيضا إن الحكماء أثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته و مكمل مادته(۱) و مبدأ آثاره و مطابق مفهوم فصله لكنهم أرادو هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات و الميول تقويما أو تحديدا إذ بذلك يسمى طبيعه كما يسمى صوره باعتبار آخر و قوه باعتبار و كمالا باعتبار

فصل (۱۵) فى أن القوه المحركه الجسمانيه متناهيه التحريك

قد مر أن القوى لا تتصف بالتناهى و عدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير و الأعداد التى هى فيها أو عليها

أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهيه المقدار و العدد كانت القوى التى فيها كذلك بسببها على المعنى الذى به ينقسم الحال(۲) بانقسام محله و أما الثانى فهو أن المقوى عليه بإزاء القوه فلو كان غير متناه كانت القوه غير متناهيه و قد عرفت أن ذلك إنما يعقل فى أحد أمور ثلاثه الشده و العده و المده و عرفت الفرق بين هذه المعانى الثلاثه فنقول أما أنه يمتنع وجود قوه جسمانيه غير متناهيه فى الشده

۱- إنما كانت الصوره النوعيه المسماه فى البسائط طبيعه محصله لجسميته لأن الجسم و إن كان نوعا متحققا فى الترتيب الطولى فى الخارج إلا أنه لا يكون نوعا متكافئا فى السلسله العرضيه إلا بواحده من الصور النوعيه و إنما كانت مكمله للماده لأن الماده و إن استغنت فى التحصل بالصور الجسميه إلا أنها احتاجت فى التنوع إلى الصوره النوعيه- فتكملت الماده المجسمه بها و هى مبدأ الآثار المختلفه لاشتراك الصوره الجسميه و هى الفصل الحقيقى الذى هو مبدأ الفصل المنطقى و هى مبدأ الحركات و الميول بحيث عرفت الطبيعه بذلك حيث قيل هى المبدأ الأول للحركه و السكون الذاتيين، س ره

۲- متعلق بقوله فيها أى كانت القوى حاله فيها من حيث ذاتها المنقسمه و امتدادها و تقدرها فيكون حلول القوى فيها حلولا سريانيا لا طريانيا، س ره

فلأن تلک الحرکه إما أن یقع فی زمان أو لا فی زمان و الأول محال و إلا لأمکن أن یوجد حرکه فی زمان أقل منه لأن کل زمان منقسم فلا یکون تلک الحرکه غیر متناهیه فی الشده و الثانی أیضا محال لأن الحرکه عباره عن قطع المسافه و کل مسافه منقسمه فقطع بعضها قبل قطع کلها و لأجل هذا یظهر أن مباشر التحریک لا یمکن قوه مجرده أیضا إذا کانت غیر متناهیه فی الشده(۱) و أما أنه یمتنع وجود قوه غیر متناهیه بحسب العده و المده فلأنها(۲) أما أن تکون طبیعیه أو قسریه فإن

۱- فبطل قول من یسند هذه الحرکات إلی الله تعالی بلا توسیط القوی و الطبائع- مع قطع النظر عن عدم الربط المتغیر بالثابت، س ره

۲- تلخیص الدلیل علی وجه أبین و أوضح إن القوه إن کانت قسریه فإذا حرکت من مبدإ مفروض تحریکا غیر متناه جسما کبیرا ثم جسما صغیرا و معلوم أن الصغیر أطوع لقله المعاوقه وقع الزیاده و النقصان فی الجانب الذی فرضنا اللانهایه فیه و کان تحریک القاسر للکبیر منقطعا قبل الصغیر و إلا لتساوی تحریک قلیل المعاوق و کثیره و إن کانت طبیعیه و معلوم أن القوه فی الکبیر أکثر من التی فی الصغیر و کذا التی فی کل الجسم من التی فی بعضه لو انفرد لکون حلولها سریانیا و کونها متجزیه بتجزی الجسم و أن الجسم الکبیر و الصغیر متساویان فی قبول التحریک الطبیعی عن ذلک المبدإ الداخلی إذ لا منع من جانب الجسم بما هو جسم کما لا تأیید و أن التفاوت فی التحریک هنا من قبل الفاعل کما کان فی القسریه من قبل القابل فإذا حرکت تحریکا غیر متناه من مبدإ مفروض جسما کبیرا هو محلها و صغیرا هو بعض الکبیر کان تحریک الصغیر منقطعا قبل الکبیر و إلا لتساوی الجزء و الکل و کانت نسبه القوتین نسبه المقدارین- و هی نسبه المتناهی إلی المتناهی و قد فرض التحریک غیر متناه هذا خلف و أما شرح کلام المصنف قدس سره فقوله وجب أن یکون قبول الجسم الأعظم إلخ مقدمه للدلیل المأخوذ من الحرکه الطبیعیه مفادها أن قیود الجسم للأثر لا یتفاوت بحسب الکبر و الصغر و أما فی القسر فتفاوته بحسبهما یرجع إلی تفاوت القوتین المعاوقتین لا إلی تفاوت بحسب نفسهما و فائده هذه المقدمه أنه إذا ألزم التفاوت بین أثری القوتین اللتین فی الکبیر و الصغیر و دفع التساوی لا یقول أحد إن أعظمیه قوه الکبیر یقاومها کبر محلها و أصغریه قوه الصغیر یقاومها صغر محلها فیکون نسبه المتحرکتین و المحرکین واحده فلا یلزم التناهی فی الجانب الآخر و قوله لکن عدم اختلاف العظیم و الصغیر إلی قوله و إن کانت قسریه مقدمه أخری مفادها أنه و إن لم یکن اختلاف بحسب القابل فی القبول لکن الاختلاف یتحقق بین الجسمین المتحرکین باعتبار الفاعل أعنی القوتین الطبیعیتین لا باعتبار جوهرهما بل باعتبار مقدار محلهما لکون حلولهما سریانیا فتکبر القوه بکبر محلها و تصغر بصغره، س ره

کانت طبیعیه وجب أن یکون الجسم الأعظم للتحریک عنها کقبول الأصغر- إذ لو اختلفا لم یکن ذلک الاختلاف بالجسمیه لاشتراکها للکل و لا بأمر طبیعی- لأنه لو کان المانع عن الحرکه طبیعیا لم یکن الحرکه طبیعیه هذا خلف و لا بأمر قسری لأن المفروض عدمه لکن عدم اختلاف العظیم و الصغیر فی قبول الحرکه عن القوه المحرکه محال فالجسمان لو اختلفا حینئذ لم یکن ذلک الاختلاف لأجل جوهر القوه- بل لأجل مقدارها فتکون فی الأکبر أکبر مما فی الأصغر الذی هو جزء فهی فی الأکبر موجوده و زیاده مقدره

و إن کانت قسریه فإنها تختلف تحریکها العظیم و الصغیر

اشاره

لا- لاختلاف المحرک بل لاختلاف حال المتحرک فإن المعاوق فی العظیم أعظم منه فی الصغیر- فإذا تقررت هذه القاعده فنقول یستحیل وجود قوه جسمانیه طبیعیه تحرک جسمها تحریکا غیر متناه لأن کل قوه جسمانیه فالتی منها فی کل الجسم أعظم من التی فی جزء الجسم فإذا فرضناهما حرکتا جسمیهما من مبدإ مفروض حرکتین بغیر نهایه- لزم أن یکون فعل الجزء مثل فعل الکل و هو ممتنع و إن حرک الأصغر تحریکا متناهیا کانت الزیاده علی حرکته علی نسبه متناهیه هی نسبه مقدار الجزء إلی مقدار الکل(۱) فکان کل القوه متناهیه و هو المطلوب و هکذا الکلام فی تحریک القوه القسریه(۲)

و اعترضوا علیه من وجوه

الأول أن هذا مبنی علی أن کل حال منقسم بانقسام محله

و هو منقوض بالوحده و الوجود و النقطه و الإضافات.

أقول أما الوحده و الوجود فعلمت من طریقتنا أنهما شی ء واحد و هما فی کل شی ء بحسبه بل هما نفس ذلک الشی ء بالذات(۳) و هما من العوارض التحلیلیه

۱- و نسبه المقدارین نسبه المتناهی إلی المتناهی فکذا نسبه الحرکتین، س ره

۲- إلا أن هنا تحریک العظیم یتناهی أو لا بعکس الطبیعه، س ره

۳- فلا حلول فیخرج من هذا جواب آخر، س ره

للماهيه فى ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم و وحدته عين اتصاله كما سبق- و أما النقطه و الإضافه فليست كل واحده منهما حاله فى ذات المنقسم بما هو منقسم- بل مع انضمام حيثيه أخرى كالتناهى للنقطه و مثل ذلك فى الإضافه و لو فرضت إضافه عارضه لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضا منقسمه بانقسامه كالمساواه مثلا و المحاذاه و نحوهما.

الثانى أن كون الجزء للقوه مؤثرا فى شی ء من أثر الكل

(۱) منقوض بأن عشره من المحركين إذا أقلوا جسما و نقلوه مسافه ما فى زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافه أو تلك المسافه فى عشره أضعاف الزمان- بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا يكون لقوه الجزء نسبه فى التأثير و إن فرض أن لها نسبه فى الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول فى جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوه موجوده و لا تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجى لأن كون القوه مؤثره هو من لوازمها الذاتيه و كلامنا فى جزء يبقى على طبيعه الكل من غير عروض حاله فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل- غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله و لو عند الانفراد جزأ لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهى عند الاجتماع أما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوه على الفعل و إن تغيرت حالها عما كانت- فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هى أجزاء لصوره القوه بل أجزاء لماده القوه و القوه هى الأمر الحاصل عند الاجتماع و أما مثال العشره المشتغلين بحمل ثقيل(۲) فالتوزيع يقتضى أن يحمل كل واحد منهم جزأ من الثقيل عند الاجتماع و أما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفه التى له عند الجزئيه و لا الماده القابله على صفتها و مع ذلك فللواحد تأثير فى ذلك

۱- لا يخفى عدم وروده على ما قررناه من الدليل إذ لا جزء و لا كل حينئذ و تأثير الصغير معلوم كالكبير، س ره

۲- قد مر فى مسأله صدور البسيط عن المركب ما يتعلق بهذا الموضع، س ره

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوه الثانيه و الرابعه إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشره إلى الآثار التسعه لوقع الحمل و النقل لذلك الثقيل كما وقع أولا بجمله العشره بلا تفاوت لكن في التفرقه حصول أسباب لزوال الأثر و غلبه أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال الماده بحالها كمثال النار القليله في عدم تأثيرها على نسبه تأثير العظيمه فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها و لو لا هذه الموانع لكانت مؤثره على نسبتها و لا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئيه التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزياده و النقصان

و على هذا عولوا حل شبهه من أثبت للزمان بدايه زمانيه(۱) فكيف حكموا هاهنا للأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزياده و النقصان و هي غير موجوده- و سبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد.

أقول في الجواب إن المقوى عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل- لكنها موجوده بالقوه و على الإجمال(۲) فإن نسبه وجود الأشياء إلى مبدإها الفاعلي- نسبه قويه أكيده ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذوات ماهياتها و هذه النسبه أشد

۱- شبهتهم إجراء التطبيق في الحوادث الماضيه بفرض سلسلتين بإسقاط عشر دورات مثلا و حل الحكيم أنه لا وجود للمتعاقبات في سلسله الزمان حتى يحكم عليها بالزياده و النقصان و يطبق و الموجبه تستدعي وجود الموضوع فهكذا يقال هنا في المقوى عليه للقوى الجسمانيه فإن الغير المتناهي المدى و العدى سبيلها سبيل الزمان التعاقبي- و العدد اللايقفي، س ره

۲- المراد بالقوه الشده و بالإجمال البساطه و الانطواء لا الاستعداد و اللحاظ الإجمالي و ذلك بناء على المقدمه البديهيه التي هي أن معطي الشي ء ليس فاقدا له بل واجدا إياه فكان المقوى عليها لها وجودان أحدهما النحو الأعلى الذي هو اندماجها في القوه و ثانيهما وجودها الفرقي و التعاقبي و المصحح لوجود موضوع الموجبه هو الأول- و مراده بالاستحقاق أيضا ليس المعنى المصدري و الإضافي بل المعنى الذي ذكرناه في القوه و الإجمال، س ره

و آكـد فإن جزء القوه يسـتحق من ذاته أن يكون له قوه على أمر و كل القوه كـذلك- فالحكم بأن ما يسـتحقه الجزء أنقض مما يستحقه الكل ليس حكما فى الحقيقه على معدوم فالاسـتحقاقان موجودان لهما و إن لم يوجد مسـتحقاهما فكون القوه قوه على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده فى القوه ضـرب من الوجود و وجوده بعد القوه ضرب آخر من الوجود و كلاهما يصـح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كـذا و نحن إنما فرضـنا كون القوه غير متناهيه أو متنـاهيه لاـ حـال حصـول المسـتحق و المقـوى عليه بـل حـال حصـول القوه و اسـتحقاقها و حكمنـا بـأن اسـتحقاق الجزء جزء لاسـتحقاق الكـل و من هاهنـا- يلزم أن يكون اسـتحقاق الكـل متناهيـا فـإذا وجب تنـاهى اسـتحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهى المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوه.

الرابع أن الأرض لو بقيت دائمه فى حيزها

و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم و هو السكون الدائم.

أقول الحق فى جوابه أن يقـال إنه يمتنع بقاء جسم طبيعى واحـد بالعـدد فى مقامه و فعله و حاله أبـدا فهـذا أيضا مما يجزم العقل لأجله فى الحكم بعدم بقاء شى ء من الأجسام دائما(١) سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافه المبادى إمدادا عليه لما مر من أن كل ما يلحق الشـى ء لا يلحقه إلا بواسطه وجود ذاته فإذا امتنع كون قوه ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا و الذى أجاب به الشيخ فى المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم و ليس فعلا و ليس(٢) مما لا ينقسم بالزمان

١- أى جوهرا و ذاتا فضـلا عن تجـدد صـفاتها فكل قوه قوى متعاقبه و هى متناهيه- و كـذا آثارها إذ لكل واحـد أثر واحد لكن التعـاقب على وجه الاتصـال كمـا فى الحركـات العرضـيه بـل على وجه الشخصـيه مـا دام الاتصـال محفوظـا بعلاـوه و الشخصـيه المستفادتين من وجودهـا و وجهـا إلى الله تعالى هـذا من جانب الفاعل و نفس مقبول بعلاوه وحـده الهيولى و القابل المصـححه لأن يقال هذا ذاك، س ره

٢- أى السكون زمانى و الغرض دفع توهم كونه فعلا من كونه زمانيا، س ره

و ذلک الزمان قد وجد عن قوه أخری هی فاعله للحرکه فلیس یصدر عن قوه الأرض بالسکون فعل و إلا لو صدر فعل کان کونه غیر متناه لا عن تلک القوه بل بسبب قوه أخری تفعل الزمان الغیر المتناهی الذی به یکون السکون غیر متناه انتهی.

فلقائل أن یقول هب أن السکون عدمی لکن حصول الأرض فی حیزه- من مقوله الأین و هو عرض من الأعراض و کذا لونها و شکلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها التی بعضها من باب الکیف و بعضها من باب الکم و بعضها من باب الجوهر کجسمیتها إذ الکل معلوله للطبیعه الأرضیه بوجه و مستفاده عنها بالمعنی الذی أشرنا إلیه من قبل.

الخامس المعارضه بدورات الأفلاک

الخامس المعارضه(۱) بدورات الأفلاک فإنها مختلفه بالزیاده و النقصان و هی غیر متناهیه فإن القوه المحرکه لکره القمر قویه علی دورات أکثر مما یقوی علیه- القوه المحرکه لکره زحل فیجب من ذلک تناهی القوتین المحرکتین لهما فیجب تناهی الحرکتین و إن لم یلزم من ذلک تناهی الحرکات فکذا لا یلزم من اختلاف فعل کل القوه و جزئها تناهیها.

و الجواب أن اختلاف القوتین لکره القمر و لکره زحل بالماهیه و النوع لا بالجزئیه و الکلیه فذلک خارج عن مبحثنا فإنا بینا أن جزء القوه استحقاقه و استیجابه یجب أن یکون جزء استحقاق الکل و استیجابه فلا بد من تناهی الاستحقاقین إذ لا اختلاف فیهما إلا بالمقدار و أما محرکات الأفلاک فهی قوی متخالفه الحقائق و حرکاتها أیضا متخالفه الحقائق فلا یجب أن یکون فعل بعضها جزأ من فعل الآخر و لا أنقص و لا أزید بحسب الکمیه و هذا کما أن الخط المستقیم و الدائره لا نسبه

۱- الأولی المناقضه بدل المعارضه لأنها نقض تفصیلی متوجه إلی مقدمه من مقدمات الدلیل و هی المقدمه القائله بأن المقوی علیهما مختلفان بالزیاده و النقصان فیتناهیان و فی المعارضه یؤخذ نقیض المطلوب و یستدل علیه بدلیل آخر من غیر قدح فی دلیل المطلوب- لأنها المقابله علی سبیل الممانعه و یمکن التوجیه و جعلها معارضه اصطلاحیه بأخذ نقیض المطلوب و جعل ما ذکره دلیلا علیه کما لا یخفی تقریره، س ره

مقداریه و عددیه بینهما و قد مر أن الکلام لیس بناؤه علی تفاوت مستحق الکل و مستحق الجزء بل علی تفاوت استحقاقهما(۱) فلیس لأحد أن یقول دورات القمر أکثر من دورات زحل لما بینا أن المعدوم لا- یمکن الحکم علیه بالزیاده و النقصان- فلا یمکن أن یقال قوه بعض الأفلاک علی الفعل أکثر من قوه الآخر إذ لیس شی ء منهما جزأ لغیره.

السادس المعارضه بالنفوس الفلکیه

السادس المعارضه(۲) بالنفوس الفلکیه فإنها قوی جسمانیه أو هی تفعل أفعالا غیر متناهیه من الإرادات و التحریکات و قول من یدفع هذا الإشکال بأن محرک الفلک عقلیه ضعیف لأن القوه العقلیه إذا حرکت فإما أن تفید الحرکه فقط أو تفید قوه بها الحرکه فإن أفادت القوه المحرکه و هی جسمانیه فالقوه الفاعلیه للأفاعیل الغیر المتناهیه جسمانیه و إن کانت القوه العقلیه مفیده للحرکه لم یکن القوه الجسمانیه مبدأ لتلک الحرکه فلا یکون الحرکه حرکه(۳) لما مر أن الفاعل القریب للحرکه

۱- أی لا تستبعدن فیما ذکرناه من أن الکلام فی القوتین المتشابهتین طبعا بحیث لا تفاوت إلا بالجزئیه و الکلیه و أنه لا نسبه بین المتخالفتین بالنوع حتی لا بالأزیدیه و الأنقصیه إذ لا سنخیه بینهما و سنخیه المقدار و الصوره الجسمیه لا تضر لأنها شی ء و القوه شی ء آخر لأن الکلام فی تفاوت الاستحقاقین لا المستحقین حتی یقال یصح الحکم علیهما بالأزیدیه و الأنقصیه لتحقق السنخیه بین عددی آثارهما و زمانی حرکاتهما بما هما عدد و زمان أو یقال إنا نعلم بالضروره أن آثار کره زحل جزء آثار کره القمر إذ نقول المستحقان غیر موجودین و الاستحقاقان الموجودان متخالفان بالنوع و المراد حقیقه الاستحقاق و مبدؤه لا المعنی المصدری کما مر، س ره

۲- و إن جعلناها نقضا إجمالیا قلنا لو کان دلیلکم بجمیع مقدماته صحیحا لزم تناهی حرکه الفلک و هو خلاف معتقدکم بیان اللزوم أن کل فلک له أجزاء متشابهه فی الحد و الاسم و متشابهه للکل فیهما و قوه الجزء جزء قوه الکل و تحریک الجزء ینتهی- و کذا تحریک الکل و لو خصصت القاعده العقلیه لم تجز، س ره

۳- و أیضا المجرد الشدید القوه فی الغایه یفعل الحرکه لا فی زمان و الزمان من لوازم الحرکه و قد مر، س ره

لا بد له من تغیر حال و سنوح أمر و المفارق لا یکون کذلک.(۱) و أیضا الأجسام متشارکه فی الجسمیه و لا یقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوه جسمانیه فیه(۲) فالمحرک لا محاله قوه جسمانیه.

و أجیب بأن المؤثر فی وجود تلک الحرکات إنما هو الجوهر المفارق(۳) و لکن بواسطه تلک النفوس و البرهان إنما قام علی المؤثر فی وجود تلک الحرکات- لا علی الواسطه.

أقول هذا الجواب غیر سدید لأنه إذا جاز بقاء قوه جسمانیه مده غیر متناهیه- و کونها واسطه فی صدور أفعال غیر متناهیه عن المفارق فقد لزم جواز کون القوه الجسمانیه مبدأ لأفاعیل غیر متناهیه فإن الواسطه إما بمعنی الواسطه فی الثبوت(۴)

۱- کانضمام إرادات فی الشوقیه و قربات من الغایه فی الطبیعه، س ره

۲- و إلا لزم التخصیص بلا مخصص فی الفاعل و التخصص بلا مخصص فی القابل، س ره

۳- المجیب هو الشیخ فی الإشارات بل أثبت به العقول المحرکه الغائیه و إن کانت الحرکه الدائمه الفلکیه بالنفوس المنطبعه مستقله لزم انقطاعها إن قلت إذا جاز وساطه القوه الجسمانیه فی صدور أفعال غیر متناهیه فلیجز فی العنصریات قلت لا یجوز هنا لأن القابل هنا أما عنصر بسیط فهو قابل الفساد و أما مرکب فکل مرکب ینحل- و أیضا لا مبادی مجرده عقلیه کلیه فی البسائط و المرکبات الجمادیه و النباتیه و الحیوانیه عندهم بل لا مبادی شاعره فیما دون الحیوانات و أما عند أهل حکمه الإشراق فلکل مع عقل مجرد مبدأ للآثار و الشیخ الرئیس لا یقول به، س ره

۴- الواسطه فی المعروض ما یتصف بالحقیقه بما یتوسط فیه و یتصف ذو الواسطه به بالمعروض کما فی السفینه و جالسها حیث یتصف الجالس بالحرکه بوجه و لکن یصح سلب الحرکه منه بالحقیقه و الواسطه بالثبوت المقابل لها ما یتصف لأجله ذو الواسطه- بما یتوسط فیه بالحقیقه سواء اتصف نفس الواسطه به کالنار فی وساطه سخونه الماء أم لا- کالشمس فیها لأن الشمس لا حاره و لا بارده و کذا کل فلک و فلکی و إذا عرفت ذلک علمت ما فی الکلام المصنف قدس سره، س ره

أو الواسطه فی العروض فعلی کل من التقدیرین یلزم اتصاف الواسطه بصدور الأفعال الغیر المتناهیه قال الإمام الرازی قول من قال بأن القوه الجسمانیه غیر مؤثره بل معده- نقول له إن کنتم تعنون بقولکم إن القوی الجسمانیه لا تفعل أفعالا غیر متناهیه أنها لا تکون مؤثره فی أفعال غیر متناهیه فهذا لا یصح لأنکم لما بینتم فی باب آخر أن القوه الجسمانیه یستحیل أن تکون مؤثره فی الإیجاد فبعد ذلک لا تحتاجون إلی بیان أنها لا تؤثر فی أفعال غیر متناهیه لأن هذا قد دخل فی الأول هذا بل یوهم خلاف ذلک القول إذا یوهم أنکم تجوزون کونها مؤثره فی أفعال متناهیه مع أنکم لا تقولون بذلک و إن عنیتم به أن القوه الجسمانیه لا تتوسط بین العقل المفارق و بین الآثار الغیر المتناهیه فذلک قد بطل فی النفس الفلکیه فما بالکم جوزتم هاهنا ما سلبتم من کونها متوسطه فی مده غیر متناهیه فناقضتم أنفسکم فی سلب شی ء تاره و تجویزه أخری.

أقول قد أجاد و أصاب فی هذا البحث و لا مدفع له(۱) إلا بالرجوع إلی(۲)

۱- أقول بل فی المدفع مندوحه فإن التأثیر للقوی ثابت فی مقام فإن الوجود شی ء و الموجودات شی ء و قد قالوا لا مؤثر فی الوجود إلا الله و هذا لا ینافی أن یکون الحراره أثر طبیعه النار مثلا بما هو حراره و نار و إن کانت الحراره بما هی وجود أثر الحق تعالی و هذا کقولهم الفاعل الإلهی المفید للوجود هو الله تعالی و مع ذلک یقسمون الفاعل إلی الفاعل بالطباع و الفاعل بالعاده و الفاعل بالصناعه و الفاعل بالقصد و بالذات و بالعرض و نحوها و إذا سألتهم العله الفاعلیه للسریر یقولون هی النجار و أن المادیه کذا و المعد للسریر ما یتوقف هو علی وجوده ثم علی عدمه و لکن وجوده بما هو وجود من الله تعالی و من مشرب آخر بالنظر القضائی لا مؤثر و لا فاعل إلا هو- و بالنظر القدری فالقوی الفعلیه مؤثرات و فاعلات بحول الله و قوته فکأنه خمر و لا قدح و کأنها قدح و لا خمر و بهذا النظر احتاجوا إلی أن یعقدوا فصلا لتناهی تأثیر القوی و أما المدفع الذی ذکره قدس سره من تجدد القوی بنحو الاتصال حتی فی الأفلاک فهو أیضا حق متین لا غبار علیه کما مر غیر مره، س ره

۲- لا یخفی أن هذا الجواب لو تم لأبطل فائده البحث عن أصل امتناع کون القوه الجسمانیه غیر متناهیه، ط مد

إلى تحقيقنا فى تجدد وجود القوى الجسمانيه فإن النفس من جهه كونها متعلقه بالجسم حكمها حكم الطبيعه فى تجددها و دثورها و من جهه كونها عاقله و معقوله- حكمها حكم العقل الفعال و ذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوه الاستعداديه بالكليه.

و التحقيق أن جميع الطبائع متجدده الوجود و الهويه(۱) و لها أيضا حركه نحو البارى جل ذكره حركه معنويه و توجها غريزيا إليه لأنه الوجهه الكبرى- فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهيه و سكنت إذ فنيت عن ذاتها و بقيت ببقاء الله فالأجسام و الجسمانيات كلها طبائع كانت أو نفوسا فإنها متجدده حادثه دائره- و ما سواها باقيه ببقاء الله الواحد القهار و سيتلى عليك ذلك من ذى قبل إن شاء الله تعالى.

السابع هو أن القوه إما أن انتهى إلى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته- أو لا يكون كذلك و الأول يوجب انتقال الماهيه من الإمكان إلى الامتناع و هو محال- و إذا كان الفاعل و القابل ممكنى التأثير و التأثر و الشرائط أيضا ممكنه البقاء أبدا- فكيف يمكن أن يقال إن القوه ممتنعه البقاء أبدا و متى كانت باقيه كانت مؤثره- فإذن القوه التى تفعل أفعالا غير متناهيه فى المده غير ممتنعه الوجود.

أقول الوجوب و الإمكان و الامتناع حال الماهيه بالقياس إلى مطلق الوجود(۲) فماهيه القوه الجسمانيه يحتمل الوجود و البقاء نظرا إلى نفس تلك الماهيه و هذا لا- ينافى كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا إلى هويته الوجوديه لقصورها و تضمنها لشوائب

۱- فكونها متناهيه التأثير و التأثر على هذه الطريقه الأنيقه خفيف المئونه سهل الإثبات إذ كل قوه قوى متعاقبه و كل منها متناهيه الوجود و التأثير إن قلت ما تقولون فى عدم تناهى القوه بهذا النحو أى الاستمرار التجددى قلنا هذا داخل فى عدم انقطاع الفيض الذى هو مبرهن و تجويز الانقطاع خروج عن سنه العقل و مسلك الديانه، س ره

۲- أى لا- الوجود المطلق و قد مر أيضا أن معيار الإمكان مطلق الوجود أى وجود كان من باب تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما و معيار الامتناع عدم قبول مطلقه من باب رفع الطبيعه برفع جميع الأفراد، س ره

العـدم و الـدثور و أمـا ما ذكره بعض العلماء فى الجواب من أن القوه الجسـمانيه إنما يجب انعـدامها لا لـذاتها بل لما يوجـد من القواسـر المزعجـه لتلـك القـوه المبطلـه لهـا فـإن القـوه و إن كـانت مـن حيث هى هى غير واجبه الزوال لكن الأسـباب الكليه و مصادمـات مسـبباتها الجزئيه قـد يتأدى إلى حيث يصـير الممكن واجبا فكـذلك هاهنا فليس بشـى ء- لأن كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها و إن فرض رفع جميع القواسر عنه كيف و ما من ممكن إلا و يستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

المرحله التاسعه فی القدم و الحدوث و ذکر أقسام التقدم و التأخر و فیه فصول

فصل (۱) فی بیان حقیقتهما

الحدوث و کذا القدم یقالان علی وجهین(۱) أحدهما بالقیاس و الثانی لا بالقیاس فالأول کما یقال فی الحدوث إن ما مضی من زمان وجود زید أقل مما مضی

۱- لا شک أن الأبحاث الفلسفیه عن موضوعاتها العامه إنما تنعقد باقتناصها عن المفاهیم العرفیه بإلغاء جهاتها الاعتباریه بنوع من التجرید و التعمیم کالوجود و العدم و الذهن و الخارج و الوحده و الکثره و غیر ذلک فمن جملتها الحدوث و القدم فالناس یأخذون أحیانا مبدأ زمانیا مما مضی ثم ینسبون إلیه موجودین زمانیین کإنسانین مثلا- مختلفی النسبه إلیه بالقرب و البعد فیسمون ما هو أقرب من المبدإ المذکور و هو الذی کان ما مضی من زمان وجوده أکثر قدیما و ما هو أبعد و هو الذی کان ما مضی من زمان وجوده أقل حادثا فعمرو الأب قدیم بالنسبه إلی زید الابن و هو حادث و نوح قدیم بالنسبه إلی موسی ع و هو حادث و لازم هذا الاعتبار أن یکون الحادث مسبوق الوجود بالقدیم من غیر عکس و إن شئت فقل الحادث مسبوق الوجود بأنه لم یکن حین کان للقدیم وجود من غیر عکس و هذا المعنی اللازم إذا أخذناه وصفا حقیقیا و نسبناه إلی الموجود العام کان الموجود العام منقسما إلی قسمی القدیم و الحادث و صح أن الوجود إما مسبوق الوجود بغیره و إن شئت فقل مسبوق الوجود بالعدم و هو الحادث أو لیس کذلک و هو القدیم ثم إنهم وجدوا أن هذا الوجود الذی یبحث عن وصفی الحدوث و القدم فیه ینقسم إلی ثابت و سیال و أن حکم الحدوث و القدم یختلف فیهما حیث إن السبق و اللحوق و القبلیه و البعدیه إذا تحققا فی وجود سیال لم یجامع القبل فیه العبد وجودا بخلاف ما فی الوجود الثابت کتقدم العله علی المعلول و هی یجامعه وجودا و تقدم العدم الذاتی لماهیه المعلول و هو یجامعها وجودا و لذلک قسموا الحدوث و القدم إلی قسمین الزمانی و الذاتی کما ذکر فی المتن، ط مد

من زمان وجود عمرو و فی القدم بعکس ذلک أی ما مضـی من زمان وجود شی ء أکثر مما مضی من زمان وجود شی ء آخر و هما القدم و الحدوث العرفیان و أما الثانی فهو علی معنیین أحدهما الحدوث و القدم الزمانیین و ثانیهما الذاتیین فمعنی الحدوث الزمانی حصول الشـی ء بعد أن لم یکن بعدیه لا تجامع القبلیه أی بعد أن لم یکن فی زمان و بهذا التفسـیر لا یعقل لأصل الزمان حـدوث لأن حدوثه لا یعقل و لا یتقرر- إلا إذا اسـتمر زمان قارنه عدمه فیکون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف و لـذلک قال المعلم الأول للمشائیین من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشـعر لأنک سـتعلم فی مباحث الزمان أن الموصوف بالقبلیه و البعـدیه- إنما یکون نفس الزمان بمعنی أن ذلک من الأوصاف الذاتیه لماهیه الزمان فضـلا عن وجودها بل کـل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبلیه باعتبارین- بالقیاس إلی ما سیأتی منه و نفس البعـد و البعـدیه باعتبارین بالقیاس إلی ما مضـی منه فلا یعتریه حـدوث بالقیاس إلی العـدم و إن کان الحـدوث و التجـدد عین ذات الزمان و الحرکه و الزمان لیس بـأمر زائـد علی الحرکه فی الوجود بل بحسب الـذهن فقط لأنه من العوارض التحلیلیه لماهیه الحرکه و معنی القـدم الزمانی- هو کون الشی ء بحیث لا أول لزمان وجوده(۱) و الزمان بهذا المعنی لیس

۱- کان لازم تعریفه الحدوث الزمانی بحصول الشـی ء بعد أن لم یکن بعدیه لا تجامع القبلیه أن یعرف القدم الزمانی بعدم کون الشـی ء بعد عدم زمانی لأن القدم سـلبی بالنسبه إلی الحدوث و لو عرفه بذلک کان نفس الزمان قدیما زمانیا و کذا المفارقات عن الماده بالکلیه غیر أن هاهنا نکته و هی أن الحدوث و القدم متقومان فی ذاتیهما بمعنی السبق و اللحوق و إنما یتحقق السـبق و اللحوق إذا کان هناک مبدأ ثابت یتحقق القبل و البعد بحسب نسبه القرب و البعد إلیه ثم یترتب علی ذلک تحقق الحدوث و القـدم کنسـبه الواجب و الممکن إلی مطلق الوجود أو الوجوب و نسبه العدم و الوجود إلی الماهیه و علی هذا یمکن أن یتحقق القسـمان الحـادث و القـدیم جمیعـا فی الحـدوث و القـدیم لإمکـان فرض مبـدإ کمطلق الوجود أو الوجوب للواجب و الممکن جمیعا نسبه إلیه و أما الحـدوث و القدم الزمانیان فإنما یمکن فیه الحادث الزمانی لصحه فرض مبدإ زمانی للحادث إلیه نسبه و معه ما هو أقرب نسبه إلی ذلک المبـدإ کجمیع الحوادث الزمانیه و أجزاء الأزمنه- و أما القدیم الزمانی فغیر متحقق الوجود البته لاسـتلزامه فرض شـی ء له نسـبه إلی مبدإ زمانی لا یسـبقه إلیه شـی ء غیره و لا شی ء فی الوجود علی هذا النعت أما الزمانیات و أجزاء الأـزمنه فظاهر و أما نفس حقیقه الزمان و کـذا المفارقات عن الماده بالکلیه فلا نسبه لوجودها إلی مبـدإ زمانی البته و من هنا یظهر وجه عدول المصـنف ره فی تعریف القدیم الزمانی من مثل قولنا کون الشی ء بحیث لا یسبقه زمان إلی مثل قوله کون الشـی ء بحیث لاـ أول لزمـان وجوده ثم نفیه بـذلک القـدم الزمـانی عن نفس الزمـان و عن المفارقـات عن المـاده بالکلیه فافهم ذلک، ط مد

بقديم(۱) لأن الزمان ليس له زمان آخر و كـذا المفارقات عن الماده بالكليه ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شـي ء من القدم و الحدوث على الاصـطلاحات كلها خطأ و ستعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود و ثانيهما الغير الزمانيين و يسـميان بالحدوث الذاتي و القدم الذاتي- فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشـي ء مسـتندا إلى ذاته بذاته بل إلى غيره- سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا في كل الزمان أو مرتفعا عن أفق الزمان و الحركه و هذا هو الحدوث الذاتي

فصل (۲) في إثبات الحدوث الذاتي و المذكور فيه وجهان

اشاره

فصل (۲) في إثبات الحدوث الذاتي و المذكور فيه وجهان(۲)

الأول أن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم و من غيره يستحق الوجود

و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا.

۱- إذا قيـل هو كون الشـي ء بحيث لاـ أول زمانيـا لوجوده لصـدق على الزمـان و المفارقات و لعل نظر صاحب المطارحات إلى هذا، س ره

۲- الوجهان يشتركان في إثبات أن كل ذي ماهيه و إن شئت قلت كل ممكن أو كل معلول فإنه حادث ذاتي و يلزمه أن الواجب قديم ذاتا لعدم مسـبوقيه وجوده بعدم و إنما يختلف الوجهان باختلاف تفسـيرهم الحدوث الذاتي فالوجه الأول مبني على تفسـير الحدوث الذاتي بكون وجود الشـي ء مسـبوقا بعدمه لذاته و الثاني على تفسيره بكونه مسبوقا بغيره لذاته و إنما يختلف التفسيران بحسب جليـل النظر و دقيقه فـإن النظر الـدقيق يقضـي أن العـدم لاـ تقرر له في الأعيان إلا في طرف انتزاع العقل عـدم كل ماهيه موجوده من غيره من الموجودات- فمسبوقيه وجود الشي ء بعدمه بحسب الدقه هي مسبوقيته بوجود علته، ط مد

و يرد عليه أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه أنه من حيث هو هو موجود و لا يصدق عليه أنه من حيث هو هو ليس بموجود و الفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما أن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضا من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود و العدم كليهما من الغير و لم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهيه لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتی علی وجوده.

و لک أن تقول فی الجواب إن المراد من الحجه المذکوره(۱) أن الممکن يستحق من ذاته لااستحقاقيه الوجود و العدم(۲) و هذه اللااستحقاقيه وصف عدمی ثابت فی ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهيه(۳)

۱- يمكن أن يناقش فيه بأن لازمه كون استحقاق الماهيه للوجود مسبوقا بلا استحقاق الوجود و ليس بالمطلوب و إنما المطلوب كون وجودها مسبوقا بعدمها لذاتها لكن يدفعه أن المراد بذلک كله أن الماهيه موضوعه للوجود بحسب النظر العقلی و الوجود محمول عليها و المحمول متأخر بالضروره فالوجود مسبوق بحسبه بحال للماهيه يناقضه و هو العدم، ط مد

۲- الأولى أن الممكن فی ذاته لا يستحق الوجود و العدم لأن السلب لا يقتضی وجود الموضوع بخلاف الإيجاب و المرتبه خاليه عن الوجود و إذا أضرب الشيخ فی كلامه- الذی ينقل بكلمه أو الإضرابيه عن قوله يستحق العدم لو انفرد إلى قوله أو لا يكون له وجود لو انفرد، س ره

۳- أی لا مطلقا فإن اعتبار الوجود متقدم فی نفس الأمر على كل الاعتبارات، س ره

عند أخذها مجرده عن الوجود و العدم أی مغایره للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات فی شرحه لقول الشیخ کل موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد أو لا یکون له وجود لو انفرد إن الماهیه المجرده عن الاعتبارات لا ثبوت لها فی الخارج فهی و إن کانت باعتبار العقل لا یخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغیر أو مع عدمه أو لا- تعتبر مع أحدهما لکنها إذا قیست إلی الخارج لم یکن بین القسمین الأخیرین فرق لأنها إن لم تکن مع وجود الغیر لم تکن أصلا فإذا انفرادها هو لا کونها- و هذا معنی استحقاق العدم و أما باعتبار العقل فانفرادها یقتضی تجریدها عن الوجود و العدم معا و لفظه لا- یکون له وجود فی قول الشیخ أو لا- یکون له وجود لو انفرد- لیست بمعنی العدول حتی یکون معناه أنه ثبت له أن لا یکون له الوجود بل هی بمعنی السلب فإن الفعل لا یعطف علی الاسم انتهی(۱) و اعلم أنک بعد الإحاطه بما سبق منا فی کیفیه اتصاف الماهیه بالوجود و تصحیح قاعده الفرعیه هناک بوجه لطیف سهل علیک فهم معنی الحدوث الذاتی(۲) و تقدم الماهیه علی وجوده إذ مناط صحه تقدم الشی ء علی شی ء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حیث لم یکن للمتأخر فالحدوث الذاتی إذا کان عباره عن تقدم الماهیه علی وجودها فلا محاله لا بد أن یعتبر للماهیه حال وجودی(۳) سابق لها علی حال

۱- یرید به عطف قوله لا یکون له وجود لو انفرد علی العدم من قوله- یستحق العدم لو انفرد، ط مد

۲- یعنی أن یصعب علیک فهمه باعتبار ما سمعت الآن من أخذ اللااستحقاقیه بنحو السلب و السلب نفی محض و موضوعه لیس بشی ء إذ یصدق السلب بانتفاء الموضوع فأین التقدم للعدم فاستشعر ما سبق فی أوائل الکتاب من کیفیه الاتصاف و حاصله أن تجرید الماهیه عن کافه الوجودات و تخلیتها تحلیه و احتفاف بالوجود بالحمل الشائع و بهذا الاعتبار یتصحح التقدم للعدم أعنی هذا التجرید و لکنه الحمل الأول تجرید عن الوجود و عدم و بهذا الاعتبار یتصحح أن المتقدم عدم فتصدق أن الحدوث مسبوقیه الوجود بالعدم، س ره

۳- إنما قال هذا لأن التقدم بالتجوهر عنده باطل لاعتبار الماهیه و أما عند القائل بأصالتها فالماهیه متقدمه بالتجوهر مع لااستحقاقیتها علی استنارتها بنور الوجود و لا یؤخذ الوجود هنا ملاکا و یقال له التقدم بالتقرر و التقدم بالمعنی و القائل بتقدم الماهیه علی الوجود المحقق الدوانی و السید المحقق الداماد و تابعوه، س ره

وجودها و کل اعتبار أو حیثیه سواء کان وجودیا أو عدمیا إذا اعتبر معها کان یلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فکیف یقال إنها متقدمه علی ثبوتها- لیثبت الحدوث الذاتی هناک لکن بقی شی ء واحد هو الذی أشرنا إلیه و هو أن للعقل أن یجرد الماهیه عن وجودها و عن کافه الوجودات ثم یصفها بوجودها الخاص- فلها تقدم علی الوجود مطلقا من حیث التجرید المذکور لکن ذلک التجرد الذاتی- و الانفراد الذاتی لها عن الوجودات کلها ضرب من الوجود المطلق أیضا فیصدق علیه العدم من حیث یصدق علیه الوجود بلا اختلاف حیثیه کمثال فعلیه القوه فی الهیولی فمن جهه کونها معدومه بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود و من حیث إن لها فی هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهی متصفه بالتقدم علی الوجود بالوجود.

و أما الوجه الثانی

و أما الوجه الثانی(۱) فقد ذکروا أن کل ممکن الوجود فإن ماهیته مغایره لوجوده و کل ما کان کذلک امتنع أن یکون وجوده من ماهیته و إلا- لکانت الماهیه موجوده قبل کونها موجوده فإذن لا بد و أن یکون وجوده مستفادا من غیره و کل ما وجوده مستفاد من غیره کان وجوده مسبوقا بغیره بالذات و کل ما کان کذلک کان محدثا بالذات و بهذا یعلم أن القدیم بالذات لا ماهیه له و شکوک الإمام الرازی قد علمت اندفاعها لکن هذان الوجهان لا یجریان فی نفس الوجودات المجعوله التی هی بذاتها آثار الواجب تعالی و قد أشرنا إلی أن لها ضربا آخر

۱- یستخرج من هذا الوجه أن الحدوث الذاتی مسبوقیه الوجود بالغیر کما یستخرج من الوجه الأول أن الحدوث الذاتی مسبوقیه الوجود بالعدم و السبق فیهما بالذات أی القدر المشترک بین السبق العلی و السبق بالتجوهر و التعریف الأول أعم من الثانی بتعمیم الغیر حتی یشمل العدم و یشمل العله، س ره

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث و هو الفقر الذاتی(۱) أعنی کون الشی ء متعلق الذات بجاعله و بعباره أخری کون الموجود بما هو موجود متقوما بغیره- و الماهیه لا تعلق لها من حیث هی هی بجاعل و لیست هی أیضا بما هی هی موجوده- فلا حدوث لها بهذا المعنی و لا قدم و لا قدیم بهذا المعنی أیضا إلا الواجب و لا بأس- بأن یصطلح فی القدیم و الحادث علی هذا المعنی و إن لم یشتهر من القوم

فصل (۳) فی أن الحدوث الزمانی هل هو کیفیه زائده علی وجود الحادث

فصل (۳) فی أن الحدوث الزمانی هل هو کیفیه زائده علی وجود الحادث(۲)قال بعض الفضلاء لیس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل فی الحال و إلا- لکان کل موجود حادثا و لا العدم السابق من حیث هو عدم و إلا لکان کل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقیه الشی ء بالعدم و هی کیفیه زائده علی وجوده و عدمه.(۳) ثم قال فإن قیل تلک الکیفیه أ هی حادثه أم لا فإن کانت حادثه فحدوثها زائد علیها فیتسلسل و إن لم تکن حادثه وجب أن یکون حدوث الحادث قدیما هذا محال- فنقول کما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول أول کلام هذا الفاضل یناقض آخره فإن الحدوث إذا کان کیفیه زائده- علی وجود الحادث و عدمه لکانت تلک الکیفیه ماهیه مندرجه تحت مقوله الکیف

۱- فیه إشاره إلی أن الحدوث یتنوع بتنوع أقسام التقدم و التأخر و هو کذلک کما أومأنا إلیه فی صدر البحث، ط مد

۲- کونه مؤخر کیفیه زائده عینیه قول سخیف غایه السخافه کما أشار إلیه المصنف قدس سره و المحققون علی أنه من المعقولات الثانیه التی اتصاف المعروضات بها فی العین لکن عروضها لها فی العقل و بعباره أخری وجودها الرابط فی العین و لا وجود نفسی لها فیه بل هذا قریب من المتفق علیه حتی إنه حال عند مثبتی الحال فعروضه للوجودات الحادثه عروض بحسب المفهوم لا عروض بحسب الوجود، س ره

۳- فی الکبری مغلطه فإن المسبوقیه إضافه لا کیف، س ره

و يكون لها وجود زائد على ماهيته و إذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضا على ماهيته و على وجوده أيضا لأن معنى الحدوث غير معنى الماهيه الكيفيه- فكيف يكون عينها.(۱) و أيضا الحدوث كما يوجد فى الكيف يوجد فى سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما و لا يمكن أن يكون عرض هو هيئه قاره غير مقتضيه لنسبه و لا قسمه تعرض لجميع المقولات الحادثه و لا يتغير معناه فى المواضع المتخالفه إلا بالإضافه إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبيه و الوجود و إن كان مختلفا باختلاف الماهيات على الوجه الذى قدمنا لكنه ليس صفه زائده فى الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها.

و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفيه وجوديه زائده عليه عارضه له على اعترافه فالحق فى هذا المقام أن يقال مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود و هو عين الوجودات الحادثه التى للأشياء الجزئيه الكائنه الفاسده فإنها بنفس

۱- فبطل قوله إن الحدوث حادث بذاته إذ معناه أن ذاته الحدوث كما أن معنى كون الوجود موجودا بذاته أن ذاته الوجود و إذا كان ذاته الحدوث فكيف يكون ذاته كيفا و بالجمله المصنف قدس سره استدل على مغايره الحدوث للكيف بوجوه أولها انفكاكهما تعقلا فقوله لأن معنى الحدوث غير معنى الماهيه الكيفيه يحتمل معنيين أحدهما أن ما هو الحدوث بالحمل الأولى غير ما هو الكيف به برهانا و إن لم يسلمه القائل الذى يقول إن الحدوث كيفيه و ثانيهما أن ما هو الحدوث بالحمل الشائع غير ما هو الكيف لأنه مما يطرؤه بل مما يطرأ نفس الحدوث بالحمل الأولى فهو زائد عليه و ثانيهما أن الحدوث فى كل مقوله بحسبها كالوجود بل هو نفس وجودات الحوادث و الماهيه الكيفيه معنى واحد- لا يختلف إلا بالإضافه بينهما أنه إضافه المسبوقيه و غير المختلف غير المختلف و قوله قدس سره و الوجود و إن كان مختلفا إلخ إشاره إلى حدوث المختلف و إن لم يمكن أن يكون تلك الماهيه المتواطئه أمكن أن يكون الوجود المختلف باختلاف الماهيات الحادثه كما يقوله قدس سره إلا أن الوجود غير زائد عليها فى الخارج و هذا الفاضل يقول بالزياده فيه و ثالثها قوله و أيضا يلزم إلخ، س ره

هویاتها الشخصیه حادثه و لیس حدوثها مستندا إلی الفاعل بل وجودها بمعنی أن الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأن کون الوجود مسبوقا بالعدم صفه ذاتیه له و الذاتی لیس معلله فالحدوث کالتشخص المطلق و الوجود المطلق- مفهوم کلی عام عموم التشکیک یدخل تحته معان هی حدوثات مجهوله الأسامی یعبر عنها بحدوث کذا و حدوث کذا کما علمت فی بحث الوجود

فصل (۴) فی أن الحدوث لیس عله الحاجه إلی العله المفیده بل هو منشأ الحاجه إلی العله المعده و العله المعده هی عله بالعرض لا بالذات

أما أنه لیس الحدوث إلی العله بالذات فلأنه لو کان کذلک- لم یکن ماهیه المبدعات معلوله و لیس کذلک لأنها لإمکانها و لا ضروره طرفیها- یحتاج فی وجودها إلی مؤثر لا محاله لاستحاله رجحان أحد الطرفین المتساویین من غیر مرجح قالت الحکماء الحدوث هو مسبوقیه وجود الشی ء بالعدم و هی صفه لاحقه لوجود الشی ء و وجوده متأخر عن تأثیر العله فیه و تأثیر العله فیه متأخر- عما لأجله احتاج إلی المؤثر فإذن یمتنع أن یکون الحدوث عله للحاجه أو شرطا أو جزأ للعله و إلا لکان متقدما علی نفسه بمراتب و ذلک ممتنع.

أقول و فی قولهم إن الحدوث صفه لاحقه للوجود تسامح لما علمت أن الحدوث لیس من الصفات اللاحقه للوجود الحادث و قد مر أیضا أن کل وجود فی مرتبه من المراتب کونه فی تلک المرتبه من المقومات له لکن هذا لا یقدح فی المقصود فالحاصل أن لا شک فی احتیاج المحدث إلی السبب و ذلک الاحتیاج إما لإمکانه أو لحدوثه بوجه(۱) لأنا لو قدرنا ارتفاعهما بقی الشی ء واجبا قدیما و هذا

۱- أی استقلالا أو شرطا أو شطرا فالمراد بارتفاعهما ارتفاع کل واحد منهما کما هو مفاد کلمتی إما و أو فیکون قوله واجبا قدیما علی سبیل التوزیع و کون الممکن القدیم غیر محتاج إلی السبب إنما هو علی قول أکثر المتکلمین و یحتمل أن یراد بالوجه الشرطیه و الشطریه فیکون المراد بارتفاعهما ارتفاع جمیعها و قولهم إلی قوله علی وجودها أی الوجود بما هو مضاف إلی الماهیه و هذا مجمل یفصله قوله قدس سره و نحن لا ننکر إلخ، س ره

الشی ء لا یکون محتاجا إلی السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجه إما للإمکان أو للحدوث- و قد بطل أحدهما و هو الحدوث بقی الآخر و هو کون الإمکان محوجا لا غیر- أقول الحق أن منشأ الحاجه إلی السبب لا هذا و لا ذاک بل منشؤها کون وجود الشی ء تعلقیا متقوما بغیره مرتبطا إلیه و قولهم إن إمکان الماهیه من المراتب السابقه علی وجودها و إن کان صحیحا إلا أن الوجود متقدم علی الماهیه تقدم الفعل علی القوه و الصوره علی الماده إذ ما لم یکن وجود لم یتحقق ماهیه أصلا و الوجود أیضا کما مر عین التشخص و الشی ء ما لم یتشخص لم یوجد و الإمکان متأخر عن الماهیه لکونه صفتها فکیف یکون عله الشی ء و هی الإمکان فرضا بعد ذلک الشی ء أعنی الوجود نفسه و الذی ذکروه من قولهم أمکن فاحتاج فوجد صحیح إذا کان المنظور إلیه- هو حال ماهیه الشی ء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل و نحن لا ننکر أن یکون إمکان الماهیه عله لحاجته إلی المؤثر لما مر أن إمکانها قبل وجودها- أی اتصافها بالوجود(۱) لأن هذا الاتصاف أیضا فی الذهن و إن کان بحسب الوجود الخارجی کما سبق و أما أن الحدوث منشأ الحاجه إلی العله بالعرض(۲) فلأن کل حادث کما ذکروه یسبقه إمکان الوجود و هذا الإمکان صفه وجودیه لیس مجرد اعتبار عقلی فقط(۳) بل یتفاوت شده و ضعفا قربا و بعدا و القریب استعداد

۱- و بعباره أخری إمکانها قبل الوجود الرابطی للوجود بالنسبه إلی الماهیه بمعنی أن الإمکان قبل وجود الممکن بما هو وجود الممکن إذ الوجود مضاف إلیه بالمجاز و الأولی أن یقال مرادهم بکون الإمکان عله الحاجه أنه واسطه فی الإثبات للحاجه لأنه واسطه فی الثبوت لها، س ره

۲- هذا إنما یجری فی الحدوث الزمانی و هو ظاهر، ط مد

۳- فقط تأکید للفظ المجرد و الحاصل أن هذه العله بالعرض هی الإمکان الاستعدادی- و منشئیه الحدوث له عباره عن وساطته له فی الإثبات لا فی الثبوت کما وجهنا به قول الحکیم و هو العدم الذی من الأسباب، س ره

و البعیـد قوه فلاـ یخلو إمـا أن یکون جوهرا أو عرضـا و لا یجوز أن یکون جوهرا یقوم بنفسه و إلا لما اتصف به شـی ء(۱) و لم یکن اتصاف بعض الأشیاء بإمکان واحد قائم بذاته أولی من غیره(۲) فلا بد لإمکان الحادث من محل فیکون صوره فی ماده أو عرضـا فی موضوع و علی أی الوجهین یسـبق الحادث بحسب الزمان و یبطل عنـد وجوده(۳) لکن لاـ یجوز أن یکون ما یقوم به إمکان الحادث أمرا لا تعلق له بالحادث- فإنه لیس کونه إمکانا لهذا الحادث أولی من أن یکون إمکانا لغیره فحامل قوه الحادث و إمکانه لا بـد و أن یکون هو بعینه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه(۴) فإمکان الحادث و إن کان فی ذاته أمرا وجودیا لکنه من حیث إنه عـدم للحادث و قوه علیه لا بـد و أن لا یجامع وجوده و فعلیته و لـذا عد بعض القدماء العدم من جمله الأسباب لوجود الشی ء الحادث(۵) فکان العلل عند هؤلاء خمسه العدم- و الفاعل و الغایه و الماده و الصوره و التحقیق أنه لیس من العلل الذاتیه بل عله

۱- أی بحیث لا حلول له أصـلا کالجسم و کالهیولی فبقی الحلول فی الموضوع و الحلول فی الماده و لذا احتمل بعد نفی القیام بالنفس کونه صوره فی ماده ثم لم یتعرض لإبطال کونه صوره بظهور بطلانه، س ره

۲- لأن نسبه المنفصل إلی الجمیع علی السواء، س ره

۳- تحقیقا لمعنی المعد السابق ذکره، س ره

۴- الأولی کموضوع العرض و الثانی حامل الصوره و هو الماده و الثالث البدن بالنسبه إلی النفس الناطقه، س ره

۵- و هو أحد الرءوس الثلاثه فی کلام أرسـطاطالیس کما نقل السید المحقق الداماد قدس سره ۲۵۴ عنه أنه قال إنشاء الخلیقه لا من موجودات و إحـداثها لاـ من متقـدمات خلق الرءوس الأوائـل کیف شـاء دبر الطبـائع الکلیه من تلـک الرءوس علی ما شاء و الرءوس أول الخلقه و ابتـداء مـا أنشأ البـاری عز و جـل و الطبـائع و مـا کـان من اختلاـف خلق الطبائع- تفرع من تلک الرءوس فالرءوس ثلاثه لا محاله أولها و أکرمها الصوره و الثانی الهیولی- و الثالث العدم لا بزمان و لا بمکان إلی آخر ما نقل، س ره

بالعرض و إلا لم يبطل عند حصول المعلوم بل الماده الحامله له هى من الأسباب الذاتيه.

و أيضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمانى و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات و لعل مبنى قولهم بأن العدم من الأسباب الذاتيه لوجود الزمان [الحادث] أن موضوع الحدوث بالحقيقه هو أجزاء الحركه و الزمان و هما من الأمور الضعيفه الوجود- الذى انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها(۱) فعلى هذا صح أن العدم سبب ذاتى لوجود الحادث بوجه

فصل (۵) فى ذكر التقدم و التأخر و أقسامهما

اشاره

إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر و مما يذكر هاهنا- أن من التقدم ما يكون بالمرتبه و منه بالطبع و منه بالشرف و منه بالزمان- و منه بالذات و العليه و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما.

أما الذى بالمرتبه

فكلما كان أقرب من المبدإ الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بغداد قبل كوفه و هذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع و منه ما هو بالاعتبار و الوضع و هو الذى يوجد فى الأحياز و الأمكنه فالأول كتقدم الجسم على الحيوان و الحيوان على الإنسان و الثانى كتقدم الصف الذى يلى الإمام على الذى يليه إذا كان المحراب مبدأ و يصح فى التقدم بالرتبه أن ينقلب المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما مثال ذلك إن جعلت

۱- أى الحركه العرضيه التى فى المقولات الأربع المشهوره منها هذا فى تفسير كلام القوم و أما عند المصنف قدس سره فالطبيعه السياله متشابكه الوجود بالعدم- فكون العدم من الأسباب الذاتيه يسرى إلى الطبيعه الساريه و قد فصلنا المقام فى شرح الأسماء، س ره

الإنسان أولا فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر و كذا فى المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام- بالنسبه إلى الأخذ من الباب إلى المحراب و الطبيعى من هذا التقدم يوجد فى كل ترتيب فى سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات كالأجناس المترتبه فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت فى الآخر إلى العله الأعلى(۱) و إذا أخذت فى النزول وجدت الأعلى أول و هكذا حكم التعاكس فى جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلك و على هذه السلاسل- يبتنى برهان النهايه عند القوم إذا اجتمعت آحادها(۲).

و أما الذى بالطبع

فكتقدم الواحد على الاثنين و الخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر و لا يرتفع هو برفع المتأخر و الاعتبار فى هذا التقدم هو ما فى إمكان الوجود لا فى وجوبه.

و أما الذى بالعليه

و هو أن يكون وجود المتقدم عله لوجود المتأخر فكما أنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر.

و أما الذى بالشرف و الفضل فكما يقال إن محمدا ص مقدم على سائر الأنبياء ع.

و أما الذى بالزمان

فهو معروف و لا- ينافى هذا كون الجزء المقدم من الزمان- متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فإن التقدم الزمانى يقتضى أن لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما فى الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر و من ذهب(۳)

۱- فاعتبار التقدم بالرتبه يفترق هنا من اعتبار التقدم بالعليه فإن التقدم بالعليه فى سلسله العلل و المعلولات لا ينعكس بخلاف التقدم بالرتبه فيها، س ره

۲- أى على الترتيب فيها إذ كل لا- نهايه ليست بمحال بل لا- نهايه فى مجتمعات الوجود المترتبات و فهم الترتيب من لفظ السلاسل، س ره

۳- إلى قوله بل باعتبار نفس الماهيه بل من لم يقل بهما أيضا يلزمه أن يثبت هذا التقدم و هو التقدم بالماهيه الذى يقال له التقدم بالتجوهر فماهيتى الجنس و الفصل متقدمتان على ماهيه النوع هذا التقدم و كذا الماهيه عن لازمها من حيث هى لأن التقدم فى الموضعين ثابت فى المرتبه مع قطع النظر عن الوجود، س ره

إلى أن أثر الجاعل نفس ماهيه الأمر المجعول لا وجوده و كذا المؤثر هو ماهيه الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهيه و كذا من جعل ماهيه الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهيه.

و أما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو

التقدم بالحقيقه

كتقدم الوجود على الماهيه الموجوده به فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديه و التحقق و الماهيه موجوده به بالعرض و بالقصد الثاني و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشي ء كالحركه أو الوضع أو الكم و كان أحدهما متصفا به بالذات و الآخر بالعرض- فلأحدهما تقدم على الآخر و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف و الفضل لا بد و أن يوجد فيه شي ء من ذلك الفضل و غير ما بالطبع و العليه أيضا لأن المتأخر في كل منهما يتصف بشي ء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر و ظاهر أنه غير ما بالزمان و ما بالرتبه.

فإن قلت لا بد أن يكون ملاك التقدم و التأخر في كل قسم من أقسامهما- موجودا في كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته.

قلت مطلق الثبوت و الكون سواء كان بالحقيقه أو بالمجاز.

و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به

و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهيه- كما(۱) إن له شئونا ذاتيه أيضا لا ينثلم بها أحديته الخاصه و بالجمله وجود كل عله موجبه يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العله الفاعله بما يؤثر في شي ء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم

۱- حتى إن المبادي المقارنه فضلا عن المفارقه شئونه تعالى الذاتيه و فاعليتها درجات فاعليته و بالجمله المعيار في كون هذا التقدم ضربا آخر كون المتقدم و المتأخر فيه في حكم شي ء واحد بخلافهما في الضروب الباقيه، س ره

بالعليه(۱)

و أما تقدم الوجود على الوجود

فهو تقدم آخر غير ما بالعليه إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعليه و لا مفعوليه بل حكمها حكم شـى ء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاـك التقـدم فى هـذا القسم هو الشـأن الإلـهى- و إذا عرفت معنى التقـدم فى كـل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعيه التى بإزائهما بحسب المفهوم

فصل (۶) فى كيفيه الاشتراك بين هذه الأقسام

اشاره

قـد وقع للنـاس اختلاـف فى أن إطلاـق التقـدم على هـذه الأقسـام أ يكـون بمجرد اللفظ أو بحسـب المعنى و هـل بـالتواطؤ أم بالتشكيك و أكثر المتأخرين أخذوا أنها واقعه على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك.

فقال بعضـهم إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شـى ء ليس للمتأخر- و لا شى ء للمتأخر إلا و هو ثابت للمتقدم و هذا غير سديد فإن المتقدم بالزمان- الذى بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك أن تقدمه بالزمان ثم الذى للمتأخر

۱- أى تقـدم ذات كـل فاعـل على كـل منفعـل بـالعليه و أما تقـدم وجود كل فاعل على وجود كل منفعل فهو من هـذا الضـرب الغـامض إذ الوجود الحقيقى ليس له حقـائق متباينه و لا جزئيات و لا أجزاء بل له مراتب ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك و هى الشـئون الذاتيه للحق الواحد الأحد إن قلت كيف يقول المصـنف قدس سره ليس فى الوجود تأثير و تأثر و كتبه مشحونه من أن المجعول بالذات و هو الوجود كالجاعل قلت إنه لا تأثير و لا تأثر باعتبار الأصل المحفوظ و السنخ الواحد و أيضا المجعول و إن كان هو الوجود لكن بروز مجعوليته ليس إلا بالماهيه فالماهيه واسطه فى الإثبات لمجعوليه الوجود، س ره

من(۱) الزمـان ليس بموجود للمتقـدم و لا كان موجودا له(۲) كما أن ما للمتقـدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصـلا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهويه لا توجد فى غيره ثم قوله كليا على الإطلاق و لا يوجد شى ء للمتأخر إلا و قد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقـد يوجـد كثير من المعانى للمتأخر و لا يوجد مثلها للمتقدم- كالإمكان و الجوهريه و غيرهما فى المبدعات المتأخره عن المبدع الأول فكان ينبغى أن يقيد بما فيه التقدم و هو مع ذلك منقوض بما مر من حال أجزاء الزمان و غيره.

و قال بعض آخر إن جميع أصـناف السـبق اشتركت فى أنه يوجـد للمتقـدم الأمر الـذى به المتقـدم أولى من المتأخر و هذا ليس بصحيح فإن المتقدم بالزمان ليس شى ء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزمانى أما بالنسبه إلى زمان

۱- فيه أنهمـا يشتركـان فى النسـبه إلى المبـدإ المتعين فى الزمـان يتعلق به وجوداهما معا و يختلفان بالقرب و البعـد منه و المبـدإ المذكور هو قوتهما معا و المتقدم منهما أقرب إليه بالنسبه إلى المتقدم و سيأتى لذلك توضيح، ط مد

۲- أقول الملاـك فى التقـدم الزمـانى ليس نفس الزمان بل الكون فى الزمان و هو المتى و هو لا يقبل القسـمه و الزمان كم قابل القسـمه أو النسـبه إلى مبدإ محدود كالآن هو الملاك و هذا كما أن المكان ليس ما فيه التقدم فى التقدم بالمكان بل النسبه إلى المبدإ المحدود و قول الشـيخ فيما سـيأتى فما كان له منه ما ليس للآخر و أما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول يشير إلى ما نقله عن ذلـك البعض بل ذلك البعض هو الشـيخ ۲۵۹ فـإنه قـال فى إلهيـات الشـفاء إن التقـدم و التأخر و إن كان مقولا على وجوه كثيره فإنهـا تكاد تجتمع على سبيل التشـكيك فى شـى ء و هو أن يكون للمتقـدم من حيث ما هو متقـدم شـى ء ليس للمتأخر و يكون لا شى ء للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم لكن المصنف قدس سره لما كان بصدد الاعتراض- و هو ملازم لطريقه التأدب نور الله تعالى مضـجعه لم يصـرح بالقائل و الشيخ للإشاره إلى ما ذكرناه من الملاك فى الزمان قال بعد ذكر المبدإ المحدود فى المكـانى و فى الزمان كـذلك أيضا بالنسبه إلى الآن الحاضـر أو آن يفرض مبـدأ فكان ينبغى أن يقيـد إلـخ لا حاجه إليه لتعليق الحكم على وصف التأخر و قد اشتهر أيضا أن قيد الحيثيه معتبر فى التعاريف، س ره

ما فليس أحـدهما أولى منه إلى الآخر و أما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الأولويه و لا يمكن أن يقال إن هـذه الأولويه بحسب التقـدم فإن المطلوب معنى التقـدم ثم إذا فرض اثنان متقدم و متأخر بالزمان لم يجز أن يحكم بأن السابقيه(۱) بأحـدهما أولى فإن الأول بالنسبه إلى الثانى- متقدم من جميع الوجوه و الثانى بالنسـبه إليه متأخر من جميع الوجوه و ليس معهمـا ثـالث إذا قيـل أحـدهما متقـدم و الآخر متـأخر إذ فى هـذا النظر ليس المتقـدم إلاـ أحـدهما و أمـا إذا اعتبر كلاهما متقـدمين بالقيـاس إلى ثـالث ففى ذلك النظر و إن كان أحـدهما أولى بالتقـدم من الآخر لكن كلاهما متقـدمان لا أن أحـدهما متقـدم و الآـخر متـأخر على أن فى كل من التفسـيرين(۲) قـد أخـذ مطلق التقـدم الـذى قـد خفى معناه المشترک بين أقسامه فى تعريف معناه.

و ذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراک اللفظى.

و الظـاهر من كلاـم الشـيخ فى الشـفاء أنه يقع على الكل بمعنى واحـد على سبيل التشـكيک و مع ذلک لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراک النقلى أو التجوز(۳) و على بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه أن المشهور عند الجمهور

۱- إن قلت قـد فهم من قوله بحسب التقـدم سـببيه التقـدم و من قوله هـذا إن التقـدم متعلق الأـولويه فكيف التوفيق قلت لما كان سببيه التقـدم للأولويه مسـتلزمه لأن يكون المتقـدم أولى بالتقـدم حتى تكون التقـدم سـببا لأولويه المتقدم بالملاک تعرض أولا لإبطال السببيه بقوله فإن المطلوب معنى التقدم و ثانيا لإبطال أولويه المتقدم بالتقدم، س ره

۲- هذا ليس ما مر من قوله فإن المطلوب معنى التقدم لأن المقصود هناک إبداء المصادره و هاهنا إبداء التفسير بالأخفى، س ره

۳- أى المعنى فى الحقيقه هو القـدر المشترک بين كـل الأقسـام إلاـ أنه كـأنهم تفطنوا بالأقسـام تـدريجا من الأظهر إلى الأخفى فاسـتعملوا لفظ التقدم فى كل معنى خفى أول ما تفطنوا له على سبيل النقل أو التجوز حتى بلغ إلى حد الحقيقه العرفيه الخاصه و بالجمله على اصطلاح أرباب العلوم الجزئيه إما وضع للثانى و ما بعده وضعا تحصيصيا أو تخصصيا، س ره

هو المتقدم و المتأخر فى المكان و الزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدإ محدود و قد يكون هذا الرتبى فى أمور بالطبع و قد يكون فى أمور لا- بالطبع بل إما بصناعه و إما ببخت و اتفاق كيف كان ثم نقل إلى أشياء أخر- فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضا و لو فى غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدإ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدما و من هذا القبيل ما جعل المخدوم و الرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرءوس و إنما يقع للمرءوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود- مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثره موجوده و من شرط وجود الكثره أن يكون الواحد موجودا و ليس فى هذا أن الواحد يفيد الوجود للكثره أو لا- يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثره وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهه أخرى فإنه إذا كان شيئان و ليس وجود أحدهما من الآخر- بل وجوده من نفسه أو من شى ء ثالث لكن وجود الثانى من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذى ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدما بالوجوب على هذا الثانى كحركه اليد بالنسبه إلى حركه المفتاح.

و قال صاحب الإشراق فى المطارحات الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد- و بالنسبه إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز أما الحقيقى فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما اشتركا فى تقدم ذات الشى ء على ذات الآخر فإن العله سواء كانت تامه أو ناقصه يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد و أما التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما قال و نحن فى هذا الكتاب خاصه قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازى و أما الرتبى الوضعى و إن كان

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضا و للزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما و لا باعتبار الحيزيه و المكان بل بالنسبه إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولا إلى همدان أى زمان وصوله إليه(۱) قبل زمان وصوله إلى بغداد ثم الرتبى الطبيعى يوجد فيه أحد طرفى السلسله مقدما لا فى ذاته(۲) بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدأ من الأدنى يصير الأعلى متأخرا و ظاهر أن هذا الابتداء ليس مكانيا بل إنما هو بحسب شروع زمانى فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ- أدنى من مبدإ زمانى فى هذا التقدم فحاصله يرجع أيضا إلى الزمان و حاصل ما بالزمان رجع أيضا إلى الطبع كما مر و أما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار أن صاحب الفضيله ربما يقدم فى المجالس أو فى الشروع فى الأمور و يرجع حاصله إما إلى المكان أو إلى الزمان و المكان أيضا يرجع إلى الزمان و يرجع فى الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا(۳) فيكون الوقوع على ما بالشرف و على

۱- إن هنا تقدمين لا يصادم أحدهما الآخر فإن الوصولين أحدهما مقدم على الآخر بالزمان و أما البلدتان فإحداهما مقدمه على الأخرى بالمكان مع قطع النظر عن الزمان- فقوله لا بذاتها و لا باعتبار الحيز و المكان قلنا باعتبار النسبه إلى مبدإ محدود و هى الملاك فى التقدم الربطى وضعيا كان أو طبيعيا و الشيخ قدس سره العزيز بناؤه فى الأغلب على تقليل الأقسام كإرجاعه القضايا إلى القضيه البتانه فى المنطقيات و كان الشيخ قصد فرعا شامخا هو أن الحدوث الحقيقى لمجموع العالم ليس إلا الحدوث الذاتى و أنه ليس إلا مسبوقيته الحقيقيه بالذات بذات علته سابقيه حقيقيه و أما الحدوث الزمانى له بمعنى مسبوقيته بالعدم المقابل بالزمان الموهوم كما قاله الأشاعره أو بالعدم المجامع سبقا بالتجوهر فباطل عنده إذ ليسا سبقا حقيقيا لأنه حصره فى السبق بالذات، س ره

۲- لأن الذاتى لا يختلف و لا يتخلف و هذا يختلف بأخذ الأخذ و فرض الفارض- حيث يغير المبدأ المحدود فيتعاكس الأمر و قوله و ظاهر إلخ معناه أنه لا تقدم و لا تأخر بالحقيقه و بعد ما فرضهما الفارض كانا زمانيين لا قسما آخر هو الرتبه و الجواب بمثل ما مر، س ره

۳- أى تقدم فى المجالس أو شروع لا فى نفس ذلك المتقدم و لا فى مثله كتقدم العقل الأول على الثانى بالشرف فهناك عنده إطلاق التقدم من حيث الشرف بمحض اشتراك اللفظ، س ره

غیره بـاشتراک الاسم و أخطأ من قال إن لفظ التقـدم علی الأقسام المـذکوره بالاشتراک لما سـبق(۱) و إذا تبین لـک ما ذکرناه تعلم أن لا تقدم بالحقیقه غیر التقدم بالعلیه سواء کان بالطبع أو بالذات انتهی

أقول فیما ذکره موضع أنظار

الأول أن حکمه بأن التقدم و التأخر بین أجزاء الزمان لیس إلا بالطبع غیر صحیح

(۲) لما علمت أن مقتضی هذا التقدم أن

۱- فإن إطلاق التقدم علی البعض باشتراک اللفظ و علی البعض بالتجوز و علی البعض بالحقیقه، س ره

۲- لا ریب أن فی الزمان عاملین یتقوم بهما هذا التقدم و التأخر المشـهودان بین أجزائه أحدهما مقارنه فعلیه کل حد من حدوده بقوه ذلـک الحـد فی الحـد السـابق علیه بمـا هناک من التوقف الوجودی الخاص من الفعلیه علی القوه بحیث لا یجتمعان وجودا فـإن القوه بحـدها لاـ تجـامع الفعـل بحـده کما أن أجزاء الحرکه الاشـتدادیه لا یجامع الضـعیف منها الشدیـد مع توقف منها من الشدیـد علی الضـعیف و الثانی اجتماع الجزءین المشـتملین علی القوه و الفعل تحت وجود واحـد متصل سیال فالزمان من جهه اتصـاله یقبل الانقسام إلی حـدود بالقوه و من جهه سـیلانه و عـدم قراره لا یوجـد جزء منه إلا و باقی أجزائه معـدومه من غیر أن تجتمع أصـلا و من جهه توقف فعلیه کل حـد علی قوته فی الحـد السابق نوعا من التوقف الوجودی یتقـدم الجزء المشـتمل علی القوه علی الجزء المشـتمل علی الفعلیه لقربه من المبـدإ المتعین هناک وجودا و هو مطلق فالتقـدم و التأخر بین أجزاء الزمان کما تری راجعـان إلی جهه الوجـود و هی توقـف وجـود الفعلیـه فی کـل جزء علی وجـود القـوه فی الجزء السـابق علیه لاـ إلی جهه الماهیه- و هـذا یؤیـد ما ذهب إلیه شـیخ الإشـراق من رجوع التقـدم و التأخر الزمانین إلی ما بالطبع- غایه ما فی الباب أن یقسـم التقدم و التأخر بالطبع إلی قسـمین أحدهما ما یستحیل فیه اجتماع المتقدم و المتأخر وجودا کما فی الزمان و ثانیهما ما لا یقتضی ذلـک کمـا فی غیر مورد الوجود السـیال فـإن قلت لاـزم مـا ذکرت عـدم اختصاص هـذا النوع من التقـدم و التأخر بالزمان- فإن الحرکه مثـل الزمـان فیمـا ذکر من خصـیصه الوجود الواحـد المتصـل السـیال المؤلف من أجزاء بالقوه کل سابق منها قوه للاحق الـذی هو فعلیته لیجری فیهـا مـا یجری فیه بـل الحرکه هی الأصـل فی ذلـک لکون الزمـان عرضا قائما به قلت نسـبه الحرکه إلی الزمـان- کنسـبه الجسم الطبیعی إلی الجسم التعلیمی فإنمـا الزمـان هو الحرکه مـأخوذه بسـرعه معینه- فـالحرکه مبهمه تعینهـا هو الزمان و لا یمکن اعتبار المقدم و المؤخر فیها إلا مع اعتبار الزمان فالزمان هو الموضوع للتقدم و التأخر بالذات و لا ینسب ذلک إلی الحرکه إلا بالعرض، ط مد

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضى عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر إذ هما متغايران غايه الأمر أن يجتمع فى بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال فى العله المعده فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان و حيث إنها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع- على أن لأحد أن يناقش فى أن للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق و إن كان ترتبه بالطبع و بين المعنيين فرق(۱).

الثانى أن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه

(۲) لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجدده بذاتها(۳) لا بسبب أمر عارض

۱- كأنه يشير إلى أن الزمان متصل واحد لا- تحقق و لا تميز لأجزائه إلا بالقوه و لا معنى حينئذ للتوقف الوجودى بين أجزائه حتى يتم بينها تقدم و تأخر بالطبع و إن كان بينها على تقدير الانقسام ترتب بالطبع أى إن لكل جزء منها موقعا لا يتعداه و فيه أن الكلام فى التقدم و التأخر على فرض الانقسام و توقف الفعليه على القوه وجودا مما لا مساغ لنفيه، ط مد

۲- و كان الشيخ أوجب أن المتقدم و المتأخر غير ما فيه التقدم و التأخر كما أن ما به التفاوت فى الماهيات هو الماهيات و ما فيه التفاوت هو الوجود و الحق مع المصنف قدس سره إذ فى الوجود ما فيه التفاوت و ما به واحد فالزمان من هذا القبيل، س ره

۳- لا ريب أن التجدد إنما هو من أوصاف الوجود دون الماهيه فالتقدم و التأخر ذاتيان لأجزاء الزمان بمعنى انتزاعهما عن حاق وجوداتها من غير واسطه لا بمعنى كونهما من أجزاء ماهيته أو من لوازمها و لما كان هذا الترتيب الوجودى مرتبطا إلى ما عرفت من حديث الفعل و القوه كان التقدم و التأخر راجعا إلى ما بالطبع نهايه الأمر أن يقسم ما بالطبع إلى ما لا يقتضى الانفكاك بين المتقدم و المتأخر كأجزاء العله مع المعلول و إلى ما يقتضيه كما بين أجزاء الزمان، ط مد

له و غیره یحتاج إلی زمان فی ذلک التقدم کما أن الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهیه به موجوده و لهذا نظائر و أمثله کثیره کالمقداریه فی المقدار و الکثره فی العدد و الأبیضیه فی البیاض.

الثالث أن حکمه بأن معنی التقدم فی الذی بالطبع و فی الذی بالعلیه واحد غیر سدید

و إن وجد بینهما جهه واحده کما یوجد بین جمیع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بینهما کما بین الکل فالمعنی الذی فیه التفاوت بالتقدم و التأخر فی کل واحد من الأقسام مختلف ففی التقدم بالطبع المعنی الذی باعتباره یحصل التفاوت- و هو ملاک التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حیث إنه یمکن وجوده بدون الکثیر و الکثیر لا یمکن وجوده إلا و قد صار الواحد موجودا أولا مقدم علی الکثیر- فأصل الوجود مطلقا هو المعنی الذی حصل فیه التفاوت بین الواحد و الکثیر و الجزء و الکل مثلا حیث إن کثیرا ما یوجد الواحد و لا یوجد الکثیر و لا یوجد الکثیر إلا و للواحد وجود و کذا الجزء و الکل لست أقول من حیث وصف الجزئیه و الکلیه فإنهما متفقان فی نیل الوجود من جهه الإضافه و لذلک قال الشیخ و قد حد بأنه هو الذی لا یرجع بالتکافؤ فی الوجود و أما فی التقدم بالعلیه- فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعلیته لا باعتبار أصله فإن العله لا تنفک عن المعلول- فالتفاوت هناک فی الوجوب فإن أحدهما یجب حیث لا یجب الآخر و الآخر لا یجب إلا حیث یکون الأول قد وجب فوجوب الثانی من وجوب الأول و فی الأول التفاوت- کان فی الوجود فیکون نحوا آخر من التقدم إلا أنه یجمعهما و یجمع البعد معنی واحد یسمی بالتقدم الذاتی و هو التفاوت فی الوجود فی الجمله سواء کان فی أصله أو فی تأکده و من زعم الجاعلیه و المجعولیه بین الماهیات فیوجد عنده ضرب آخر من التقدم و هو ما بالماهیه و ملاکه تجوهر الماهیه مع قطع النظر عن الوجود فماهیه الجاعل تجوهرت حیث لم یتجوهر ماهیه المجعول و ما تجوهرت هذه إلا و تلک متجوهره فله أن یجمع الثلاثه مع اختلاف فی معنی واحد هو التقدم الذاتی و هو

التفاوت فی الوجود بوجه أشمل و أعم من أصل الوجود و من عارضه و معروضه(۱) و الحاصل أن ملاک التقدم أی الأمر الذی فیه التفاوت بینهما إذا اختلف کان أنحاء التقدم بسببه مختلفه لأن التقدم و التأخر من الأمور النسبیه الانتزاعیه و اختلافها تابع لاختلاف ما أسندت إلیه.

الرابع أن إرجاعه التقدم بالشرف إلی التجوز أو الاشتراک غیر صحیح

لما علمت أن ملاک التقدم بسبب أمر فیه تفاوت و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما یقع فیه التفاوت و هما موجودان فی هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فیه تفاوت بالکمال و النقص کالبیاض و العلم و الرئاسه و الرذیله و الخیر و الشر و نظائرها- مما یقبل الزیاده و النقصان فالأشد بیاضا له تقدم علی الأضعف بیاضا فی کونه أبیض- و الأکثر رذیله له تقدم علی الأقل رذیله فی باب الرذیله و ملاک هذا التقدم و التأخر- شی ء غیر الوجود و الوجوب و الزمان و المکان و الترتیب فعدهما قسما آخر من التقدم و التأخر فی غایه الاستحسان

فصل (۷) فی دعوی أن إطلاق التقدم علی أقسامه بالتشکیک و التفاوت

و اعلم أن إثبات مطلق التشکیک فی معنی التقدم و التأخر بالقیاس إلی أقسامهما مطلقا أمر ضروری معلوم و أما أن ذلک یوجد فی کل قسم بالقیاس إلی کل قسم سواء فلا یخلو إثباته من صعوبه و لهذا لم یتعرضوا له و لیس أیضا من المهمات

۱- فیکون إطلاق الوجود علی شیئیه الماهیه الغیر الآبیه عن الوجود و العدم و علی شیئیه الوجود الآبیه عن العدم من باب ما یسمی فی العلوم الجزئیه بعموم المجاز و عموم الاشتراک و قد أشیر سابقا إلی أن الملاک فی التقدم بالتجوهر نفس تشیؤ الماهیه و تقررها، س ره

كثيرا و الـذى ذكروا هو أن التقـدم بالعليه قبل التقدم بالطبع و التقدم بالطبع قبل أصـناف التقدمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمكان.

و قال بهمنيار فى التحصيل جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع و العليه ليس بتقدم حقيقى إذ التقدم بالزمان أمر فى الوهم و الفرض كما عرفته و أما التقـدم الحقيقى فهو ما يكون التقدم ذاتيا و ذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى و ليس معنى هذا القول أن هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه أن الزمان أمر واحد فى الخارج(١) ليس له أجزاء إلاـ بحسب القسـمه الـوهميه و مـا لاـ ينقسم لاـ يكـون لأـجزائه تقـدم و تـأخر فالتقـدم فيه ليس بحقيقى بمعنى أنه ليس بموجود فى الخارج لا أنه ليس قسـما آخر من التقـدم و هكـذا الحال فى كون تقـدم أجزاء الزمان بعضـها على بعض بالطبع فإنه أيضـا غير متحقق إلا فى الوهـم و الحق أن التفاوت بين الأجزاء الزمانيه للهويه المتجـدده المتقضـيه أمر خارجى مع قطع النظر عن وهـم متـوهم و فرض فـارض بمعنى أن مـا فى الخـارج- بحيث(٢) للعقـل أن يحكـم بالتقـدم و التـأخر بين أجزائهـا المقـداريه الموجـوده لاـ بالفعـل بوصف الجزئيه بـل بـالقوه القريبه منه كمـا فى سـائر الاتصافـات الـتى تكون فى الـذهن- بحسب الخـارج كزوجيه الأربعه و فوقيه السماء و هذا لا ينافى أيضا كون الأجزاء

١- أقول على هـذا البيان يكون الـدليل أخص من المـدعى إذ لا يشـتمل الزمانى بزمان زائـد على ذاته فإن تقـدم المتقدم و تأخر المتـأخر كنوح و نبينـا ع ليس بحسب القسـمه الوهميه فالأـولى أن يقـال مراد بهمنيـار بقوله إذ التقـدم بالزمان أمر فى الوهـم- أن المتقـدم قد عدم فى الخارج فلا بد فى الحكم بالتقدم من إحضاره فى الذهن و هذا البيان يشـمل الزمان و الزمانى كما ترى، س ره

٢- فإن ذات الأجزاء بنحو الترتيب السيلانى فى الخارج و إن لم يكن بوصف الجزئيه و الافتراق فيه و موضوع الموجبه لا يقتضى أزيد من ذلك بل وجود منشإ الانتزاع قد يصحح وجود موضوع الموجبه، س ره

متشابهه الحقیقه لأن ما به التشابه و التماثل فیها عین ما به التفاوت و التباین کما فی أصل الوجود.

و بهذا یندفع ما قیل إن التقدم و التأخر متضایفان و المتضایفان یجب أن یحصلا معا فی الوجود فکیف یتحقق هذا التقدم و التأخر بین أجزاء الزمان.

و ذلک لأنا نقول هذا النحو من الهویه المتجدده یوجد المتقدم منه و المتأخر معا فی هذا الوجود لاتصاله فیکون جمعیته عین الافتراق و تقدمه عین الحضور و ذلک لضعف هذا الوجود و نقص وحدته

فصل (۸) فی أقسام المعیه

و اعلم أن أقسام المعیه بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنی لا بحسب الوجود لأن تقابل المعیه لهما لیس تقابل التضایف حتی یلزم أن یوجد حیث یوجدان بل تقابله تقابل العدم و القنیه(۱) إذ لیس کل شیئین لیس بینهما تقدم و تأخر زمانیین لا بد أن یکونا معا فی زمان و لا کل ما لا یوجد بینهما تقدم

۱- لعلک تقول إنا نقطع بأن المعیه لیست مجرد رفع التقدم و التأخر بل أمر وجودی یلزمه هذا الرفع کما أن السواد لیس مجرد رفع البیاض مثلا- بل کیفیه ملزومه للرفع- قلنا الاثنان إما مثلان و إما خلافان و إما مقابلان و التقابل أربعه مشهوره لا مجال للتماثل- بین المعیه و بین التقدم و التأخر و هو واضح و لا للتخالف لعدم جواز اجتماع المعیه معهما فی المحل و لا للتضایف کما ذکره قدس سره و لا- للتضاد لعدم التعاقب علی موضوع واحد إذ لا یجوز ورود المعیه بالذات علی العقل الأول و الثانی اللذین هما موضوعا التقدم و التأخر بالذات و قد أبطل السلب و الإیجاب بقوله إذ لیس کل شیئین لیس بینهما إلخ- فبقی أن یکون المعیه هی رفعهما عما من شأنه الاتصاف بهما بأحد المعانی فظهر أن ادعاء القطع من الوهم لا العقل نعم المعیه فی نفسها من الإضافات المتشابهه الأطراف، س ره

و تـأخر بـالطبع لاـ بـد و أن يكونـا معا فى الطبع فإن المفارقات بالكليه لا يوجـد بينهما تقـدم و تأخر بالزمان و لا معيه أيضا بينها بحسب الزمان و كـذا نسـبه المفارق بالكليه إلى زيد مثلا ليست بتقدم زمانى و تأخر و لا أيضا بالمعيه فى الزمان فاللذان هما معا فى الزمـان يجب أن يكونـا زمـانيين كمـا أن اللـذين هما فى الوضع و المكان هما مكانيان فما ليس وجوده فى زمان لا يوصـف بشـى ء من التقـدم و التـأخر الزمـانيين و لاـ أيضا بالمعيه الزمانيه و كـذا المعيه الـذاتيه بين الشـيئين لا بـد و أن يكونا معلولى عله واحده فاللذان لا علاقه بينهما من جهه اسـتنادهما بالذات إلى عله واحده و لا من جهه استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معيه بينهما و لا تقدم و لا تأخر و اللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين و المتضايفان من حيث تضايفهما لا بد و أن يستندا أيضا إلى عله واحـده كما حقق فى موضـعه(۱) فالمعـان بـالطبع إما أن يكونا صادرين عن عله واحـده(۲) أو همـا نوعان تحت جنس واحد و نحوهما و هما قد يكونان متلازمين فى تكافؤ الوجود كالأخوين(۳) و قد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معا فى الطبع إذ لا تقدم و لا تأخر فى طباعهما و قد يكونان معا فى الرتبه(۴) أيضا إذا اشتركا فى التأخر بالطبع عن الجنس و قد لا يكون و

۱- من أنه لا بـد أن يـذكر تلك العله الواحده و هى موقعه الارتباط بينهما فى حدهما- و الحاصل أن التدوير خارج المركز مثلا معـان بـالطبع بالنسـبه إلى فلكهمـا المتقـدمين عليه- و وصـفاهما أعنى الحاوى و المحوى أيضا معان بالـذات و متأخران بالـذات بالنسبه إلى موقع الارتباط و الماء و النار فى المواليد معان بالطبع و كذا إضافاتهما كالجزئيه و المغايره و المقابله، س ره

۲- كالهيولى و الصوره الصادرتين عن العقل الفعال و هما أيضا مثال المتلازمين، س ره

۳- الكاف للتشبيه لا للتمثيل كما لا يخفى، س ره

۴- كالحساس و المتحرك بالإراده بالنسبه إلى الحيوان و قد لا يكون المعيه فى الرتبه مع المعيه بالطبع كالجوهر و قابل الأبعاد و النامى و الحساس فيه، س ره

یصح أن یکون شیئان هما معا فی الزمان من جمیع الوجوه و لا یمکن أن یکونا معا فی المکان من جمیع الوجوه بل من الأجسام ما یکون معا من وجه واحد کشخصان إذا کانا معا فی تساوی نسبتهما إلی من یأتی من خلف أو قدام فبالضروره اختلف حالهما بالنسبه إلی ما یأتی من الیمین و الیسار و لا یتصور المعیه المکانیه من کل وجه بین شیئین إلا مع تقدم أحدهما علی الآخر بالزمان و ربما یمتنع المعیه المکانیه بین جسمین کالکلیات من البسائط فلا یتصور المعیه فیها.

و اعلم أن العله یجب أن تکون مع المعلول من حیث هما متضایفان و لیست هذه المعیه بضاره للتقدم و التأخر بین ذاتیهما و لیسا إذا کانا من حیث هما متضایفان موجودان معا یجب أن یکون وجود ذاتیهما معا إذ الإضافه لازمه للعله و المعلول من حیث هما عله و معلول(۱) و یتقدم العله بهذا التقدم.

و اعلم أن عله الشی ء لا یصح أن توجد إلا و یوجد معه المعلول لست أقول من جهه کونهما متضایفین بل لا بد أن یکون وجوداهما معا و ذلک لأن شرط کون العله عله إن کان ذاتها فما دامت موجوده تکون عله و یکون المعلول موجودا و إن کان لها شرط زائد علی ذاته فعلیه ذاته بالإمکان و القوه و ما دامت الذات علی تلک الجهه لم یجب أن یصدر عنها معلول فیکون الذات مع اقتران شی ء آخر عله فالعله بالحقیقه هی ذلک المجموع من الذات و الأمر الزائد سواء کان إراده أو شهوه أو مباینا منتظرا فإذا تحقق ذلک الأمر و صار بحیث یصح أن یصدر عنه المعلول من غیر نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا فی الزمان أو الدهر أو غیر ذلک- و لیسا معا فی حصول الهویه الوجودیه لأن وجود المعلول متقوم بوجود العله و

۱- أی متأخره حتی إن إضافه العلیه متأخره عن المعلول و یتقدم العله أی الخصوصیه التی بها یکون العله عله ثم إنه قدس سره أبدی بقوله و اعلم إلخ المعیه بین الوجودین- فلا یکون بینهما حینئذ تقدم و تأخر لامتناع التخلف و أجاب بأن المعیه بحسب الزمان و الدهر- لا بحسب حصول الهویه فإنه فی أحدهما من الآخر دونه، س ره

ليس وجود العله متقوما بوجود المعلول و يجب مما ذكر أن يكون رفع العله يوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب رفع العله بل يكون العله قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العله و إثباتها سبب رفع المعلول و إثباته و رفع المعلول و إثباته دليل على رفع العله و إثباتها و المعلول وجوده مع العله و بالعله و أما العله فوجودها مع المعلول

فصل (٩) فی تحقیق الحدوث الذاتی

هذا الحدوث إن كان صفه للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره

بهويته و ذاته لا من جهه أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محاله فأقر الذات بما هى ذات متعلق الهويه بشى ء مأخوذ فى هويته و لا يؤخذ هويته فى ذلك الشى ء لغناء ذلك الشى ء عنه و فقره إليه- فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعديه و إن كانا معا فى الزمان أو الدهر و إن كان صفه للماهيه فمعناه ليس كون تلك الماهيه متعلقه بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق و لا تقدم و لا تأخر بين المعانى و الماهيات معراه عن الوجود و لا أنها من حيث هى هى تستدعى ارتباطها بشى ء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عباره عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هى هى فليست هى بموجوده ليسيه بسيطه لا أنها يثبت لها فى تلك المرتبه هذه الليسيه و السلب البسيط لشى ء عن شى ء لا- يستدعى ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مسلوبان عن الماهيه فى تلك المرتبه أعنى من حيث أخذها كذلك سلبا بسيطا و كذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطه كلها صادقه إلا سلب نفسها و الإثباتات كلها كاذبه إلا إثبات نفسها إذ الماهيه من حيث هى هى ليست إلا هى و ليس فى ذلك استيجاب كذب النقيضين و ذلك لما قيل إن نقيض وجود شى ء فى تلك المرتبه سلب

ذلک الوجود فیها أی سلب الوجود الکائن فی تلک المرتبه بأن یکون القید للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقید لا السلب المقید و بین المعنیین فرق کما لا یخفی و مع ذلک لا یلزم خلو الواقع عن النقیضین لأن الأمر الواقعی هو وجود الأشیاء حیث بینا أنه الموجود و أنه الحقیقه و المجعول و الکائن لا الماهیه إلا بالقصد الثانی أی بالعرض فهی خالیه عن کل شی ء و عن نقیضه أیضا فإذن ما بالذات له تقدم علی ما بالغیر فکل ممکن أیس بعد لیس إذ للماهیه أن یکون لیست بالمعنی المذکور و لها عن علتها أیست فاللیس البسیط حالها فی حد جوهرها و الأیس بالفعل حالها من جهه الوجود و جاعل الوجود فحالها فی ذاتها متقدم علی حالها بحسب استنادها إلی الغیر فهو لا محاله سابق علیه ما دامت الذات فهذه المسبوقیه هی الحدوث الذاتی لها- و سیأتی بیان أن هذه السابقیه و المسبوقیه لیست قسما آخر من أقسام التقدم کما ظنه بعض الأعلام بل یرجع إلی التقدم(۱) بالطبع(۲).

و ذکر العلامه الدوانی فی توجیه قول الشیخ کل معلول أیس بعد لیس- جوابا عما یرد علیه من أن المعلول لیس له فی نفسه أن یکون معدوما کما لیس له فی نفسه أن یکون موجودا ضروره احتیاجه فی کلا الطرفین إلی العله کلاما بهذه العباره و هو أن وجود المعلول لما کان متأخرا عن وجود العله فلا یکون له فی مرتبه وجود العله إلا العدم و إلا لم یکن متأخرا عنها و یرد علیه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العله إنما یقتضی أن لا یکون له فی مرتبه وجود العله الوجود لا أن یکون له فی تلک المرتبه العدم.

۱- هذا بالنظر إلی تفسیر الحدوث بمسبوقیه الشی ء بعدمه و أما لو فسر بمسبوقیته بغیره فمن الممکن إرجاعه إلی التقدم بالعلیه و خاصه لو اعتبر الحدوث فی الوجود، ط مد

۲- و هو تقدم المحتاج إلیه علی المحتاج و ملاکه الوجود و الوجود و أن لیس فی المرتبه إلا أنه علی سبیل عدم الاعتبار لا اعتبار العدم و لیس التقدم بالتجوهر لاعتباریه الماهیه فلیس لها تجوهر و تقرر قبل الوجود و التقدم بالتجوهر بأصاله الماهیه أنسب، س ره

أقول التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العله و هى جهه فعليته و تحصله و مبدإ قوامه فكيف يصح القول بأنه لا- يكون للمعلول فى تلك المرتبه إلا العدم حتى يكون مرتبه وجود العله مصداق فقدان المعلول بل الحق أن وجود العله كمال وجود المعلول و تأكده و تمامه و جهه وجوبه و فعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصه و القصور و الإمكان لا يتحقق فى العله و على هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له فى نفسه أن يكون ليس و له عن علته أن يكون أيس و قوله كل ممكن زوج تركيبى إذ علم أن جهه الوجود و الفعليه إنما جاءت إليه من قبل العله و جهه العدم و الإمكان له من ذاته و هذه الجهه مسلوبه عن علته.

ثم قال فإن قلت إذا لم يكن له فى تلك المرتبه الوجود كان له فيها العدم و إلا لزم الواسطه و أيضا لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود فى تلك المرتبه يثبت أنه معدوم فيها.

قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبه سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد- لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه فى تلك المرتبه أعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثانى لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبه كما فى الأمور التى ليست بينها علاقه العليه و المعلوليه فإنه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخرا عن وجود الآخر و لا متقدما عليه.

أقول إذا لم يكن الوجود ثابتا للماهيه فى تلك المرتبه(۱) كان الوجود مسلوبا

۱- أى لا- نقول فى المرتبه العدم أو ليس لها الوجود على نحو العدول أو على نحو إيجاب سلب المحمول حتى يكون المرتبه نفس العدم و الليس بل نقول ليس لها الوجود- على نحو السالبه البسيطه و هى كما تصدق مع الموضوع المعدوم تصدق مع موضوع لا موجود و لا معدوم و حينئذ لا يلزم من صدق هذا السلب البسيط أن يكون المرتبه نفس السلب إذ لا موضوع هنا و لا ارتفاع النقيضين لصدق السلب و الصدق أعم من الصدق الذاتى، س ره

عنها فی تلک المرتبه فصدقت السالبه البسیطه کما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع- و لا یلزم من ذلک ثبوت السلب الذی فی قوه إیجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع و کما أن عقود السوالب فی الموضوعات المعدومه کلها صادقه و إیجاباتها کلها کاذبه فهکذا فی الماهیه إذا اعتبرت مجرده عن الوجود و العدم یصدق السوالب البسیطه و یکذب الإیجابات کلها فلا- یلزم من ذلک کذب النقیضین و ارتفاعهما- و أما الأشیاء التی لیست بینها علاقه العلیه أو المعلولیه(۱) فکل منها لو أمکن یوجد بوجود الآخر کان له مثل هذا التقدم علیه و هو التقدم بالطبع لا محاله و هکذا حال الماهیه بالقیاس إلی وجودها فلها تعلق بالوجود من حیث إن لها أن تتصف به أخیرا فإن لم تتصف بالوجود أولا و اتصفت به أخیرا فلها ضرب من التقدم علی وجوده بقی الکلام فی أن عدم حصول شی ء فی مرتبه شی ء لا یکفی فی کون ذلک الآخر متقدما علیه إذا لم یکن للآخر ثبوت فی تلک المرتبه و الماهیه لا ثبوت لها قبل الوجود فکیف یحکم بتقدمها علی الوجود.

لکنا نجیب عن هذا بأن تجرید الماهیه عن وجودها بل عن کافه الوجودات بحسب الاعتبار العقلی ضرب من الوجود لها فی نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم علی وجودها الذی لها لا بحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذکور بعینه اعتباران تجرید و خلط لسنا نقول إن هذا التجرید ثابت لها فی تلک المرتبه بل إن هذا التجرید ضرب من الثبوت لها لأن معناه کون الماهیه بحیث یسلب عنها کل وجود فی تلک المرتبه و کونها بحیث یسلب عنها کل وجود فی تلک المرتبه ضرب من الکون و الوجود

۱- المقصود أن العموم غیر مسلم فلا- یدخل الماهیه و الوجود و العدم فیه و المسلم إنما هو فی الأمور التی لا- علاقه علیه و معلولیه بینها و لا- علاقه الاتصاف کنطق الإنسان و نهق الحمار و أما الماهیه و وجودها فعلاقه الاتصاف بینهما موجوده و إن کانت علاقه العلیه و المعلولیه منتفیه فإن الماهیه لیست عله لوجودها کما حقق مرارا و الوجود أیضا لیس عله للماهیه لأنها دون المجعولیه لا أنها فوقها، س ره

كما أن كونها هى هى لا غير و كونها ليست بموجوده و لا معدومه ضرب من التقرر- و السبب فيما ذكرناه أن الوجود أصل كل شى ء و ما لم يكن وجود لم يكن ماهيه أصلا فإذا أفاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى و ماهيه فللعقل أن ينظر إليها- و يعتبرها مجرده عن وجودها لكونه عرضيا لها و كل ما هو عرضى لشى ء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبه سابقه على وجود عارضه و على الوجود العارض فللعقل أن يحلل الموجود إلى ماهيه و وجود و إن لم يكن فى الخارج إلا شى ء واحد- فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه و لكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه- فهذا ضرب من التقدم للماهيه إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود فى الواقع متقدم على الماهيه ضربا آخر من التقدم و هو التقدم بالحقيقه كما مر.

ثم قال و قد تلخص عن هذا البحث أن الممكن ليس له فى المرتبه السابقه- إلا إمكان الوجود و العدم فله فى هذه المرتبه العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم و إلا فلا.

أقول و العجب أنه قد اعترف بأن له فى تلك المرتبه إمكانهما و الإمكان أمر سلبى إذ معناه سلب ضرورتى الوجود و العدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهيه فى ذاتها و هذا لا محاله يستدعى ضربا من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر فى التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجود المتقدم فى مقام و عدم المتأخر فيه فالماهيه لها ثبوت فى تلك المرتبه و لوجودها عدم فيها كيف و الماهيه من حيث هى هى لا ينفك عنها ذاتها و ذاتياتها فلها و لذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها و إن كان ثبوتا تابعا للوجود فى الواقع كما علمت.

عقده و حل-

ثم أورد هاهنا إشكالا و هو أنه لو تقدم عدم الماهيه على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه إذ التقدم الذاتى منحصر عندهم فى ما بالعليه و ما بالطبع و لا مجال للعليه هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

العله البسيطه(۱) و هو خلاف مذهبهم(۲) قالوا و يمكن الجواب عن ذلك بأن المراد بالعله ما يحتاج إليه المعلول فى وجوده(۳) فنفس الاحتياج و ما هو سابق عليه كالإمكان و الاعتبارات اللازمه له خارجه عنها لأنها غير منظور إليها فى هذا النظر بل هى مفروغ عنها عند هذا النظر(۴) و لذلك صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتى فى العله.

أقول هذا الجواب ركيك جدا(۵) فإن أجزاء الماهيه كالجنس و الفصل بل كالماده و الصوره و إن كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول إلى السبب(۶) لكنها مع ذلك معدوده من جمله أسباب وجود الماهيه فكذلك الحال فى المراتب السابقه على وجود الماهيه و لذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت و تخلل كلمه الفاء يشعر بالعليه و صرحوا أيضا بأن الإمكان عله لحاجه الممكن إلى السبب كما أن القوه الانفعاليه عله لقبول القابل الوجود و الفعليه فيلزم هاهنا التركيب فى العله بلا ريب- فالحق الحرى بالتحقيق(۷) هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود فى نفسه عن العله

۱- فى العباره قصور و الأولى أن لا يتحقق العله التامه البسيطه فإن العله البسيطه على أى تقدير يتحقق و قد صرح المصنف قدس سره فيما بعد بقوله بل علته التامه مركبه، س ره

۲- فى واجب الوجود بالذات و معلوله الأول، س ره

۳- هذا التخصيص لا وجه له بل العله ما يحتاج إليه الشى ء سواء كان فى وجوده أو فى قوامه فإن اشتمل على جميع ما يحتاج إليه الشى ء فهى التامه و إلا فهى الناقصه، س ره

۴- فإنها من ناحيه المعلول لا من ناحيه العله حتى يلزم التركيب فكما أن نفس المعلول خارجه محتاجه لا محتاج إليها كذلك الإمكان و نحوه فالعله التامه للمعلول الأول بسيطه، س ره

۵- فإنه تخصيص فى القاعده العقليه كما قلنا فكيف لا و تجوهر الماهيه و ائتلاف قوامها محتاجه إلى الجنس و الفصل بل هما محتاج إليهما لوجود الماهيه كما صرح به فإن وجود الماهيه محتاج إلى قوامها و قوامها محتاج إليهما و المحتاج إلى المحتاج إلى الشى ء- محتاج إلى ذلك الشى ء، س ره

۶- أى السبب الفاعلى، س ره

۷- فعلى تحقيق المصنف قدس سره لا تخصيص للتامه البسيطه بعله العقل الأول بل العله بكل وجود تامه بسيطه و لكل ماهيه موجوده مركبه كما قال من ذات الفاعل و ماهيه المقبول و مراده بماهيه المقبول نفس الماهيه من حيث هى و أما المعلول فهو الماهيه الموجوده و معلوم أن المعلول مفروغ عنه لا يعد من ناحيه الموقوف عليه إلا أن يقال هذا حكم سنخ الوجود و أصله و أما باعتبار المراتب فيختص ذلك بالعقل الأول فإن وجود زيد مثلا علته بعلاوه العلل الأرضيه مجموع أصل قديم و شرط حادث هو وجود حركه جزئيه سماويه، س ره

شی ء و صیروره الماهیه موجوده شی ء و قد مر أن الأصل فی الموجودیه هو الوجود و الماهیه بسببه تکون موجوده فصدور الوجود عن الجاعل فی نفسه لا یحتاج إلی ماهیه- و لا إلی إمکان أو حاجه زائده بل الذی یتعلق به هویته هو ذات الفاعل فقط لا بشی ء آخر فعلی هذا یمکن أن یکون لبعض الموجودات عله بسیطه هی نفس وجود فاعله- من غیر شرط من ماده أو صوره أو ماهیه أو قوه أو إمکان و أما جعل الماهیه موجوده- فلا بد من ترکیب فی عله هذه المجعولیه لأن الوجود المجعول إلیه حال للماهیه- و لا محاله حال الشی ء بالفعل متأخر عن ذاته و عن إمکانه و قوه قبوله لذلک الحال- فلم یوجد هناک عله بسیطه بل علته التامه مرکبه من ذات الفاعل و ماهیه المقبول و قوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثه.

علی أن هذه القوه الإمکانیه یتصور أیضا لها قرب و بعد و ذلک لأن إمکان الماهیه إذا أخذت لذاتها من غیر اعتبار نسبتها إلی العله فهی قوه بعیده و إذا اعتبرت نسبتها إلی علتها فهی قوه قریبه من الفعل إذ الفعل هو موجودیتها أعنی تقییدها بالوجود کالهیولی التی تصورت بالصوره و صارت معها شیئا واحدا

المرحله العاشره فی العقل و المعقول

اشاره

إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غیر أن یحتاج إلی أن یصیر نوعا- متخصص الاستعداد طبیعیا أو تعلیمیا هو کونه عالما أو علما أو معلوما فالبحث عن العلم و أطرافه و أحواله حری بأن یذکر فی الفلسفه الأولی التی یبحث فیها عن الأحوال الکلیه العارضه للموجود بما هو موجود و الکلام فیه یتعلق بأطراف ثلاثه

الطرف الأول فی ماهیه العلم و عوارضه الذاتیه و فیه فصول

فصل (۱) فی تحدید العلم

یشبه أن یکون العلم من الحقائق التی إنیتها عین ماهیتها و مثل تلک الحقائق لا یمکن تحدیدها إذ الحدود مرکبه من أجناس و فصول و هی أمور کلیه و کل وجود متشخص بذاته و تعریفه بالرسم التام أیضا ممتنع کیف و لا شی ء أعرف من العلم- لأنه حاله وجدانیه نفسانیه یجدها الحی العلیم من ذاته ابتداء من غیر لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه یتعذر أن یعرف بما هو أجلی و أظهر و لأن کل شی ء یظهر عند العقل بالعلم به فکیف یظهر العلم بشی ء غیر العلم(۱) نعم قد یحتاج بعض الأمور الجلیه إلی تنبیهات و توضیحات یتنبه بها الإنسان و یلتفت إلی ما یذهل عنه و یلخص معناه و یزیده کشفا و وضوحا کما فی الوجود الذی هو أعرف الأشیاء و أما ما استدل

۱- و الحاصل أنه یلزم الدور و دفعه بأن ظهور غیر العلم إنما هو بوجود العلم لا بمفهومه فلا بأس بأن یتوقف ظهور مفهومه عند العقل علی مفهوم غیره، س ره

به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بأن كل من عرف شيئا أمكنه أن يعرف كونه عارفا بذلك الشى ء من غير برهان و نظر(١) و العلم بكونه عالما عباره عن العلم باتصاف ذاته بالعلم و العلم باتصاف أمر بأمر يستدعى العلم بكل واحد من الأمرين أعنى الموصوف و الصفه فلو كان العلم بحقيقه العلم مكتسبا لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشى ء إلا بنظر و استدلال و ليس كذلك فثبت أن العلم بحقيقه العلم غنى عن الكسب فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوما لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فإن العلم بثبوت شى ء لشى ء- لا يستدعى إلا تصوره بوجه ما لا غير(٢) كما بين فى علم المنطق عند ما ذكر أن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه و به و النسبه كيف و كل واحد من الإنسان- يعرف أن له سمعا و بصرا و يدا و رجلا و رأسا و الأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها و لا برسومها

١- لو استدل بأن علم الإنسان بعالميته بديهى وجدانى و العلم المطلق جزء هذا المقيد و جزء البديهى بديهى لكان أولى كما لا يخفى، س ره

٢- و لو كان من الوجوه العامه فضلا عن الوجوه الخاصه فضلا عن التصور بالحد و اكتناه، س ره

فصل (۲) فی أن العلم بالأشیاء الغائبه وجوداتها عنا لا بد فیه من تمثل صورها عندنا

فصل (۲) فی أن العلم بالأشیاء الغائبه وجوداتها عنا لا بد فیه من تمثل صورها عندنا(۱) قد مر فی مباحث الوجود أن للأشیاء سیما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثله فی الذهن(۲) لأنا نحکم علیها بأحکام ثبوتیه صادقه کالحکم بأن شریک الباری ممتنع و اجتماع النقیضین محال و الجبل من الذهب و البحر من الزیبق جوهر جسمانی معدنی لا وجود له فی العین و صدق الحکم بثبوت شی ء لشی ء یستدعی وجود المثبت له فی ظرف الثبوت فلهذه الأشیاء وجود فی نحو من الوجود إذ لا یمکن أن یکون الشی ء موصوفا فی الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود فی الخارج لأن الشی ء ما لم یجب لم یوجد و إذا وجد لم یکن معدوما فثبوت العدم و الامتناع لا یکون إلا فی العلم دون العین.

و أما الشبهه بأن الحکم علی الشی ء بالامتناع لو اقتضی کونه ممتنع الکون- لکانت الصور العلمیه للأشیاء الممکنه و هی عین ماهیاتها أیضا ممتنعه لاستحاله حصولها

۱- ما ذکره قدس سره من البراهین علی إثبات هذا العنوان کنفس العنوان یختص بالعلوم الحصولیه التی لنا أعنی العلم بالأشیاء الخارجه وجوداتها عنا و أما الأعم من هذا العنوان أعنی کون کل علم بالشی ء الخارج وجوده عن وجود العالم علی طریق تمثل الصوره فیمکن البرهنه علیه بالأخذ من هذه البراهین بالتعمیم و هو ظاهر و اعلم أن هاهنا نظرا أدق من هذا النظر و ذلک بإرجاع العلم الحصولی إلی العلم الحضوری فینتج أن المعلوم بالعلم الحصولی سواء کان کلیا أو جزئیا جوهر مجرد عقلی أو مثالی یتحد به العالم نوعا من الاتحاد و سیجی ء الإشاره إلیه، ط مد

۲- لما فرغ من بیان الغنی عن مطلب ما الحقیقه للعلم شرع فی مطلب هل البسیطه له و أن أدله الوجود الذهنی دلیل هلیته قوله سیما الخصوصیه لأجل حصر وجودهما فیه- دون وجود غیرهما، س ره

بعینها فی الخارج فلم یبق فرق بین الممکنات و الممتنعات فی استحاله الوجود فی الخارج لهما جمیعا بذاتها.

فمندفعه بأن اعتبار الماهیه فی نفسها غیر اعتبارها موجوده فالماهیه مع کونها ذهنیه یستحیل أن تکون خارجیه سواء کانت مأخوذه عن الممکن أم لا و کذا کونها مع قید الوجود الخارجی یستحیل أن تکون ذهنیه و بالجمله کل من الوجود الذهنی و الخارجی یمتنع أن ینقلب إلی الآخر و ذلک لا یقتضی أن تکون الماهیه من حیث هی هی ممتنعه الاتصاف بهما(۱) فالمحکوم علیه فی العقل بالامتناع أو بالإمکان لا بد أن یکون موجودا فی العقل لکن الحکم بالامتناع أو الإمکان لیس علیه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهیه من حیث هی هی و یقرب من هذا فی الدلاله علی ظرف الشهود العلمی و الظهور الکشفی(۲) إن کثیرا من الأشیاء یتصف بالاشتراک و العموم و النوعیه و الجنسیه و ما یجری مجراها و لیس لها فی الخارج شی ء من هذه الأوصاف الصادقه علیها فلا بد للأشیاء من نشأه أخری- و نحو آخر من الوجود یتصف فیها بالکلیه و نظائرها و من الشواهد القویه علی وجود نشأه علمیه أن المحسوسات کالحراره و البروده إذا تکیفت بها الآلات کاللامسه مثلا لیست الصور الحاصله منها فی الآله من جنس الکیفیه المحسوسه(۳)

۱- أی لا بشرط و إن کان خصص الماهیه، س ره

۲- و یقرب من هذا أن کثیرا من الأشیاء فی عالم الطبیعه تختلط بالأجانب و الغرائب- کالبیاض یختلط بالموضوعات و الأزمنه و الجهات و غیر ذلک و العقل یأخذه صرفا محذوفا عنه جمیع ما هو من غرائبه و إذ هو مشار إلیه للعقل لا بد له من وجود إذ لا إشاره إلی المعدوم- و حیث لا وجود له فی الخارج إلا بنحو الاختلاط و الکثره ففی الذهن و إنما قال کثیرا لمکان حقیقه الوجود، س ره

۳- محسوسات اللامسه إذا کانت غیر ما فی العضو اللامس کان لها نحو تجرد إذ لو کانت فی ماده اللامسه لانطبع مثلان فی محل واحد فلها قیام صدور بالنفس کقیام الصور المبصره و المسموعه بالنفس و هو لا یتحاشی عن ذلک بل هذا مذهبه و سیصرح بأنها کیفیات نفسانیه و صور ذهنیه و لکن کلامه فی المبدإ و المعاد ینادی بخلاف ذلک فإنه صرح هناک أن نفس تفرق الاتصال الحاصل فی الماده اللمسیه معلوم بالعلم الحضوری و من شاء فلیرجع إلیه- ثم اعلم أنه یتفرع علی ما ذکر من أن جمیع مدرکاتک الذاتیه من المحسوسات الظاهره و الباطنه فی عالمک لا غیر حدوث العالم بمعنی آخر لطیف سوی ما ذکرناه فی تحریراتنا- من الحدوث الذاتی و الدهری و الزمانی أی التجدد الذاتی الجوهری و هو أن وجود العالم الذی لنا حادث زمانی و کما أنه حادث زمانی فهو بائد داثر. ۲۸۲ ء آدمی چون نهاد سر در خواب خیمه أو شود گسسته طناب فحدوث العالم متعلق بحدوث الإنسان الطبیعی و بواره ببواره، س ره

بـل من جنس آخر من جمله الأجنـاس الأـربعه الـتى هى تحت مقوله الكيف فـإن صوره الحراره القويه الموجوده فى آله اللمس ليست ملموسه و إلاـ لأـحس بما فى آله لمسه غير هـذا اللامس(۱) و كـذا صوره الطعم كالحلاوه الشديـده التى أدركها الإنسان بآله الـذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجيه الموجوده فى جرم اللسان و إلا لكانت مذوقه كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صوره شـى ء من هذه الأمور التى هى حاضره عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانيه التى هى من صفات النفوس لا صـفات الأجسام فالحراره الـذهنيه ليست من جنس الحراره الخارجيه و إلا لكانت محرقه بل هى كيفيه نفسانيه و كـذا البروده الذهنيه و اللون الذهنى و الحروف و الأصوات الذهنيه كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعه- لما وجدت إلا قائمه بالهواء المقروع أو المقلوع و لكان حـديث النفس مسـموعا لكل صـحيح السـمع غير موقور الصـماخ فهـذه الأمور مما ينبه الإنسان على أن

۱- المراد أن الحراره الموجـوده فى آلـه اللمس صورتهـا العلميـه فى النفس دون آلـه اللمس و الطعـم الموجـود فى آلـه الـذوق صورته العلميه فى النفس دون آله الـذوق و إلاـ لأـحس من اتصـل حسه بهـذا الحـاس عين مـا يـدركه المحس الأـول و كـانت الصوره الإدراكيه قابله للإشاره الحسيه و لم يمكننا إعاده عين هذه الصوره العلميه بعد زوال الصوره عن آله الحس هذا و أما ما يفيده ظاهر العباره و هو خلو آله الحس عن الصوره الماديه للكيفيات المحسوسه فمما لا يمكن الالتزام به البته، ط مد

للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأه أخرى غير نشأه الأجسام و لواحقها و أما متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمى المباين للوجود الخارجى مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجيه وجود فى نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد و البياض و مثل قولهم إن الماهيات كالإنسان و الفلك و الأرض إذا انطبعت فى العقل فهى من حيث إنها صوره جزئيه حاصله فى ذات شخصيه تكون لا محاله موجوده فى الخارج(۱) فإن كانت متحده مع الأفراد الخارجيه فى الماهيه و لوازمها- لكان يجب أن يترتب عليها الخواص و اللوازم الخارجيه فكانت الحراره محرقه و الإنسان متحركا ناميا كاتبا و السواد قابضا للبصر و ليس كذلك و إن لم تكن متحده معها فى الماهيه لم يكن لشى ء واحد وجودان كما هو المطلوب و مثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عباره عن وجودها فى أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركه- ساكنه حاره بارده فقد عرفت فى أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك و أمثالها- من أن هذا الوجود العلمى وجود آخر و الماهيه إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات و الآثار المترتبه عليها فى الوجود المادى من التضاد و التفاسد و التزاحم و غير ذلك.

و أما ما تفصى بعضهم بقوله أن من الجائز أن يختلف لوازم الشى ء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحراره متى خلت بالماده الجسمانيه يعرض لها عوارض مخصوصه و متى حلت النفس المجرده عن الوضع و المقدار لا يعرض لها شى ء من

۱- كأنه تفطن المنكر بأن المثبت يقول شرط ترتب الآثار هو الوجود الخارجى- تصدى أولا لإثبات الوجود الخارجى كما هو المحقق فإن الوجود الذهنى بالنسبه إلى الوجود الخارجى للماهيه ذهنى لكنه فى نفسه خارجى و لا فرق بين صور الموضوع الخارجى المادى و صور الموضوع الخارجى المجرد فى كون كلتيهما خارجيين لكنه أثبت الخارجيه برفع المانع الذى هو إبهام الماهيه و مع ذلك جوابه أنا سلمنا أن الموجود الذهنى خارجى- و لكن نحو الخارج مختلف فلكل خارجى أثر لا يطلب من الآخر، س ره

هذه الآثار و تكون الماهيه فى الحالين واحده.

ففيه أن المسائل إذا وجه الإشكال فى نفس تلك الآثار كالسخونه و الاحتراق- لم يندفع بالجواب الذى ذكره(۱) فيجب المصير إلى ما مهدناه فى مباحث الوجود الذهنى

فصل (۳) فى حال التفاسير المذكوره فى باب العلم و تزييفها و تحصيل المعنى الجامع لأفراده

زعم كثير من الناس أن أقوال الحكماء مضطربه فى باب العقل و المعقول غايه الاضطراب

فإن الشيخ الرئيس

يضرب كلامه تاره إلى أن يجعل التعقل أمرا سلبيا- و ذلك عند ما بين أن كون البارى عاقلا و معقولا لا يقتضى كثره فى ذاته و لا فى صفاته لأن معنى عاقليته و معقوليته تجرده عن الماده و هو أمر عدمى(۲) و تاره يجعله عباره عن الصور المرتسمه فى الجوهر العاقل المطابقه لماهيه المعقول و ذلك عند ما بين أن تعقل الشى ء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته(۳) و أيضا نص على ذلك فى النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشى ء هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك

۱- أى فى الأصل المحفوظ من الماهيه إذ يلزم اتصاف النفس بأصل السخونه- و إن لم يلزم اتصافها بلوازم السخونه اللاتى هى من خصوصيه القابل الخارجى كالنضج و التعديل و التصعيد و نحوها فإن نفس ماهيه المقبول و هى السخونه فى جميع القوابل محفوظه، س ره

۲- هذا لا يدل على ما نسبوا إليه إذ المراد بالمعنى هو المناط أو التعريف الرسمى باللازم، س ره

۳- المراد بالصوره ما به الشى ء بالفعل لا الصوره المطابقه كما فى العلم الحصولى- إلا أن يراد العلم الصورى الحصولى من النفس سوى الحضورى كما هو شأن المتكلمين فى تعاريف النفس و تحصيل مفاهيم ذاتيه أو عرضيه مثل أنها جوهر مفارق مدرك للكليات- حادث بحدوث البدن أو له كينونه سابقه و غير ذلك، س ره

و تـاره یجعله مجرد إضافی و ذلک عنـد ما بین أن العقل البسـیط الـذی لواجب الوجود- لیست عقلیته لأجل حصول صور کثیره فیه بـل لأجـل فیضـان تلـک الصور عنه(۱) حتی یکون العقـل البسـیط کالمبـدإ الخلاـق للصور المفصـله و کـذا العقـل البسـیط الإجمالی إذا حصل فینا یکون کالمبـدإ الخلاق لعلومنا النفسانیه و تاره یجعله عباره عن کیفیه ذات إضافه إلی الأمر الخارجی(۲) و ذلـک عنـد ما بین أن العلم من الکیفیات النفسانیه- داخل فی مقوله الکیف بالـذات و فی مقوله المضاف بالعرض و أیضا عند ما بین أن تغیر المعلوم یوجب تغیر العلم الذی هو کیفیه ذات إضافه.

و أما الشیخ المقتول صاحب کتاب حکمه الإشراق-

فذهب إلی أن العلم عباره عن الظهور و الظهور نفس ذات النور لکن النور قد یکون نورا لنفسه(۳) و قد یکون

۱- لیس المراد بالفیضان إضافه مقولیه بل المراد مبدأ الصـفه الإضافیه فإن الصور المرتسمه الفائضه من ذاته لا محاله ذاته واجده إیاها بنحو أعلی بل ذاته النحو الأعلی من وجودها بل الصور أنفسـها من صـقع ذاته و لا وجود لها علی حـده بل موجوده بوجود الـذات- و لا فیضان بهذا اللحاظ کیف و الفعل الإبداعی کالعقل من صـقع الذات و الصـفه أشد استـهلاکا و أتم ربطا و بالجمله من فهم الإضافه من هذا الکلام زل قدمه عن المقام و لم یضر علی المرام، س ره

۲- الفرق بینه و بین ما سـبق من قوله و تاره یجعله عباره عن الصور المرتسـمه مع أن العلم علی ذلک التقدیر أیضا صـفه حقیقیه ذات إضـافه أن العلم علی هـذا کیف و علی ذلـک من مقوله المعلوم إن جوهرا فجوهر و إن کمـا فکم و إن کیفا فکیف و لیس کیفا بقول مطلق کما قال بعضهم إن إطلاق الکیف علی العلم من باب المسامحه و التشبیه، س ره

۳- قـد خرج من التقسـیم أن العلم کون الشـی ء نورا لنفسه و کونه نورا لغیره الـذی هو نور لنفسه أمـا أمثله الأقسام فالنور لنفسـه کنور الأـنوار و کـالنور القاهر و کالنور المـدبر- و النور لغیره الـذی هو نور لنفسه کالعلوم الحصولیه و المظلم فی نفسه و الغسـق لنفسه الأجسام الطبیعیه و النور لغیره الأشـعه الشمسـیه و القمریه و السـراجیه و أنها أخیره مدلولات النور عند الإشـراقیین و الغسق لغیره باقی الأعراض الجسمانیه فإنها کلها عندهم هیئات غاسقه، س ره

نورا لغيره فإن كان نورا لنفسه كان مـدركا لنفسه و إن كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نورا لنفسه أو لا يكون و على الثـانى فهو إمـا أن يكون مظلما فى نفسه أو لا و على الثانى فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضا بل غسـقا لغيره- فعلى التقـدير الأول كان ذلك الغير مـدركا له و على التقادير الثلاثه فلم يكن ذلك الغير مـدركا له و لا هو مدركا لنفسه هذا حاصـل مـذهبه فـدل على أن علم الشـى ء بـذاته عنـده عبـاره عن كونه نورا لنفسه و علم الشـى ء بغيره عنـده عباره عن إضافه نوريه بين شيئين نوريين(١) و هـذه الأقوال ظواهرها متناقضه لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مـذهب واحد هو أن العلم عباره عن وجود شى ء مجرد فهو وجود بشـرط سـلب الغواشـى سواء كان علما لنفسه أو لشى ء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد- المسلوب عنه الغواشـى وجودا لنفسه كـان عقلاـ لنفسه و إن كـان وجودا لغيره كالأعراض- كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له فهـذا تحقيق معنى العلم مطلقـا على الإجمـال- فلنرجع إلى إبطـال مـا يفهم من ظواهر الأقوال المـذكوره فى تفسـير العلم ثم إلى تشـييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الأقوال بقدر الإمكان

فنقول أما كون التعقل أمرا سلبيا فهو ظاهر البطلان

فإنا إذا رجعنا إلى

١- هاهنـا كلاـم على المصـنف قـدس سـره و كلاـم على الشـيخ المقتول أما الكلام مع الشـيخ فهو أن علم الله تعالى بالأجسام و هيئاتها الغاسـقه و النوريه إشـراقى حضورى- و لا يشـمله التعريف الـذى ذكره لأنه النور للغير الذى ليس نورا لنفسه و أما الكلام مع المصـنف قدس سـره فهو أن علمه الإشراقى بالأجسام و هيئاتها الغاسقه ليس إضافه نوريه بين نوريين و الجواب أن نورا للغير الـذى هو المسـتنير القابل ليس علما لنفسه و لا لـذلك الغير و لا ينافى أن يكون هـذا علما من حيث إنه نور للغير الذى هو المنير الفاعـل فـإنه من هـذه الحيثيه نور للغير الـذى هو نور لنفسه و المراد بالإضافه النوريه بين النورين فى كلام المصـنف قـدس سـره الإضافه الإشراقيه بين النورين أعنى نورا لغيره و نورا لنفسه، س ره

وجداننا عند تعقل شی ء فنجد من أنفسنا أنه حصل لنا شی ء لا أنه زال عنا شی ء.

و أیضا لو کان جعل العلم سلبا لم یکن أی سلب اتفق بل أولی الأشیاء بأن یکون العلم سلبا له هو ما یقابله و مقابل العلم هو الجهل فلو کان العلم سلبا لکان سلبا للجهل و الجهل قد یکون بسیطا و قد یکون مرکبا فإن کان العلم سلبا للجهل البسیط الذی هو عباره عن عدم العلم بشی ء فعدم عدم العلم یکون ثبوتا للعلم- فیکون العلم ثبوتیا لا سلبیا و إن کان سلبا للجهل المرکب فیلزم حلول الواسطه بین الشی ء و سلبه لأن عدم الجهل المرکب لا یستلزم حصول العلم فبطل کون العلم سلبا للجهل المرکب.

و أیضا الجهل المرکب مرکب من علم و جهل فلو کان العلم الذی هو سلبه سلبا لجزئه الذی هو العلم یلزم سلب الشی ء لنفسه و لو کان سلبا لجزئه الذی هو السلب لعاد الشق الأول و هو کون العلم عدم عدمه.

ثم لو قال قائل إنا لا نجعله عباره عن سلب الجهل بل سلب الماده و لواحقها.

فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثه.

أولها أن التجرد عن الماده لا ینسب إلی أحد دون أحد فلا یقال هذا مجرد عن الماده بالنسبه إلی زید دون عمرو کما یقال زید یعقل هذا دون عمرو(۱) و لو کان العلم بالشی ء عباره عن تجرده عن الماده لصح أن یقال بدل علم زید بأن العالم حادث تجرد زید بهذا القول.

و ثانیهما أنه لیس علمنا بکون الشی ء مجردا عن الوضع و الإشاره علما بکون ذلک الشی ء علما بشی ء و لو کان معنی العلم بعینه معنی التجرد عن الماده لکان کل

۱- التفصیل أن یقال إن العلم لو کان هو التجرد عن الماده فأما بمعنی المعلومیه- فإذا قلنا زید یعلم الشمس دون عمرو یلزم أن یکون الشمس مجرده بالنسبه إلی زید دون عمرو و أما بمعنی العالمیه فیلزم أن یکون زید مجردا بالنسبه إلی الشمس دون عمرو- و أما کون صوره الشمس مجرده فلا یلزم هنا إذ علی هذا القول سلب لا صوره مع أنه علی القول بالصوره التجرد لازم للعلم لا نفسه، س ره

ما علمنا تجرد شـى ء علمنا كونه علما بشى ء و ليس كذلك بل بعد العلم بكون الشى ء مجردا عن المواد يجوز الشك لأحد فى كونه علمـا أو عالمـا بـذاته أو بغيره إلاـ بعـد البرهان و لهـذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل و عاقل و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا و معلوما فى زمان واحد.

و ثالثهـا مـا أشـرنا إليه أولاـ من أنـا نجـد من أنفسـنا من جهه كوننا عالمين حاله ثبوتيه متميزه عن سائر أحوال النفس كالإراده و القدره و الخوف و الشهوه و الغضب و غير ذلك فظهر من هذا أن الإدراك للشى ء ليس مجرد العدم.

و أما المذهب الثانى و هو كون العلم عباره عن صوره منطبعه عند العاقل فمندفع أيضا بوجوه ثلاثه.

الأـول أنه لو كـان التعقـل هو حصول صوره فى العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا و التالى باطل بالضـروره الوجـدانيه فالمقـدم مثله وجه اللزوم أن تعقلنـا لـذواتنا إمـا أن يكون نفس ذواتنا أو لا بـد من حصول صوره أخرى من ذاتنا فى ذاتنا و كلا القسـمين باطل أما الأول فلأن تعقلنا لـذواتنا لو كان(١) نفس ذواتنـا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لـذواتنا و كـذا من عقل الأشـياء التى هى عاقله لـذاتها لزمه أن عقلها عاقله لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها و ليس كذلك و أما الثانى فهو أيضا باطل أما أولا فلأـن تلـك الصوره لا بـد و أن تكون مساويه لـذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحـدهما حالا و الآخر محلا مع عـدم رجحان أحدهما بالحاليه و

١- يلزم الخلـف إذ المفروض أن العلم صـوره فكيـف يجـوز أن يكـون علمنـا بـذاتنا نفس ذاتنـا و التفصـيل أن هاهنـا إشـكالين أحـدهما أنه مع فرض أن التعقل بصوره كيف يتمشـى احتمال أنه بنفس ذاتنا و ثانيهما أن هـذا المحـذور يرد على كل من يقول إن علم المجرد بذاته عين ذاته و الجواب أن المراد بالصوره المزيفه ماهيه الشى ء التى هو بها هو فكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لا ينـافى الصوره إذ المراد بهـا ماهيتنـا و حينئـذ فالملاـزمه فى قوله من من عقـل المجرد عقله عاقلاـ لـذاته ظاهره إذ الماهيه ممكنه التعقل لكن ما هو ممكن التعقل ليس العلم عينه و ما كان العلم عينه و هو الوجود الحقيقى ليس ممكن التعقل و أما على المختار فمدفوع إذ الصوره وجود نورى لا يعلم إلا بالحضور، س ره

الآخر بالمحليه و أما ثانيا فلاستلزام كون شی ء واحد جوهرا و عرضا لأن صوره ذاتنا مثل ذاتنا و ذاتنا جوهر مستغنی الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا و أما ثالثا فلأن كل صوره ذهنيه فهی كليه و لو تخصصت بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكليه و احتمال الاشتراک بين كثيرين و نحن نعرف ذاتنا- هويه شخصيه غير قابله للاشتراک و لأن كل ما يزيد على ذاتنا فإنا نشير إليه بهو و نشير إلى ذاتنا بأنا فلو كان علمنا بذاتنا بصوره زائده علينا لكنا مشيرين إلى ذاتنا بهو و التالی باطل بالضروره فكذا المقدم الوجه الثانی أنه لو كان الإدراک عباره عن حصول صوره المدرک فلا شک أن هذه الماهيات مقارنه للأجسام الجماديه مع أن الإدراک غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف فی الحالين فإن من يدرک شيئا أمكنه أن يدرک ذلک الشیء مع ما يقارنه فإن مقارنه صوره السواد و الأين و الكم لشیء لا يمنع عن كون ذلک الشیء مدركا و إلا لم يتعلق الإدراک بمجموعها و نحن ندرک كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف و أين و وضع و غير ذلک و لو قالوا إن الإدراک حصول صوره- لما من شأنه الإدراک لكان تفسيرا للشیء بمثله و هو باطل فعلم أن العلم ليس عباره عن الصوره الحاصله.

فإن قيل نحن نقول التعقل عباره عن حضور صوره مجرده عن الماده عند موجود مجرد عن الماده.

فيقال هذا أيضا باطل لأن التعقل حاله ثبوتيه و التجرد عن الماده مفهوم سلبی فيستحيل أن يكون المعنى السلبی داخلا فی حقيقه الأمر الثبوتی الذی هو التعقل لأن الأمر الثبوتی لا يتقوم بالسلبی فبقی أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشیء و ثبوته أو حاله أخرى و لكن لا يتحقق تلک الحاله الثبوتيه إلا عند التجرد عن الماده سواء قيل إن تلک الحاله وحدها هی الإدراک أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور و من تلک الحاله هی الإدراک فنقول أما الأول فقد مر بطلانه

و أما الثانی فهو کلام غامض سنرجع إلی کیفیه صدقه أو کذبه نقده أو تزییفه(۱) و بالجمله فهو یوجب الاعتراف فی ظاهر الأمر بأنه لیس الإدراک نفس حضور الصوره

و أما المذهب الثالث و هو کون العلم إضافه ما بین العالم و المعلوم

من غیر أن یکون هناک حاله أخری وراءها.

فهو أیضا باطل لما بین فی باب المضاف أن الإضافیات لا استقلال لها فی الوجود- و لا یتحصل إلا عند وجود المتضایفین و نحن کثیرا ما ندرک أشیاء لا- وجود لها فی الأعیان و ندرک ذواتنا و لا إضافه بین ذاتنا و ذاتنا إلا بحسب الاعتبار و لو کان علمنا بذاتنا عباره عن إضافه ذاتنا إلینا لکان العلم منا بذاتنا غیر حاصل إلا عند الاعتبار و المقایسه و لیس کذلک بل نحن دائما عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلک معتبر أم لا- و اعلم أن القائل بکون العلم إضافه عارضه للمدرک إلی المدرک أعنی الإدراک إنما ذهب إلیه لیندفع عنه بعض الشکوک المورده علی کون الإدراک صوره و غفل عن استدعاء الإضافه ثبوت المتضایفین فلزمه أن ما لا یکون موجودا فی الخارج یستحیل أن یکون معلوما و لزمه أن لا یکون إدراک ما جهلا البته لأن الجهل هو کون الصوره العلمیه للحقیقه الخارجیه غیر مطابقه إیاها.

و أما المذهب الرابع و هو الذی اختاره صاحب الملخص

(۲) و هو أن العلم عباره عن کیفیه ذات إضافه.

۱- عند تحقیق ما هو المختار أن تلک الحاله هی الوجود النوری للماهیه، س ره

۲- إن قلت لا اختصاص بصاحب الملخص بل جم غفیر من الحکماء صرحوا بأن العلم من الکیفیات بل هو قدس سره ینادی فی کتبه بأنه کیف بالحمل الشائع و کونه ذا إضافه واضح. قلت المنسوب إلی صاحب الملخص عنده قدس سره أن یکون مجرد الکیف کالقول بالشبح و ما هو مذهب الحکماء الجمع بین الکیفیه و الصوره بمعنی ماهیه الشی ء التی هو بها هو و هو الذی أشار قدس سره إلیه بقوله فی آخر کلامه و إن زعم أنه فی هذا العلم لا یکفی إلخ و قد مر و سیأتی أیضا إشکال محفوظیه الماهیات فی الذهن و کونه کیفیات فتذکر و انتظر، س ره

فهو أيضا فى سخافه شديده أما أولا فلأنه يلزم عليه أن يكون علم البارى بذاته- و بغير ذاته عباره عن كيفيه زائده عارضه لذاته القيوم الأحدى تعالى أن يكون صفاته الكماليه من نوع أضعف المخلوقات.

و أيضا إذا كان علمه كيفيه مضافه كان ذاته تعالى أقدم وجودا من تلك الكيفيه- لاستحاله أن يكون تلك الكيفيه أيضا واجبه الوجود لذاته لاستحاله تعدد البارى- فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفيه عالما بشى ء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء- مستفاده عن أمر ممكن الوجود معلول له و محال أن يستفيض المعطى لكل كمال- إلى غيره كمالا من الغير.

أيضا البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفيه و قد ثبت أنها من مقوله الجوهر دون الكيف.

و أيضا نحن نشاهد فى خيالنا جبالا- شاهقه و صحارى واسعه و سماء و أرضا و هى كلها جواهر فثبت فى العلم وجود صور الأشياء التى نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطه لا يلتفت إليها و إن زعم أن فى العلم لا يكفى وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفيه زائده غير تلك الصور فعليه إثبات ذلك بالبرهان.

و أما مذهب شيخ أتباع الرواقيين

ففيه قسم من الحق و قسم من خلاف الحق- أما الحق فهو ما قاله فى علم الجوهر المفارق بذاته من أنه عباره عن كونه نورا لنفسه و النور هو الوجود فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

و أما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشى ء بما سواه هو إضافته إليها و هو غير صحيح(۱) لأن العلم ينقسم إلى التصور و التصديق و الكلى و الجزئى و الإضافه ليست كذلك و يرد عليه أيضا أن الحيوان له إدراكات جزئيه و مذهبه

۱- يشبه أن يكون مراده بالإضافه الإضافه الإشراقيه فنفس الوجود المجرد الصورى إضافه و إشراق فلا يرد عليه ما أورده قدس سره، س ره

أن كل مدرك لشى ء لا بد و أن يكون نورا لنفسه و كل نور لنفسه عقل بالفعل- فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل و أيضا من مذهبه أن الأجسام و المقادير- مدركه بالعلم الإشراقى الحضورى و كذا ذهب إلى أن كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضورى إضافى و عندنا أن الأجسام الماديه من حيث وجودها المادى المنقسم فى الجهات لا يتعلق بها إدراك و لا شعور لا التعقل و لا غيره(۱)

و أما المذهب المختار و هو أن العلم عباره عن الوجود المجرد عن الماده الوضعيه. فيرد عليه أيضا إشكالات كثيره

اشاره

فى ظاهر الأمر و لكن كلها مندفعه عند إمعان النظر.

منها أن الصوره الذهنيه إن لم تكن مطابقه للخارج كانت جهلا

و إن كانت مطابقه فلا بد له من أمر فى الخارج و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حاله نسبيه بين المدرك و بينه و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات و أجاب عنه المحقق الطوسى ره فى شرحه لها أن من الصوره ما هى مطابقه للخارج و هى العلم- و منها ما هى غير مطابقه للخارج و هى الجهل و أما الإضافه فلا يوجد فيها المطابقه و عدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافه علما و لا جهلا(۲).

أقول ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصوره الذهنيه إن لم تكن مطابقه

۱- الألصق الألزم أن يقال و عندكم أنها غواسق لذاتها أو لغيرها و العلم عندكم نور لنفسه و نور لغيره لكن الجواب أنها و إن كانت غواسق إلا أنها باعتبار إشراق نور الأنوار عليها أنوار لغيرها الذى هو نور لنفسه أعنى الغير الفاعل لا القابلى، س ره

۲- بل فى الذهن إلا بنحو الوجود الرابط لأن الإضافه معنى حرفى غير مستقل بالمفهوميه فلا تصير موضوعا للمطابقه و عدمها كما مر أنها ليست تصورا و لا تصديقا و نحوهما، س ره

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمى المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و القنيه(۱) لا- بالمعنى الوجودى المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد و هذا من باب المغالطه باشتراک كل من لفظى العلم و الجهل بين المعنيين(۲) و إلا لم يكن لما ذكره وجه أصلا بل يؤكد القول بأن العلم هو الصوره فقط فإن الصوره الغير المطابقه لما فى الخارج إذا تحققت فى الذهن فلا شبهه لأحد فى أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناک إضافه متحققه إلى شى ء من الأشياء الخارجيه فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافه فعلم أن طبيعه العلم أمر غير الإضافه(۳).

و منها أن إثبات الصوره إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجودا فى الخارج

و أما الأمور الموجوده فى الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافه إليها.

و الجواب أن الإدراک و العلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراکات- كالتعقل و التخيل و الإحساس فإذا دلت ماهيته فى بعض الأفراد على كونه أمرا غير مضاف قد عرضت له الإضافه علم قطعا أنه ليس من مقوله المضاف أينما كان.

۱- إن قلت كيف يحمل على البسيط و المردد فيه هو الصوره. قلت لثلاثه أوجه الأول ما ذكره بقوله و إلا لم يكن إلخ. و الثانى أن المركب علم و قد حمل على الصوره. و الثالث أن مقتضى النظم الطبيعى أن يقول المورد إن فى موضع الجهل البسيط- لا شى ء وجودى فى الطرفين فلا- إضافه و فى موضع تحقق العلم فى ضمن أى أقسامه و لو كان جهلا مركبا فهناک تحقق الإضافه فلم لا يجوز أن يكون إضافه، س ره

۲- فإنه توهم أنه إذا تطرق فى هذا المركب لفظ الجهل تطرق معناه يعنى البسيط، س ره

۳- أى هذا لنا لا علينا فكما أن علم المجرد بذاته أحد الدلائل على بطلان الإضافه فكذا هذا، س ره

و منها أن إدراک السواد لو کان عباره عن حصوله لشی ء فقط لکان الجسم الأسود مدرکا

.(۱)

و الجواب أن مطلق الحصول غیر کاف فی المدرکیه بل حصول صوره مجرده عن الماده الوضعیه(۲).

و منها أنه لو کان معنی الإدراک بعینه حصول صوره مجرده

لکنا إذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا کونه عالما من غیر حاجه إلی برهان مستأنف و لکنا إذا علمنا موجودا غیر جسمانی وجدت له صوره السواد قطعنا بکونه عالما به و ما کنا بعد علمنا بأن الله تعالی غیر جسم و لا جسمانی نحتاج إلی برهان فی کونه تعالی هل یعلم ذاته أم لا و هل العلم بذاته عین ذاته أم أمر یزید علی ذاته.

أقول العلم لیس عباره عن نفس مفهوم الصوره المجرده لأمر حتی یکون إذا تصورنا ذلک المفهوم للشی ء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عباره عن نحو وجود أمر مجرد عن الماده و الوجود مما لا یمکن تصوره بالکنه إلا بنفس هویته الموجوده(۳) لا بمثال ذهنی له فذلک الوجود لو فرض حصوله فی عقلنا لم نشک حینئذ فی کونه عالما بذاته و عالما بما حضر عند ذاته و لا یحتاج حینئذ إلی برهان.

و منها أنه إذا کان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا

و منها أنه إذا کان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا(۴) فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن کان

۱- لا یخفی أنه بعد جعل العلم وجودا مجردا عن الماده الوضعیه لا یتوجه علیه هذا و لا سیما بعد ما ذکره عند ذکر اعتراضات القول بأنه الصوره المنطبعه فالأولی حذفه، س ره

۲- الصوره متشابهه فلیرد إلی المحکم إذ الصوره إما ماهیه و قد مر تزییفه و إما ماهیه موجوده بوجود نوری و هو المراد، س ره

۳- أی إلا بالعلم الحضوری و هو لا یمکن إلا فی علم الشی ء بذاته و فی علم الشی ء بمعلوله فالعلم بحقیقه الوجود للإنسان یمکن أن یکون من قبیل الأول بالفناء فیه، س ره

۴- أی إذا کان العلم وجودا مجردا عن الماده الوضعیه و نفوسنا وجودات مجرده عن الماده فکانت علوما فکان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا إلی آخر ما قال فظهر ارتباط الاعتراض بالمذهب، س ره

بعینه علمنا بـذاتنا فحینئـذ یکون هو أیضا ذاتنا بعینه(۱) و هلم جرا فی الترکیبـات الغیر المتنـاهیه(۲) و أمـا أن لاـ یکون هو علمنا بـذاتنا فیلزم منه أن لاـ یکون(۳) أیضـا- علمنـا بـذاتنا نفس ذاتنـا و هـذا الاـعتراض نقله محقق مقاصـد الإشـارات و ذکر أنه من اعتراضـات المسـعودی و أجـاب عنه بقوله إن علمنا بـذاتنا هو ذاتنا بالـذات و غیر ذاتنا بنوع من الاعتبار(۴) و الشـی ء الواحد قد یکون له اعتبارات ذهنیه لا ینقطع ما دام المعتبر یعتبره.

أقول هذا الجواب غیر حاسـم(۵) لماده الشـبهه فالأولی(۶) أن یقـال علمنـا بـذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بـذاتنا لیس هو بعینه وجود ذاتنا بل صوره ذهنیه زائده علینا لیست هی بعینها هویتنا الشخصیه و لها هویه ذهنیه أخری(۷)

۱- لأن المتحد مع المتحد مع الشی ء متحد مع ذلک الشی ء، س ره

۲- فیلزم محذوران أحدهما اجتماع البساطه مع الترکیبات الکثیره و ثانیهما التسلسل و لزومهما علی أصاله الماهیه أوضح إذ کثره المفاهیم حینئذ کثیره حقیقیه، س ره

۳- لأنه إذا لم یکن علمنا بعلمنا عین علمنا بناء علی أن العلم غیر المعلوم لم یکن علمنا بذاتنا عین ذاتنا لهذا المبنی، س ره

۴- فعلمنـا بعلمنـا و هکـذا عین ذاتنا بالـذات و غیرها بالاعتبار و کـذا کل من العلوم غیر الآخر بالاعتبار فالتسـلسل ینقطع بانقطاع اعتبار العقل، س ره

۵- لأنه و إن کان حاسما للتسلسل لکن لا یحسم شبهه اجتماع الوحده و البساطه- مع کثره ما و ترکیب ما، س ره

۶- الظاهر أن مراد المحقق الطوسـی ره بکون علمنا بـذاتنا هو ذاتنا بالـذات أی بالوجود الشخصـی لکونه علما حضوریا و بکونه غیر ذاتنا بنوع من الاعتبار اعتبار مفهوم العلم بذاتنا فیکون وجود العلم بالذات عین وجود الذات و مفهوم العلم بالذات غیر وجود الذات فیختلف العلم بالذات و العلم بالعلم بالذات فیعود إلی ما استحسنه المصنف ره من الجواب، ط مد

۷- یعنی أن علمنـا بعلمنـا الحضوری بـذاتنا و إن کان وجودا ذاتیا إلا أن علمنا بعلمنا الحصولی بـذاتنا غیر ذاتنا کعلمنا الحصولی بأن نفسنا جوهر مجرد مدبر قدیم أو حادث و نحوها و إنما قال فالأولی لأن کلام المحقق تام فی العلم الحضوری، س ره

و کـذا علمنا بعلمنا بـذلک العلم صوره زائـده علی هویتی العلمین الأولین و هکـذا إلی أن ینقطع الاعتبار و التصور و لا یلزم من ذلـک اجتمـاع المثلین فی مرتبه لمـا مر مرارا من أن الوجود سواء کـان عینیـا أو ذهنیـا لاـ مثل له و لا صوره علمیه یطابقه بعینه و بهویته فنحن إذا علمنا هویتنا الشخصیه الوجودیه بعلم زائـد فـذلک العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغایر لوجودنا غیر مماثل لنا و کـذلک الحال فی العلم بکل علم(۱) لأـن کـل علم هو نحو من الوجود و لاـ یمکن نیله إلا بنفسه لا بصوره أخری- فالعلم بکل وجود و تشخص لا یمکن إلا بوجه کلی عام.

و منها أنا نعلم أن المبصر هو زید الموجود فی الخارج و القول بأنه مثاله و شبحه یقتضی الشک فی الأولیات.

و أجـاب عنه ذلـک المحقق بأن المبصـر هو زیـد لا شک و لا نزاع فیه و أما الإبصار فهو حصول مثاله فی آله المـدرک و عـدم التمیز بین المدرک و الإدراک منشأ هذا الاعتراض.

أقول الحق عندنا(۲) إن ما به الإبصار و المبصـر بالحقیقه هو شـخص مثالی موجود فی الأعیان لا فی الآله البصریه کما سنوضحه فی مقامه إن شاء الله تعالی فهذه جمله من مذاهب المنتسبین إلی الحکمه فی باب العلم و ما یرد علی کل منها فالآن نکشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذی أومأنا إلیه و نشید قاعدته

۱- أی العلم الحصولی بأنه کیف نفسانی و کذا و کذا و بالجمله بماهیته، س ره

۲- نظره قـدس سـره إلی قول المحقق الطوسـی فی آله المـدرک و لا خلاف بینهما- فی حصول الشـخص المثالی إنما الخلاف بینهما بل بینه و بین القائلین بأن الرؤیه بالانطباع فی موضـعین أحـدهما أن المبصـر بالـذات عنـدهم له قیام حلولی بآله الإبصار و عنـد المصـنف قدس سـره له قیام صدوری بالنفس الناطقه فی مقام النازل و ثانیهما أن المبصـر بالذات- صوره فائضه من المبدإ الفیاض عندهم و عنده س صوره فائضه من النفس کما حققه فی مقامه، س ره

فصل (۴) فی تحقیق معنی العلم

العلم لیس أمرا سلبیا کالتجرد عن الماده و لا إضافیا بل وجودا و لا کل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوه و لا کل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غیر مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم یکون شده کونه علما و بیان هذا أن الماده الأولی أمر مبهم فی ذاته و هی غیر موجوده بالفعل و إنما یتحصل و یتقوم ذاتا- متحققه بالجسم و لواحقه کالحرکه و ما ینشأ منها(۱) و الجسم بما هو جسم لا- یکون له وجود خالص عن العدم الخارجی فإن کل جزء مفروض فیه وجوده یقتضی عدم غیره من الأجزاء و عدم الکل فإنه إذا وجد ذلک الجزء کان الکل معدوما و کذا یسلب عنه سائر الأجزاء و لأن الوجود عین الوحده أو ملازم لها فما لا وحده له لا وجود له و کذا الحمل و الهوهویه من لوازم الوحده فما لا هوهویه له فلا وجود

۱- محصل ما أفاده ره أن الجواهر الجسمانیه یغیب بعض أجزائها عن بعض ففی وجودها قوه عدمها و ما کان کذلک لم یتم وجوده لذلک بحضور کل جزء للآخر و المجموع للمجموع الکل و من شرط إدراک المدرک بالکسر أن ینال تمام المدرک بالفتح فالجوهر المادی و کذا أعراضه لا یتعلق بها علم و بعباره أخری الصوره المادیه لا تکون صوره علمیه هذا أقول و لو بنی البیان علی حرکه الجوهر المادی- لکان أوضح فی البیان و سلم من بعض المناقشات اللفظیه و تقریره أن الصوره العلمیه- حاصله لنا نوعا من الحصول بالضروره لکن مجرد حصول شی ء لشی ء لا یوجب العلم لأن الحاصل لو لم یجتمع جمیع أجزاء وجوده له لغاب بعضها عن بعض و المجموع عن المجموع- کما فی الحرکه و الغیبه تنافی العلم لکن الجواهر المادیه و عوارضها متحرکه غیر حاضره الوجود فالصوره العلمیه سواء کانت صوره جوهر أو عرض حاضره للعالم و لو لم تکن حاضره فی نفسها استحال حضورها لغیرها فالصوره العلمیه یجب أن تکون مجرده فی نفسها حاصله للعالم نوعا من الحصول، ط مد

له لشى ء(۱) و شـى ء من أجزاء الجسم المتصـل و لو بحسب الوهم لاـ يحمـل على الجسم- و لاـ الجسم يحمل على شـى ء من تلـك الأـجزاء مع أنه حاصل الهويه من اتصال تلك الأجزاء و كماله بزياده ذلك الاتصال فى تماديه و ما كمال الشـى ء يوجب زواله- فكيـف يكـون فى نفسه موجـودا مسـتقلا و بـالجمله الجسم حقيقه افـتراقيه فى وجودهـا قوه عـدمها(۲) و فى عـدمها قـوه وجودهـا فوجود كل فرد منه كالـذراع مثلا عين عـدم فرد آخر أو ضـده ففيه قوه زوال نفسه و هـذا غايه ضـعف الوجود لشـى ء حيث وجوده يوجب عدمه و هو كالكثره فى ضـعف الوحده فإن وحده الكثره عين كثرتها لشـى ء و الفرق بين الهيولى الأولى و بين الجسم فى نقص الوجود أن الهيولى بعينهـا- قوه صـرفه لوجود الأشـياء الكثيره و أمـا الجسم ففى وجوده قوه عـدمه فما هـذا شأنه يوجد بتمامه لذاته و ما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شـى ء آخر و النيل و الدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشـى ء من الجسم و أعراضه اللاحقه إلا بصوره غير صورتها الوضـعيه الماديه التى فى الخارج لأن تلك الصوره بعينها إذا حصـلت لشـى ء- كـان ذلـك الشـى ء إمـا مادتهـا التى هى محلها أو الأمر الـذى يحلها أو الأمر الـذى يحل معها فى محلها و حكم الجميع كحكم الصوره الجسـميه الخارجيه فى أن لا وجود لها لذاتها و ليس لشـى ء منها عند شـى ء وجود إلا بحسب أطرافها و نهاياتها و نهايه الشـى ء خارجه عن ذاته و الإدراك يتعلق بـذوات الأشـياء و أجزائها الـداخله فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفى فى كون الشى ء مدركا و منالا لشى ء يدركه و يناله ذلك الشى ء بل وجودا غير ذى وضع بالمعنى الذى هو من المقوله فالوجود

۱- أى ما لا اتحاد فيه فلا وحـده له فلا وجود له إن قلت الاتصال الوحـدانى مساوق للوحـده الشخصـيه عنـدهم فكيف لا يتحقق الحمـل و الهويه بين الأجزاء و بينها و بين الكل- و الكل متحـده فى الوجود قلت الاتحاد فى الوجود المعتبر فى الحمل اتحاد فى الأجزاء- لا يكون بينها مباينه فى الوضع و اتحاد أجزاء المتصل فى الوجود ليس كذلك، س ره

۲- و لا سيما إذا اعتبر امتداده السيال باعتبار حركه الجوهريه و حركاتها العرضيه- فيكون القوه فيه أكثر و العدم أوفر، س ره

القوى الـذى لا يصـحبه هـذه الشوائب العـدميه هو عباره عن الإدراک فهـذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا إن التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشـى ء و حاله أخرى له لو كان أراد بتلك الحاله اسـتقلال الوجود و تأكـده فى الجمله بـأن يكون منقسـما و لاـ ذا وضع حسـى واقع فى جهه من جهـات العـالم الوضـعى و هـذا حال كل صوره إدراكيه فإنها غير قابله للإشـاره الوضـعيه فـإن الصوره التى ينالهـا الحس ليست بـالحقيقه هى التى تسـمى بالكيفيات المحسوسه و لا التى تسـمى بأوائل الملموسات و هى الحراره الخارجيه و البروده الخارجيه القابله للإشاره الحسـيه الوضـعيه فإنها محسوسه بالقصـد الثانى و بالعرض لا بالقصـد الأول و بالـذات فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجوده فى نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به- و هـذا النحو من الوجود هو محسوسـيته كمـا أن وجود المعقول من حيث هو معقول- و معقوليته و حصوله للجوهر العاقـل بعينه شـى ء واحد فـالصوره المحسوسه بالـذات- ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الإشاره إليها و إن كان من شـرائط الإدراک الحسـى حصول نسـبه وضـعيه بين آله الإدراک و الشـى ء الـذى يؤخذ منه تلك الصوره- و هذه النسـبه غير ثابته بين تلك الصوره و ما يطابقه و تؤخـذ منه و ذلـک الشـرط غير محتـاج إليه فى غير الإـدراک الحسـى من الإدراكـات الخيـاليه و الوهميه و العقليه و ليس أيضـا حصول الصوره الإـدراكيه للمشـاعر و المشاهـد الإـدراكيه كحصول الصور الكـائنه فى محالها الخارجيه كما سـنتلو عليک وجوه الفرق بين الحصولين

فصل (۵) فی الفرق بین حضور الصوره الإدراکیه للنفس و بین حصولها فی الماده و ذلک من ثمانیه أوجه-

أولها أن الصوره المادیه متزاحمه متمانعه

أولها أن الصوره المادیه متزاحمه متمانعه(۱) فإن المشکل بشکل مخصوص- أو الملون بلون مخصوص یمتنع علیه أن یتشکل بشکل آخر مع الشکل الأول- و لا- أن یتلون بلون آخر ما لم یسلب عنه اللون الأول و کذا الحال فی الطعوم- و الروائح و الأصوات المتخالفه المتضاده و أما صورها الإدراکیه فلا- تزاحم لها فی الوجود الإدراکی فإن الحس المشترک یدرک الجمیع(۲) و یحضرها عنده و کل حس من هذه الحواس الخمسه یمکنه إدراک أنواع مختلفه من جنس محسوسه فالبصر للألوان المتضاده و الذوق للطعوم المتضاده و کذا الکلام فی غیرها فعلم أن الوجود الصوری الإدراکی ضرب آخر من الوجود.

و ثانیها أن الصور المادیه لا یحصل العظیم منها فی الماده الصغیره

فلا یحصل الجبل فی خردله و لا یسع البحر فی حوض و هذا بخلاف الوجود الإدراکی فإن

۱- أی فی المحل بخلاف صوره النفس فلا تمانع بینها فی المحل فإن النفس مع وحدتها و بساطتها و عدم تقدرها تکون محلا للکل و أما نفس مفاهیم الصور ففیها تمانع فی أی موطن کانت، س ره

۲- بناء علی تجرده و علی تجرده یبتنی المعاد الجسمانی فلا- مقدار له حتی تکون صوره فی جزء منه و صوره أخری فی جزء آخر منه فالصور الخمس المتخالفه تکون فیه فی آن واحد فیری و یسمع و یلمس حر الهواء أو برده و یفرض فی هذه الحال فی ذائقته مذوق و فی شامته رائحه فحینئذ فیه من کل هذه العوالم الخمسه شی ء فی آن واحد فهو أیضا آیه من لا یشغله شأن عن شأن مثل مستعمله و هو النفس بل فیه فی آن واحد بعلاوه الصور الخمس صور متضاده من کل نوع فإن البصر الذی هو جاسوسه و السمع و غیرهما- تقع علی المتضادات دفعه کالبیاض و السواد و الجهر و الهمس و غیرهما، س ره

قبول النفس للعظيم منها و الصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صوره جميع السماوات و الأرض و ما بينهما دفعه واحده من غير أن يتضيق عنها

كما ورد عن مولانا و سيدنا محمد ص: أن قلب المؤمن أعظم من العرش

و كما قال أبو يزيد البسطامي حكايه عن نفسه لو كان العرش و ما حواه في زاويه من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به و السبب في ذلك أن النفس لا مقدار لها و لا وضع لها(۱) و إلا لكانت محدوده بحد خاص و وضع خاص لا تقبل غيره إلا و يزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شي ء غير مدرك لها أو بقي من النفس شي ء غير مدرك له فيكون شي ء واحد معلوما و غير معلوم أو عالما و غير عالم في آن واحد و هو محال بالبرهان و الوجدان- فإنا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقدارا عظيما يدرك كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها.

و ثالثها أن الكيفيه الضعيفه تنمحي عند حصول الكيفيه القويه في الماده

بخلاف الصور النفسانيه فإن القوى منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل و التعقل فإن العقل يدرك الضعيف أثر القوى و يتخيل الصغير بعد العظيم و الأنقص بعد الأشد.

و رابعها أن الكيفيات الماديه يشار إليها بالحواس و هي واقعه في جهه من جهات هذا العالم

و ليس كذلك الصور الإدراكيه إذ لا إشاره إليها و لا وضع لها- بمعنى المقوله و لا جزء منها.

و خامسها أن صوره واحده ماديه

يمكن أن تكون مدركه بإدراكات كثيره- لأشخاص كثيره بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابه واحده يقع عليها أبصار كثيره أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيره و ليس كذلك وجود الصوره الإدراكيه

۱- بمعنى المقوله و لا جزء منها إن قلت الوضع بمعنى جزء المقوله هو الهيئه العارضه للشي ء من نسبه بعض أجزائه إلى بعض و لصوره زيد الخيالي أعضاء و فيها ترتيب فلأجزائه نسبه قلت لا وضع فيه إنما له العلم بالوضع و قد مر أن الامتداد الذهني لا يقبل القسمه- حتى إن الخط الذراعي المنصف في الخيال إيجاد لنصفين آخرين ابتداء فلا جزء له، س ره

فما فی خیالی لا یمکن أن یطلع علیه غیری(۱) و ما فی قوه ذوقی لا یمکن أن یذوقه غیری و لذلک قیل النار النفسانیه لا تحرق(۲) و حرقه قلب العاشق لا تسخن- و ثلجه صدره لا تبرد و العقل إذا حکم بأن النار محرقه و الماء مبرد لا یحکم بأنها حین ما یکون فی النفس محرقه أو أنه حین ما یکون فیها مبرد بل علی أنها أمور إذا وجدت فی الخارج کانت محرقه أو مبرده و إذا حکم بأن الجوهر قائم بذاته لا یقوم بغیره لا یرید به أن وجوده الذهنی لا یقوم بغیره بل معناه أن ما علمه صوره شی ء وجوده لا یقوم بغیره و لا یلزم منه أن لا یقوم صورته المطابقه له بغیرها.

و سادسها أن الصور الکونیه إذا زالت عن موضوعها فلا یمکن استرجاعها

أو استرجاع مثلها إلا باکتساب جدید(۳) و تأثیر مستأنف بمثل تلک الأسباب التی حدثت منها أولا بخلاف الصور النفسانیه فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا یحتاج فی استرجاعها إلی تجشم کسب جدید.

و سابعها أن الصور الکونیه إذا کانت ناقصه الوجود لا یمکن استکمالها

إلا بفاعل غریب أو سبب مباین منفصل کالشجر إذا بلغ إلی مقداره یحتاج إلی أسباب أخر کالماء و الأرض لأجل التغذیه و التنمیه و الحیوان إذا بلغ إلی غایه کماله- و کذا الصور الجمادیه الطبیعیه أو الصناعیه إذا کملت بعد نقصانها إنما کملت بأسباب منفصله عنها بخلاف الصور النفسانیه کصور النفوس القدسیه(۴) التی تکون

۱- إلی الصوره العقلیه فإن المعقول من الشی ء صرفه و لا میز فی صرف الشی ء- فالمعقول من الفرس واحد و لو کان فی ألف عقل، س ره

۲- و أیضا و لذلک فکل واحد من أفراد الإنسان عالم تام لا یحتاج فی شی ء من أجزاء عالمه إلی ما فی عالم آخر و لکل مؤمن جنه عرضها السموات و الأرض فضلا عن طولها، س ره

۳- إذا کانت من الطواری لا من الطبیعیات، ره

۴- هذا الفرق مثل بعض الفروق الأخری من باب تحقق الطبیعه بتحقق فرد ما- فالمراد أن النفس القدسیه المؤیده صوره علمیه فی علم ذاتها و مستکفیه بذاتها و باطن ذاتها فی استکمالها کالنفوس الفلکیه، س ره

فی أول الأمر غیر کامله لکنها مستکفیه بـذاتها فی بلوغها إلی کمالها اللائق بحالها- من غیر حاجه لها إلی مکمل منفصل الذات عنها.

و ثامنها أن الصور الکونیه لا یمکن صدق نقائض مفهوماتها و معانیها علیها

فالنـار الخارجیه لا یصـدق علیها اللانار و السواد الخارجی لا یصـدق علیها أنه لیس بسواد بخلاف النار النفسانیه فإنها لیست بنار بالحمـل الشـائع الصـناعی و الجسم الموجود فی النفس لیس بجسم و کـذا حال الکیفیات المحسوسه کالألوان(۱) و الأصوات و الطعوم و الروائح کلها یحمل علی أنفسها بالحمل الذاتی و یسلب عن أنفسها بالحمل الصناعی فالحیوان النفسانی حیوان و لیس بحیوان و السر(۲) فی ذلک(۳) أن ذلک النحو من الوجود الصوری المسلوب عنه النقائص المادیه

۱- أی کالکلیـات منهـا و أما الجزئیات منها فیحمل طبائعها علیها بالحمل الشائع- بل المتخیلات بالـذات کالمحسوسات بالـذات فی ذلک کما سبق منا فی مبحث الوجود الذهنی، س ره

۲- و هـذا السـر أحق بتحقیق المطلب المـذکور فی الوجود الـذهنی من هـذا الکتـاب- بل فی جمیع کتبه من أن الجوهر مثلا فی العقل جوهر بالحمل الأولی لا بالحمل الشائع- بل هو به کیف فیلوح من ظاهره أن الجوهر الجنسـی و النوعی فی العقل حظه من الجوهر کحظ مفهوم شـریک الباری و مفهوم الممتنع من الشرکه و الامتناع و لیس فیه حقیقه الجوهریه و الآن حصحص الحق و سیؤکـده عنـد قوله بـل الحق أن الصور العقلیه للجواهر إلـخ من أن الجواهر العقلیه فوق الجوهریه لاـ أنها دون الجوهریه کما أن النفس لیست بجوهر عند من یقول لا ماهیه لها لأنها فوق الجوهریه لا لأنها دونها فتکون عرضا بل هذا المطلب یستمد من ذاک بنـاء علی اتحـاد العاقـل و المعقول أو یسـتمد من مطلب آخر بناء علی أن درک الکلیات- بمشاهـده أرباب الأنواع و هی العقول العرضیه فی الطبقه المتکافئه و العقول لا ماهیه لها عنده- وفاقا للشیخ المتأله شهاب الدین السهروردی، س ره

۳- إشـاره إلی الفرق بین الوجود الإـدراکی و الوجود المـادی بحسب حقیقه الأـمر- فإن الوجود الإدراکی للماهیه بحسب جلیل النظر هو وجودهـا ذهنـا بحیث لاـ یترتب علیهـا آثـار وجودها المادی الخارجی فیحمل ما فی الـذهن علی ما فی الخارج بالحمل الأـولی و یسلب عنه بالحمـل الشائع لکن الصوره الإدراکیه بحسب دقیق النظر صوره مجرده خیالیه أو عقلیه هی أعلی و أشـرف وجودا من هـذا الوجود المادی و لها آثارها المناسبه لمرتبه وجودها و إن لم یکن لها هـذه الآثار الخاصه التی للوجود المادی و لذا یتوهم أنها وجود- لا یترتب علیه الآثار فیئول إلی انتزاع المفاهیم و الماهیات و السلب و الإیجاب و إن صـحا علی هذا النظر أیضا لکن الحمل من قبل حمل الحقیقه و الرقیقه الـذی بین مراتب الشـده و الضـعف عند کل تشـکیک و سـلب الحمل إنما هو بالشائع الصناعی و هو ظاهر، س ره

وجود على وجه أعلى و أشرف فإثبات هـذه المعانى الجسـميه الماديه لها من جهه تحقق مبـدإها و أصـلها فيها فإن هـذه الصور الماديه أصـنام و قوالب لتلك الصور المجرده و أما سـلب هـذه عنها فلأجل أن تلك الصور أجل و أشـرف من أن يوجـد بهـذه الأكوان الدنيه فهذا الحيوان اللحمى المركب من الأضداد و الصور الدائره المسـتحيله مثال و ظل لذلك الحيوان النفسانى البسيط و إن كان فوقه ما هو أعلى منه و هو الحيوان العقلى البسـيط الواحـد الجامع مع بساطته لجميع الأشـخاص- و الأصـناف الماديه و النفسانيه التى تحته من نوعه و هو مثالها الكلى النوعى و هو الفرس العقلى و هكـذا فى كل نوع من أنواع الحيوانات و غيرها كما مر فى مبـاحث المـاهيه و الغرض هاهنا بيان أن الصور المجرده المطابقه لهـذه الصور الماديه كيف يصـدق عليها نقائض أنفسـها على وجه لا يلزم إشكال التناقض و مبناه تحقيق مسأله الأشد و الأضعف و أن وجود الشى ء إذا اشتد يخرج من نوعه إلى نوع(۱) آخر أعلى منه مع أن كل اشـتداد يكون إمعانا فى نوعه الـذى كان فيه- و فى المثل المشـهور إن الشـى ء إذا جاوز حده انعكس إلى ضـده و من هـذا القبيـل اسـتكمالات المـاده الواحـده كمـا الجنين إذا كملت صورته الطبيعيه تصـير صوره نفسـانيه ثم عقليه فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها و يسلب عنها ما كان صادقا عليها

۱- مراده ره بالنوع هو مرتبه الوجود و إلا فالصوره الخياليه و العقليه عنده ره- يشاركان الفرد المادى فى الماهيه النوعيه، ط مد

فصل (۶) فی قولهم أن العلم عرض

أما العلوم الخیالیه و الحسیه

فهی عندنا غیر حاله فی آله التخیل و آله الحس- بل إنما یکون تلک الآلات کالمرائی و المظاهر لها لا محال و لا مواضع لها فجواهرها جواهر مجرده عن المواد و أعراضها أعراض قائمه بتلک الجواهر و الکل یقوم بالنفس کقیام الممکنات بالباری جل ذکره.

و أما العلوم العقلیه

فالمشهور أن علومنا العقلیه بالأشیاء عباره عن ارتسام صورها فی نفوسنا لأن العلم هو المکتسب من صور الموجودات مجرده عن موادها و هی صور جواهر و صور أعراض.

و یرد علیهم فی ذلک شک قوی ذکره الشیخ فی إلهیات الشفاء و هو أن العلم لما وجب أن یکون مطابقا للمعلوم فإذا کان المعلوم ذاتا قائمه بنفسها فالعلم به یکون مطابقا له و داخلا فی نوعه و الداخل فی نوع الشی ء لا بد و إن یکون مندرجا معه- تحت جنسه مشاکلا له فی ذلک الجنس لکن الجوهر مقول علی ما تحته قول الجنس فإذا الصوره العقلیه للجوهر لا بد أن یکون جوهرا أیضا مع أن العلم به- من الکیفیات النفسانیه القائمه بالنفس فشی ء واحد یکون جوهرا و عرضا و لا شی ء من الجوهر بعرض فهذا هو الإشکال المشهور و قد أشرنا إلی کیفیه دفعه فیما مر سابقا و لاحقا لکن الشیخ أجاب عنه بقوله ماهیه الجوهر جوهر بمعنی أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع و هذه الصفه موجوده لماهیه الجوهر المعقوله فإنها ماهیه- شأنها أن تکون موجوده فی الأعیان لا فی موضوع(۱) أی هی معقوله عن أمر وجوده

۱- یعنی أن الجوهریه إنما هی بالفعل و یستقیم بسلب الموضوع و لو بالقوه و هذا کما أن الجسم ما یمکن أن یفرض فیه خطوط ثلاثه متقاطعه علی زوایا قوائم أی یکون من شأنه ذلک و یکون فیه المصحح لقبول الخطوط و إن یکن فیه الخطوط بالفعل کما فی الکره، س ره

فی الأعیان أن لاـ یکون فی موضوع و أما وجوده فی العقل بهذه الصفه فلیس ذلک فی حده من حیث هو جوهر و الحرکه کذلک ماهیتها أنها کمال ما بالقوه و لیست فی العقل حرکه بهذه الصفه حتی یکون فی العقل کمال ما بالقوه من جهه کذا حتی یصیر ماهیتها محرکه للعقل إلی آخر ما ذکره.

أقول لا یعجبنی هذا الکلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهنی للأشیاء لو تمت لدلت علی أن للأشیاء مع جمیع صفاتها و لوازمها و لواحقها و أی معنی لها- بأی وجه کان وجودا آخر سوی هذا الوجود المادی الداثر فکما أن الإنسان مثلا- نحن نتصوره نوعا جوهریا کذلک نتصوره مع قید کونه قائما بذاته بالفعل و عاقلا لذاته مجردا عن المحل و الموضوع فهذا العذر الذی ذکره لا یجری فیه و لو ذکر مثل ما ذکره فی جمیع صفات الماهیات و أجناسها و فصولها فذلک یوجب أن لا یبقی من ماهیه الأشیاء شی ء فی الذهن فإن الذی نجعله صوره الحیوان مثلاـ فی الذهن- إذا لم یکن جوهرا و لاـ جسما و لاـ نامیا و لاـ حساسا و لا متحرکا و لاـ متحیزا و لاـ شیئا من مقومات الحیوان و فصوله البعیده و القریبه و لم یثبت فیه شی ء من الحیوانیه- فبما ذا یکون حیوانا أ حیوانیته بأنه بالفعل جوهر جسمانی نام حساس فلیس کذلک- أو بأنه إذا وجد فی الخارج لکان حیوانا.

فنقول ما المراد من هذا الکلام فإن کان المراد منه إمکان أن یوجد تلک الصوره الذهنیه بحسب شخصیتها فی الخارج فلیس کذلک فإن الشخص الموجود فی الذهن الذی عرض له الکلیه و الاشتراک لا یمکن خروجه من العقل و صیرورته بعینه شخصا جسمانیا متخصصا بوضع و إشاره لأن ذلک خلط بین أنحاء الوجودات- و تضییع للحیثیات فإن الشخص العقلی شخصیته لا ینافی العموم و الاشتراک بین کثیرین و الشخص الخارجی ممتنع فیه ذلک و إن کان المراد أنه بحسب ماهیته الموجوده بذلک الوجود العقلی بحیث إذا وجدت فی الخارج کانت جوهرا کذلک- فهی عندهم من مقوله الکیف فلو وجدت فی الخارج لکانت أیضا کیفیه نفسانیه لا جوهرا و لا کما و لا کیفا آخر و لو کان المراد منه أن هذه الماهیه الموجوده فی

الـذهن بحيث لو فرضت فرضا مسـتحيلا أنها صارت موجوده فى الخارج بوجود ماهيه أخرى لكانت تلك الماهيه جوهرا أو كذا أو كـذا فهـذا على تقـدير التسـليم لم يكن فيه فائده إذ كل ماهيه فى أى نحو من الوجود كانت يجرى فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهيه فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده فى موضوع و لو كان الجسم عقلا لكان بالفعل فى كل ما له من الكمالات و لو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم.

و أيضا لم يبق فرق بين هذا المذهب و مذهب القائلين بالشـبح و المثال و لكانت الصور الموجوده فى النفس كالصور المنقوشـه فى الجـدران فى كونهـا إنسانـا و فرسا و فيلا و أشـجارا و أنهارا لأنها يصـدق عليها أنها لو كانت موجوده فى الأعيان لكانت هى تلـك الأـمور و لكن موجوديتهـا خارجه عن تلك السـطوح ممتنعه بل الحق أن الصور العقليه للجواهر الموجوده فى الأعيان هى بعينها معانى تلك الحقائق و ذواتها(۱)

۱- المراد بالمعـانى مثل ما فى قولهم عالم المعنى منقسم إلى عالم الربوبيه و عالم العقول ۳۰۷ و مثل ما فى قول المولوى-ء قرنها بر قرنهـا رفت اى همـام و آن معانى برقرار و بردوام . و توضـيح مطلبه قـدس سره أن لكل حقيقه من الحقائق معنى و صوره أى حقيقه و رقيقه- و بعباره أخرى أصـلا و فرعا فمعناه و حقيقته و أصله ما هو فى النفس فإن النفس بسيطه الحقيقه بعد الحق تعالى و العقول المفـارقه المحضه و كل بسـيط الحقيقه جامع لوجودات ما دونه فوجود النفس وجود جامع لوجود الأنواع بنحو أعلى و أبسـط فـإذا أرادت أن تعرف حقيقه من الحقـائق ترجع إلى صـفحه ذاتهـا و ذاتهـا متصوره بصوره كل حقيقه فتعرفها من ذاتها و مرادى بالصوره ما به الشى ء بالفعل و قد سبق أن كل حقيقه فى النفس يصدق عليها نقيضها و يصدق عليها عينها فالسلب باعتبار انتفـاء حـدودها و نقصاناتهـا و موجوديتهـا بوجود واحـد بسـيط هو وجود ذات النفس بـل لاـ ماهيه للنفس عنـد هؤلاء و الإثبات باعتبـار أن ذلـك النحو الأعلى من وجودها أصـلها و مبـدإها و حقيقتها فقوله و كـذا الحيوان المعقول عباره عن الجسم المعقول إلـخ المراد به جامعيه النفس وجوداتها بنحو أعلى و أبسط المصـداق لمفاهيمها كما أشار إليه بقوله على ذات عقليه كان أولى و كما قال إن المراد بالجوهريه المعقوله من الجواهر قيام النفس بذاتها المعلومه لها علما حضوريا لا حصوليا و مدار الإشـكال على العلم الحصولى فـإن الصوره كيف تكون قـائمه بالـذات و كيف تكون نـاميه حساسه و نحوها و أما على رأيه من اتحاد العاقل و المعقول فلاـ إشـكال حتى فى التجسم لكونهـا جامعه واحـده لوجود الجسم كالماهيه و لا لنقصه و لنعم ما قيل- ۳۰۸ء أى نسخه تـامه إلهى كه توئى وى آئينه جمـال شـاهى كه توئى بيرون ز تو نيست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهى كه توئى ، س ره

المتأصله فللجوهر بل للجسم مثلا معنى و صوره محسوسه و صورته المحسوسه هى الجوهر الحسى و صورته المعقوله هى معنى الجوهر و هو المعنى المعقول الذى يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا فى موضوع من غير أن يحتاج فى تعقله إلى صوره قائمه بالعقل و كذا الحيوان المعقول عباره عن الجسم المعقول و النامى المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أمورا متخالفه الوجودات(۱) و لا معنى تقوم وجوده فى موضوع مستغن عنه فى ذلك النحو من الوجود الكمالى العقلى بل كما يصدق هذه المعانى بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهوهو و ذلك الجسم الذى هو مصداق هذه المعانى موجود ذو وضع و إشاره و ليس شى ء من هذه المعقولات ذا وضع و إشاره فبأن تحمل هذه المعانى العقليه- على ذات عقليه كان أولى فإن صدق معقول على معقول و اتحاده به فى الوجود العقلى- أولى و أليق من صدق معقول على محسوس و اتحاده به فى الوجود الحسى و العجب من أن الشيخ قد أثبت فى أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

۱- فلا صحه لسلب هذه الحقائق عن هذا الوجود الشامل و هى الوحده الحقه الظليه- فإن الوجود الطبيعى منها مع أنه مناط الغيبه و التفرقه تجتمع فيه الحقائق كالإنسان الطبيعى ففيه كمالات الجماد و النبات و الحيوان و غير ذلك و وجود الشى ء لا يلزم أن يكون بنحو الاختصاص فيصدق على نحو وجود هو حيثيه الإباء عن العدم مفاهيم الوجود و الوحده- و الهويه و النور و غير ذلك بل الماهيه و مقوماتها فالكل متحققه بتحقق واحد و الكلى الطبيعى موجود و لو بالواسطه فى العروض فكيف لا يصدق على هذا الوجود الوسيع- العقلى مفاهيمها أم كيف لا يجتمع معقولاتها المجرده، س ره

أن للحيوان المعقول(۱) وجودا فی الحيوان المحسوس و الحيوان المعقول المشترک بين کثيرين لا- شک أن وجوده الخاص به غير قابل للإشاره و التحيز و الوضع و مع ذلک له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس لا- بأن صورته العقليه تقوم بالأشخاص الحيوانيه حتى يکون الحيوان العقلی عرضا قائما- بالحيوان الحسی بل هو أولی بالجوهريه و الاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنيه المستحيله الکائنه الفاسده فکذا الحال فی سائر الصور المعقوله لسائر الأنواع الجوهريه و غيرها و الناس إنما وقعوا فی مثل هذه الإشکالات لظنهم أن وجود الصور المعقوله فی النفس کوجود الأعراض فی محالها و أنکروا القول باتحاد العاقل بالمعقول- فلا جرم لا يمکنهم التفصی عن إشکال کون الشی ء جوهرا و عرضا عند تعقل النفس للجواهر و غايه ما قالوا فی دفعه أن مفهوم العرض عرضی لما تحته و لا- منافاه بين الجوهر و العرض فی الوجود الذهنی إنما المنافاه بينهما بحسب الوجود الخارجی- و ماهيه الجوهر محفوظه حال احتياجه فی وجوده الذهنی إلى الموضوع الذی هو الذهن إذ يصدق عليه أنه لا- يحتاج إليه فی الوجود الخارجی نعم لا- يجوز أن يکون شی ء واحد جوهرا و عرضا بالنظر إلى وجود واحد و ذلک لم يلزم من حصول ماهيه الجوهر فی الذهن بل غايه ما لزم أن مفهوم العرض قد عرض لماهيه الجوهر- کما عرض لسائر المقولات و أفرادها فی الذهن و الخارج جميعا.

و يرد عليه(۲) أولا أن العرضيه ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن

۱- المراد بالحيوان الحيوان النوعی فإن الشيخ ذکر الإنسان و المراد بالمعقول فی کلام الشيخ غير المعقول فی کلام المصنف قدس سره قبل ذلک إذا أراد الشيخ الکلی الطبيعی و المصنف قدس سره الکلی العقلی و قد حمل المحقق الطوسی قدس سره کلام الشيخ على الکلی الطبيعی و هذا ظاهر لمن نظر فی أول النمط الرابع و العقلی لا يخلو عن الطبيعی، س ره

۲- حاصله أن العرض المطلق من العروض و العروض هو الوجود الرابطی للأعراض المتحصله التی هی معروضات العرض المطلق و الوجود نفس کون الماهيه و تحققها و حصولها لا- ما به يتحصل و لا تفاوت فی هذا بين القول بأصاله الوجود و بين القول باعتباريته فکما يقول القائل بالاعتباريه أن الوجود تحقق الماهيه و کونها بمعنى أنه ليس أمرا ينضم إلى الماهيه و إلا لم يکن وجودا لها بل کان حينئذ وجودها الکون الذی به استتم کونها منضما إليها و يکون ما فرضت وجودا کالعوارض التی تطرأ عليها بعد شيئيتها الوجوديه کذلک يقول القائل بأصاله الوجود الوجود نفس تحقق الماهيه و لا تحقق لهما بدونه و لا کون و الترکيب بينهما ليس اقترانيا بل اتحادی من باب اتحاد المتحصل و اللامتحصل إذ لو کان لها کون و شيئيه وجوديه بغير الوجود کان الترکيب اقترانيا فلما لم يکن لها کون و مصداق سوى مصداق الوجود و هی فانيه فيه کان الترکيب اتحاديا و عند هذا ظهر صحه ما ذکره المصنف قدس سره من أن العرضيه ليست من طواری کون الماهيه و تحققها و الأوضح أن يقال إن الوجود و الماهيه کل منهما لا- بد أن يليق بالآخر- و کل وجود خاص لا- بد أن لا يطرد ماهيته و لا يرفع الموضوع من البين فالوجود الناعتی يليق الماهيه العرضيه و الوجود المنعوتی يليق الماهيه الجوهريه فالجوهريه تساوق القيام بالذات بالفعل، س ره

معناها كون الشـی ء فی موضوع و الكون فی الموضوع عباره عن نحو وجود الماهیات العرضیه كماهیه السواد و الحراره و غیرها و الوجود كمـا علمت من قبـل و إن كان من عوارض الماهیات لكن عروضـها بحسب التحلیل العقلی فعرضـیتها لیست كعرضـیه العوارض الوجودیه التی یمكن تبـدلها مع انحفـاظ المـاهیه فالماهیه الجوهریه كالإنسان مثلا إذا فرض أن وجودها فی نفسـها هو وجودهـا فی الموضوع فلا یمكن زوال هـذا الوجود عنها و تبـدلها إلی وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضـیات- و بالجمله قیـاس عروض الوجود للماهیه إلی عروض سائر اللواحق العرضـیه لازمه كانت أو مفارقه قیاس بلا جامع إذ لیس للوجود عروض بالحقیقه للماهیه بل وجود الماهیه لیس إلا نفس صـیرورتها خارجا أو عقلا ثم إنه علی تقدیر أن یجوز كون شی ء واحد جوهرا بحسب المـاهیه عرضا بحسب الـذهن لكن یبقی الإشـكال حینئـذ- فی أنه لما وجب أن یكون العلم بكل مقوله من تلك المقوله كما هم معترفون به

مع أن العلم مطلقا كيفيه نفسانيه عندهم(۱) ففى العلم بالجوهر كما يلزم أن يكون شى ء واحد جوهرا و عرضا كذلك يلزم لصدق مقوله الكيف عليه كون شى ء واحد جوهرا و كيفا و هذا غير مندفع بما ذكره الشيخ فى الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم فى كون الشى ء جوهرا بحسب الوجود الخارجى عرضا بحسب الوجود الذهنى غير جار هاهنا لأن الأجناس العاليه ذاتيات لأنواعها و أفرادها و لا يمكن تبدل الذاتيات فى أنحاء الوجود و إلا لم يكن الذاتى ذاتيا و لم يكن للماهيه الواحده نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء فى ظرف العلم.

و قال بعض أهل التدقيق كيف يجوز كون شى ء واحد جوهرا و عرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا و كيفا فإن منشأ المنافاه بين الجوهر و الكيف ليس إلا اعتبار العروض فى أحدهما و اللاعروض فى الآخر و أما عدم اقتضاء القسمه و النسبه فمشترك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلم عرضيه ماهيه الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفا.

ثم لو أجيب عن هذا الإشكال و أمثاله بأن معنى الكيف أيضا على قياس معنى الجوهر ماهيه شرطها فى وجودها الخارجى أن يكون عرضا غير قابل للقسمه و النسبه- و كذا حكم الكم و سائر المقولات.

فيرد عليه ما أوردناه سابقا من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معانى الماهيات

۱- و الحق كما حققناه فى موضع آخر أن العلم ليس كيفا كما عليه المحقق الدوانى- لأنه الوجود المنبسط من النفس على كل الماهيات التى فى العقل و الوهم و الخيال و الحس المشترك و هو إشراق النفس على الماهيات المستشرقه بإزاء الوجود المنبسط- على ماهيات عوالم الجبروت و الملكوت و الناسوت و هو فيض الله تعالى و إضافته الإشراقيه- فكما أن فيض الله المقدس فى كل بحسبه و فى ذاته لا- جوهر و لا- عرض كذلك إشراق النفس بذاته لا جوهر و لا عرض إلا بتبعيه الماهيات المعلومه لكنه مشرب أعذب من مشرب المحقق الدوانى لأن العلم عنده ليس كيفا لأنه من مقوله المعلوم حقيقه، س ره

و مفهوماتها شی ء محفوظ فی الوجودین.

و یرد علیهم أیضا حسبما فهموه من وجود الأشیاء فی العقل أن تلک الصوره الجوهریه التی فی النفس صوره موجوده فی نفس جزئیه و الموجود فی نفس جزئیه- لا- یکون إلا- موجودا جزئیا واقعا فی الأعیان فإذن الصوره العلمیه التی لماهیه الجوهر- من حیث إنها موجوده فی الذهن له وجود فی العین فهی عرض بل کیف باعتبار وجودها الخارجی فقد لزم کون الشی ء الواحد باعتبار وجوده الخارجی جوهرا و کیفا و هو ضروری البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشکال اللهم إلا أن یقول أحد إنه لا شک أن تلک الماهیه من حیث إنها موجوده فی نفس جزئیه من الموجودات العینیه- و لکنا نعنی بالوجود العینی أن یکون الماهیه بحیث یترتب علیها لوازمها فإن السواد إذا کان موجودا فی العین کان من شأنه قبض البصر و الحراره العینیه من شأنها التسخین و لکن متی حصلت فی النفس لا یترتب علیها هذه اللوازم فالأول نسمیه وجودا عینیا و الثانی وجودا ذهنیا و الإشکال بعد باق کما لا یخفی فالمصیر إلی ما أومأنا إلیه و لنأخذ فی تشییده

فصل (٧) فی بیان أن التعقل عباره عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

إن مسأله کون النفس عاقله لصور الأشیاء المعقوله من أغمض المسائل الحکمیه التی لم ینقح لأحد من علماء الإسلام إلی یومنا هذا و نحن لما رأینا صعوبه هذه المسأله و تأملنا فی إشکال کون العلم بالجوهر جوهرا و عرضا و لم نر فی کتب القوم سیما کتب رئیسهم أبی علی کالشفاء و النجاه و الإشارات و عیون الحکمه و غیرها ما یشفی العلیل و یروی الغلیل بل وجدناه و کل من فی طبقته و أشباحه- و أتباعه کتلمیذه بهمنیار و شیخ أتباع الرواقیین و المحقق الطوسی نصیر الدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشی ء یمکن التعویل علیه و إذا کان هذا حال

هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام و الخيالات و أولى وساوس المقالات و الجدالات فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب- و تضرعنا تضرعا غريزيا إلى مسهل الأمور الصعاب فى فتح هذا الباب إذ كنا قد جربنا مرارا كثيره سيما فى باب إعلام الخيرات العلميه و إلهام الحقائق الإلهيه- لمستحقيه و محتاجيه إن عادته الإحسان و الإنعام و سجيته الكرم و الإعلام و شيمته رفع أعلام الهدايه و بسط أنوار الإفاضه فأفاض علينا فى ساعه تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا- و ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى وَ أَمَّا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صوره ماديه قوام وجودها بالماده و الوضع و المكان و غيرها و مثل تلک الصوره لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادى معقوله بالفعل بل و لا محسوسه أيضا كذلک إلا بالعرض- و الأخرى صوره مجرده عن الماده و الوضع و المكان تجريدا أما تاما فهى صوره معقوله(۱) بالفعل أو ناقصا فهى متخيله أو محسوسه بالفعل و قد صح عند جميع الحكماء- أن الصوره المعقوله بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للعاقل شى ء واحد من جهه واحده بلا اختلاف(۲) و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود فى نفسه و وجوده للجوهر

۱- سيجى ء البرهان عليه فى مسأله كون العقل فى نفسه معقولا و عاقلا لنفسه، ط مد

۲- قولهم هذا متفرع على مسأله أن ما وجوده لشى ء فوجوده فى نفسه عين وجوده لذلک الشى ء فالكلام جار فى جميع موارد الوجود لغيره كالأعراض بالنسبه إلى موضوعاتها- و الصور المنطبعه بالنسبه إلى الماده و كذا العله المجرده بالنسبه إلى معلولها و بالعكس بناء على تحقق العلم الحضورى بين العله و المعلول و لازم البيان أن لا يخلو فرض ما وجوده لغيره مع قطع النظر عن غيره عن فرض ذلک الشى ء الذى وجوده له لأنه يملكه فإن كان هذا الوجود المملوک موجودا لنفسه كان المالک و المملوک المفروضان شيئا واحدا ذا مرتبه واحده كوجود الجوهر لنفسه و علم النفس المجرده بنفسها و إلا كان الوجود الذى لنفسه موجودا فى مرتبه ما فرض أنه لغيره لتقويمه إياه من غير عكس كما هو الحال فى الوجود الرابط بالنسبه إلى المستقل الذى يقومه و يتبين بهذا البيان أن العرض من مراتب وجود الجوهر و أن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى و أن المعلول مرتبه ذاتيه لوجود العله و أن العله مرتبه عاليه لوجود المعلول و أما اتحاد العاقل و المعقول بالذات بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل و الوجود المنسوب إلى المعقول وجودا واحدا ذا مرتبه واحده فلا ينتجه هذا البيان. فقوله ره أن الصوره المعقوله معقوله بالفعل سواء عقلها عاقل من خارج أم لا ممنوع فإن الصوره إذا فرضت معقوله لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتى فى مرتبه هى أعلى من مرتبه وجودها كما لا يمكن ذلک فيما وجوده لغيره أو وجوده فى غيره هذا و أما ما ذكره قدس سره من حديث التضايف بين العاقل و المعقول- فقد قدمنا فى مباحث الوحده و الكثره أن التضايف من أقسام التقابل الذى هو غيريه ذاتيه و ما هذا شأنه لا يتحقق فى شى ء واحد من حيث هو واحد و لعلنا سنعود إلى حديث التضايف فى قولهم إن العقل بالذات عاقل و معقول من غير اختلاف جهه و لو اعتبارا، ط مد

الحاس شی ء واحد بلا اختلاف جهه فإذا کان الأمر هکذا فلو فرض أن المعقول بالفعل أمر وجوده غیر وجود العاقل حتی یکونا ذاتین موجودتین متغایرتین لکل منهما هویه مغایره للأخری و یکون الارتباط بینهما بمجرد الحالیه و المحلیه کالسواد و الجسم الذی هو محل السواد لکان یلزم حینئذ أن یمکن اعتبار وجود کل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنینیه بین شیئین اثنین- أن یکون لکل منهما وجود فی نفسه و إن قطع النظر عن قرینه لکن الحال فی المعقول بالفعل لیس هذا الحال إذ المعقول بالفعل لیس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذی هو بذاته معقول لا بشی ء آخر و کون الشی ء معقولا لا یتصور(۱) إلا بکون شی ء

۱- تلخیصه أن المعقول بالذات و بالفعل لا- شأن و لا- حیثیه له إلا- المعقولیه و المعقولیه عین ذاته الوجودیه و أنه معقول و إن فرض عدم جمیع أغیاره لأنه وجود نوری- و علمت أن الوجود النوری علم و معلوم بالذات و أن مصحح انتزاع مفهوم المعقولیه- تحقق العاقلیه لا تتصور بدونها و حینئذ فعزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول- فعاقله لا بد أن یکون موجودا بوجوده حتی یکون انتفاء العاقل انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف معقولیته و بقاء وجوده حتی یکون شیئا و معقولا لا- معقولا- فقط- و یلزم الخلف کما فی صوره کون عاقله مغایرا بالوجود له و أیضا فرضنا أنه معقول و إن انتفی أغیاره و العاقل المغایر من الأغیار المفروض الانتفاء إن قلت هذا منقوض بالمعلول- فإن المجعول بالذات لا شأن له إلا المعلولیه فیلزم علیته لنفسه کما ذکرت و هو باطل. قلت معنی کون المعلولیه ذاتیه للمجعول بالذات أنه فی استحقاق حمل المعلولیه لا یحتاج إلی حیثیه تقییدیه لا- أنه لا- یحتاج إلی الحیثیه التعلیلیه أیضا فالمعلول معلول بالعله لا بذاته- لا یمکن فرضه بلا عله مغایره بخلاف المعقول فإنه یعقل بلا عاقل مغایر و بلا عله کما فی الواجب لذاته، س ره

عاقلا- له فلو كـان العاقـل أمرا مغـايرا له لكـان هو فى حـد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هـذا الوجود العقلى و هو وجود الصوره العقليه فإن الصوره المعقوله من الشى ء المجرده عن الماده سواء كان تجردها- بتجريد مجرد إياها عن الماده أم بحسب الفطره فهى معقوله بالفعل أبـدا سواء عقلها عاقل من خارج أم لا و ليس حكم هـذه المعقوليه كحكم متحركيه الجسم الذى إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو فى ذلك الاعتبار متحركا بل جسـما فقط و ذلك لأن وجود الجسـم بمـا هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك و لا كحكم متسـخنيه الجسم إذا قطع النظر عن تسـخين مسـخنه فإنه لم يكن هو متسـخنا عنـد ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السـخونه و لا كـذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعـل لأـن ذلـك الكـون فى نفسه هو بعينه معقوليته- سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهويه بالفعـل من غير حـاجه إلى عاقـل آخر عقله فـإذن هو عاقـل بالفعـل كما أنه معقول بالفعل و إلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل و قـد مر فى مباحث المضاف أن المتضايفين متكافئان فى الوجود(۱)

۱- ليس المراد أن العاقـل و المعقول لمـا كانـا مضـافين و متكـافئين فى درجه الوجود كان أحـدهما صادقا فى أيه مرتبه يصـدق الآخر و من جمله ذلك صـدق أحدهما فى مرتبه ذات الآخر حتى يقال إن ذلك ظاهر البطلان لأن الماهيه من حيث هى ليسـت إلا هى- و كما أن مفهوم أحـدهما لا من حيث التحقق ليس فى مرتبه مفهوم الآخر كـذلك من حيث التحقق- أى التحقق الذى هو بمعنى تحقق منشـإ انتزاعه ليس فى درجه تحقق الآـخر بمعنى أن يكون عينه أو جزأه و إن اتفق العينيه كمـا فى تعقل المجرد لذاته فهو من دليل آخر فإن التكافؤ الذى هو مقتضى التضايف أن يكون بينهما المعيه بالذات لا التقدم و التأخر كما قالوا لا عليه بين المتضـايفين بـل مراده قـدس سـره أنه لا يمكـن أن يكون العاقل الـذى بإزاء هـذا المعقول بالـذات ذات النفس التى عنـدهم مغايره له و كالظرف له و لها وجود خال عنه لا بالقوه و هو بالفعل و المتضايفان متكافئان قوه و فعلا فالعاقل بالفعل الذى يساوقه و هـو نفس المعقـول- و لـو كـان النفس مع المعقـول عـاقله كـان منشأ العـاقليه نفس المعقـول فنفس المعقول هو العاقـل و هو المطلوب فهـذا بهـذا التقرير برهـان آخر غير مـا ذكره أولا من المعقول بالفعل لا وجود له إلا الوجود العقلى النورى فهو مع عزل النظر عن الغير معقول فمع عزل النظر عن الغير عاقل لـذاته إن قلت فى البرهان الأول إذا لم نتمسك بقاعـده التكافؤ فكيف نثبت تحقق العاقل قلنا بقاعـده أن وجود المعقول فى نفسه عين وجوده للعاقل كما ذكرها و هـذا غير قاعـده التضايف المقولى كما أن إثبـات المعقوليه بالـذات للمعقول بالـذات و بالفعـل لم يكن إثبـات الإضـافه المقوليه نعم لا- مضـايقه فى الإضافه الإشـراقيه لأن المعقول إشراق النفس متقوم الوجود بها و هى مقومه وجودا لها، س ره

و فی درجه الوجود أیضا إن کان أحدهما بالفعل کان الآخر بالفعل و إن کان بالقوه کان الآخر بالقوه و إن کان أحدهما ثابتا فی مرتبه من المراتب کان الآخر أیضا ثابتا فیها و إذا علمت الحال فی الصوره المعقوله هکذا و هو أن المعقول منها بعینه هو العاقل فاعلم أن الحال فی الصوره المحسوسه أیضا علی هذا القیاس فإن المحسوس کما وقع التنبیه علیه ینقسم إلی ما هو محسوس بالقوه و إلی ما هو محسوس بالفعل- و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل و الإحساس لیس کما زعمه العامیون من الحکماء من أن الحس یجرد صوره المحسوس بعینه من مادته- و یصادفها مع عوارضها المکتنفه و الخیال یجردها تجریدا أکثر لما علم من استحاله انتقال المنطبعات بهویاتها من ماده إلی غیرها.

و لا- أیضا معنی الإحساس حرکه القوه الحاسه نحو صوره المحسوس الموجوده فی مادته کما زعمه قوم فی باب الإبصار و لا بمجرد إضافه للنفس إلی تلک الصور

المـاديه كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافه الوضـعيه إلى الأجسام- ليست إدراكا لها و الإضافه العلميه لا يمكن أن يتصور بالقيـاس إلى ذوات الأوضاع الماديه بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صوره نوريه إدراكيه يحصل بها الإدراك و الشـعور فهى الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس إلا بالقوه و أما وجود صوره فى مـاده مخصـوصه فهى من المعـدات لفيضـان تلـك الصـوره الـتى هى المحسـوسه و الحـاسه بالفعـل و الكلاـم فى كون هـذه الصوره- حسـا و حاسـا و محسوسـا بعينه كالكلاـم فى كون الصوره العقليه عقلاـ و عاقلاـ و معقولاـ قـال المعلم الأـول فى كتاب أثولوجيـا ينبغى أن يعلم أن البصـر إنمـا ينـال الأشـياء الخارجه منه و لا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئـذ و يعرفها معرفه صـحيحه على نحو قوته كذلك المرء العقلى إذا ألقى بصـره على الأشـياء العقليه لم ينلها حتى يكون هو و هى شيئا واحدا إلا أن البصـر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد و أقوى من توحد الحس بالمحسوسات و البصـر كلما أطال النظر إلى الشـى ء المحسوس أضـربه حتى يصـيره خارجا من الحس لا يحس شـيئا فأما البصـر العقلى فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرناه اندفع إشكالات كثيره و مفاسد شنيعه ترد على القول بارتسـام صور المعقولاـت المتبـاينه الماهيات فى العقل- و كـذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات فى ذات البارى جـل اسـمه كمـا هو المشـهور من أتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصوره العقليه فى ذات العاقل- يلزم فى علم النفس بالجوهر و بالكم و غيرهما كون شـى ء واحـد مندرجا تحت مقولتين بالذات و فى علم البارى كونه محلا للممكنات و يلزم أمور شنيعه أخرى مـذكوره فى مواضـعها ثم إنهم زعموا أن الجوهر المنفعـل العقلى من الإنسـان الـذى كان عقلا و معقولا بالقوه مما يصادف الصور العقليه و يـدركها إدراكا عقليا فنقول تلك القوه الانفعاليه بما ذا أدركت الصوره العقليه أ تـدركها بذاتها المعراه عن الصور العقليات فليت شعرى كيف يدرك ذات عاريه جاهله غير مستنيره بنور عقلى صوره عقليه

نیره فی ذاتها معقوله صرفه فإن أدرکها بذاتها فالذات العاریه(۱) الجاهله العامیه العمیاء کیف تدرک صوره علمیه و العین العمیاء کیف تبصر و تری- ف مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ و إن أدرکتها بما استنارت به من صوره عقلیه فکانت تلک الصوره عاقله بالفعل کما کانت معقوله بالفعل بلا حاجه إلی صوره أخری و إلا لکان الکلام عائدا و یلزم تضاعف الصور إلی غیر النهایه فکان المعقول و العاقل شیئا واحدا بلا اختلاف.

و لیس لقائل أن یقول تلک الصوره واسطه فی کون النفس عاقله لما سواها- و هی معقوله للنفس بذاتها(۲) بمعنی أن ما وراءها مما هی مطابقه إیاها تصیر معقوله للنفس بتلک الصوره.

لأنا نقول لو لم تکن تلک الصوره معقوله للنفس أولا لم یمکن أن یدرک بها غیرها و لیس توسیط تلک الصوره فی إدراک الأشیاء کتوسیط الآلات الصناعیه فی الأعمال البدنیه بل مثالها مثال النور المحسوس فی درک المبصرات حیث یبصر النور أولا و بتوسطه غیره.

علی أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع أن الصوره المعقوله معقوله فی ذاتها لذاتها سواء عقلها غیرها أو لم یعقلها و کذا المحسوس بالفعل لا یمکن فرض وجود

۱- یعنی أن الواجد شیئا بالحقیقه من کان واجدا فی ذاته لا من کان واجدا له فی المقام الثانی فإنه فاقد له فی ذاته و وجدانه لیس إلا- إضافه مقولیه لا- إضافه إشراقیه و ذلک کما أن التحقق مسلوب عن الماهیه بالحقیقه و لو حین وجودها إنما هو ثابت للوجود الذی هو عین التحقق فکذلک العلم بالحقیقه مسلوب عن الذات المعروضه للصور العلمیه إنما هو ثابت لنفس الصور العلمیه کالعلم بمعنی المعلومیه، س ره

۲- أی ما سواها و هی الخارجیات إن قلت کیف یکون الخارجیات معقوله بالذات- و هی معقوله بالعرض قلت قد یقال لها المعقول بالذات و المعلوم بالذات بأن المعلوم بالذات ما حضر صورته عند العالم و هذا یصدق علیها و لأن الصور مراءی لحاظها لا الملحوظه بالذات و لیست الصور ما حضرت صورتها عند العالم و إلا لذهبت إلی غیر النهایه، س ره

له لم یکن هو بحسب ذلک الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل و إن قطع النظر عما سواه و لیس وجود الصور الإدراکیه عقلیه کانت أو حسیه للجوهر المدرک کحصول الدار(۱) و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد فإن شیئا من ذلک الحصول لیس فی الحقیقه حصولا لذات شی ء لدی ذات أخری بل إنما ذلک حصول إضافه لها فقط نعم حصول الصوره الجسمانیه الطبیعیه للماده التی یستکمل بها و یصیر ذاتا متحصله أخری یشبه هذا الحصول الإدراکی(۲) فکما لیست الماده شیئا من الأشیاء المعینه بالفعل إلا بالصور و لیس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود- بالانتقال من أحد الجانبین إلی الآخر بل بأن یتحول الماده من مرتبه النقص فی

۱- إلا أن یکون هذه مراتب وجودک و شئونک، س ره

۲- قد عرفت بما قررنا علیه البرهان أن حصول المعقول بالذات لعاقله و حصول الصوره المنطبعه فی الماده و کذا حصول الأعراض لموضوعاتها الجوهریه و بالجمله حصول کل وجود ناعت لمنعوته من باب واحد و أن هذا السنخ من الوجود یقتضی اتحاد الناعت و المنعوت بحسب الوجود بحیث لا یخرج المنعوت الذی له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت سواء کان الناعت و المنعوت شیئا واحدا فی مرتبه واحده کعلم الإنسان بنفسه و معقولیه العقل لذاته أو یکون المنعوت واقعا فی مرتبه من مراتب وجود الناعت کعلم المعلول بذات علته أو بعوارضها و علم العله بذات معلولها أو عوارضه و لا علم خارجا من هذه الأقسام الثلاثه بناء علی رجوع العلم الحصولی إلی العلم الحضوری و انحصار العلم الحضوری فی الثلاثه و بالجمله مقتضی البرهان اتحاد العاقل و المعقول بمعنی عدم خروج العاقل عن وجود المعقول و لو طولا دون الاتحاد بمعنی کون الوجود المنسوب إلی العاقل- فی مرتبه الوجود المنسوب إلی المعقول کما ذکره قدس سره و بین المعنیین فرق واضح. و لو کان کما ذکره ره امتنع العلم بالأمور التی وجودها لغیرها کالأعراض الجزئیه و الکلیه و کعلم کل من العله و المعلول بالآخر إذ مرجع کون الأعراض معقوله لنفسها کما اختاره إلی کونها موجوده لنفسها و هو محال و کذا مرجع علم العله بمعلولها- و بالعکس علی ما اختاره إلی اتحاد وجودی العله و المعلول و وقوعهما فی مرتبه واحده و هو محال و علیک بإجاده التأمل فی هذا المقام، ط مد

نفسها إلى مرتبه الكمال فكذلك حاك النفس(۱) فى صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوه و ليس لحوق الصوره العقليه بها عند ما كانت قوه خياليه بالفعل عقلا بالقوه كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض

۱- و قد حصل لنا من هذا مبدأ برهان على اتحاد العاقل و المعقول كما استدل إسكندر عليه سيما على قول المصنف قدس سره و السيد السند من أن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى لا انضمامي و هو أن النفس ماده و مدركاته صوره له و له وحده جمعيه و الماده و الصوره لهما نحو اتحاد فى ذوات الأوضاع فكيف فى العقليات بخلاف الموضوع و العرض فإن تركيبهما اعتبارى كما تقرر و لنا براهين أخرى على هذا المطلب العظيم بعد تبيينه أما التبيين فهو أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فإن مفاهيم المعقولات فى أنفسها و مع مفهوم العاقل متغايره و لكن وجودها واحده فإذا سمع أن العاقل يتحد بالمعقولات لا بد أن لا يذهب الوهم إلى شيئيات المفاهيم بما هى مفاهيم بل المراد أن وجودها وجوده و إلا لكان العقل مفاهيم صرفه كتقرر الماهيات- الذى يقول به المعتزله و أيضا ان أريد المعقولات المفصله المأخوذه مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لا بمقام خفائه و إن أريد المعقول البسيط الذى هو العقل البسيط الإجمالى الذى هو خلاف العقل التفصيلى فلا بأس باتحاده بمقام خفائه و بعباره أخرى مرتبه خفاء العاقل و كنه ذاته عين النحو الأعلى من كل معقول بنحو الكثيره فى الوحده- و التفصيل فى الإجمال كما أن المعقولات المفصله مقام الوحده فى الكثره و الإجمال فى التفصيل للعاقل و المصنف قدس سره لم يرد إلا هذا إذ لو لم يقل بالمرتبتين لزمه الطريقه المنسوبه إلى ذوق المتألهين فى الموجودات الخارجيه و هى وحده الوجود و كثره الموجود لتطابق العوالم و هو قدس سره متحاش عنها و أما البراهين فمنها أن المعقول مجرد و كل مجرد عاقل لذاته إن قلت المجرد القائم بذاته عاقل لذاته و المعقول قائم بالغير كالنفس قلت قيام المعقولات بالغير باطل فإن كليات الجواهر جواهر و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف و القيام الحلولى فى الصور الخياليه باطل على التحقيق فكيف فى الصور العقليه و منها أنه قد مر أن إدراك الكليات مشاهده العقول من الطبقه المتكافئه- و القدماء أيضا قالوا إياها يتلقى العقل عند إدراكه للكليات و الحدود و البراهين تنحو نحو هذه و للنفس إضافه شهوديه إشراقيه إليها و كل مجرد عاقل و منها أن مبدأ الاشتقاق هو المصداق الحقيقى للمشتق فالعلم هو العالم كما أن الوجود هو الموجود الحقيقى و البياض هو الأبيض الحقيقى و هكذا و الحكماء قالوا النفس تقابل العقل و مع ذلك تسمى عقلا باعتبار المعقول فإنه عقل فالنفس تسمى عقلا بالقوه حيث كان المعقول بالقوه و عقلا بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل أى عاقل و منها أن النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته فياض المعقولات المفصله على النفس و مفيض الوجود و معطى الكمال ليس فاقدا له بل واجد إياه بنحو أعلى و هذه مقدمه برهانيه بل يمكن ادعاء البداهه فيها- و هذا يثبت المطلوب سواء كان فياض العقول التفصيليه هو العقل البسيط الذى هو الملكه- أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال و منها أن الخارج و الذهن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدى واحد بلبن واحد فإذا قلت زيد فى الخارج فهو عين مرتبه من مراتب الخارج إذ الخارج كالمكان و الخارجى كالمتمكن فكذلك الذهنى عين مرتبه من مراتب الذهن أى النفس و مشاعرها إذ ليس الذهن ظرفا للذهنى فهذه سته براهين على هذا المذهب- و قد أيدته الأذواق ۳۲۱ و نعم ما قال المولوى-ای برادر تو همن اندیشه ای ما بقی تو استخوان و ریشه ای ، س ره

لمعروض جوهری مستغنی القوام فی وجوده عن ذلک العرض(۱) إذ لیس الحاصل فی تلک الحصولات إلا وجود إضافات لا یستکمل بها شی ء و حصول الصوره الإدراکیه للجوهر الدراک أقوی فی التحصیل و التکمیل له من الصور الطبیعیه فی تحصیل الماده و تنویعها و سنعود من بعد إلی دفع الشکوک التی لأجلها قد تحاشی القوم- کالشیخ الرئیس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول علی وجه لم یبق لأهل البصیره مجال شک و اضطراب فی هذا المطلب بتوفیق الله العظیم

فصل (۸) فی تأکید القول باتحاد العاقل بالمعقول

[أدله المانعین لذلک]

اعلم أن الشیخ الرئیس فی أکثر کتبه نص علی إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول و أصر علی إبطال ذلک القوم غایه الإصرار و استبعد ذلک غایه الاستبعاد

۱- هذا بناء علی ما ذهب إلیه الجمهور أن وجود الأعراض مباینه لوجود موضوعاتها منفکه عنه و أما بناء علی ما هو الحق من کون وجودها من مراتب وجود موضوعاتها- کما صرح به فی بعض ما استدل به علی الحرکه الجوهریه فالمسأله من نظائر مسأله اتحاد العاقل و المعقول، ط مد

و نحن نـذكر فى هـذا الفصـل مـا ذكره فى بطلاـن هـذا القول من اسـتدلالاته و احتجاجـاته على ذلـك و تشـنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخـذ فى التفصـى عن إشـكالاته و الجواب عن احتجاجاته فلقـد قال فى كتاب الإشارات إن قوما من المتصـدرين يقع عنـدهم أن الجوهر العاقـل إذا عقـل صوره عقليه صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهـل هو حينئـذ كمـا كـان عنـد ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقيه فهو كسائر الاسـتحالات ليس على ما يقولون و إن كان على أنه ذاته فقـد بطـل ذاته و حـدث شـى ء آخر ليس أنه صـار شـيئا آخر على أنك إن تأملت هـذا أيضا علمت أنه يقتضـى هيولى مشتركه و تجدد مركب لا بسيط.

و قـال أيضـا زياده تنبيه و أيضا إذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عنـد ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر و يلزم منه ما تقدم ذكره.

و قـال فيه أيضـا و كـان لهم رجـل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل و المعقولات كتابا يثنى عليه المشاءون و هو حشف كله و هم يعلمون من أنفسـهم أنهم لاـ يفهمونه- و لا فرفوريوس نفسه و قـد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسـقط من الأول ثم ذكر دليلا عاما على نفى الاتحاد بين شـيئين مطلقا و قال اعلم أن قول القائل إن شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاسـتحاله من حال إلى حال و لا على سبيل التركيب مع شـى ء آخر ليحدث عنهما شـى ء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعرى غير معقول فإنه إن كان كل واحد

من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان و إن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا.

و قال فى الفصل السادس من المقاله الخامسه من الفن السادس فى علم النفس من طبيعيات الشفاء و ما يقال من أن ذات النفس تصير هى المعقولات فهو من جمله ما يستحيل عندى فإنى لست أفهم قولهم إن يصير شى ء شيئا آخر و لا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صوره ثم يلبس صوره أخرى و يكون هو مع الصوره الأولى شيئا- و مع الصوره الأخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقه الشى ء الأول الشى ء الثانى بل الشى ء الأول قد بطل و إنما بقى موضوعه أو جزء منه و إن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشى ء شيئا فأما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشى ء- موجودا أو معدوما فإن كان موجودا و الثانى الآخر أما أن يكون موجودا أيضا أو معدوما فإن كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد و إن كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا و هذا غير معقول و إن كان الأول قد عدم فما صار شيئا آخر بل عدم هو و حصل شى ء فالنفس كيف يصير صور الأشياء و أكثر ما هو بين الناس فى هذا هو الذى صنف لهم إيساغوجى و كان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيله شعريه صوفيه يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيل و يدل أهل التميز فى ذلك كتبه فى العقل و المعقولات و كتبه فى النفس نعم إن صور الأشياء يحل النفس- و يحليه و يزينه و يكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولانى و لو كانت النفس- صارت صوره شى ء من الموجودات بالفعل و الصوره هى الفعل و هى بذاتها فعل و ليس فى ذات الصوره قوه قبول شى ء(۱) إنما قوه القبول فى القابل للشى ء وجب أن يكون

۱- و لو كان فيها قوه قبول صوره أخرى لزم الانقلاب المستحيل و لم يحتج إلى الماده المشتركه و لم تكن الفعليات متعانده و التوالى باطله فكذا المقدم أقول ما ذكره منقوض بالوجود المنبسط الذى هو فعل الواجب تعالى و فيضه المقدس و أمره الواحد كما قال وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ فإنه مع وحدته متحد بالماهيات المختلفه الإمكانيه و ليس فى ماهيه إمكانيه كالإنسان قوه قبول ماهيه أخرى كالفرس و لا تنقلب ماهيه إلى ماهيه و السر أن الوجود المنبسط ليس له وحده محدوده إذ له مراتب متفاوته بالأشد و الأضعف و غيرهما و كذلك النفس الناطقه إذ لهما وحده حقه ظليه أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ و إن قال الشيخ إن كل وجود متحد بماهيه مباين لوجود آخر متحد بماهيه أخرى و يكون تباين الوجودات حينئذ- بتمام ذواتها البسيطه إذ لا تركيب فيها كما مر غير مره لزم محذورات كثيره منها شبهه ابن كمونه و حينئذ يتبين شناعه البينونه و لا يبقى توحيد كما لا يخفى و لهذا أول بأن الحكم بالبينونه على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من الماهيات لا بالذات، س ره

النفس حینئذ لا قوه لها علی قبول صوره أخری و أمر آخر و قد نراها تقبل صوره أخری غیر تلک الصوره فإن کان ذلک الغیر أیضا لا یخالف هذه الصوره فهو من العجائب- فیکون القبول و اللاقبول واحدا و إن کان یخالفه فیکون النفس لا محاله هی الصوره المعقوله قد صارت غیر ذاتها و لیس من هذا شی ء بل النفس هی العاقله و العقل إنما نعنی به قوتها التی بها تعقل أو نعنی به صوره هذه المعقولات فی نفسها و لأنها فی النفس تکون معقوله فلا یکون العقل و العاقل و المعقول شیئا واحدا فی أنفسنا نعم هذا فی شی ء آخر یمکن أن یکون علی ما سنلمحه فی موضعه و کذلک العقل الهیولانی- إن عنی به مطلق الاستعداد للنفس و هی باقیه فینا أبدا ما دمنا فی البدن و إن عنی بحسب شی ء شی ء فإن الاستعداد یبطل مع وجود الفعل انتهی قوله بألفاظه

[مقدمه الجواب]

أقول و الذی یجب أن یعلم أولا قبل الخوض فی دفع ما ذکره الشیخ فی نفی الاتحاد بین الأمرین عاما و بین العاقل و المعقول خاصا أمران.

أحدهما أن الوجود فی کل شی ء هو الأصل فی الموجودیه و هو مبدأ شخصیته و منشأ ماهیته و أن الوجود مما یشتد و یضعف و یکمل و ینقص و الشخص هو هو- أ لا تری أن الإنسان من مبدإ کونه جنینا بل نطفه إلی غایه کونه عاقلا و معقولا جرت علیه الأطوار و تبدلت علیه النشآت مع بقاء نحو وجوده و شخصیته.

و ثانیهما أن الاتحاد یتصور علی وجوه ثلاثه- الأول أن یتحد موجود بموجود بأن یصیر الوجودان لشیئین وجودا واحدا

و هذا لا شک فی استحالته لما ذکره الشیخ من دلائل نفی الاتحاد.

و الثانی أن یصیر مفهوم من المفهومات أو ماهیه من الماهیات عین مفهوم آخر- مغایر له أو ماهیه أخری مغایره لها بحیث یصیر هو هو أو هی هی حملا ذاتیا أولیا و هذا أیضا لا شک فی استحالته فإن المفهومات المغایره لا یمکن أن تصیر مفهوما واحدا- أو یصیر بعضها بعضا بحسب المفهوم ضروره أن کل معنی غیر المعنی الآخر من حیث المعنی مثلا مفهوم العاقل محال أن یصیر عین مفهوم المعقول نعم یمکن أن یکون وجود واحد بسیط یصدق علیه أنه عاقل و یصدق علیه أنه معقول حتی یکون الوجود واحدا- و المعانی متغایره لا تغایرا یوجب تکثر الجهات الوجودیه.

و الثالث صیروره موجود بحیث یصدق علیه مفهوم عقلی و ماهیه کلیه بعد ما لم یکن صادقا علیه أولا لاستکمال وقع له فی وجوده(۱) و هذا مما لیس بمستحیل بل هو واقع فإن جمیع المعانی المعقوله التی وجدت متفرقه فی الجماد و النبات و الحیوان- یوجد مجتمعه فی الإنسان الواحد.

لا یقال هذه المعانی الحیوانیه و النباتیه و الجمادیه إنما وجدت فی الإنسان- بحسب کثره قواه لا بحسب قوه واحده.

لأنا نقول بل بحسب صوره ذاته المتضمنه لقواه فإن جمیع قوی الإنسان المدرکه و المحرکه یفیض علی ماده البدن و مواضع الأعضاء عن مبدإ واحد بسیط هو نفسه و ذاته الحقیقیه و تلک القوی کلها فروع ذلک الأصل و هو حس الحواس

۱- و ذلک فی الجوهر المجرد النفسی لإعداد حرکات فکریه و إلقاء خواطر ربانیه و ملکیه کإشراقات العقل الفعال فإذا عقل الوجود المطلق البسیط المبسوط تحول وجوده إلیه و کذا إذا عقل أنه الحیاه الساریه و النور المنبسط و أنه العلم و الإراده و العشق فی غیرها لست أقول یتحول إلی بوجودها النفسی الذاتی بل إلی بوجودها الرابطی و إشراقها العقلی بعد أو قرب و لا أقول باتحاد مفهوم النفس بمفاهیمها بل أقول وجودها متحد بوجود النفس و الوجودات المتحول ثابته فی صقع العقل الفعال و النفس تترقی و تتحد بها لإعداد ذکرناه، س ره

و عامل الأعمال كما أن العقل البسيط الذى أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المفصله- و سينكشف لك فى هذا الكتاب أن العقل الفعال فى أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعانى الكليه التى تكون موجوده فى صور المكونات التى فى العالم و بالجمله فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه و يحمل على ذاته بذاته معنى من المعانى لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد.

[الجواب عن الأدله]

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ أما دليله العام المذكور فى الإشارات فقوله إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان.

قلنا إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعدده بحسب المعنى- موجوده بوجود واحد فإن الحيوان و الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر و هما مع ذلك موجودان بوجود واحد فى الإنسان و كذا دليله العام المذكور فى الشفاء فإن قوله إذا صار الشى ء شيئا آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشى ء موجودا أو معدوما إلخ قلنا نختار أنه يكون موجودا و قوله فإن كان موجودا فالثانى الآخر إما أن يكون أيضا موجودا أو معدوما قلنا نختار أنه أيضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا- موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد و لا استحاله فى كون معانى متغايره موجوده بوجود واحد و السند ما مر و لو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معانى متغايره لها وجود واحد فكيف يكون النفس الإنسانيه مع بساطته جوهرا موجودا- عالما قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الأحديه الواجبيه التى هى مصداق جميع المعانى الكماليه و الصفات الحسنى الإلهيه بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثيه فيه بوجه من الوجوه أصلا.

و أما حجتاه الخاصتان بالعاقل و المعقول فالذى ذكره فى الإشارات من قوله- فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ و كان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل

هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ أو بطل منه ذلك.

قلنا نختار أنه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل آ و اتحد به إلا ما هو من باب القصور و النقص كالصبى إذا صار رجلا فإنه لم يزل منه شى ء إلا ما هو أمر عدمي- كما اعترف به الشيخ فى فصل من إلهيات الشفاء عند ما يبين أقسام كون الشى ء من شى ء- حيث قال هناك إن كون الشى ء من الشى ء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثانى كالصبى إنما هو صبى لأنه فى طريق السلوك إلى الرجليه مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى و لا أيضا أمر عرضى إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوه بعد ما إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثانى بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثانى و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهه ماهيته و لكن من جهه حامل ماهيته و إذا كان منه الثانى لم يكن من جوهره الذى بالفعل إلا بمعنى بعد و لكن كان من جزء جوهره و هو الجزء الذى يقارن القوه مثل الماء إنما يصير هواء بأن يخلع عن هيولاه صوره المائيه و يحصل لها صوره الهوائيه و القسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى للأول بعينه فى الثانى و القسم الثانى لا يحصل الذى فى الأول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه و هو صريح فى أن كون الشى ء من شى ء قد يكون بحيث قد صار الشى ء الأول بعينه متحدا بالثانى و هو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمى كون الشى ء من الشى ء قوله فإن كان كما كان فسواء عقل آ أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالى لم يكن قبل هذا التعقل و العجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأن النفس الإنسانيه- من مبدإ كونها بالقوه فى كل إدراك حتى الإحساس و التخيل إلى غايه كونها عاقلا بالفعل فى أكثر المعقولات بل فى كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شى ء من الأشياء التى لم يكن صادقا عليها فى أوائل

الفطره حتى كانت نفوس الأنبياء ع و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنه فى بطون الأمهات فى درجه واحـده من تجوهر الذات الإنسـانيه و حقيقتهـا و إنمـا الاختلاـف فى عوارض غريبه لاحقه للوجود الـذى لها نعم لو قيل(۱) إن هـذه الكمالات الوجوديه- كأصـل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانيه و ماهيتها فـذلك كما قيل بشـرط أن يعلم أن زياده الوجود على الماهيه كما ذكر مرارا ليست إلاـ بحسب التصور و المفهوم لاـ بحسب الحقيقه و الكون فإن الوجود هو الأصل فى التحقق و الماهيه تابعه له و قوله و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له و الذات باقيه فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شى ء من مقومـاته و لاـ من وجود ذاته إلاـ مـا يتعلق بـالنقص و العـدم بـأنه كـان نـاقص الجوهر فاشـتد فى تجوهره و ليس هـذا كسائر الاسـتحالات التى يقع فيهـا الانتقال من صـفه وجوديه إلى ما يعانـده كالماء إذا صار هواء و البارد إذا صار حارا و قوله و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شـى ء آخر ليس أنه صار شـيئا آخر على أنك إن تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هيولى مشتركه و تجدد مركب لا بسيط.

قلنا قـد مر أن الـذى قد بطل كان أمرا عدميا من قبيل القوه و الاسـتعداد- على أن لنا أن نقول كما حققناه فى معنى كون الحركه فى مقوله و أن أى المقولات يقع فيها الحركه من إثبات فرد تدريجى الوجود لمقوله الكيف و الكم(۲)

۱- يفرق بين الـذات وجودا و الـذات ماهيه فيقال إن هـذه الكمالات زائـده على ذاتها ماهيه لا على ذاتها الوجوديه كما يقال فى العقول المفـارقه إن كمالاتهـا كعلمهـا و إرادتهـا و قـدرتها و غير ذلـك عين ذاتها أى وجودا إذ لا حاله منتظره لها و زائـده على ذاتها أى ماهيه لا وجودا إذ الماهيه من حيث هى أينما كانت ليست إلا هى، س ره

۲- هو الفرد المتصل الـذى من مبدإ الحركه إلى منتهاها فإن للمقوله التى فيها الحركه ثلاثه أصـناف من الأفراد أحدها هذا و هو تـدريجى زمـانى من السـكون إلى السـكون- و الثانى أفراد زمانيه هى أبعاض ما فيه الحركه المنقسم إليها قسـمه وهميه و الثالث أفراد آنيه و هى التى يقـال إن للمتحرك فى كل آن من آنات زمان الحركه فرد غير الفرد الـذى فى آن القبل و غير الفرد الـذى فى آن البعـد و معلوم أن الصـنف الأول هو الفرد الواحد- الذى فى عين وحدته ذو مراتب متفاوته بالكمال و النقص فى الوجود و يصدق عليه مفاهيم مختلفه، س ره

بل الجوهر أيضا يجوز أن يكون ذات الشی ء بحيث يتجدد و يتطور فی نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتا و وجودا و يحدث شی ء آخر منفصل الوجود و الذات عنه بل كاشتداد الحراره فی نفسها فإن ذات الحراره لو كانت فی كل آن من الآنات المفروضه فی زمان حركته الاشتداديه موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالی الآنات و تركب المسافه و الحركه من الغير المنقسمات و هو محال قد علمت استحالته فی مباحث الجزء فلا محاله لتلك الحراره الاشتداديه وجود واحد مستمر و له فی كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحراره كما هو مذهبهم من أن مراتب الحراره أنواع متخالفه كما بيناه و مع ذلك كلها موجوده بوجود واحد تدريجی فليس بمحال كون معان مختلفه متحده فی الوجود بمعنی أنها منتزعه مفهوما عن موجود واحد كما كانت منتزعه مفهوما عن موجودات كثيره إنما المحال اتحاد حراره أخری بالفعل مع حراره أخری بالفعل و كذا صيروره ذاتين موجودتين ذاتا واحده موجوده لأن كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل و مع محال أن يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه و كذا كل ماهيه لها حد خاص و مفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهيه أخری لها حد آخر و مفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل علی مفهوم الإنسان- مفهوم الفرس حملا- ذاتيا أوليا كيف و كل ماهيه من حيث هی ليست إلا هی- و أما كون الماهيات المتعدده بحسب المعنی و المفهوم موجوده بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا إلا ما ساق إليه البرهان فی بعض الماهيات كماهيه الواجب و الممكن و القوه و الفعل و الجوهر و العرض و كالمتضادين و الأعدام و الملكات و نحوها مما قام البرهان علی أنها لا يمكن أن تكون موجوده بوجود واحد.

و قوله هذا أيضا يقتضی هيولی مشتركه.

قلنا نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشی ء المتبدل وجود ذاته فی الاستكمال تعلق ما بجوهر مادی واقع تحت الحركه و الزمان(۱) و أما قوله و تجدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجی فی ذاته لأن كل وجود صوری لا تركيب فيه خارجا سيما الذی قد تهيأ لأن يصير عقلا بالفعل و إن أراد به النوع الخارجی المركب منه و من الماده البدنيه فهو مسلم و لا انتقاض فی ذلك و أما الحجه الخاصه الأخری التی ذكرها فی الشفاء فقوله لو كانت النفس- صارت صوره شی ء من الموجودات بالفعل إلی قوله و قد نراها تقبل صوره أخری.

قلنا فی تحقيق هذا المقام إن النفس فی أول ما أفيضت علی ماده البدن كانت صوره شی ء من الموجودات الجسمانيه(۲) فكانت كالصور المحسوسه و الخياليه لم يكن فی أول الكون صوره عقليه لشی ء من الأشياء كيف و من المحال أن يحصل من صوره عقليه و ماده جسمانيه نوع جسمانی واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك الماده إذ ذاك عندی من أمحل المحالات و أشنع المحذورات فإن وجود الماده القريبه للشی ء من جنس وجود صورته إذ نسبه الصوره إليها نسبه الفصل المحصل- للجنس القريب إليه فالنفس فی أوائل الفطره كانت صوره واحده من موجودات هذا العالم إلا أن فی قوتها السلوك إلی عالم الملكوت علی التدريج فهی أولا صوره

۱- أی الماده بمعنی المتعلق، س ره

۲- أی صوره نوعيه له فكانت كالصور المحسوسه بل أنزل منها فی الفعليه لقبول النفس التحولات الاستكماليه دونها لتأبيها و تعصيها عن القبول و لذا قال تعالی خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً و إن كان ذلك القبول و هذا الضعف خيرا من تلك الفعليه بكثير و لا يخفی أن ظاهر جواب المصنف لا يطابق إيراد الشيخ لأن الصوره فی كلام المصنف قدس سره هی الصوره النوعيه و فی كلام الشيخ الصوره المعقوله بدليل كلمه صارت و كلمه حينئذ و كلمه أيضا- لكن مراد المصنف قدس سره دفع ما هو منطوق كلام الشيخ و ما هو مفهومه بجريان المناط و هو أن النفس قبل أن تعقل شيئا صوره و الصوره تأبی عن قبول صوره أخری أجاب بما أجاب، س ره

شی ء من الموجودات الجسمانيه و فی قوتها قبول الصور العقليه و لا منافاه بين تلك الفعليه- و هذا القبول الاستكمالی لما مر من حكايه قول الشيخ إن وجود الشی ء من شی ء قد يكون بطريق الاستكمال و هو سلوك السلسله الطوليه و قد يكون بطريق التفاسد و هو سلوك السلسله العرضيه كما فی المعدات فالصوره النفسانيه الحسيه كماده للصوره الخياليه و هی كماده للصور العقليه و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائره إياها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضاحا أيضا.

فقوله ليس فی ذات الصوره قوه قبول شی ء.

قلنا لا نسلم بل جهه القبول مضمنه فيها تضمن الفصل فی النوع البسيط(۱).

قوله إنما القبول فی القابل للشی ء.

قلنا نعم و لكن بمعنى آخر القبول قد يعنی الانفعال التجددی الذی يكون لحدوث مقابل الشی ء كالمتصل إذا صار منفصلا و الماء إذا صار هواء و أما القبول بمعنى قوه الاستكمال فالشی ء الصوری يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده فی الكماليه و بالجمله القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجی للشی ء و قد يكون مصحوبا للعدم الذهنی له و الأول شأن الماده القابله(۲) و الثانی شأن

۱- و فی الحقيقه هذا القبول الاستكمالی الذی هو غير مصاحب للعدم الخارجی المقابل ليس قبولا بل اضمحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده و لو كان قبول هنا فبمعنى الاتصاف كما فی القبول الذی فی الملزوم و اللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول فعليه لفعليه و مع هذا لا يضر الاتحاد لعدم توقفه عليه، س ره

۲- الأول فی الخلع و اللبس و الثانی فی التغير الاستكمالی الطولی و كون الأول مصحوبا بالعدم الخارجی للشی ء واضح و أما كون الثانی مصحوبا للعدم الذهنی فلأن الشی ء هنا موجود و المفقود كماله المترقب و هو فی الذهن هذا إذا اعتبر العدم بالنسبه إلى ما بعد و يمكن أن يعتبر بالنسبه إلى ما قبل فإن المعدوم من الشی ء ليس ذاته لأنه تغير استكمالی و لبس ثم لبس بل نقصه أو مفهومه بما هو ناقص و هو أمر ذهنی، س ره

الصوره المتعلقه بها(۱) و أما الصوره البريئه من كل الوجوه من الماده فليس فيها كمال منتظر.

و قوله فإن كان ذلک الغير أيضا لا يخالف هذه الصوره فهو من العجائب فيكون القبول و اللاقبول واحدا.

قلنا ذلک الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صوره موجوده بل هو معنى متحد مع هذه الصوره النفسانيه اتحادا فی الوجود لأن المراد من صوره الشی ء عندنا هو وجود ذلک لا المفهوم الكلی منه فالصوره لكل شی ء لا تكون إلا واحده بسيطه لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيره كماليه و قد لا تكون كذلک كما أنه قد يكون وجودا قويا شديدا و قد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس إذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيره كل منها إذا وجدت على حده فربما كانت صوره لنوع ناقص جسمانی كالفرس المعقول و الشجر المعقول و الأرض المعقوله فلكل منها صوره جسمانيه إذا وجدت فی

۱- أی من حيث التعلق بها فيه إشاره إلى أن القبول فی الصوره للصوره الكماليه فی السلسله الطوليه العروجيه باعتبار التعلق بالماده و إلا فلا قبول و لا تحول فی الصوره من حيث هی صوره كما قال و أما الصوره البريئه إلخ و لتعلق ما بالهيولی يتصحح قبول التحول من العقل بالفعل إلى العقل الفعال فی الكمال و منه إلى ما شاء الله بل الصور المحدوده المثاليه لا تقبل الاستكمال لتجردها عن الهيولی و من هنا ليست الآخره دار الترقی و الاستكمال و إن صار شاهدها و مشهودها أصفى بحسب طول العهد عن الدنيا و شده الإقبال على العقبی فإن الدنيا مزرعه الآخره و الآخره دار الحصاد، گندم أز گندم برويد جو ز جو لكن تصفيه كتصفيه الحبوب عن التبن و النخاله تجوز و الجواب الأوضح أن يقال نحن أيضا نقول الصوره لا تقبل الصوره الأخرى من حيث الماهيه كيف و عرف الشيخ صوره الشی ء بماهيته التی هو بها هو و الماهميه لا تصير ماهيه أخرى و الوجود يقبل الضعف و الشده و القبول المصحوب للقوه الانفعاليه موجود باعتبار ماده البدن و هيولاه كما التزم قدس سره قبل هذا بأسطر كيف و العقل الهيولانی فی النفس للمعقولات كالهيولی الأولى للطبيعيات و التزام القبول بمعنى الاتصاف توسيع لدائره الجواب، س ره

الخـارج أعنی فی المواد الجسـمانیه کانت صوره نوع مادی و إذا وجـد المعقول منها فی عالم العقل کان متحـدا بجوهر عقلی لا یلزم أن یکون صوره ذاته(۱) أو نحو وجوده العقلی بل معنی من المعانی المتحده به علی وجه أعلی و أشرف من اتحاده بالصور الجسمانیه الدنیه لأن الوجود العقلی وجود عال شریف قد یوجد منه جمیع المعقولات بوجود واحد لا کوحده الأجسام و ما فیها.

و قوله و إن کان یخالفه فیکون النفس لا محاله إن کانت هی الصوره المعقوله- قد صارت غیر ذاتها.

قلنـا لم تصـر غیر ذاتهـا بالعـدد بـل غیرها بالکمال و النقص أو بالمعنی و المفهوم مع بقاء الوجود الـذی کان و قـد صار أفضل و أشرف.

و قوله بـل النفس هی العاقله و العقل إنما یعنی به قوتها التی بها یعقل أو یعنی به صور هـذه المعقولات و لأنها فی النفس تکون معقوله فلا یکون العقل و العاقل و المعقول شیئا واحدا.

قلنـا أما کون المعنی الأول هو العقل بالفعل فغیر صـحیح لأن تلک القوه سواء أریـد بها اسـتعداد النفس(۲) أو ذاتها الساذجه(۳) عن صور المعقولات فی

۱- أی وجـود المعقولـات إشـراقات ذات النفس و ظهور ذاتهـا لاـ أن وجودهـا کنه ذات النفس و مقـام اللطیفه الخفیه فوجودها الظهوری وجود المعقولات بلا تجاف، س ره

۲- فکمـا أن الموجـود الحقیقی هـو الوجـود و الموجـود المجـازی المشـهوری هـو المـاهیه- و الأـبیض الحقیقی هـو البیـاض و المشـهوری هو الموضوع کـذلک العقل بالفعل هو الصوره المعقوله لا النفس التی عندهم موضوعها بل هی بالقوه فی معقولیتها لنفسها و لذا أجاب قدس سره فی کتبه عن إشکال کون العقل الهیولانی بالقوه فی کل المعقولات مع کونه عقلا لنفسه و معقولا لنفسه قبـل کونه عاقلاـ لأوائـل المعقولات و ثوانیها بأن عاقلیته لنفسه أیضا قوه العاقلیه و إن کان علم بنفسه توهمی و خیالی، س ره

۳- إن قلت ذاتهـا السـاذجه جعلهـا الشـیخ عـاقله قلت لاـ بـل العـاقله عنـد ذاتهـا- من حیث الإضافه إلی المعقولات بحیث یکون الإضافه داخله و المضاف إلیه خارجا، س ره

ذاتها محال أن يكون هى بعينها عين العقل بالفعل و إلا لكان شى ء واحد بعينه قوه و فعلا جهلا و علما و أما كون تلك الصور المعقوله عقلا بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفسانى الذى هو صوره كماليه للحيوان البشرى اللحمى كان عاقلا لها و هو فى ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبين- أما من جانب النفس فالذات العاريه من العقل كيف تعقل صور عقليه مباينه الذات لها خارجه الوجود عن وجودها و أيضا ثبوت الشى ء للشى ء مطلقا كما أنه فرع لثبوت المثبت له إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم فى ظرف من ظروف الوجود أو فى عالم من العوالم فلا يمكن وجود شى ء آخر له فى ذلك الظرف أو العالم ضروره أن الموجود لا يوجد إلا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلى للموجود فى عالم العقل فإن الوجود العقلى الصرف المجرد عن المواد و علائقها لا يمكن ثبوته لشى ء إلا و له فى ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل كما أن المعقول بالقوه و هو الصور الماديه لا- يثبت إلا- لمعقول بالقوه كالأجسام و المقادير التى هى ذوات الأوضاع فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتا معقوله لا يثبت لها صوره من العقليات- اللهم إلا بالقوه كالصور الخياليه و الوهميه قبل أن أشرقت على الخيال و على تلك الصور نور العقل الفعال و أما من جانب تلك الصور العقليه[(۱)] فقد علمت بالبرهان الذى ألهمنى الله به أن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هى معقوله الهويات فى ذاتها سواء وجد شى ء فى العالم عقلها أو لم يوجد فإذا كانت هى مع قطع النظر عن تلك النفس معقوله فهى فى حد ذاتها عاقله لذاتها فلا محاله كانت النفس متحده بها و هذا هو مطلوبنا.

و اعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصرين فى إنكار القول باتحاد العاقل

۱- حاصله أن تلك الصوره العقليه و إن كانت عقلا بالذات إذ علمت أن النفس عقل بسببها عندهم إلا أن الصوره عقل لذاتها لا عقل للنفس العاريه، س ره

و المعقول فی سائر کتبه لکن قد قرر هذا المطلب فی کتابه الموسوم بالمبدإ و المعاد و أقام الحجه علیه فی الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و لست أدری هل کان ذلک علی سبیل الحکایه لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو کان اعتقادیا له لاستبصار وقع له من إضاءه نور الحق من أفق الملکوت و الذی ذکره المحقق الطوسی فی شرح الإشارات اعتذارا عن إیراد الشیخ هذا المذهب هناک و قد سماه هذا الشارح حین شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا أنه قد صنف هذا الکتاب تقریرا لمذهب المشائین من أصحاب المعلم الأول فی المبدإ و المعاد حسب ما اشترطه فی صدر تصنیفه ذلک فعلی ما ذکره یعلم أن تحقیق هذا المطلب الشریف کان وقفا علی الأوائل- لم یتوارثه أحد من علماء النظار أولی البحث و الاعتبار لو لا أن من الله به علی بعض الفقراء المساکین و شرح صدره بقوه العزیز الحکیم

فصل (۹) فی قول المتقدمین أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال

اشاره

فصل (۹) فی قول المتقدمین أن النفس إنما تعقل باتحادها بالعقل الفعال(۱)

[أدله المانعین عن ذلک]

إن المشهور فی کتب القوم من حکماء الدوره الإسلامیه أن هذا المذهب أیضا کالمذهب الأول باطل فإنه أیضا قریب المأخذ من الأول فذکروا فی بطلانه أن العقل الفعال إما أن یکون شیئا واحدا بعیدا عن التکثر أو یکون ذا أجزاء و أبعاض- و الأول یوجب أن یکون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جمیع المعقولات لأن المتحد بالعاقل و لجمیع المعقولات لا بد و أن یعقل کل ما یعقله و إن کان یتحد

۱- اعلم أن للعقل الفعال وجودا فی نفسه و وجودا لأنفسنا إنما تتحد بوجوده لأنفسنا- لا بوجوده فی نفسه لنفسه و لوجوده لأنفسنا مراتب لا نهایه لها و إن کان ذاته بذاته واحده- فالتعدد فی ظهوره فإذن لا یلزم ما ذکروه من أنه یلزم أن یعلم النفس جمیع ما یعلم العقل الفعال و أن یعلم کل نفس متحده به جمیع ما یعلم نفس أخری متحده به و لا ما ذکره الشیخ الرئیس، س ره

ببعضه لا ـ بكله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التى يقوى البشر عليها غير متناهيه فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفه الحقائق غير متناهيه لأن المعقولات المختلفه الحقائق غير متناهيه- ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهيه فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهيه- متحده بالنوع لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه كل منها غير متناهيه متحده بالنوع- و هذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهه أخرى و هو أن تلك المتحدات بالنوع لا ـ يتمايز بالماهيه و لوازمها بل بالعوارض الممكنه الافتراق و ذلك لا يجوز إلا بسبب الماده و العقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرد فهى غير متمايزه بالعوارض فهى غير متكثره فالعقل الفعال بسيط و قد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون فى كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب و إليه أشار الشيخ فى الإشارات بعد حكايه هذا المذهب بقوله و هؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شى ء دون شى ء أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كامله واصله إلى كل معقول.

[تحقيق الأمر]

أقول هذا المذهب كالذى قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين فى الحكمه و التعليم لا بد و أن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد و تفحص بالغ مع تصفيه للذهن و تهذيب للخاطر و تضرع إلى الله تعالى و سؤال التوفيق و العون منه و قد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا و رفعنا إليه أيدينا الباطنه- لا أيدينا الداثره فقط و بسطنا أنفسنا بين يديه و تضرعنا إليه طلبا لكشف هذه المسأله و أمثالها طلب ملتجى ء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع و كشف عنا بعض الحجب و الموانع فرأينا العالم العقلى موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التى فى هذا العالم و منه بدؤها و إليه معادها و هو أصل المعقولات و كل الماهيات- من غير أن يتكثر و يتجزى و لا أن ينقص بفيضان شى ء منه و لا أن يزداد باتصال شى ء إليه لكن موضع إثبات هذا الجوهر و أحكامه ليس هاهنا بل سيأتى من ذى

قبل أن شاء الله تعالى و الذى يليق أن يذكر هاهنا ما يسكن به صوله إنكار المنكرين- لاتصال النفس بذلك العالم فى إدراك كل معقول و يضعف به شده استبعادهم إياه- عن سنن الصواب أمور ثلاثه.

أحدها أنه قد مر أن النفس إذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقليه و قد فرغنا من إثباته بالبرهان و حللنا الشكوك التى فيه.

و ثانيها أن العقل هو كل الأشياء المعقوله و البرهان عليه مما أقمناه فى موضع آخر و معنى كونه كل الأشياء المعقوله ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجيه الخاصه بواحد واحد صارت مجتمعه واحده(۱) فإن ذلك ممتنع فإن الماهيه الفرسيه لها وجود فى الخارج مع مقدار و وضع و لون و ماده و لها أيضا وجود عقلى خاص مع لوازم و صفات عقليه يتحد معه فى ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهيه و أجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجا أو عقلا فكما أن لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به أشخاصها و يتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجود عقلى مخصوص- يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم فى ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا و من النبات شيئا آخر جعلا- و وجودا بل المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات- الموجوده فى الخارج بوجودات متعدده متكثره كثره عدديه و فى العقل بوجودات متكثره كثره عقليه موجودا بوجود واحد عقلى هو بعينه جامع جميع المعانى مع بساطته و وحدته.

و ثالثها أن وحده العقول ليست وحده عدديه هى مبدأ الأعداد كوحده الجسم

۱- أى صارت الأشياء شيئا واحدا فإن المتعدد بهذا المعنى محال و ليس أيضا معناه- أن الوجودات من غير أن تصير مجتمعه فى واحد كانت واحده حيث إنها كعكوس و أظلال لواحد فإن هذا معنى الوحده فى الكثره و كلامنا فى الكثره فى الوحده و هذا فى مقام الفعل و الظهور و كلامنا فى مقام الذات و الخفاء فالمعنى أن العقل وجود واحد بسيط هو النحو الأعلى لكل الأشياء المعقوله و هو بوحدته و بساطته يعادل الكل التى هى أيضا ظهوراته و شئونه و هو رتقها و هى فتقه و هو أنهاه و هى نشره، س ره

مثلا و وحده السواد و اللون أو الحركه بل وحده أخرى و الفرق بين الوحدتين فى المعنى أن هذه الوحده التى فى الأجسام و الجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من جسم أحدهما و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد و أن يحصل تغير فى الوجود و هذا بخلاف الوحده العقليه فإنا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد فى وحدته كحال ذلك الألف فى كثرته مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله فى الحقيقه مع قطع النظر عن العوارض اللاحقه من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده فى ثانويته و لا المجموع فى اثنينيته إلا كما تجد الأول فى وحدته و لذلك قال صاحب التلويحات- صرف الوجود الذى لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت إليه فإذن هو هو إذ لا ميز فى صرف شى ء(۱) فإذا تقررت هذه المسائل فنقول إن النفس الإنسانيه من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت و من شأنها أن يصير عالما عقليا فيه صوره كل موجود عقلى و معنى كل موجود جسمانى فإذا فرض أن

۱- هذا قياس برهانى صورته هكذا صرف الوجود صرف الشى ء و كل صرف شى ء لا ميز فيه أما الصغرى فواضح و أما الكبرى فلاستلزام الخلف لأن صرف البياض مثلا أى نفسه بلا شوب و خلط بغيره من الغرائب و الأجانب عن ذاته إذا فرض اثنين مثلا فإما أن يكون التعدد بالموضوع و إما أن يكون الموضوع واحدا و الزمان متعددا أو غير ذلك و على أى تقدير لم يكن ما فرض صرفا صرفا بل مخلوطا بالغير هذا خلف فالبياض الصرف الذى عقلته عقلته بالحدد و الحقيقه و الذى عقله زيد و الذى عقله العقل الفعال واحد و هو هما بعينه و هما هو بعينهما لا- أنهما أمثال كما ألزم الشيخ و غيره و إلا لكانت أفرادا فلم يكن كليا عقليا- و نقلنا الكلام إلى القدر المشترك بينهما و يتسلسل فكما أن إنصاف الأقطار متحده النهايات فى المركز كذلك الخطوط الشعاعيه المعنويه من العقول متحده فى المعقول و كذلك المعلوم الحضورى من كل نفس فمدلول أنا لى كمدلوله لغيرى بعد التعريه من الطوارى، س ره

يوجد فيها معنى من المعانى العقليه كمعنى الفرس العقلى مثلا و قد قررنا أن المعنى العقلى الواحد بالحد و النوع دون التشخص و الوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلا بأمر زائد على معناه و حده فالفرس العقلى الموجود فى العقل الفعال و الفرس العقلى الموجود فى النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهه المعنى و الحقيقه بل من جهه زائده على الحد و الحقيقه فما فى النفس و ما فى العقل الفعال- من الفرس العقلى أمر واحد و قد مر أيضا أن النفس يتحد بكل صوره عقليه أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شى ء من هذه الجهه لا من جهه ما لم يدركه من العقليات فكل نفس أدركت صوره عقليه اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهه و لما كانت المعانى كلها موجوده فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه و هى مما يصح أن يوجد فى أشياء متفرقه فكما لا يلزم من صيروره تلك المعانى متكثره الوجود فى مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثره و التجزئه- فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيره من جهه كمالاتها المتفننه بالعقل الفعال- تجزيه العقل الفعال و لا يلزم أيضا نيل كل من النفوس كل كمال و كل فضيله- و من أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفيه الوحده العقليه(۱) و قياسها على الوحده العدديه أ لا ترى أن الإنسان متحد بالحيوان و كذا الفرس و الثور و الأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض و ذلك لأن وحده الحيوان وحده مرسله و الوحده المرسله يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها و كذلك

۱- فإنها وحده حقه ظليه أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ فالعقلى الكلى موجود ذو شئون- فكل تعين معقول شأن ذاتى له فإذا اتحد العاقل بشأن منه لا يلزم اتحاده بالشئون الأخرى- و الاتحاد بمعنون لا يلزم منه الاطلاع على عنواناته أ لا ترى أن النفس علم و قدره و إراده- و عشق بذاته لذاته و غير ذلك و كل نفس يعلم ذاته و لا ينفك عن ذاته و مع ذلك لا يعلم هذه بل كل موجود يعلم الواجب و لا يعلم بالعلم، س ره

حال الوحده العقليه لا يأبى عن اجتماع المعانى الكثيره فيها فالحيوان العقلى كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقليه

[كلام المعلم الأول و الجواب عنه]

قال المعلم الأول فى كتاب أثولوجيا إن العالم الأعلى هو الحى التام- الذى فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس و كل عقل- و ليس هناك فقر و لا حاجه البته لأن الأشياء التى هناك كلها مملوه غنى و حياه- كأنها حياه تغلى و تفور و جرى حياه تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحده لا كأنها حراره واحده أو ريح واحده فقط بل كلها كيفيه واحده فيها كل كيفيه يوجد فيها كل طعم.

و قال فيه أيضا إن اختلاف الحياه و العقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياه و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفه و عقول مختلفه إلا أن بعضها أنور و أشرف من بعض(۱) و ذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التى هاهنا إلهيه- و بعضها ناطقه و بعضها غير ناطقه لبعدها عن تلك العقول الشريفه و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا يمكن أن يكون الذى يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال فى العقول الأولى(۲) فالعقل الأول

۱- مراده باختلاف حركات الحياه اختلاف حركات المواد و اختلاف الأمزجه و أما جعل الحركه هى الصدور و الجهات هى الجهات الفاعليه من الوجوب و الإمكان و نحوهما- كما سيذكر المصنف قدس سره فمع بعده يناسب الاختلاف النوعى فى المعاليل لا الشخصى و اختلاف العقول الناطقه و الإلهيه فى كلام المعلم ليس نوعيا و اختلاف الغير الناطقه معها- و فى أنفسها و إن كان نوعيا إلا أنه ليس من اختلاف الوجوب و الإمكان فى العقول الأولى العرضيه لأنها معلولات لها أ لا ترى أن نوع النفس الناطقه عندهم من رب نوعه أو من جهه واحده فى العقل الفعال و اختلاف أشخاصها من الجهات القابله من أمزجه المواد و اختلاف الاستعدادات ثم إن المراد بحركات العقل أعم من الحركات الفكريه، س ره

۲- أى لا يمكن أن يكون ما هو عقل للفرس يكون عقلا للإنسان لا أنه لا يمكن أن يتعقل الإنسان إذ لا حجاب فى المفارقات و قد مر فى كلام المعلم المنقول فى مبحث المثل- أن كلها فى كلها كيف و كل منها يعلم الحق تعالى و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول- و سينقل فى مبحث علم الله تعالى عن المحقق الطوسى ما يؤيد ما قلناه، س ره

إذا عقل شیئا کان هو و ما عقله شیئا واحدا(۱) فالعقل الأول لا یعقل شیئا لا عقل له بل یعقله عقلا نوعیا و حیاه نوعیه و کانت الحیاه الشخصیه لیست بعادمه للحیاه المرسله فکذا العقل الشخصی لیس بعادم للعقل المرسل فإذا کان هذا هکذا فالعقل الکائن فی بعض الحیوان لیس هو بعادم للعقل الأول و کل جزء من أجزاء العقل- هو کل ما یتجزی به عقل فالعقل للشی ء الذی هو عقل له هو الأشیاء کلها بالقوه- فإذا صار بالفعل صار خاصا و أخیرا بالفعل و إذا کان أخیرا بالفعل صار فرسا أو شیئا آخر من الحیوان و کلما سلکت الحیاه إلی أسفل صار حیا دنیا خسیسا و ذلک أن القوی الحیوانیه کلما سلکت إلی أسفل ضعفت و خفیت بعض أفاعیلها فحدث منها حیوان دنی ضعیف فإذا صار ضعیفا احتال له العقل الکائن فیحدث الأعضاء القویه بدلا عن قوته کما لبعض الحیوان أظفار و مخالب و لبعضه قرون و لبعضه أنیاب- علی نحو نقصان الحیاه فیه انتهی کلام المعلم الأول.

و لا- یخفی ما فیه من التحقیق و التنویر لجمیع ما ادعیناه و قررناه فی هذا الفصل إلا أن فی بعض کلماته ما یحتاج إلی التفسیر حذرا من غفله الناظرین فیها عنه و عدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حرکات الحیاه و العقل أراد به اختلاف الجهات العقلیه التی فی العقول الأولی کالوجوب و الإمکان و الشده و الضعف و اختلاف الحیثیات الناشئه من جهه قربها و بعدها عن المبدع الأول فالمراد بالحرکه هاهنا

۱- أی ما عقله من الصوره الکلیه و هی معقوله بالعلم الحصولی للأصنام التی تحته- و حینئذ شاهد للمصنف و یؤیده قول المعلم عقلا نوعیا أو المراد بما عقله هو النحو الأعلی من فعلیات أصنامه فیکون علمه بذاته بالعلم الحضوری علمه بأصنامه حضوریا و حینئذ لا شاهد فیه علی اتحاد العاقل بالمعقول من غیره و قوله لا یعقل شیئا لا عقل له أراد أن الجزئی الداثر لیس علما له إذ یلزم التغیر فی علمه، س ره

هو الصـدور لا التغير بوجه من الوجوه و المراد من اختلاف الحركه إما بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهيه فإن الصادر من جهه الوجوب و الوجود غير الصادر من جهه الماهيه و الإمكان و أما بحسب الكم فكـدرجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالى(۱) القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه و قوله إن من العقول مـا هو قريب من العقول الأـولى أراد بـالعقول الأـولى العقول المفـارقه بالفعـل و بالأـخرى ماهيـات الأنواع و صورتها العقليه و هى على درجـات متفـاوته أوائلهـا كـالعقول الإنسـانيه و ثوانيها كالحيوانيه و ثوالثها كالنباتيه و قوله فإن ذلك محال فى العقول الأـولى- أراد بهـا العقول الـتى فى الطبقه النـازله(۲) و قوله و كـانت الحيـاه الشخصـيه ليست بعـادمه للحياه المرسـله أراد بالحياه المرسله ماهيه الحيوان و بالعقل المرسل صورتها(۳)

۱- هـذا يوافق ما قلنا من أن صـدور هذه الأنواع و صورها العقليه من نفس ذوات العقول العرضـيه التى فى الطبقه المتكافئه و أما الجهات التى قال بها المصـنف قـدس سـره فهى من باب علـه المعـده إذ المراد بها ما فى العقول الطوليه و أما القرب و البعـد فيما هى من الطبقه العرضيه فمن جهه أن نسبه الأرباب إلى الأرباب نسبه الأصنام إلى الأصنام، س ره

۲- لأن لكل من أرباب الأصـنام التى فى الطبقه المتكافئه مقاما معلوما فالذى هو عقل الفرس و ذو عنايه به لا يكون عقلا للبقر و ذا عنـايه به و هكـذا بخلاف العقول فى قوله أراد بالعقول الأولى العقول المفارقه بالفعل فإنها أعم مما فى الطبقه الطوليه و ما فى الطبقه العرضيه، س ره

۳- لاـ أرى وجها لتخصـيصه الحياه المرسـله بالكلى الطبيعى و العقل المرسل بالكلى العقلى المشترك بالفعلى بل يجرى كلاهما فى كليهمـا و ليس المقصود فى كلاـم المعلم التنظير لاتحـاد العقـل الكـائن بالعقـل بالفعل الأول باتحاد الفرد بالكلى الطبيعى أو الكلى العقلى إن كـانت من الأصول الموضوعه أن الكلى الطبيعى موجوده بعين وجود الشـخص فهـذا عنـدى نظير لاتحاد العقل الجزئى بالعقل الكلى أى الكليه بمعنى السـعه و الحيطه الوجوديه و حاصل كلام المصـنف قـدس سـره التفرقه بين ماهيه الحيوان من حيث التحقق بالحياه المرسله الطبيعه أى اللابشرط المقسم للتجرد و التجسم و غير ذلك و بين الكلى العقلى النوعى الموجود بالوجود التجردى الجمعى و بين العقل الخارجى الـذى هو رب الصـنم و اتحاد الثلاثه باعتبار اتحاد الحقيقه و الرقيقه و الماهيه و الوجود و كون الكلى العقلى بمشاهده رب النوع عن بعد، س ره

العقلیه الکلیه و کـل منهمـا بحسب الاعتبـار غیر العقـل بالفعـل الأـول مع اتحادهما معه فی الوجود فالماهیه من حیث هی یحتمل الکلیه و الجزئیه و التجرد و التجسم- و غیر ذلک من الأحوال و أما صورتها العقلیه فهی لا محاله أمر مشترک بالفعل بین أفرادها الموجوده أو المفروضه و أمـا العقـل بالفعـل الأـول فهو نحو وجودهـا و تعینهـا العقلی الجـامع لکثیر من التعینـات و قوله فـالعقل الکـائن فی بعض الحیوان لیس بعـادم للعقـل الأـول أراد بالعقل الکائن فیه ماهیته العقلیه و هی لیست بعادمه للعقل المفارق لأنها متحده به(۱) و قـوله و کـل جزء من أجزاء العقـل أراد به الأـجزاء المعنـویه الـتی هی قـد تکـون صورا عقلیه للأـجزاء الخـارجیه کالأعضـاء المعقوله للحیوان- المعقول من رأس معقول و یـد معقوله و رجـل معقوله فـإن حکم کـل منهـا کحکم المجموع فی أنحاء الوجود کالمعقولیه و المحسوسیه(۲) و قوله فالعقل للشـی ء الذی هو عقل له هو الأشـیاء کلها بالقوه فإذا صار بالفعل صار خاصا و أخیرا بالفعل اعلم أن المراد بالقوه و الفعل هاهنا غیر المعنی المشهور فإن المراد هاهنا بالقوه کون الوجود

۱- أقول هذا تطویل المسافه و الأولی أن یقال العقل الکائن تجلی العقل الأول- الذی بإزائه فی السلسله العرضیه و الذی هو رب نوعه و تجلی الشـی ء ظهوره و ظهوره هو هو بوجه و أیضـا رب النوع کروح و النوع کالجسـد فلهمـا نوع اتحـاد فالکـائن مقـابل المبـدع لأن النفس حادثه عند حدوث البدن أو بعین حدوثه و لیس المراد به الکون الرابط الذی فی القضایا و لیس عادما للعقل الذی فی الطبقه المتکافئه لأنه متقوم به أولا و متحد به أخیرا، س ره

۲- و یمکن حمـل کل جزء علی تجلیات منه کالعقول الکامله الولویه و بالجمله ما فی الإنسان الکامل و هـذا أوفق بما هو منظور المصنف قدس سره من الاستشهاد علی اتحاد النفس بالعقل الکلی، س ره

الواحد مشتملا بوحدته على ماهيات و معان كثيره قد يوجد فى موطن آخر بوجودات متعدده كثيره كالسواد الشديد إذا قيل أنه هو السوادات الضعيفه بالقوه ليس المراد أنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور و ينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم و فعليه محضه بلا قوه كما قررناه و كذا المراد بالفعل هاهنا- ليس ما يقابل القوه بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الإيجاد للشى ء الجسمانى المتخصص بالصفات الماديه و باقى ألفاظه واضحه لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكوره

فصل (۱۰) فى تزييف ما ذكره بعض المتأخرين فى معنى العلم

قال العلم و الشعور حاله إضافيه و هى لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا- يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجه إلى ارتسام صوره أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافه(۱) إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافه هى التعقل و أما

۱- هذا سخيف جدا و كيف يكون الإضافه فى واحد بسيط كالمجردات و لا تغاير بالحيثيه كما يأتى و تغاير مفهومى العاقل و المعقول إنما هو فى ناحيه الصادق و المحمول- لا- فى ناحيه المصداق و الموضوع و فى كل موضوع يقال هل يكفى حيثيه واحده لصدق مفهومين أم لا- لا- كلام فى تعدد المفهوم فى ناحيه المحمول إنما الكلام فى المحكى عنه- و غايه ما يمكن أن يقال من قبل القائل بالإضافه فى التعقل أن لا علم للعاقل لذاته أو لغيره- إلا عند الالتفات إلى ذاته أو إلى صوره غيره و ذلك الالتفات إضافه و هذا أيضا باطل- لأن الالتفات علم بالعلم و هو لم يكن متحققا لا العلم كيف و فى كل علم بغيره مضمن علمه بذاته و كل إراده مراد مضمن إراده نفسه و على ما ذكره يلزم أن لا بقاء لعلم ما- إلا عند العلم بالعلم ثم إن العلم بالعلم أيضا ليس إضافه بل نفس ذلك العلم بحسب المصداق، س ره

أن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لـذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لـذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صوره أخرى من ذلك المعقول فى العاقل ليتحقق النسبه المسماه بالعاقليه بينهما و على هذه القاعده استمرت الأصول المبنيه بالأدله فإن الحجه لما قامت- على أنه لا بد من الصوره المنطبعه لا جرم أثبتناها و لما قامت الدلاله على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافه زائده على تلك الصوره الحاضره و لما حصرنا الأقسام و أبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول إن كلام هذا القائل كمذهبه فى غايه الركاكه أما ركاكه مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع أن العلم هو كل وجود صورى مجرد عن الماده- ثم لا شبهه لأحد إذا راجع إلى وجدانه فى أن العلم كالقدره من الصفات الكماليه لكل موجود و ليس مجرد الإضافه صفه كماليه لشى ء و أما ركاكه كلامه و بيانه- فحيث لم يظهر مما ذكره أن العلم أى نوع من أنواع الإضافات(۱) فإن مقوله الإضافه أيضا كسائر المقولات و عوالى الأجناس يحتاج فى تقومها إلى أن يصير نوعا خاصا بأحد من الفصول الذاتيه المحصله لأنواع الإضافات فإن ما ذكره جار فى جميع الصفات الإضافيه بل فى أكثر الأمور المتقرره اللازمه الإضافه كالقدره و الإراده و كالشهوه و الغضب و المحبه و الخوف و الألم و الرحمه و أشباهها فيقال مثلا الإراده حاله إضافيه و هى لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو

۱- و الإضافه المطلقه التى هى جنس الأجناس ماهيه ناقصه تحتاج إلى الفصول المقسمه مثل أن يقال العلم إضافه متخالفه الأطراف غير وضعيه انكشافيه كما أن السطح لا يتم بالكم المطلق الجنسى بل هو الكم المتصل القار الممتد فى الطول و العرض فقط- بل لم يظهر من كلام هذا القائل الإضافه المطلقه بالبرهان إلا مجرد دعوى و لا دعوى بلا دليل نعم تعرض لوجود بعض الشرائط للإضافه أو ارتفاع بعض الموانع لها فإن الإضافه لا بد لها من تحقق الطرفين فتعرض لتحققهما فى علم الشى ء بنفسه و فى علم الشى ء بالمعدوم- و هذا غايه القصور فى البيان و كان الأولى عدم التعرض لقوله، س ره

ذات المراد استحال من ذلک المرید أن لا یرید ذلک المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجه إلی ارتسام صوره أخری منه فیه بل یحصل لذاته من حیث هو مرید إضافه إلی ذاته من حیث هو مراد و تلک الإضافه هی الإراده و أما إذا کان المراد غیر المرید ما أمکن لذلک المرید من حیث هو هو أن یرید ذلک المراد من حیث هو هو- حال کونه معدوما فی الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صوره أخری من ذلک المراد عند المرید أو فیه لیتحقق النسبه المسماه بالإراده بینهما و کذا فی سائر الصفات- حتی القدره و التحریک و الغضب.

فإن قلت الشی ء الواحد لا یمکن أن یکون قادرا و مقدورا و کذا لا یمکن أن یکون شی ء واحد محرکا لنفسه أو غضبانا علی نفسه.

قلنا مجرد مفهوم القدره لا یأبی عن أن یکون القادر عین المقدور أو غیره- و لکن یعرف ذلک ببرهان خارج عن نفس المفهوم و کذا إذا حکمنا بأن المحرک غیر المتحرک أو الأب غیر الابن أو الغضبان غیر المغضوب علیه کل ذلک إنما یعرف بحجه أخری غیر مفهوم الطرفین کما بینه الشیخ فی عده مواضع من الشفاء و سنعود إلی إیضاحه(۱)

فصل (۱۱) فی تحقیق أن کون الشی ء عقلا و عاقلا و معقولا لا یوجب کثره فی الذات و لا فی الاعتبار

قال الفخر الرازی إن الظاهریین لما استحسنوا هذا الکلام الهائل الشعری ظنوا أن العاقل لا بد و أن یتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غیره(۲)

۱- و ذلک القائل یکتفی بتغایر المفهوم، س ره

۲- توصیف هذا الإمام هؤلاء المحققین بالظاهریین و کلامهم بالهائل الشعری یوجب أن نصفه علی ما فی بعض الألسنه بأنه حریف و أی حریف محتال مغتال مختال کیف و لو کانوا ظاهریین لفهم کلامهم أهل الظاهر و ارتضوه و لما شارکوا معکم فی قدحهم و حیث تری الأمر علی خلاف ذلک فأنصف أنه مطلب رفیع المثال عزیز المنال، س ره

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا أن الشى ء إذا عقل ذاته فهناك العقل و المعقول و العاقل شى ء واحد.

أقول الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله فإنا بإعلام الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق فى ما بعد عن دركه كثير من الحكماء- فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله و أما كون الجوهر المجرد عاقلا- لذاته و معقولا- لها من غير تكثر فيه- و لا حاجه إلى حيثيه زائده على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به.

قال الشيخ فى المقاله الثامنه من إلهيات الشفاء فى الفصل الذى عقده لبيان أنه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لأن المانع من كون الشى ء معقولا- هو أن يكون فى ماده و علائقها و هو المانع أن يكون عقلا- فالبرى ء عن الماده و العلائق- المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته و لأنه عقل بذاته فهو أيضا معقول بذاته- فهو أيضا معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول لا أن هناك أشياء متكثره و ذلك لأنه بما هوهويه مجرده عقل و بما يعتبر له أن هويته المجرده لذاته فهو معقول لذاته و بما يعتبر له أن ذاته له هويه مجرده هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذى ماهيته المجرده لشى ء و العاقل هو الذى له ماهيه مجرده لشى ء و ليس من شرط هذا الشى ء أن يكون هو أو آخر بل شى ء مطلقا أعم من هو أو غيره- فالأول باعتبارك أن له ماهيه مجرده لشى ء هو عاقل و باعتبارك أن ماهيته المجرده لشى ء هو معقول و هذا الشى ء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهيه المجرده التى لشى ء و هو ذاته و معقول بأن ماهيته المجرده هى لشى ء هو ذاته- و كل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا و هذا الاقتضاء

لا يتضمن أن ذلك الشى ء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس المتحرك و المحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط أنه آخر أو هو و المحرك يوجب أن يكون له شى ء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو و كذلك المضافات نعرف اثنينيتها لأمر لا لنفس النسبه و الإضافه المفروضه فى الذهن انتهى قوله و مع هذا التوضيح و التأكيد البالغ فى وحده جهتى العاقليه و المعقوليه فى الذات المجرده التى عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا إن الشى ء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفه بالعاقليه هى بعينها الذات الموصوفه بعينها بالمعقوليه لكن وصف العاقليه ليس بعينه وصف المعقوليه(۱) و الذى يدل عليه أن كل ما كان عباره عن حقيقه الشى ء أو عما يكون جزأ من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر و نحن يمكننا أن نحكم على الشى ء بكونه معقولا و إن لم نحكم بكونه عاقلا و أيضا يمكننا أن نحكم بكون الشى ء عاقلا و إن لم نحكم بكونه معقولا فإذن العاقليه و المعقوليه وصفان متغايران و قد بينا أنهما أمران ثبوتيان فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل لا يمكن تصور الشى ء عاقلا إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا أنهما واحد(۲).

۱- يعنى أن موضوع الصفتين واحد بعينه و أما الصفتان فهما أمران متغايران ماهيه و وجودا لانفكاكهما تعقلا فهما عنده كالعلم و الإراده مثلا فينا حيث إن الذات الموصوفه بهما أعنى النفس واحده و هما ضميمتان زائدتان عليه، س ره

۲- لا يخفى ركاكته إذ على هذا كل متلازمين فى التصور واحد و هذا و إن أجاب عنه بقوله فأما قوله يستحيل إلخ إلا أن الغرض أنه لا يتوجه السؤال، س ره

فنقول إن للعاقليه حقيقه و للمعقوليه حقيقه فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما أنه لما كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهيه واحده حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر و لما أمكننا أن نفهم ماهيه العاقليه عند الذهول عن المعقوليه- و كذلك بالعكس عرفنا أن ماهيتها مغايره لماهيه المعقوليه و إذا ثبت تغاير الصفتين- ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل و المعقول واحدا لأنه إذا ثبت تغاير أمرين فی موضع- ثبت تغايرهما فی كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفا للحركه فی الماهيه كانت تلك المخالفه حاصله فی جميع المواضع.

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشی ء كونه عاقلا لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول إن هذه الملازمه لا يمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوه يلازم العلم بالبنوه و إن كان المعلومان مختلفين فی ذاتيهما أ رأيت لو فرضنا كون الشی ء محركا فالعلم بالمحركيه هناك يلازم العلم بالمتحركيه مع أنه لا- يلزم أن يكون مفهوم المحركيه هو بعينه مفهوم المتحركيه فظهر أن كون الشی ء عاقلا- يغاير كونه معقولا بل الذات التی عرضت لها إحداهما هی بعينها قد عرضت لها الصفه الأخرى و أما أن كونه عقلا يغاير كونه عاقلا و معقولا فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول هذا الفاضل مع كثره خوضه فی الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشی ء و وجوده و توهم أن المغايره فی المفهوم عين المغايره فی الوجود و لم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتيه الكماليه كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها ذات واحده و هويه واحده و وجود واحد و كذا وجوبه و وجوده و وحدته كلها حقيقه واحده بلا اختلاف جهه لا فی العقل و لا فی الخارج و لا- بحسب التحليل بنحو من الأنحاء و أيضا لا شبهه فی أن ذاتيات الشی ء مفهومات كثيره و مع ذلك كلها موجوده بوجود واحد سيما فی البسيط الخارجی و إن كانت فی ظرف العقل متعدده فعلم أن كون بعض المفهومات متغايره فی موضع لا يقتضی

تغايرها فى الوجود فى موضع آخر و لم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتيه فى الوجود- يوجب التكثر فى الذات الموصوفه بها و ذلك يقتضى التركيب فى الذات الأحديه الإلهيه و أيضا يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقليه و المعقوليه و بين الأبوه و البنوه فكما جاز عنده اتصاف الشى ء الواحد بكونه عاقلا لذاته و معقولا لذاته مع تغاير الوصفين فى الهويه و الذات فليجز عنده كون الشى ء أبا لنفسه و ابنا لنفسه و كذا الحال فى كون الشى ء محركا لنفسه و متحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان فى جميع تلك الصفات كانت المغايره بين الطرفين مفهوما و ذاتا و ماهيه و وجودا فلما ذا أجمعت الحكماء على أن الشى ء الواحد لا يمكن أن يكون محركا لذاته و لا أبا لذاته و لا معلما لذاته و قد جوزوا كون الشى ء الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته و بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفهومات لا يقتضى تغايرها فى الوجود- فجاز أن يكون هويه واحده بسيطه بجهه واحده بسيطه مصداقا لحمل معانى كثيره- و صدق مفهومات كثيره عليها من غير أن ينثلم بذلك وحده ذاته و وحده جهه ذاته- و فى كل موضع حكموا بتغاير الجهه و اختلاف الحيثيه فى اتصاف الشى ء بمفهومين من المفهومات كالتحريك و التحرك و القوه و الفعل و الإمكان و الوجوب و الوحده و الكثره فلم يحكموا بتكثير الجهه هناك بمجرد مغايره المفهومين فى المعنى و الماهيه بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه.

و قال أيضا إنا نعلم يقينا أن لنا قوه نعقل بها الأشياء فأما أن يكون القوه التى نعقل بها هذه القوه هى هذه القوه نفسها فيكون هى نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوه أخرى فيكون لنا قوتان قوه نعقل بها الأشياء و قوه نعقل بها هذه القوه- ثم يتسلسل بها إلى غير النهايه فيكون فينا قوه نعقل الأشياء بلا نهايه بالفعل فقد بان أن نفس كون الشى ء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شى ء ذلك الشى ء آخر- و بهذا تبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شى ء آخر

و قال أيضا فی التعليقات كون الباری تعالی عاقلا لـذاته و معقولا لـذاته لا يوجب اثنينيه فی الذات و لا اثنينيه فی الاعتبار فالذات واحده و الاعتبار واحد لكن فی العباره تقديم و تأخير فی ترتيب المعانی و الغرض المحصل منهما شی ء واحد انتهی.

فقـد ظهر و تبين أن الموجود الصوری المجرد عن المـاده نفس وجوده يصـدق عليه بلاـ اعتبـار صـفه أخری أنه عقـل و عاقـل و معقول فهـذه المعـانی كلهـا موجوده بوجود واحـد لاـ أنهـا ألفـاظ مترادفه كمـا توهم فی صـفات الله أنهـا مترادفه الألفـاظ- عند الحكمـاء القـائلين بعينيه الصـفات للـذات و كـذا توهم بعض الناس كصاحب هـذا التشـكيك حيث يعترض عليهم فی قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بـديهی و ذاته تعالی مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشـی ء عين المجهول و كـذا الكلاـم فی بـاقی صـفاته فإنها معلومه المعانی لأكثر العقلاء و ذاته غير معلومه بالكنه إلا لـذاته و ذلك لتوهمه أنهم حكموا بعينيه هـذه المفهومـات كمـا فی الحمـل الـذاتی الأـولی و ذهوله عن أن مرادهم من العينيه هو الاتحـاد فی الوجود كمـا هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد فی المفهوم كما فی حمل معانی الألفاظ المترادفه- بعضها علی بعض حملا أوليا غير متعارف.

ثم قـال صاحب التشـكيك و أيضا قـد أقمنا البرهان علی أن التعقل حاله إضافيه و ذلك يوجب كونها مغايره للـذات لكن القوم لما اعتقـدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضـر عنـد الـذات منها صوره أخری زعموا أن وجود تلك الذات هو التعقل و لذلك نحن لما بينا أنها حاله إضافيه لا جرم حكمنا بأن العاقليه صـفه مغايره للذات العاقله بل يجعل هذا مبدأ برهـان أقوی علی صـحه مـا اخترنـاه فنقول إن إدراك الشـی ء لـذاته زائـد علی ذاته و إلاـ لكانت حقيقه الإدراك حقيقه ذاته و بالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا و الآخر ثابت لكن التالی باطل فالمقدم باطل فثبت أن إدراك الشـی ء لذاته زائد علی ذاته و ذلك الزائد يستحيل أن يكون صوره مطابقه لذاته للبرهان المشهور(۱) فهو إذن أمر غير مطابق

۱- من لزوم اجتماع المثلين، س ره

لذاته و ذلک الغیر المطابق إن کان له نسبه و إضافه إلی ذاته فذاته(۱) إنما صارت معلومه لأجل تلک النسبه فالعلم و الإدراک و الشعور هو تلک النسبه و إن لم یکن إلیه نسبه و تلک الصوره غیر مطابقه و لا مساویه فی الماهیه لم یصر ذلک الشی ء معلوما- لأن حقیقته غیر حاضره و لا للذهن إلیه نسبه فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبه إلیه فیستحیل أن یصیر معلوما فهذا برهان قاطع علی أن العلم حاله نسبیه انتهی.

أقول و العجب من هذا المسمی بالإمام کیف زلت قدمه فی باب العلم حتی الشی ء الذی به کمال کل حی و فضیله کل ذی فضل و النور الذی به یهتدی الإنسان إلی مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض و أنقص الموجودات التی لا استقلال لها فی الوجود أ ما تأمل فی قوله تعالی فی حق السعداء نُورُهُمْ یَسْعی بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ بِأَیْمانِهِمْ أ ما تدبر فی قول الله سبحانه وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ و فی قوله تعالی هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ أ لم ینظر فی معنی

قول رسوله ع: الإیمان نور یقذفه الله فی قلب المؤمن

فهذا و أمثاله کیف یکون حقیقتها حقیقه الإضافه التی لا تحصل لها خارجا و ذهنا- إلا بحسب تحصل حقیقه الطرفین ثم الذی علیه مبنی تشکیکه هو عدم الفرق بین ماهیه الشی ء و وجوده و قد نبهنا مرارا علی أن للماهیه الواحده قد یکون أنحاء من الحصولات المتباینه فی الهویه الوجودیه و قد یکون لکثیر من الماهیات- المتخالفه المعانی وجود واحد بسیط ذاتا و اعتبارا فقوله لو کان إدراک الشی ء لذاته عین ذاته لکان کل ما هو حقیقه الذات یکون حقیقه الإدراک و کل ما هو حقیقه الإدراک حقیقه الذات أقول فی الجواب إن أراد بالحقیقه الوجود فالقضیتان الموجبتان متعاکستان من غیر مفسده(۲) فإن قولنا کلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراک الشی ء لذاته و کلما تحقق إدراک الشی ء لذاته کان ذلک الإدراک

۱- الأولی أن یقال إن کان نسبه ثبت المطلوب و إن کان کشبح و غیره له نسبه إلخ- إذ لم یستوف الشق الذی هو مطلوبه فی دلیله، س ره

۲- أی عکسا لغویا، س ره

بعینه ذاتا جوهریا مفارقا عن الماده قول حق و صواب و قوله و کان لا یثبت أحدهما- إلا و الآخر ثابت قلنا نعم کذلک فقوله لکن التالی باطل ممنوع إن أراد به الملازمه فی الوجود بین الحقیقتین و إن أراد بالحقیقه الماهیه و المفهوم فبطلان التالی المذکور مسلم و کذا الملازمه ثابته لکن المقدم غیر ما هو المدعی إذ لم یدع أحد من الحکماء أن مفهوم الإدراک عین مفهوم الذات المجرده فالمغلطه إنما نشأت من الخلط بین المفهوم و الوجود أو بین الماهیه و الهویه ثم القائل بکون العلم مجرد الإضافه لو تأمل قلیلا- و أحضر باله و تفکر أن هذه الإضافه التی سماها الإدراک- و الشعور أو العلم ما ذا منشؤه و ملاکه و لما ذا لا تحصل هذه الإضافه لبعض الأشیاء دون آخر و إلی بعض الأشیاء دون آخر علی أن الحق عندنا أن فی جمیع الإضافات الواقعه فی نفس الأمر لا بد من حصول أمر وجودی(۱) متقرر أولا- فی أحد الطرفین أو فی کلیهما حتی توجد الإضافه و ذلک الأمر مبدأ لتلک الإضافه و منشؤها و هو قد یکون عین ذات الطرف و قد یکون صفه زائده إذ الإضافه دائما غیر مستقله القوام و الماهیه(۲)

فصل (۱۲) فی حل باقی الشکوک فی کون الشی ء عاقلا لذاته

قیل و مما یجب البحث عنه سواء قلنا الإدراک حاله إضافیه

(۳) أو قلنا إنه

۱- کالانعقاد من النطفه المخصوصه مع مواضعه الناس علیه فی إضافتی الأبوه و البنوه- و فی الإضافه العلمیه التی یقول هذا القائل بها لیس منه عین و لا أثر کما فی الإضافه اللازمه للعلم علی قول المحققین فإن الأمر الوجودی فیها نفس الصوره التی لها علاقه المطابقه فی الماهیه مع المضاف إلیه، س ره

۲- کما فی الواجب تعالی، س ره

۳- قد حصر الإدراک فی الشقین فخرج علم المجرد بذاته و هو باطل بل العلم کما قال المصنف قدس سره وجود صوری نوری فیشمل حضور المجرد لذاته إذ لا ظلمه و لا غیبه فیه من الحلول فی الهیولی و التمدد الزمانی و المکانی و سائر الأغشیه، س ره

عباره عن تمثل صوره المدرک فی المدرک أن الشی ء کیف یعلم ذاته فإن العلم إن کان أمرا نسبیا فالنسبه إنما تتحقق بین الشیئین فالواحد لا ینضاف إلی نفسه فلا یکون عالما بذاته و إن قلنا عباره عن التمثل فالشی ء إنما یتمثل لغیره فأما لنفسه فذلک غیر معقول.

أقول الحق کما سبق أن العلم عباره عن وجود شی ء بالفعل لشی ء بل نقول العلم هو الوجود للشی ء المجرد عن الماده سواء کان ذلک الوجود لنفسه أو لشی ء آخر فإن کان لغیره کان علما لغیره(۱) و إن لم یکن لغیره کان علما لنفسه و هذه الإضافه کإضافه الوجود فالوجود فی نفسه قد یکون وجودا لنفسه و قد یکون وجودا لغیره و الثانی مثل وجود الأعراض لموضوعاتها و الأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابته لأنفسها لا لغیرها لکن النسبه بین الوجود و الماهیه مجازیه إذ لا تغایر بینهما إلا بحسب التحلیل فالنسبه و إن أوجبت تغایر الطرفین لکن أوجبته فی ظرف تحققها لا ـ فی ظرف آخر(۲) فالنسبه إن کانت متحققه فی الخارج کالأبوه و البنوه

۱- هذا تصریح بما قدمناه فی الکلام علی برهان اتحاد العاقل و المعقول أن معقولیه شی ء لشی ء من فروع مسأله موجودیه شی ء لشی ء فوجود شی ء مجرد لنفسه علمه بنفسه و وجود شی ء مجرد لغیره علم ذلک الغیر به إلا أن ذلک الغیر المسمی بالعاقل من المستحیل أن یکون خارجا من وجود المعقول و هاهنا نکته یجب أن تنبه له و هو أن تقسیم الوجود إلی ما لنفسه و لغیره یوجب التباین بین القسمین و لازم ذلک أن یمتنع معقولیه الجوهر المجرد لغیره لأنه موجود لنفسه و یمنع وجود ما هو کذلک لغیره اللهم إلا ـ أن یتحقق بینهما العلیه و المعلولیه فإن العله و إن کان موجودا لنفسه فلها نوع وجود لمعلولها و المعلول و إن کان موجودا لنفسه فله نوع وجود لعلته کما أن له نوع وجود فی علته هذا، ط مد

۲- هذا الذی ذکره ره فی أمر الإضافه هو الحق الصریح الذی یقتضیه معنی التضایف- و هو من أقسام التقابل بالذات و حکمه عدم اجتماع الطرفین المتقابلین بالذات و علیه ینبغی أن یحمل ما یخالفه من متفرقات کلامه ره الذی ظاهره أن التضایف لا یقتضی بذاته- امتناع اجتماع طرفیه إلا أن یقتضیه شی ء من خارج و یقوم علیه برهان من خارج و إن کان بعض کلامه یأبی ذلک ظاهرا، ط مد

و الکاتبیه و المکتوبیه أوجبت تغایر الطرفین فی الخارج و لذلک یستحیل أن یکون الأب و الابن المضاف إلیه ذاتا واحده و أما إذا کانت النسبه تحققها فی اعتبار العقل دون الخارج کان تغایر الطرفین أیضا فی ظرف النسبه و بحسبها و هذا القسم الثانی علی وجهین.

أحدهما أن یکون الطرفان و إن لم یتغایرا فی الوجود الخارجی لکن لکل منهما ماهیه تخالف الآخر مخالفه یوجب لأحدهما ثبوت حکم و خاصیه فی ظرف التحلیل و التفصیل لم یثبت ذلک للآخر کالماهیه و الوجود فإنهما مع اتحادهما فی العین کانا فی ظرف التحلیل العقلی بحیث یکون أحدهما عارضا و الآخر معروضا- فإضافه هذا العروض یقتضی تغایر الطرفین لا- فی الخارج إذ لا- عروض فیه بل فی ظرف العروض و هو التصور و هناک یکون العارض مغایرا للمعروض زائدا علیه مباینا له- بذلک الاعتبار کسائر المتضایفین.

و القسم الثانی أن یکون الطرفان لا- یتغایران أصلا لا- بحسب الخارج و لا- بحسب التحلیل العقلی إذ لا- ترکیب فی الشی ء الموصوف بالإضافه بوجه من الوجوه- لغایه بساطته کذات الباری جل ذکره إذا وصف بکونه موجودا لذاته أو قائما بذاته أو عالما بذاته أو یقال له قدره أو له إراده أو له حیاه فإن هناک بالحقیقه لا نسبه و لا اتصاف و لا ارتباط و لا عروض و لا شی ء من أقسام الإضافات و النسب بل وجود بحت هو بعینه مصداق العلم و القدره و الإراده و الحیاه و سائر الکمالات فکما أن موجودیته لیست تقتضی أن یکون فیه صفه و موصوف إذ لا اتصاف بالحقیقه و لا فیه عارض و معروض إذ لا عروض هناک لا عینا و لا- ذهنا فکذلک فی سائر الأسماء فحکمها حکم الوجود لأنها عین الوجود لکن العقل یعتبر هناک صفه و موصوفا و إضافه بینهما- فنقول هو تعالی ذو وجود و علم و إراده و ذلک لأن هذه المعانی توجد فی بعض الممکنات علی وجه العروض فیصیر عروضها لها منشأ الاتصاف بها فیتحقق هناک إضافه الاتصاف و العروض و أمثالها فالبرهان لما حکم بعدم زیاده شی ء من الوجود- و کمالاته علی ذات الباری فیقال إن وجوده قائم بذاته و کذا علمه و قدرته و

إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الإضافه بينه تعالى و بين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس ما يجده فى غيره تعالى من الممكنات الموصوفه بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه تعالى(۱) لا على إثبات الإضافه فى ذاته تعالى فالنسبه هناك مجازيه مرجعها سلب نسبه التركيب و الكثره عنه فكذا المغايره بين الطرفين مجازيه- فإذا تقرر هذا فنقول إضافه كون الذات المجرده عاقله لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرا لا فى الخارج و لا فى الذهن و ذلك لأن تلك الإضافه شى ء يعتبرها العقل قياسا على عاقليه شى ء لغيره فهى بالحقيقه غير واقعه و الذى هو فى الواقع ذات بسيطه غير محتجبه عن ذاته و العلم هو الوجود المجرد عن الماده عندنا(۲) فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته و كما أن موجوديه الوجود لذاته لا توجب اثنينيه فى الذات و لا فى حيثيه الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايره لا فى الذات و لا فى الجهات و الحيثيات بل بمجرد الاختلاف فى المفهومات لما علمت من أن المفهومات المتغايره قد تتحد فى الوجود و الحقيقه فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقا لمفهومات كثيره كلها متحد فى الوجود فيه و إن كانت فى مواضع أخرى موجوده بوجودات متعدده فى الخارج أو بجهات مختلفه فى الذهن فالذات المجرده البسيطه لكونها مجرده عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر و لكونها صوره مجرده عن الماده- يصدق عليها مفهوم العقل و لكونها صوره لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول و لكونها غير موجوده لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل و لكونها وجود برى ء

۱- متعلق بقوله فيقال إلخ يعنى أن المراد بالقيام بالذات عدم القيام بالغير لا غير- كما أن المراد بالقيام بالذات فى الجوهر أيضا هذا المدلول الالتزامى لا مدلوله المطابقى- لاستلزام الاثنينيه، س ره

۲- العلم محمول معنى و الوجود المجرد هو الموضوع فتركيب القياس هكذا العقل هو الوجود المجرد و كل وجود مجرد هو العلم و إنما جعلنا العلم محمولا و الوجود المجرد موضوعا معنى لئلا يلزم الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى، س ره

عن الشرور محبوب و لكونه مدركا لهذه الخيريه محب لذاته و هكذا يمكن أن يصدق على ذات واحده كثير من هذه المعانى النسبيه من غير استيجاب للكثره و اقتضاء للمغايره فى الواقع بل فى نفس تلك المفهومات(۱) فلنرجع إلى دفع بعض البحوث

قال صاحب التشكيک قال الشيخ كون الشی ء معقولا هو أن يكون ماهيته المجرده عند شی ء و هذا أعم من كونها عند شی ء مغاير لها

فإن الكون عند الشی ء أعم فى المفهوم من الكون عند شی ء مغاير و لقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشی ء حاله إضافيه و هی لا- تعقل إلا- بين الشيئين- أ رأيت لو أن قائلا- يقول المحركيه للشی ء أعم من المحركيه للغير فيلزم صحه كون الشی ء محركا لذاته و كذلک الموجديه أعم من الموجديه للغير فيلزم صحه كون الشی ء موجدا لذاته هل يقبل ذلک منه و هل يحكم بصحه قوله فإن كان ذلک باطلا فكذلک هاهنا أقول صحه كون الشی ء عاقلا لنفسه و بطلان كونه محركا لذاته- لم يعرف لا هذا و لا ذاک بمجرد تلک الأعميه بل ببيان و برهان آخر و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشی ء معقولا بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره- إن بمجرد هذه الأعميه يثبت صحه كون الشی ء معقولا لذاته و إلا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته إذا ثبت كونه معقولا لشی ء كيف و الأعم غير مستلزم للأخص- فصحه كون الشی ء حيوانا لا يقتضی صحه كونه إنسانا نعم لا ينافی كون الشی ء حيوانا كونه إنسانا و غرض الشيخ دفع توهم المنافاه و إزاله ما ربما يتوهم أحد- أن مفهوم عاقليه الشی ء يقتضی أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضايفين- و ينافی كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضايفين غير صاحبه فی الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافه لأن نفس مفهوم

۱- فلكون هذا الوجود بل كل وجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير نور و لكونه فعالا عن علم و مشيه قادر و لكونه دراكا فعالا حی و هكذا فی باقی الصفات الكماليه- للمجرد البسيط الواقعی الواجبی تعالی شأنه فتنزع من حيثيه واحده هی ذاته تعالی، س ره

المضـاف لاـ يقتضـی إلا مغايره فی المفهوم مع مضايفه لا فی الوجود بل المغايره فی الوجود فی بعض المتضايفات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم و عرف ذلک بـدليل خارج عن معرفه نفس الإضافه کالمحرک فإن مفهومه لا يزيـد علی کون الشـی ء- مبدأ لتغير شـی ء علی التدريج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم أن ذلک الشـی ء غير المحرک أو عينه و کذا الموجد و الفاعـل و إن علمنـا أن المحرک و الموجـد و الفاعـل لاـ بـد و أن يکـون مغـايرا للمتحرک و الموجـد و المفعـول فی الوجـود و الهويه- و لاـ يکفی فيهـا المغـايره فی المـاهيه و المفهوم فقط بخلاف کون الشـی ء مـدرکا لـذاته- أو موجودا لـذاته فإن هناک تغـايرا بين الطرفين فی المفهوم مع الاتحـاد فی الهويه و الوجود کمـا دل عليه البرهان و بالجمله الاتحاد بين العاقل و المعقول فی الهويه المجرده قـد عرف بالبرهان لا بأن معقوليه الشـی ء أعم من معقوليه الغير و کذا المعانده بين کون الشـی ء عله و معلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العله و المعلول و علی ما ذکرناه يحمل کلام بعض العلماء(۱) حيث قال العلم من جمله الأمور الإضافيه و الـذات الواحـده إذا أخـذت باعتبـار صـفتين کـان ذلـک نازلا منزله الـذاتين فما يرجع إلی تحقق الإضافه له من حيث إنها عالمه مخالفه للذات من حيث إنها معلومه فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافه للذات الواحده عند تباين هاتين الجهتين.

و نقل عن الشـيخ أنه قال فی کتاب المباحثات لکل شـخص حقيقه و شخصـيه- و تلک الشخصيه زائده أبدا علی الماهيه علی ما مضـی ثم إن کانت الحقيقه مقتضـيه لتلک الشخصـيه کان ذلک النوع منحصـرا فی ذلک الشـخص و إلا وقعت الکثره فيه- و لا شـک أن تلـک الحقيقه مغايره للمجموع الحاصل من تلک الحقيقه و تلک الشخصـيه- و لما تحقق هـذا القـدر من التغاير کفی ذلک فی حصول الإضافه فيکون لتلک الحقيقه

۱- أی علی مـا ذکرناه من النسب المجازيه فی علم المجرد بـذاته و أن ظرف التغاير بين الطرفين بعينه ظرف النسبه لکنه خلاف ظاهر کلامه لأنه تصدی لتبيين تغاير حقيقی، س ره

من حیث هی إضافه العالمیه إلی ذلک المجموع و لذلک المجموع إضافه المعلومیه إلی تلک الحقیقه.

أقول إنی ما رأیت نسخه المباحثات و هذه العباره لا یشبه أن یکون من کلام الشیخ(۱) و ذلک لأن العالمیه و المعلومیه بالذات صفه الوجود لا- صفه الماهیه من حیث هی و التشخص لیس بأمر زائد علی الوجود و وجود الشی ء یتقدم علی الماهیه و علی إضافتها إلی الوجود فإذا إضافه ماهیه الشی ء إلی الشخص الذی هو فی مرتبه الوجود بعد وجود تلک الماهیه فلا ینضاف تلک الماهیه إلی ذلک الشخص- إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلی الشخص فتکون الإضافه حاصله للذات الواحده الشخصیه إلی نفسها من جهه واحده فالأولی ما سبق بیانه.

لا یقال التشخص صفه وجودیه فوجوده متأخر عن وجود الموصوف.

لأنا نقول هذا منقوض بالفصل بالقیاس إلی الجنس المتقوم به و الوجود بالقیاس إلی الماهیه المتحصله به و الصوره بالقیاس إلی الماده المتقومه بها و التحقیق کما سلف أن اتصاف الأشیاء بمثل هذه الأمور اتصاف فی ظرف التحلیل لا بحسب الوجود لأنها فی الوجود عین تلک الأشیاء لا صفات لها

۱- لعدم استیفاء جمیع أقسام التشخص إذ التشخص قد لا یکون زائدا علی الحقیقه- کما فی الواجب تعالی و أیضا فیما کان نوعه منحصرا فی شخص لا یکون اقتضاء التشخص من ماهیته إذ لا اقتضاء و لا علیه فیها إلا أن یکون المراد من الاقتضاء عدم اقتضاء الغیر کما مر و أما قوله قدس سره و ذلک لأن العالمیه و المعلولیه بالذات إلخ فمتوجه إلی قوله و لما تحقق إلخ و ظاهر کلام المصنف قدس سره أنه قول الشیخ لتصحیح الإضافه فی قولنا ذاتی و ذاتک و نحوهما لا تصحیح إضافه عاقلیه المجرد ذاته بأن الموصوف بالعالمیه- طبیعه النفس و الموصوف بالمعلومیه هو الطبیعه المحفوفه بالتشخص فإنه من تصرفات ذلک القائل کما یصدقه الحدس الصائب و یکذبه الشفاء و الإشارات، س ره

فصل (١٣) فی أنواع الإدراكات

اعلم أن أنواع الإدراك أربعه إحساس و تخيل و توهم و تعقل فالإحساس إدراك للشی ء الموجود فی الماده الحاضره عند المدرك على هيئات مخصوصه به محسوسه معه من الأين و المتی و الوضع و الكيف و الكم و غير ذلك و بعض هذه الصفات(١) لا ينفك ذلك الشی ء عن أمثالها فی الوجود الخارجی و لا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك هو صوره ذلك الشی ء لا نفسه و ذلك لأنه ما لم يحدث فی الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل و كونه حاسا بالقوه على مرتبه واحده و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس- أن يكون مناسبا له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسا به فيجب أن يكون الحاصل فی الحس صورته متجرده عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصوره تجريدا تاما و التخيل أيضا إدراك لذلك الشی ء مع الهيئات المذكوره لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به و لكن فی حالتی حضور مادته و عدمها و التوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئی محسوس و لا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافه إلى الأمر الشخصی و التعقل هو

١- استعمال لفظ البعض لإخراج مثل الجده و أن يفعل و غير ذلك مما هو مشمول لفظ غير ذلك و إلا فالخمسه المذكوره مشتركه فی أن خصوصياتها ينفك ذلك الشی ء عنها- و مطلقاتها لا ينفك عنها حتى الكيف فإنه و إن أمكن انفكاك الألوان و الطعوم و الروائح و نحوها عنه بالتبدل إلى الإشفاف و التفاهيه مثلا إلا أنه لا ينفك عنه مطلق الكيف- كالكيفيات الملموسه و منها الميول و الكيفيات المختصه بالكم و منها الشكل و أما عدم مشاركه غيره واضح حتى فی المتی فإن الزمان و إن كان مشتركا إلا أن متى كل واحد ليس مشتركا لأن هيئه محاطيه كل واحد للزمان هی متاه المخصوصه، س ره

إدراک للشی ء من حیث ماهیته و حده لا من حیث شی ء آخر سواء أخذ وحده أو مع غیره من الصفات المدرکه علی هذا النوع من الإدراک و کل إدراک لا بد فیه من تجرید فهذه إدراکات مترتبه فی التجرید الأول مشروط بثلاثه أشیاء حضور الماده عند آله الإدراک و اکتناف الهیئات و کون المدرک جزئیا و الثانی مجرد عن الشرط الأول و الثالث مجرد عن الأولین و الرابع عن الجمیع و اعلم أن الفرق بین الإدراک الوهمی و العقلی لیس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافه(۱) إلی

۱- مراده بالجزئی الخیالی و الحسی الطبیعی لا المعنی الجزئی و قد أصر قدس سره علی هذا القول و تصلب فیه فی أکثر کتبه کسفر النفس من هذا الکتاب أیضا و مفاتیح الغیب و غیرهما و عندی أن هذا بظاهره منه قدس سره غریب لأنه مبنی علی أن یکون العداوه و المحبه و نحوهما غیر منتشره الأفراد بل و لا نوعها منحصرا فی فرد و هذا من العجائب- لوضوح أنها منتشره الأفراد بحسب تعدد القوی النزوعیه التی فی الحیوانات و بحسب اختلاف الأوقات و الموضوع من جمله المشخصات و إلهیات المکتنفه بالنفوس ذوات الشوق و النفور أیضا منها و کذلک الأزمنه من أمارات التشخص عنده و تشخص کل بحسبه و إذا کان للمحبه و المیل و الإراده و غیرها من المعانی جزئیات و العقل أجل من إدراک الجزئی المعنوی لأن شأنه إدراک الکلیات و الحس أدون و کذا الخیال من نیل المعنی الجزئی- فلا یکون مدرکه إلا الوهم و المدرک إنما یکون ثلاثه الحس المشترک الذی کمرآه ذات وجهین إلی الداخل و الخارج و الوهم و العقل لکونه مضافا للمدرک و هو ثلاثه المعنی الکلی و المعنی الجزئی و الصوره اللهم إلا أن یقال مراده الوهم الغالط بما هو غالط فإن مبدأ الغلط و الشر لیس متأصلا فکما أن الشر مجعول فی القضاء الإلهی بالعرض- فالخطأ و الغلط معلول العقل بالعرض و دأبه و دیدنه قدس سره أنه فی کل مسأله ناظر طرف القلب إلی التوحید إن قلت یقول المصنف قدس سره فی الحیوانات الصامته قلت أرباب أنواعها بدل عاقلتنا کما فی إدراک بعض الغرائب فإنها بإلهام الملک عند أهل الشرع- و باعتبار الاتصال برب النوع عند الإشراقیین و بإدراک العاقله التی لها عند التناسخیه، س ره

الجزئی و عدمها(۱) فبالحقیقه الإدراک ثلاثه أنواع کما أن العوالم ثلاثه(۲) و الوهم کأنه عقل ساقط عن مرتبته و کل إدراک یحصل به نزع(۳) لحقائق الأشیاء- و أرواحها عن قوالب الأجسام و هیاکل المواد فالصوره المحسوسه منتزعه عن الماده نزعا ناقصا مشروطا بحضور الماده و الصوره الخیالیه منتزعه نزعا متوسطا و لهذا تکون فی عالم بین العالمین عالم المحسوسات و عالم المعقولات و الصوره العقلیه منتزعه نزعا تاما هذا إذا کانت الصور مأخوذه عن المواد و أما ما کان بذاته عقلا- فلا یحتاج فی تعقله إلی تجرید من هذه التجریدات و هذه المعانی هی التی من شأن النفس أن تصیر بها عالما عقلیا مترتبا فیها ترتبا عقلیا أخذا من المبدإ الأول- إلی العقول التی هی الملائکه المقربون إلی الأنفس التی هی الملائکه بعد الأولی- إلی السماوات و العناصر و هیئه الکل و طبیعته فیکون عالما عقلیا مشرقا بنور العقل الأول و کذا ما کان بذاته صوره خیالیه فلا یحتاج النفس فی تخیله إلی تجرید- و هی الصوره التی إذا اتصلت النفس بها تصیر عالما جنانیا و ملکا کبیرا عریضا

۱- لا ینال الوهم کل صوره عقلیه مضافه إلی الجزئی کالإنسان و الفرس و السواد و البیاض مثلا و إنما ینال أمورا جزئیه موجوده فی باطن الإنسان کالمحبه و العداوه و السرور و الحزن و لا مانع من نسبه إدراکها إلی الحس المشترک کما سیأتی فی سفر النفس و مجرد تسمیتها معانی فی مقابل الصور المدرکه من طریق الحواس الظاهره لا یوجب مباینه نوعیه فی الفعل حتی یحوج إلی إثبات قوه أخری فالحق إسقاط الوهم من رأس- و إسناد فعله إلی الحس المشترک، ط مد

۲- الإحساس و الخیال و العقل و الحق أنه نوعان بإسقاط الإحساس کما أسقط الوهم- فإن حضور الماده المحسوسه و غیبتها لا یوجب مغایره بین المدرک فی حال الحضور و عدمه نعم الغالب هو کون الصوره أقوی جلاء عند النفس مع حضور الماده و ربما کان المتخیل أقوی و أشد ظهورا مع عنایه النفس به، ط مد

۳- فللعاقله من هذه الجهه عزرائیلیه کما أن لها من جهه إحیائها النفوس المیته- الجاهله بالتعلیم إسرافیلیه و جبرائیلیه و نحو ذلک لأن الإنسان کلمه جامعه فیها کل الکلمات، س ره

كعرض السماوات و الأرض فإن العوالم هى ما هى بصورها لا بمادتها و اعلم أن العوارض الغريبه التى يحتاج الإنسان فى التعقل لشى ء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لا منافاه بين تعقل شى ء و تعقل صفه أخرى معه و كذا التى لا بد فى تخيل الشى ء إلى تجريده عنها ليست هى صورها الخياليه إذ لا منافاه بين تخيل شى ء و تخيل هيئه أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مصحوبا للأعدام الحاجبه للأمور المغيبه لها عن المدارك كالكون فى الماده فإن الماده الوضعيه توجب احتجاب الصوره عن الإدراك مطلقا و كذا الكون فى الحس و الخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلى لكونهما أيضا وجودا مقداريا و إن كان مقدارا مجردا عن الماده و المعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفه المراتب بعضها عقليه و بعضها نفسانيه و بعضها ظلمانيه غير إدراكيه و أما الماهيات فهى تابعه لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تاره إنسانا شخصيا ماديا و تاره إنسانا نفسانيا و تاره إنسانا عقليا كليا- فيه جميع الناس بوحدتها الجمعيه العقليه التى لا يمكن فيها الكثره مع الاتحاد فى النوع و بما حققنا اندفع إشكال مذكور فى كتب القوم و هو أن الصوره العقليه- من حيث حلولها فى نفس جزئيه حلول العرض فى الموضوع تكون جزئيه و يكون تشخصها و عرضيتها و حلولها فى تلك النفس و مقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئيه غريبه لا ينفك عنها و هذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صوره مجرده عن العوارض الغريبه.

و قد أجيب عنه فى المشهور إن الإنسانيه المشتركه الموجوده فى الأشخاص- فى نفسها مجرده عن اللواحق و العلم بها لكونها علما بأمر كلى(١) يقال له إنه علم

١- هذا المجيب عكس الأمر فجعل وصف العلم بالكليه وصفا بحال المتعلق أى المعلوم بالعرض و الصواب أن وصف العلم بها بالذات و وصف المعلوم بها بالعرض للعلم- وصف بحال المتعلق أى العلم لأنه وجود نورى محيط مبسوط بسيط، س ره

کلی لأن معلومه کذلک لا لأن العلم فی ذاته کذلک بل لأن معلومه کذلک- لا کما ظنه المتأخرون حیث سمعوا إن المتقدمین سموا ذلک العلم کلیا تعویلا- علی فهم المتعلمین و لم یقفوا علی أغراضهم فزعموا أن فی العقل صوره مجرده کلیه و رد هذا الجواب بأن الإنسانیه التی فی زید لیست هی بعینها التی فی عمرو- فإن الإنسانیه المتناوله لهما معا من حیث هی متناوله لهما لیست بعینها هی التی فی کل منهما(۱) و لا هی فیهما معا(۲) لأن الموجود منها فی أحدهما حینئذ لا یکون نفسها بل جزأ منهما أی من الإنسانیتین و کذا الموجود فی کل من الأشخاص الثلاثه لیس هو بعینه ما فی مجموع الثلاثه بل جزأ من ثلاثه أجزاء لأن عدد الإنسانیه فی الخارج بحسب عدد الأشخاص نعم الإنسان إذا أخذت ماهیته لا بشرط شی ء- فلیست هی من تلک الحیثیه إلا هی لا واحده و لا کثیره و لا کلیه و لا جزئیه و لا ینافی شیئا منها فهی مع الجزئی جزئیه و مع الکلی کلیه و مع الواحد واحده و مع الکثیر کثیره و أما الإنسانیه الکلیه التی اشترک فیها الأشخاص الکثیرون فهی لا یکون وجودها إلا فی العقل فهی من حیث کونها صوره واحده فی عقل واحد کعقل زید مثلا جزئیه و من حیث إنها متعلقه بکل واحد واحد من الأشخاص کلیه و معنی تعلقها(۳) إن الإنسانیه المدرکه بتلک الصوره التی هی طبیعه صالحه لأن تکون

۱- لأن الإنسانیه الکلیه متناوله و التی فی کل منهما لیست بمتناوله، س ره

۲- أی لیست الإنسانیه الکلیه الإنسانیه التی فیهما معا و لا فی کل الأناسی أی الکل المجموعی لأن الموجود من الإنسانیه فی أحدهما لا یکون نفسهما أی لا یکون مجموع الإنسانین و الإنسانیه مجموع الإنسانین فأحدهما لیس إنسانا ثم الأولی فی الرد أن یستفسر عن المجیب بأن المعلوم الکلی إن کان فی الخارج فأما الکل الأفرادی من الإنسانیه و المجموعی و أما الماهیه من حیث هی و یبطل کلاهما بما ذکر و إن کان فی الذهن- و فرق بین الحاصل فی الذهن و القائم به کما ذکره الفاضل القوشجی فیبطل بما مر فی مبحث الوجود الذهنی، س ره

۳- و لما کان تفسیر الکلیه بالمطابقه للکثیرین فیه إشکالات کما مر عدلوا عنها إلی الاشتراک و لما کان ظاهر الاشتراک أیضا لا یخلو عن إشکال کما لا یخفی فسروه بما تری من أن الکلی إذا حصل فی المواد کان عین الأشخاص و هی إذا حصلت فی العقل کانت عین الکلی، س ره

کثیره و لأن لا تکون لو کانت فی أی ماده من مواد الأشخاص یحصل ذلک الشخص بعینه أو أی واحد من تلک الأشخاص سبق إلی أن یدرکه ذو عقل حصل فی عقله تلک الصوره بعینها فهذا معنی اشتراکها و أما معنی تجریدها فکون تلک الطبیعه- التی انضاف إلیها معنی الاشتراک منتزعه عن اللواحق المادیه الخارجیه و إن کانت باعتبار آخر ملفوفه باللواحق الذهنیه المشخصه فإنها بأحد الاعتبارین مما ینظر به فی شی ء آخر و یدرک به شی ء آخر و بالاعتبار الآخر مما ینظر فیه یدرک نفسها- أقول لا منافات عندنا بین التشخص العقلی و بین الکلیه و الاشتراک بین کثیرین(۱) و قد علمت منا أن الصوره العقلیه غیر حاله فی الذهن حلول الأعراض فی محالها- حتی تصیر متشخصه بتشخص الذهن و بالهیئات المکتنفه بالنفس إذ النفس ما دامت مقیده بهذه الهیئات النفسانیه لا یمکن أن تصیر عاقله بالفعل و لا معقولها معقولا بالفعل ففیها ما دامت موجوده بالوجود الطبیعی أو بالوجود النفسانی قوه العاقلیه و المعقولیه لا فعلیتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود(۲) و صار وجودها وجودا آخر

۱- حاصله أن الکلیه و الاشتراک باعتبار سعه ذلک الوجود المحیط إحاطه الحقائق بالرقائق و استواء نسبته إلی جمیع أشخاصه فلا منافاه بین التشخص العقلی و الإحاطه و الاستواء المذکورین فافهم، س ره

۲- فإذن کیف یبقی موضوع النفس للصوره العقلیه فضلا عن هیئاته حتی یکونان مشخصین لها إذ علمت أن التعقل باتحاد العاقل بالمعقول فیتحول العاقل إلیه و قد قلنا فی موضع آخر أن حق وصول المعنی إلی الغایه التحول و الفناء فیها و بدونه لا وصول حقیقه إن قلت إذا تحول و انسلخ النفس تری النفسیه باقیه فکیف قلتم لا یبقی قلت لأنها لیست واحده عددیه أی محدوده بل واحده وحده حقه ظلیه لوحده حقه حقیقیه فإذا تحولت فی شأن بقیت فی شئون أخری ثم هذا التحول فی العقل الهیولانی لا فی مقامها الخیالی- لأنه صار بالفعل فی الصور الجزئیه الخیالیه و کلما تحول عقلها الهیولانی فی شأن بقی شأن آخر حتی صار عقلا بسیطا و ذلک لأن العقل الهیولانی ذو مراتب کالهیولی الأولی- فإذا تحولت الهیولی الأولی کما قال المصنف قدس سره بالاتحاد إلی الناریه مثلا لا ینافی تحولها إلی الهوائیه و تتحول إلی الإنسانیه و لا تصادم کونها مکتسبه بصور العناصر البسیطه، س ره

و تشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبه الشخصيات(۱) و بالجمله الصوره العقليه لا يكتنفها الهيئات النفسانيه و ليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانيه من الشهوه و الغضب و الخوف و الحزن و الشجاعه و غيرها و قد علمت أيضا أن معنى التجريد فى التعقل و غيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أن النفس واقفه و المدركات منتقله من موضوعها المادى إلى الحس(۲) و من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل بل المدرك و المدرك يتجردان معا و ينسلخان معا من وجود إلى وجود و ينتقلان معا من نشأه إلى نشأه و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوه فى الكل

فصل (۱۴) فى أن القوه العاقله كيف تقوى على توحيد الكثير و تكثير الواحد

أما توحيدها للكثير فهو عندنا(۳) بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقه

۱- إنما لم يقل و يتساوى نسبه إلى الشخصيات لأنه غنى عن الأشخاص و عند وجوده لا وجود لها حتى ينتسب إليها بخلاف ما إذا لوحظ الأشخاص و نسب إليها الوجود فلا بد لها من الانتساب إليه لأنه بدها اللازم و هى ذوات حاجات إليه، س ره

۲- و لا عن موضعها العقلى بل النفس ترقى و تتصل بالعقل الفعال بل تتحد به و بمدركاته بعد طرح الكونين الحسى و المثالى، س ره

۳- أى بنحو التحقق لا بنحو التعلق فهو وجود يصير كذا لا علم و فكر فقط، س ره

مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا- بسيطا فعالا- لتفاصيل العلوم النفسانيه(۱) و عند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص- الداخله تحت المعنى النوعى بتشخصاتها و سائر عوارضها اللاحقه بقيت الحقيقه النوعيه ماهيه متحده و حقيقه واحده(۲) و الثانى بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسى و الفصلى أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقه متحده- اتحادا جمعيا أو حمليا و أما قوتها على تكثير الواحد فهى تجسيمها بقوتها الخياليه للعقليات(۳) و تنزيلها فى قوالب الصور المثاليه و قيل بتميزها الذاتى عن العرضى و الجنس عن الفصل و جنس الجنس للماهيه عن جنسها بالغه ما بلغت و فصل فصلها- و فصل جنسها عن فصلها بالغه ما بلغت و تميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق- و القريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد فى الحس أمورا كثيره فى العقل- و لذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشى ء بل يتغلغل و يغوص فى ماهيه الشى ء و حقيقته و يستنسخ منها نسخه مطابقه لها من جميع الوجوه بل يصير هو هى بحقيقتها و أما الإدراكات الحسيه فإنها مشوبه بالجهالات و نيلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء و قوالب الماهيات دون حقائقها و بواطنها

۱- مثلا إذا علمت حقيقه السماء بأجناسه و فصوله و بأجزائه الخارجيه مادته و صورته الجسميه و طبيعته الخامسه و نفسه المنطبعه و نفسه الكليه بقدر الطاقه البشريه- أدرجت حقيقته بين جنبى وجودك و هذا أتم من إدراجك ما فى الحس من السماء، س ره

۲- و كذا إذا حذفت عوارض حقيقه الوجود و هى الماهيات بقيت واحده، س ره

۳- الصواب قول القائل فإن هذا عمل الخيال لا العقل بل من الأغاليط و تكثير الواحد شأن عظيم للعاقله فالعاقله تعقل البساطه التى هى مقتضاه للبرهان و الخيال يتصورها بالنقطه و هى تعقل النور الحقيقى نور الأنوار القاهره و الأنوار الإسفهبديه- و هو يتصورها بالنور الشمسى و هى تعقل الإحاطه الحقيقيه و هو يتصورها بالانبساط الكمى و قس عليه و بالحقيقه توحيد الكثير من شعب التحقيق و تكثير الواحد من شعب التدقيق- و يمكن أن يوجه كلامه قدس سره بأن مجرد لفظ تكثير الواحد يعم معنيين مذموم و هو مثل ما ذكره و ممدوح و هو مثل التميز المذكور و مثل تكثير أسماء الله و صفاته بحسب المفاهيم بحيث قيل فى مقام الأسماء و الصفات جاءت الكثره و مثل تكثير العوالم المنضده- إذا لوحظ مقام البسائط من كل الممكنات فى الصعود مثلا و مقام الجهاد من الكل و النبات منها و الحواس من الحيوانات إلى الإنسان و مقاماته ملحوظا فى الكل مأخوذا كل مقام بشرط لا كما ذكرناه فى موضع آخر، س ره

فصل (۱۵) فی درجات العقل و المعقول

قالت الحکماء أنواع التعقلات ثلاثه

اشاره

قالت الحکماء أنواع التعقلات(۱) ثلاثه

أحدها أن یکون العقل بالقوه

أی لا یکون شیئا من المعقولات(۲) و لا له شی ء من المعقولات حاصلا بالفعل و لکن النفس تقوی علی استحصال المعقولات و اکتسابها کلها و مراتبها فإن العقل الهیولانی بالقوه عالم عقلی من شأنه أن یصیر مدرکا للحقائق کلها و تحصل فیه صوره کل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطره الأصلیه عن الماده و ما هو بذاته غیر معقول لأنه صوره فی ماده أو فی حس أو فی خیال- لکن القوه العقلیه یجرد صورته عن الماده علی ما أوضحته الحکماء و سنوضحه إن شاء الله تعالی فتکون فاعله عند ذلک للصور العقلیه المفصله و قابله لها و العالم الصوری عالمان عالم عقلی و عالم حسی و کل عالم حسی فإنما هو ما هو بصورته لا بمادته فإذا حصلت صورته

۱- عد قوه التعقل تعقلا إنما هو لأن قوه الشی ء طلیعه منه و لولاها لم یکن الشی ء- و لم یتحول من أدنی إلی أعلی و هکذا إلی ما شاء الله تعالی و أما الشیخ فلم یعین القوه لکن قسم الملکه إلی قسمین کما یأتی، س ره

۲- إذ تعقله لنفسه أیضا بالقوه و إن توهم ذاته و تخیل کالنفوس الجاهله التی لا تقدر علی تعقل ذواتها و تخیل ذواتها أولات وضع و جهه و نحوهما، س ره

لشـی ء علی ما هو علیه فذلک الشی ء فی نفسه عالم فالعقل الهیولانی مستعد لأن یکون عالم الکل إذا حصل فیه صوره الکونین فیصـیر بصوره عقله شبیها بالعالم العقلی و بصوره نفسه شبیها بالعالم الحسی فیکون فی ذاته ماهیه کل موجود و صورته فإن عسر علیه شـی ء من الأشـیاء فإما لأنه فی نفسه ضعیف الکون غیر صوری الوجود خسیسا شبیها بالعدم و هذا مثل الهیولی و الحرکه و الزمان و القوه و اللانهایه و إما لأنه شدید الوجود قوی الظهور فیقهر وجود ذلک الشـی ء وجوده و یغلب نور ذلک الشی ء نوره و هـذا مثل مبـدإ الکل و العقول العالیه فإن کون النفس الإنسانیه فی الماده- یورثها ضـعفا عن تصور الباهرات جدا فی طبائعها و ذواتها فیوشک أنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إلیها و طالعتها حق المطالعه و اسـتکمل عند ذلک تشبهها بالعالم العقلی الذی هو صوره الکل عند الباری تعالی و فی علمه السابق علی وجود الأشـیاء سـبقا بالحقیقه فهذه القوه التی تسمی عقلا هیولانیا هو بالقوه عالم عقلی من شأنه أن یتشـبه بالمبـدإ الأول و مراتب القوه مختلفه کما و کیفا فقـد تکون قریبه من الفعل و قـد تکون بعیـده و قـد تکون بالقیاس إلی الکل و قد تکون بالقیاس إلی البعض علی تفاوت أعداد کثیره فی الحالین لا تعد و لا تحصـی و للکل طرفان فمن شدیـد البلاده متناه فی الغباوه و خمود القریحه و من شدید الذکاء متوقد الفطره و هو القوه القدسـیه التی یکاد زیتها یضی ء و لو لم تمسسه نار العقل الفعال.

و ثانیها أن تکون الصور العلمیه النفسانیه الفکریه حاصله فی قوه خیالیه

بحیث یشاهدها و کأنه ینظر إلیها علی التفصیل(۱).

و ثالثها أن یکون عقلا بسیطا یتحد فیه المعقولات

حاصـله فیه بالفعل لا بالقوه- مقدسا عن الکثره و التفصـیل و الشیخ قد نبه علی هذا العقل البسیط فی علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

۱- المراد بالثانی المعقولات المفصـله التی فی العقل و هو أول الثلاثه فی کلام الشـیخ إلا أنه لما کان الترتیب الزمانی الـذی فی المعقولات بمعونه الخیال کما یأتی قال فی قوه خیالیه أو المراد فی قوه عقلیه خیالیه أی منسوبه إلی الخیال مشوبه به، س ره

المعقولات علی وجوه ثلاثه أحدها التصور الذی یکون فی العقل مفصلا منظما- و الثانی أن یکون قد حصل التصور و اکتسب لکن النفس معرضه عنه و لیست تلتفت إلی ذلک المعقول بل قد انتقلت منه إلی معقول آخر فإنه لیس فی وسع أنفسنا أن نعقل الأشیاء معا دفعه واحده و نوع آخر من التصور و هو مثل ما یکون عندک فی مسأله تسئل عنها مما علمته أو مما هو قریب من أن تعلمه و حضرک جوابها فی الوقت- و أنت متیقن بأنک تجیب عنها مما علمته من غیر أن یکون هناک تفصیل البته بل إنما تأخذ فی التفصیل و الترتیب فی نفسک مع أخذک فی الجواب الصادر عن یقین منک بالعلم به قبل التفصیل فهو کمبدإ لذلک التفصیل فإن قال قائل إن هذا أیضا علم بالقوه- لکن قوه قریبه من الفعل فذلک باطل لأن لصاحبه یقینا(۱) بالفعل حاصلا لا

۱- و لأنه اشتباه بین العقل و الخیال و نفی للعام بنفی الخاص فحیث یری أن الصور لیست فی الخیال یظن أنها لیست فی العقل کأن النفس لیست إلا الخیال فإذ لیست فیه فلیست فی النفس و إذ لیست بنحو الکثره فلیست بنحو الوحده و کل ذلک مغالطه بل الشیخ و غیره من المحققین ینبغی أن لا یلتزموا القوه فی الملکه حین الاشتغال بالأکل و الشرب إلا القوه بمعنی الشده فلیشرح الأعضاء المعنویه للنفس بحس و خیال و وهم و عقل تفصیلی و عقل بسیط فالعالم علماء و عدم عالمیه أربعه منهم لا ینافی عالمیه خامسهم- سیما فیمن هو کأنه لیس إلا العقل المحض و قواه الجزئیه أسلمت علی یدیه أ لا تری أنه لا یحتاج إلی تجشم کسب جدید کما عنده القوه و هذا العقل البسیط مظهر من لا یشغله شأن عن شأن و لا یلهیه قول عن قول و النطق الحقیقی درک الکلیات و المکالمه مع المفارقات، کما قال النبی ص: إن فی أمتی مکلمین محدثین و هذا أحد وجوه تلاوه آیات الکتاب المبین دفعه واحده دهریه کما یؤثر عن العلی العالی ع- و هذا العقل مکانه الجبروت و زمانه الدهر الأیمن الأعلی و إن کان بحسب مقامه الصوری- فی عالم الطبیعه و مستعمل القوی و الطبائع و لم یشغل المشاغل الذاتیه عن المشاغل الطبیعیه- و لم یتجاف عن ذلک المقام الشامخ من له مقام الاستقامه و التمکین و رؤیه الجزئیات مراءی لحاظ الکلیات لا العکس و من لا یصدق بهذا فهو ممن نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ فیری نفسه البدن أو النفس بما هی نفس و معلوم أنهما لا یتخطیان هناک و لا طیران فی تلک الأوجات فلا یقبل فی نفسه و لا فی غیره. ۳۷۱، دانش نفست نه کار سرسریست گر بحق دانا شوی دانی که چیست ، س ره

يحتاج أن يحصله بقوه بعيده أو قريبه فذلك اليقين إما لأنه متيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل(۱) فإن الحصول حصول لشى ء فيكون هذا الشى ء الذى يشير إليه حاصلا بالفعل(۲) لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشى ء إلا و الأمر من جهه ما يتيقنه معلوم و إذا كانت الإشاره تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر و من العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ فى تعليم غيره يفصل ما يحس فى نفسه دفعه مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثانى- فيرتب تلك الصوره فيه مع ترتب ألفاظه فأحد هذين هو العلم الفكرى و الثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون له فى نفسه صوره بعد صوره لكن هذا واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشى ء الذى نسميه علما فكريا و مبدأ له و ذلك هو القوه العقليه المطلقه من النفس المشاكله للعقول الفعاله- و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى و أما أنه كيف يكون للنفس الناطقه مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس- فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك و اعلم أنه ليس فى العقل المحض تكثر البته و لا ترتب صوره فصوره بل هو مبدأ لكل صوره يفيض عنها على النفس

۱- أى علمه بنحو التفصيل التعاقبى أو علمه بالتشديد، س ره

۲- يعنى أن ثبوت الشى ء للشى ء فرع ثبوت المثبت له و قوله فيكون هذا الشى ء الذى يشير إليه إشاره إلى أن كلمه هذا فى قول المجيب هذا حاصل عندى اسم إشاره لموجود بالفعل إشاره عقليه و على التقديرين فالعلم بجواب سؤال السائل حاصل بالفعل، س ره

و على هـذا ينبغى أن يعتقـد الحـال فى المفارقـات المحضه فى عقلها للأشـياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور و الخلاق لها لا التى يكون للصور أو فى صور النفس التى للعالم من حيث هى نفس(۱) و كل إدراك عقلى هو نسبه ما إلى صور مفارقه للماده و لإعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به و للعقل بأنه جوهر مبدإ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا

و أقول إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات

على الوجه الذى أقمنا البرهان(۲) و العجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التى ذكرها فى هذا الموضع مع غايه إصـراره فى إنكـار القول بـذلك الاتحاد فإذا لم يكن العقل البسـيط الـذى اعتقـد وجوده فى هـذا النوع الإنسانى- و فى الجواهر المفـارقه بـالكليه من الأجساد و المواد فيه المعانى المعقوله فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصـلا له و كيف يخرج النفوس من القوه إلى الفعل بما لا حصول لها فيه و أيضا كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التى تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونه لها عند المراجعه إلى خزانتها العقليه كما أثبتها الشيخ فى ذلك الفصل بعينه(۳) فإنه قال فيه فما ذا تقول الآن فى الأنفس الإنسانيه و المعقولات التى تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أ تكون موجوده فيها

۱- أي الحال التى هى حال الصور العقليه للمفارقات حال العقل البسيط لنا لا حال الصور الماديه أو الصور النفسانيه، س ره

۲- أي بحيث لا ينثلم بساطته فإنه إذا كانت العاقله موجوده بوجود و كل معقول موجودا بوجود آخر و إن كان زائدا متصلا كان هذا تركيبا و كثره بخلاف ما إذا كان وجود الكل واحدا و الكثره فى المفاهيم المعقوله فكانت البساطه محفوظه، س ره

۳- إن قلت المشـهور منهم أن خزانه المعقولـات هى العقـل الفعـال بل فى كل إدراك يتصل العقل الجزئى به أو يواجهه فكيف يقول الشـيخ إن العقل البسيط هو الخزانه و لا سيما فى أول الأمر حيث لا ملكه بعد قلت لا منافاه إذ قد مر أن الفرس المعقول فى العقل الفعال و فى ألف عقل واحـد فكيف لا يكون العقل البسـيط فينا و فى العقل الفعال واحدا فهذا الكلام من الشـيخ يتم على الاتحاد و لكن لا يقول به ففيه تهافت، س ره

بالفعل التام فتكون لا محاله عاقله لها بالفعل التام أو يكون لها خزانه يخزنها فيها- و تلك الخزانه إما ذاتها و إما بـدنها أو شـی ء بـدنی لها و قـد قلنا إن بدنها و ما يتعلق ببدنها لا يصـلح أن يكون محلا للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقليه أمور قائمه فی أنفسـها كل صوره منها نوع قائم فی نفسه و العقل ينظر إليها مره و يغفل عنها فإذا نظر إليها تمثل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآه و هی كأشـياء خـارجه فتـاره تلوح فيهـا و تـاره لاـ تلوح و ذلـك بحسب نسب يكون بينها و بين النفس أو يكون كالمبـدإ الفعـال يفيض على النفس صوره بعـد صوره بحسب طلب النفس ثم ذكر أن الحق هو القسم الأخير و أبطل باقی الشـقوق و ذكر أنه سـيبين فی الحكمه الأولى أن هذه الصوره لا تقوم مفرده و أشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقه التی نسب القول بها إلى أفلاطون و شيعته من الأقدمين فبقی الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانه للمعقولات فيرد الإشكال على طريقته أنه كيف اختزنت و اجتمعت فی العقل البسـيط صور هـذه التفاصـيل مجمله مع عـدم القول بالاتحاد و بالجمله هـذا المقصـد من أمهات المسائل الإلهيه و فيه سـينكشف مسأله علم التوحيد الخاصی الذی يختص بذوقها أهل الله و لا يمكن تحقيق هذه المسأله إلاـ بأحكـام أصول سـلفت فی أوائل هـذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل فی الموجوديه و الماهيه منتزعه منه- و أن الوجود يشـتد و يضعف و كلما قوی الوجود يصير أكثر جمعيه و حيطه بالمعانی الكليه و الماهيات الانتزاعيه العقليه و إذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكليه عن عالم الأجسام و المقادير يصير كل المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل و أشرف مما هی عليه(۱) و من لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

۱- المعقولات ناظره إلى المعقولات بالذات المفصـله و الأشـياء إلى المعقولات بالعرض من الأشياء الخارجيه فإن الماهيات فی المعقولات بالذات و المعقولات بالعرض واحده و الوجود متفاوت فيهما بالشده و الضعف و الكمال و النقص و نحو ذلك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و ليس حقائق متباينه كما مر، س ره

البسیط الذی هو منبع العلوم التفصیلیه و لذلک تری أکثر الفضلاء مع خوضهم فی تتبع العلوم الحکمیه و غیرها استصعبوه و لم یقدروا علی التصدیق به کالشیخ السهروردی فی المطارحات و التلویحات و حکمه الإشراق فإنه أنکر ذلک صریحا و کذا الإمام الرازی و من فی حالهم و طبقتهم.

فلقد قال فی المطارحات ثم جاءوا أی المشاءون من الحکماء إلی کیفیه تعقل الباری فقالوا و إذا کان عاقلا لذاته یلزم أن یکون عاقلا للوازم ذاته و تعقله للوازم ذاته منطو فی تعقل ذاته فإنا إذا عقلنا الإنسانیه ینطوی فی تعقلنا لها تعقلنا للوازمها- و ربما أوردوا مثالا تفصیلیا و فرقوا بین کون العلوم حاصله مفصله و بین کونها بالقوه مع قدره الاستحضار متی شاء فتکون ملکه و لا یکون الصوره حاصله و بین حاله أخری هی کما یورد علی الإنسان مسائل کثیره دفعه فیحصل له علم إجمالی بجواب الکل ثم یأخذ بعده فی التفصیل حتی یمتلی منه الأسماع و الأوراق و العلم الإجمالی علم واحد بأشیاء کثیره و لیس علما بالقوه فإن الإنسان یجد تفرقه من نفسه بأن علمه حینئذ لیس کما کان عند القوه قبل السؤال و لما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطریقه مبتنیه علی المساهله مثل کذا و کذا إلی الآخر کلامه- و قال أیضا ثم قول القائل ینطوی علمه بلازمه فی علمه بذاته فیه مساهله فإن لباحث أن یقول هل یعلم ذاته و لازمه جمیعا أم لا(۱) فإن لم یعلم فذلک حدیث آخر و هو

۱- أقول نرید اللوازم الصفتیه أی الماهیات التی هی لوازم صفاته تعالی و لکن الانطواء باعتبار أن وجود اللوازم عین وجود الصفات و وجودها عین وجود الموصوف و مفاهیم اللوازم لوازم غیر متأخره فی الوجود کلزوم الجسم التعلیمی للطبیعی و الزمان للحرکه القطعیه علی ما مر بل کلزوم مفهوم الوحده و التشخص لنحو من الوجود الحقیقی- أو نرید اللوازم الفعلیه و الانطواء باعتبار أن وجود الملزوم هو النحو الأعلی لوجودات اللوازم الأفعالیه و شیئیه الشی ء بتمام لا بنقصه و التشخص عین الوجود و الوجود کلما کان أتم کان أکثر حیطه بالمعانی و النور کلما کان أقوی کان أشد إناره و إظهارا للماهیات و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول هذا معناه، س ره

مستحيل و إن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته و أما مثال الإجمال المذكور فى الأمثله الثلاثه فيمنع الخصم أن المسائل يصح إيرادها دفعه بل يورد واحده بعد واحده فيحصل لكل مسأله جواب عقيبها و ثانيا هو أنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوه قريبه على التفصيل و الفرق بين القوتين ظاهر- أعنى ما قبل السؤال و ما بعده فإحداهما قوه قريبه و الأخرى أقرب فإن القوه لوجود الشى ء لها مراتب انتهى كلامه و قال الإمام الرازى فى المباحث المشرقيه بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الإجمالى و التفصيلى بالمعنيين هذا غايه ما يقولون و ليس الأمر عندى كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوه و إما أن يكون بالفعل على التفصيل و أما القسم الثالث و هو العلم البسيط فهو عندى باطل فإن العلم عندهم عباره عن حضور صوره المعقول فى العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صوره واحده مطابقه فى الحقيقه(۱)

۱- نختار أن الصوره أى ما به الشى ء بالفعل واحده و لكن الصوره الواحده إذا كانت بمعنى الماهيه الواحده لا تحكى عن الماهيات الكثيره و أما أن كانت بمعنى الوجود الواحد بالوحده الحقه الحقيقيه وجودا شديدا غير متناه الشده النوريه فيكون ما به الانكشاف لكل الوجودات و كثير الحيطه بالمعانى و الماهيات و إذا كانت الوجودات المتشته و الأنوار المتفرقه مظهره للماهيات فما حدثك بالوجود الشديد الأكيد الجامع الواجد الغير الفقيد و يد الله مع الجماعه و القول فى العقل البسيط الإنسانى كالقول المذكور إذ نختار أن الصور كثيره و لكن ماهيه لا- وجودا فالعقل البسيط الإنسانى مثلا وجود قوى واحد و مع وحدته متحد بجميع ماهيات المعلومات التى تظهر للعقل التفصيلى- المشوب بالخيال مفصله ممتازه فإن كون جميع الماهيات فى العقل البسيط كونها صحيحه الانتزاع منه فإن الماهيه فى أى شى ء كانت هذا معناها و انتزاعها منه باللزوم العقلى و كيف لا و العقل البسيط علم بكل ماهيه ماهيه و الكل يعرض عليه و هو بوحدته يوازى الكل بكثرتها و الحقائق الخارجيه ينكشف به و كأنه نفس الأمر التى هى تطابقها- فالماهيات فيه كثيره و وجودها واحد فإذا نظر إلى وجودها الواحد فأذعن بالمسأله الأولى- أعنى كون العلم الواحد علما بمعلومات كثيره بل لا تتناهى و إذا نظرت إلى الماهيات الكثيره المنطويه فى العقل البسيط فأيقن المسأله الثانيه أعنى جواز اجتماع علوم كثيره دفعه واحده لكن كل ذلك بشرط أن تتذكر ما أسلفناه أن العالم بالنحوين المذكورين من هو و أنه ليس هو العقل التفصيلى النفسانى فضلا عن الخيال فإنهما لا يسعهماء تو بزرگى و در آئينه كوچك ننمائى بل هو مقامك العقلانى المحض كما عند التجرد عن جلباب البشريه و من يتوهم فى نفسه أو فى غيره ممن حصل له العقل البسيط أن ليس هذان النحوان من العلم فيه بالفعل فيظن نفسه و ذاته الخيال أو العقل النفسانى فيراه خاليا و نسى ذاته نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ. ۳۷۶ء تا تو خود را پيش و پس دارى كمان بسته جسمى و محرومى ز جان . و فى العلم الواجبى جل جلاله تفصيل فى عين الإجمال و إجمال فى عين التفصيل- و المراد بالتفصيل الكثره فى المعلوم و بالإجمال الوحده فى العلم و العلم و المعلوم بالذات و إن كانا متحدين إلا أنهما كالوجود و الماهيه مغايرتها فى التصور فلا يلزم الخلف من وجهين كما ذكره المشكك، س ره

لأمور كثيره فذلك باطل إذ الصوره العقليه الواحده لو كانت مطابقه لأمور كثيره- لكانت مساويه فى الماهيه لتلك الأمور المختلفه فى الحقيقه فيكون لتلك الصور حقائق مختلفه فلا يكون الصوره واحده هذا خلف و إن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفه بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلى بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلى إلا ذلك فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعه واحده و أرادوا بالتعقل التفصيلى- أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمانى واحده بعد واحده فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح و لا منازعه فيه معهم و لكنه لا يكون مرتبه متوسطه بين القوه المحضه و الفعل المحض الذى يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع فى زمان واحد و قد لا- تجتمع بل تتوالى و تتعاقب و أما على ما اخترناه من أن العلم حاله إضافيه فبطلان ما قالوه ظاهر أيضا لأن الإضافه إلى أحد الشيئين غير الإضافه إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل- فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه

فی تلک الحاله عالم باقتداره علی شیء دافع لذلک السؤال(۱) فأما حقیقه ذلک الشیء- فهو غیر عالم به قبل الجواب فإن لذلک الجواب حقیقه و ماهیه و له لازم هو کونه دافعا لذلک السؤال فالحقیقه مجهوله و اللازم معلوم علی التفصیل و هذا کما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شیء یحرک البدن فکونها محرکه للبدن لازم من لوازمها- و هو معلوم علی التفصیل و إن کانت حقیقتها مجهوله إلی أن یعرف بوجه آخر فثبت أن ما قالوه باطل و یخرج من الدلیل الذی ذکرناه فساد أن یکون العلم الواحد- علما بمعلومات کثیره انتهی.

أقول هذا المقصد أرفع قدرا و أجل منالا من أن ینال غوره مثل هذا الرجل- بقوه فکره و کثره جولانه فی العلوم البحثیه و وفور حفظه للمسائل المشهوره فإن هذه المسأله و أمثالها لو کانت مما یمکن تحصیلها بالنظر الفکری و التتبع للأنظار الموروثه من المشایخ و المعلمین لم یکن مما غفل عنها مثل الشیخ الرئیس و من هو فی تلوه أو قریب منه و قد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بین کلامیه فی إثباته العقل البسیط و من إنکاره اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (۱۶) فی إمکان التعقلات الکثیره فی النفس دفعه واحده

أما علی ما حققناه من کون النفس إذا خرجت من القوه إلی الفعل صارت عقلا بسیطا هو کل الأشیاء فذلک أمر محقق ثابت عندنا و توضیح ذلک أن العلم

۱- لیت شعری أنه إذا لم یعلم المجیب ماهیه الأجوبه عند إیراد أسئله عدیده کیف یتیقن المجیب بأن أجوبه الکل حاضره عنده و کیف یتیقن بأنه دافع للسؤال و أی شیء کان لا- یدفع أی سؤال کان و أما القطع بوجود شیء محرک للبدن مع الجهل بماهیته- فلأن الحرکه ممکنه بشیء مجهول من وجوه معلوم بوجه فإن النفس سواء کانت طبیعه أو مزاجا فرضا أو مجردا أو غیر ذلک یمکنه تحریک البدن، س ره

و التعقل ضرب من الوجود و الوجود متحد مع الماهيه و كذا العلم متحد مع المعلوم- و كما أن بعض الوجودات خسيس ضعيف و بعضه شريف قوى و الخسيس قشر قليل المعانى مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد و إن عظمت سموكه و جسمت انبساطه فى الجهات و الشريف لب كثير الحيطه بالمعانى و إن صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقه فكذلك العلم له أنواع كثيره بعضها خسيس ضعيف كالحس- فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعدده و بعضها شريف كالتعقل- فإن العقل الواحد يكفى لإدراك معقولات لا تتناهى كما فى العقل البسيط(۱) و بالجمله فكل ما كان العلم أعلى وجودا كان أكثر حيطه بالمعلومات و أشد جمعيه للماهيات و أما العلم النفسانى فهو متوسط بين التخيل و العقل البسيط

۱- فهو بهذا الاعتبار مظهر اسم من لا يحجبه شى ء عن شى ء و اسم من لا يشغله شأن عن شأن إذا كان الشأن أعم من الشئون العلميه و الفعليه و إذا كان الحس المشترك بإحساس واحد يجمع إحساسات خمسه فى آن واحد و لا يشغله شأن عن شأن فإنه إذا كان فى حال الإبصار سامعا للأصوات و لامسا لحر الهواء أو برده أو اعتداله شاما لرائحه ذائقا فى تلك الحال مذوقا فإنه فى حال واحده خبير بالعوالم الخمسه و لا يشغله شأن عن شأن و أيضا الحس المشترك إذا أحس فى حال اليقظه و تخيل المتخيله تركيبا أو تفصيلا- و شاهده الحس المشترك فى تلك الحال فقد جمع بين إدراكين بل للنفس ثلاثه إدراكات- بانضمام أدرك المعانى الجزئيه حينئذ فما حدسك بالعقل و لا سيما العقل البسيط و أما عدم تناهى المعقولات كما سيعبر أيضا بالأفاعيل الغير المتناهيه فمعلوم لأن قولك كل كائن فاسد معقول ينشعب إلى معقولات لا تحصى من قولنا كل حيوان فاسد و كل نبات فاسد و كل معدن و كل مركب ناقص فاسد و كذا كل حيوان فاسد إلى كل إنسان طبيعى و كل فرس و كل بقر طبيعيين و قس عليها كل برى و بحرى فاسد و كذا فى الإضافات كل متقابلين لا يجتمعان فى محل واحد و كل خلافين يجتمعان فيه و كذا كل بسيط كذا و كل مجرد كذا ينبعث منها ما لا تحصى و إن كانت من المعقولات الغير المدونه- و المقصود التمثيل فقس عليها التصديقات الأخرى و التصورات و كل هذه مفاهيم معقوله- مثل واحد بسيط للإنسان الحقيقى الواحد العقلى بل دفعه واحده دهريه، س ره

فيتعلق بمعلومين دفعه واحده كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الآخر فإنا إذا حكمنا بثبوت شى ء لشى ء فلا بد من حصول تصورين دفعه تصور الموضوع و تصور المحمول لأن الحاكم على الشيئين لا بد أن يحضر المقضى عليهما عنده ففى وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين و إلا لكان الحاضر أبدا تصورا واحدا و التصور الواحد ينافى الحكم و التصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبدا و أيضا إذا عرفنا الشى ء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعه واحده لاستحال العلم بكنه حقيقيه شى ء فى وقت من الأوقات فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيره و أما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيره فلأن المقدمه الواحده لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجه و أيضا العلم بوجود المضافين حاصل معا و كذا العلم بوجود اللازم و وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحه حصول العلوم المتعدده فى آن واحد(١) و مما يؤكد ذلك و يحققه أن النفس العارفه بمعلومات كثيره عند تحققها بمقام العقليه- و تجردها عن جلباب البشريه لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفا و وضوحا و مع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات و الأمكنه فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعه واحده كالحال فى علوم المفارقات فى كون معلوماتها بأسرها- حاضره معا بالفعل بلا شوب قوه- فإن قلت نحن نجد من نفوسنا أنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شى ء تعذر علينا فى تلك الحال الإقبال على إدراك شى ء آخر.

قلت قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلى كالوجود العقلى مغاير للإدراك الخيالى و الوجود الحسى فإنا إذا قلنا- الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ

١- فى العباره نوع من المسامحه و المراد بحصول العلوم المتعدده فى آن واحد- حصولها دفعه من غير تدريج و إلا فالعلوم مجرده لا تنطبق فى نفسها لا على زمان و لا على آن، ط مد

و ظهر فی خیالنا أثر مطابق لهذه المعقولات فإذا قلبنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنی المفهوم عند العقل لا ینقلب لکن الصور الخیالیه تنقلب و تنعکس فإذا کان الأمر کذلک فربما یساعد علی أن القوه الخیالیه یصعب علیها استحضار أمور کثیره و تخیلات مختلفه هی صور و حکایات لأمور عقلیه تعقلها النفس بقوتها العقلیه و أما العقل فإنه یقوی علی ذلک و الذی یجده الناس کالمعتذر علی نفوسهم من إدراک تعقلات متعدده فی وقت واحد منشؤه تعصی القوه الخیالیه(۱) عن تصویرها دفعه واحده(۲) و مع هذا لا یصعب علیها إدراک التخیلات التی لیست تصویرا للمعقولات دفعه واحده و لذلک قیل شأن العقل توحید الکثیر و شأن الحس تکثیر الواحد

۱- هذا المقدار لا یندفع به الإشکال ظاهرا فإن القوه الخیالیه عنده ره مجرده کالقوه العقلیه فما بالها لا تجتمع مدرکاتها مع کونها مجرده غیر تدریجیه الوجود لکن هناک جهتان یمنعان ذلک إحداهما أن للقوی الخیالیه مظاهر مادیه فی البدن کالعین و الأذن و الأجزاء الدماغیه تعمل أعمالا مادیه توجب استعداد النفس لإدراکات مخصوصه- و العصیان فی الحقیقه لهذه القوی المادیه دون القوی النفسانیه المجرده و ثانیتهما أن القوی الخیالیه و إن کانت مجرده عن الماده لکنها غیر مجرده من صفات الماده- کالکمیات و بعض الکیفیات و لازم ذلک وقوع ترتیب ما بین المتخیلات و لازم الترتیب عدم اجتماع الأجزاء فی الجمله فإذا تخیلنا طلوع الفجر ثم طلوع الشمس ثم زوالها ثم غروبها ثم انظلام الهواء کان من طبع متخیلنا هذا أن یفارق بعض أجزائه بعضا آخر و إن فارق الجمیع الماده فأحسن التدبر، ط مد

۲- علی أنا أثبتنا أن الحس أیضا یجمع بین إدراکات دفعه و قد ظهر من هذا أنه لو قال فی أول الفصل فی إمکان العلوم الکثیره فی النفس دفعه لکان أولی إذ فیما ذکرنا کان الجمع بین إحساسات کثیره و تخیل و توهم و تعقل تفصیلی و تعقل بسیط دفعه، س ره

فصل (۱۷) فی أن النفس مع بساطتها کیف تقوی علی هذه التعقلات الکثیره

لما ثبت فیما قبل أن البسیط لا یصدر عنه من جهه ذاته بلا واسطه إلا الواحد(۱) و یرد هاهنا إشکال فی صدور التعقلات الکثیره من قوه واحده فحل هذا الإشکال هو أن المعلول إذا تکثر فهو إنما یتکثر بأحد من أسباب التکثر إما تکثر العله و إما لاختلاف القابل و إما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات فی أنفسها- و النفس الناطقه جوهر بسیط و لو کان مرکبا فلا تبلغ کثرتها إلی أن یساوی کثره أفاعیلها الغیر المتناهیه و لا یمکن أیضا أن یکون بسبب کثره القابل لأن القابل لتلک التعقلات هو ذات النفس و جوهرها و لا یمکن ذلک لترتب الأفاعیل فی أنفسها فإن تصور السواد لیس بواسطه تصور البیاض و بالعکس و کذلک فی کثیر من التصورات و کثیر من التصدیقات التی لیس بعضها مقوما للآخر أو کاسبا له فبقی أن یکون ذلک بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفه الآلات- کالجواسیس المختلفه الأخبار عن النواحی یعد النفس للاطلاع بتلک الصور العقلیه المجرده و الإحساسات الجزئیه إنما تتکثر بسبب اختلاف حرکات البدن لجلب المنافع و الخیرات و دفع الشرور و المضار فبذلک ینتفع النفس بالحس ثم یعدها ذلک لحصول تلک التصورات الأولیه و التصدیقات الأولیه ثم یمترج بعضها ببعض

۱- لعلک تقول إن التعقل لیس فعلا بل انفعال فإن للنفس جهه فعلیه فی البدن- و جهه انفعالیه عما فوقها من عالم المجردات. قلت لهذا جوابان أحدهما تتمیمه فی العقل البسیط فإنهم أیضا یقولون العقل البسیط خلاف التفاصیل و ثانیهما أن درک الجزئیات کالصور الخیالیه عنده قدس سره- بالفعالیه و الإنشاء و المعقولات بما هی کثیره و متعاقبه مشوبه بالخیالات فالنفس فعاله لها بهذا الاعتبار، س ره

و يتحصل من هناك تصورات و تصديقات مكتسبه لا ـ نهايه لها فالحاصل أن حصول التصورات و التصديقات الأوليه الكثيره إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبه بحسب امتزاج تلك العلوم الأوليه بعضها ببعض- و هی لا محاله مترتبه ترتبا طبيعيا كل مقدم منها عله للمتأخر

فصل (۱۸) فی قسمه العلم إلى الأقسام

العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادی و الوجود ليس فی نفسه طبيعه كليه جنسيه أو نوعيه حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضيه إلى الأصناف بل كل علم هويه شخصيه بسيطه- غير مندرجه تحت معنى كلی ذاتی فتقسيم العلم عباره عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهيه و هذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر- و العلم بالعرض عرض و كذا العلم بكل شی ء من نحو ذلك الشی ء فعلى هذا نقول- إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذی هو عين ذاته بلا ماهيه و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر و هو كعلوم الجواهر العقليه بذواتها التی هی أعيان هوياتها و إلى ما هو عرض و هو فی المشهور جميع العلوم الحصوليه المكتسبه لقيامها عند القوم بالذهن- و عندنا هو أن العلم العرضی هو صفات المعلومات التی يحضر صورها عند النفس- و قد مر أن التعقل ليس بحلول صوره المعقول فی النفس بل بمثولها بين يدی العقل و اتحاد النفس بها و كذا التخيل عباره عن حضور الصور المقداريه على عظمها و كثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهه قوتها الخياليه و عند هؤلاء القوم أن تلك الصور لكونها مساويه لماهيات المدركات فهی من حيث هی كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنيه و أعراضها

أعراض ذهنیه و من حیث وجودها فی الخارج فالجمیع أعراض لأنها موجوده فی موضوع موجود فی الخارج الذی هو النفس أو العقل و کل موجود فی موضوع فهو عرض هذا ما قالوه و قد بینا وهن هذه القاعده و فساد قولهم إن شیئا واحدا- یکون جوهرا و عرضا و بینا وجه التفصی عن ذلک الإشکال بإیضاح سبیل الحق فی باب العلم فهذه نحو من القسمه و قسمه أخری قالوا من العلم ما هو فعلی و منه ما هو انفعالی و منه ما لیس بأحدهما أما العلم الفعلی فکعلم الباری تعالی بما عدا ذاته و کعلم سائر العلل بمعلولاتها و أما العلم الانفعالی فکعلم ما عدا الباری تعالی بما لیس من معلولاته مما لا یحصل إلا بانفعال ما و تغیر ما للعالم و بالجمله بارتسام صور تحدث فی ذات النفس أو آلاتها و ما لیس بفعلی و لا انفعالی فکعلم الذوات العاقله بأنفسها و بالأمور التی لا تغیب صورها عنها(۱) و لا یکون تعقلها بحدوث ارتسامها- و قد یکون علم واحد فعلیا من جهه انفعالیا من جهه أخری کالعلوم الحادثه التی یترتب علیها الآثار کتأثیر الأوهام فی المواد الخارجه و لا یخفی أن وقوع العلم علی أفراده کوقوع الوجود علیها بالتشکیک لوجوه الأولیه و غیر الأولیه و الأقدمیه و غیر الأقدمیه و الشده و الضعف فإن العلم بذات الأول تعالی أولی فی کونه علما من العلم بغیره و هو أقدم العلوم لکونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاء و أقوی ظهورا فی ذاته و أما خفاؤه علینا فکما علمت سابقا من أنه لغایه ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراکه فجهه خفائه هی بعینها جهه وضوحه و جلائه و هکذا کل علم بحقیقه عله بالقیاس إلی العلم بحقیقه معلولها و کذا العلم بحقیقه کل جوهر هو

۱- کحیاتها و قدرتها و علمها بعلمها بذاتها و نحو ذلک من معلوماتها الحضوریه التی حضورها للنفس عباره عن حضور ذاتها لذاتها بلا تعدد تقسیمات أخریات من العلم ما هو حصولی و منه ما هو حضوری و من الحضور علم المجرد بذاته و منه علم الشی ء بمعلوله حضورا و منه علم الفانی بالمفنی فیه شهودا و من العلم وجهی کالرسوم و اکتناهی کالحدود و أیضا من العلم الإجمالی و منه تفصیلی فحال الإنسان إلخ فیه قلب- کما لا یخفی، س ره

أشـد من العلم بحقيقه كل عرض و هو أولى و أقـدم من العلم بحقيقه العرض القائم بذلك الجوهر لكونه عله لها لا بحقائق سائر الأعراض و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال و الإضافه كالتعليم و التعلم و العالميه فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز

فصل (۱۹) فی الإشاره إلی إثبات القوه القدسیه

اعلم أن مبـدأ العلوم كلهـا من عـالم القـدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوته- و عنـد تمام الاستعداد لا فرق فی الإفاضه بين الأوليـات و الثوانی فحـال الإنسان فی إدراک الأوليات كحاله بعـد التفطن للحـدود الوسـطی فی إدراک النظريات فی أنها كأنها تحصل بلا سـبب و وجود الشـی ء بلا سـبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا و قد يكون باطنا مستورا و الملقی للعلوم علی النفـوس المستعده هـو بـالحقيقه سـبب مسـتور عن الحـواس معلم شديـد القوی بالأـفق الأـعلی و فعله فی النفوس فی غـايه الخفـاء- و لكن قـد يبرز من البـاطن إلی الظـاهر و قـد يبرز من مكمن الغيب إلی عالم الشـهاده و الأول كما للأنبياء و الثانی كما للأوليـاء عليهم السـلام أجمعين و أمـا هـذه الأسـباب الظـاهره كالبحث و التكرار و السـماع من معلم بشـری فهی معـدات ليسـت بموجبـات و لـذلک قـد يختلف و قـد يتخلف و بيـان ذلـک أن كـل انتقال من الأوليات إلی النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشـری أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كـذلک فلا بـد و أن ينتهی بالأخره- إلی ما لا يكون ذلک من هـذا السبيل بل يناله من ذاته و إلا لتسلسل التعليم و التعلم(۱)

۱- فـإنه كمـا يتصـل حقيقه النبی و قلبه المعنوی بحقيقه العقـل الفعـال الـذی يطبق الخـافقين و تمـام العقول المجرده بالفعل فی السلسـله الصعوديه تجلياته و يتلقی كلامه الحقيقی التام الروحانی و يتعلم الحقائق البسيطه من الأشياء كذلک يتصل رقيقته سلام الله عليه برقيقه العقل الفعال التی هی كأصبح أهل زمانه و أصـلحهم فيری ببصره صورته المليحه و يسمع بسمعه الشريف كلماته اللفظيه الفصـيحه ممـا هی محاكـات الكلمـات التامـات هورقليـانيه و فی أوليـاء الله تعالی من العرفاء و العلماء بالله اتصال الحقيقه بالحقيقه و الجمع التام لا يتيسر فكل ميسر لما خلق له، س ره

إلى غير النهايه(۱) و لأن كل من مارس علما من العلوم و خاض فيه و داوم على مواظبته و مزاولته لا بـد و أن يسـتخرج بنفسه ما لم يسـبقه إليه متقـدموه و أسـتادوه قـل ذلـك أو كثر فإن باب الملكوت غير مسـدود على أحـد إلا لمانع من نفسه و حجاب من غلظه طبعه فبقـدر سـعيه و حركه بـاطنه يتلطـف ذهنيه قلبه و مقـدحه طبعه و يسـتعد كـبريت نفسه لأـن ينقـدح فيه شـعله من نـار الملكـوت أو نـور من أنـوار الجـبروت- و كيـف لاـ و قـد بينـا من قبـل أن الإحسـاس بالجزئيـات سـبب لاسـتعداد النفس لقبـول التصورات الكليه و عرفت أن حصول التصورات المتناسبه سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه و عند ذلك يترتب عليه لا محاله الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفاده ذلك عن معلم أو روايه أو سـماع من شـيخ أو شهاده عدل أو تواتر فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه و كلما كان كـذلك فإنه يسـمى حـدسا و هذا الاسـتعداد القريب يتفاوت فى أفراد الناس- فرب إنسان بالغ فى جمود القريحه و خمود الفطنه بحيث لو أكب طول عمره على

۱- ربما يتوهم من إطلاق البيان أن المراد لزوم التسـلسل فيهما فى الموضوعات الغير المتناهيه المتعاقبه فى سلسـله الزمان لإثبات المؤيد بالقوه القدسـيه و حينئذ يرد منع بطلان هذا التسـلسل لأنه تعاقبى و هذا خبط إذ مراده لزوم التسلسل فيهما بحسب موضوع واحـد بأنه إن كان جميع انتقالات الذهن فى الأفكار بالتعليم لزم التسـلسل و هو خلاف الواقع لأن الموضوع متناهى البقاء فتصور الإنسـان مثلاـ مكتسب من تصور الحيوان و النـاطق و تصورهمـا من تصور الجوهر القابـل للأبعـاد و النامى الحساس و المـدرك للكليات- و تصورها من تصور الموجود لا فى الموضوع و ممكن الفرض للخطوط الثلاثه المتقاطعه على زوايا قوائم و الزائد فى الأقطـار على التنـاسب الطبيعى و المـدرك للجزئيـات و العـالم بالكليـات و هـذه التصورات إن كـانت بـالتعليم فتصور الوجود و الإمكان و الزياده و الـدرك و العلم بـديهى فيعلمها العاقل من نفسه و هذا ما قالوا إنه لا يمكن ذهاب سلسـله التصورات إلى غير النهايه، س ره

مسأله واحده تعذر علیه تحقیقها و انصرف عنها بدون مطلوبه و رب إنسان یکون بضد ذلک حتی إنه لو التفت ذهنه إلیه أدنی لفته حصل له ذلک ثم لما کانت الدرجات متفاوته و القلوب مختلفه صفاء و کدوره و قوه و ضعفا فی الذکاء و کثره و قله فی الحدس فلا یبعد فی الطرف الأعلی وجود نفس عالیه شدیده قویه الاستناره من نور الملکوت سریعه قبول الإفاضه من منبع الخیر و الرحموت فمثل هذا الإنسان یدرک لشده استعداده أکثر الحقائق فی أسرع زمان فیحیط علما بحقائق الأشیاء من غیر طلب منه و شوق بل ذهنه الثاقب یسبق إلی النتائج من غیر مزاوله لحدودها الوسطی- و کذلک من تلک النتائج إلی أخری حتی یحیط بغایات المطالب الإنسانیه و نهایات الدرجات البشریه و تلک القوه تسمی قوه قدسیه و هی فی مقابله الطرف الأدنی من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالکم و الکیف أما الکم فلکونه أکثر استحضارا للحدود الوسطی و أما الکیف فمن وجوه أحدها أنها أسرع انتقالا من معقول إلی معقول و من الأوائل إلی الثوانی و من المبادی إلی الغایات- و ثانیها أنها تدرک العقلیات الصرفه من حیث إنیاتها و هویاتها لا من حیث مفهوماتها و ماهیاتها العامه فإن الوصول إلی حقائق تلک المعقولات هی العمده فی الإدراک دون المعارف الکلیه(۱) و إن کانت هی أیضا وسیله إلی ذلک الوصول إذا استحکمت و رسخت أصول معانیها فی النفس و لذلک قیل المعرفه بذر المشاهده

۱- فالعلم بالعقل الفعال بأنه الجوهر المجرد فی ذاته و فی فعله عن الماده و لا حاله منتظره له و هو مکمل النفوس و خزانه معقولاتها بل مبدؤها و معادها بقدره الحق المتعال و جامع وجوداتها بنحو أعلی و أبسط من جامعیتها لوجودات الکون و غیر ذلک من أحکامه لیس رکنا رکینا فی المعرفه بل التخلق و التحقق به هو الرکن الرکین و تبدل العلم و هو الإدراک الکلی بالمعرفه و هی إدراک الجزئی بل العلم الحضوری علی نحو علم الفانی بالمفنی فیه هو العمده و الحق المبین وفقنا الله تعالی للعلم و العمل و عصمنا عن العثره و الزلل بمحمد و آله خلاصه أولیاء الله المعبود الواصلین إلی العقول الکلیه بل المتجاوزین عنها فی الصعود، س ره

و ثالثها أن سائر النفوس تعين المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجه لها- و أما النفس القدسيه فيقع الحد الوسط لها فى الذهن أولا و يتأدى الذهن منه إلى النتيجه المطلوبه فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر فى نفسه فى ذوات المبادى اللميه

فصل (۲۰) فى أن العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

اشاره

فصل (۲۰) فى أن العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول من غير عكس(۱)

أما المطلب الأول

فلأن العله إما أن تكون عله لذاتها أو لا تكون عله لذاتها- فإن لم تكن عله لذاتها بل تحتاج فى تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هى العله بالحقيقه بل العله بالحقيقه هى ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى الأول إلى أن ينتهى إلى شى ء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشى ء لا بد و أن يعرف منه أنه لذاته عله لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها عله لذلك المعلول فمن علمها على ما هى عليه وجب أن يعلمها

۱- محصل ما يفيده فى المسألتين عطفا على الأصول السالفه أما فى المسأله الأولى- فإن كانت العله بحقيقه عليتها التامه ماهيه بالنسبه إلى لازمها فحصولها فى ظرف العلم- يوجب حصول لازمها فيه و هو ظاهر لمكان اللزوم فى الموجودين و إن كانت العله عله بوجودها كان العلم بوجودها علما حضوريا مستتبعا لوجود المعلول معها لأن وجوده رابط بالنسبه إليها متقوم بها و لو لم يثبت معها لزم الخلف و أما العلم بماهيه العله فلا يوجب العلم بالمعلول لأن موضوع العليه هو الوجود دون الماهيه و أما فى المسأله الثانيه فإن كان المعلول معلول الماهيه كالزوجيه للأربعه فالعلم به يوجب العلم بعله ما لجواز أعميه المعلول و إن كان معلول الوجود فالعلم بوجوده علما حضوريا يفيد العلم بوجه من وجوه العله لا الإحاطه بوجودها لأنه وجه من وجوهها و شأن من شئونها فلا يكشف من العله إلا ما يحاذيه من كمالها الوجودى و أما ماهيه المعلول فلا يوجب العلم بها شيئا- إذ لا عليه فيها، ط مد

على الجهه التى بها يوجب المعلول و متى علم منها أنه عله لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجهه الموقعه للإضافه يوجب العلم بمضاف آخر(۱) هذا ما يستفاد من كتب القوم.

أقول التحقيق فى هذا المقام أن العله قسمان عله هى بماهيتها موجبه للمعلول كالأربعه للزوج و المثلث لذى الزوايا و مثل هذه العله متى علمت ماهيتها- علم لازمها لا محاله إذ اللازم لازم لذاتها و ماهيتها من حيث هى هى و عله ليست هى بماهيتها موجبه للمعلول بل إما بوجودها الذهنى أو بوجودها الخارجي و مثل تلك العله لا يكفى العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها و أيضا العلم بها و بكونها موجوده على الوجه العام فى الموجوديه لا يجب أن يؤدى إلى العلم بمعلولها لأن الجهه المقتضيه للمعلول- ليست هى نفس ماهيتها و لا- مطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله و قد علمت أن الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به(۲)

۱- هذه المقدمه نفسه أصل الحجه لاستلزامها المعيه بينهما فى العلم لا كون العلم بالعله عله متقدمه على العلم بالمعلول من غير عكس كما أورد عليه الرازى و لا ينفع فيه ما سيذكره المصنف ره من كون وجود العله وجودا للإضافه الطاريه بوجه فإن ذلك لا يدفع المعيه الإضافيه بينهما و الأولى حمل الإضافه على الإضافه الإشراقيه إن احتمله كلامهم، ط مد

۲- فإن العلم بالوجود لا يمكن أن يكون حصوليا فلا بد أن يكون حضوريا و العلم الحضورى له ثلاثه موارد علم المجرد بنفسه و علمه بمعلوله و علم الشى ء بما هو فان فيه و هو أيضا كعلم الشى ء بنفسه فالعلم بالوجود الحقيقى لا يمكن إلا بأحد هذه الوجوه و كلامه قدس سره مشعر بالتخصيص فى القاعده بالعلم الحضورى فى الوجود- و هذا على ما هو التحقيق عنده و أما عند القوم فلا تخصيص فإن العلم بالحيلوله عله العلم بالانخساف و العلم بالمقابله عله العلم بالتشكل البدرى و قس عليه و ليس فى هذا علم حضورى بل علم الواجب تعالى عندهم بذاته و إن كان حضوريا إلا أن علمه بمعاليله حصولى- لأنه بالصور المرتسمه فى ذاته تعالى و هذه الصور فيها العليه و المعلوليه و العلم بالعلات عله العلم بالمعلولات و كلاهما حصولى و فى مواضع كثيره لم يخصص و هنا أيضا زاد لفظ بهويته لأجل هذا، س ره

و مبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما أن العلم بوجود تلك العله نفس وجودها فإذا علم أحد عله من العلل على الوجه الـذى ذكرناه- فلا بـد أن يعلم معلولها و من معلولها معلول معلولها و هكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت و على هـذا انـدفع مـا ذكره الفخر الرازى فى بعض كتبه أن قول الحكمـاء- إن العلم بـالعله يقتضـى العلم بالمعلول إن أريـد به أن العلم بمـاهيه العله يوجب العلم بمعلولها فـذلك إنما يصـح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهيه علته(١) و إن أريـد به أن العلم بالعله من حيث هى عله يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول- فذلك و إن كان حقا لكنه عديم الفائده فإن المتضايفين معان فى التعقل لا تقـدم لأحـدهما على الآخر أى متضايفين كانا(٢) و لاـ خصوصـيه لهـذا الحكم بالعله و المعلول و إن أريـد به أن العلم بالعله بجميع وجوهها و حيثياتها يقتضـى العلم بالمعلول فهذا أيضا عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضـمن العلم بجزء من أجزائه(٣) فـإذا علم جميع جهـات العله(۴) فمن جمله تلـك الجهـات كونهـا مـوجبه لهـذا المعلول و الكـل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى(۵) لأن الجزء من أسباب

١- و أيضا لا يصح فيما لا ماهيه له، س ره

٢- و هم قالوا العلم بالعله عله للعلم بالمعلول و أيضا قالوا و لا عكس و هنا ينعكس- و أيضا الكلام فى الخصوص لا فى العليه و المعلوليه العامتين، س ره

٣- و أيضا قالوا و لا عكس و هاهنا أيضا ينعكس فإن العلم بالمعلول بجميع وجوهه أيضا يستلزم العلم بالعله إذ من جمله وجوهه ترتبه على وجود عله مخصوصه، س ره

۴- ينبغى أن يقرأ إذن بالنون إذ لا جواب، س ره

۵- إن قلت الكلام فى الواسطه فى الإثبات لا الثبوت. قلت العلم بالجزء أيضا جزء العلم بالكل، س ره

تحقق الکل بوجه و وجه الاندفاع ظاهر مما ذکرنا فإن مرادهم لیس شیئا مما ذکره بل أن العله إذا علمت بحقیقتها التی هی بها عله تقتضی وجوب وجود المعلول(۱) حتی إن حالها مع تلک الحقیقه بالقیاس إلی وجوب وجود معلولها کحال الماهیه بالقیاس إلی لازمها من حیث هی هی فظهر أن کل معلول من لوازم ماهیه علته سواء کانت تلک الماهیه عین الوجود أو غیر الوجود أو مع الوجود فإن قلت ذات العله مغایره لعلیه العله فإن علیه العله معقوله بالقیاس إلی معلولیه المعلول و ذات العله غیر معقوله بالقیاس إلی شی ء و إلا لکانت ذات العله من باب المضاف فلا تکون قائمه بنفسها لکن المبدأ الأول القائم بذاته عله لما سواه هذا خلف.

و أیضا فیلزم أن یکون ذات العله مع المعلول مع أنها متقدمه علیه هذا خلف- و إذا ثبت المغایره بینهما و ثبت أن ذات العله غیر معقوله بالقیاس إلی المعلول لم یجب من العلم بحقیقه الذات التی عرضت لها العلیه العلم بذات المعلول.

فنقول فی حل هذا الإشکال(۲) إن علیه العله لا یمکن أن یکون وصفا ثبوتیا زائدا علی حقیقه العله و وجودها و إلا لکانت علیه العله لتلک العلیه أیضا زائده

۱- لا یحتاج إلی جواب الشرط لأنه تفسیر لقولهم العله إذا علمت علم المعلول- ففسر الشرط فقط لأنه المحتاج إلی التفسیر، س ره

۲- لا یخفی أن ما أجاب به لا یتم جوابا عن القسمه الثانیه من الإشکال و هی کون المتضایفین معا ذهنا و خارجا مع أن المدعی کون العلم بالعله عله متقدمه علی العلم بالمعلول علی ما فیه من تسلیم عروض مقوله الإضافه لذات الواجب تعالی فالأولی الجواب عن الإشکال بما سیذکره أن المعلول من شئون وجود العله تتقوم بها رابط لها فمن المستحیل حصول العله بوجودها الخاص بها منفکا عن وجود معلولها بحیث یخرج وجوده عن حیطه وجودها فالعلم الحضوری بالعله یوجب العلم الحضوری بالمعلول لا محاله- هذا و أما حدیث الإضافه المقولیه فإنما هی بین مفهومی العله و المعلول لا بین وجودیهما و لا کلام فی ذلک، ط مد

على ذات العله و لزم من ذلک التسلسل فإذا عليه العله نفس ذاتها المخصوصه و أما كون المضاف من جمله الأعراض و ذات العله قد تكون جوهرا فكيف يكون شى ء واحد جوهرا و عرضا فجوابه كما أشرنا إليه فى مباحث المضاف أن وجود الجوهر غير ماهيته العقليه فالجوهر إذا كان موجودا و هو بحقيقته عله لشى ء فتلك الماهيه الجوهريه إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلى تعقل كونها عله أو مضافه فإضافه العليه معقولها خارج عن المعقول من حقيقه الجوهر فالوجود المنسوب إليها من جهه ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته فى ذاته و إذا نسب إليها من حيث كونها سببا لشى ء أو مرتبطا به أى ارتباط كان ذلک الوجود من تلک الجهه وجود المضاف(۱) و كأنه وجود الشى ء على صفه فيكون كوجود العارض لشى ء إلا أنه غير مستقل الماهيه فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود فى الخارج و إلا لزم الكذب فى قولنا هذا عله و ذاک معلول و هذا أب و ذاک ابن(۲).

فإن رجعت و قلت إن لذات العله حقيقه مخصوصه متميزه عن ذات المعلول- و ليس أحدهما داخلا فى الآخر و إذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فنقول هيهات ليست مغايره العله و المعلول كمغايره زيد و عمرو و كمغايره جسم و جسم حتى يمكن تصور أحدهما مع الغفله عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العله و لوازمها و نسبه وجوده إلى وجود العله نسبه

۱- و هذا كوجود العرض فإنه بسيط فى الخارج و إذا أضيف إلى جنسه و هو اللون كان وجوده و كان معلولا و إذا أضيف إلى فصله و هو المفرق لنور البصر كان وجودا له أيضا و كان عله لأن الفصل عله تحصل الجنس، س ره

۲- لا- يلزم عليهم أيضا فإنه و إن لم يكن موجودا بوجود ما بحذائه لكنه موجود بوجود منشإ انتزاعه و الدليل كلزوم التسلسل يردعهم عن القول بوجود المضاف بالنحو الأول، س ره

لوازم الماهيه إلى الماهيه(۱) و وجود العله ليس إلا تمام وجود المعلول و كماله- و المغايره بينهما كالمغايره بين الأشد و الأنقص و بالجمله التعقل التام أن يكون مطابقا للوجود الخارجى بل متحدا به(۲) فإذا كان الشى ء بذاتها سببا للمعلول بلا واسطه وجب أن يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطه

و أما المطلب الثانى

و هو أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعله بخصوصها فبيانه أن موجب الشى ء لا بد أن يكون علته فالعلم بالعله إذا حصل من جهه العلم بشى ء- فذلك العلم لا بد و أن يكون عله للعلم بالعله لكن وجود المعلول يتحد بالعلم(۳)

۱- هيهات لازم الماهيات كالزوجيه مثلا لها وجود فى الذهن مباين بينونه عزله عن وجود الملزوم و لها ماهيه مباينه عن ماهيه الملزوم كالأربعه فإن الأربعه كم و الزوجيه كيف مختص بالكم و المقولات متباينه و مراده قدس سره من تشريك النسبه اللزوم فقط- و لو قيل النسبه نسبه اللازم إلى الملزوم و حمل اللازم الغير المتأخر فى الوجود كلزوم الوحده للوجود لكان أولى و العذر الآخر أن كلامه فى مطلق العله و المعلول الإلهيه فقط، س ره

۲- أى يكون الوضع مطابقا للطبع فكما أن المعلول كاللازم البين للعله فى الخارج- كذلك فى الذهن هذا فى العلم الحصولى و أما فى الحضورى فما ذكره بقوله بل متحدا به- و فى توصيف التعقل بالتام إشاره إلى توجيه السؤال و حمله على منع ذلك و إلا فلا وجه له بعد تقرير الدليل و أخذ العله بالفعل فيه و عدم جواز تخلف المعلول عن العله التامه و الفاعل التام و قد مر أن كل وجود معلول بالنسبه إلى وجود علته كلازم الماهيه و الكل معتبرون هذه القاعده فى علم الواجب تعالى بغيره و لا يدعون سوى العلم بالمعلول مطلقا سواء كان بالوجه أو بالحد أو بالعلم الحضورى بالوجود كما يقول به المصنف قدس سره أ لا ترى أن فى علم الواجب تعالى بالمعاليل و هو فرعها الشامخ منهم من يقول بالعلم الحضورى بوجوداتها و منهم من يقول بالحصولى الصورى و منهم من يقول بالصورى و المثل النوريه و منهم من يقول بتقرر الماهيات الأزليه فالعله و المعلول و إن كانا متباينين كان حضور المعلول عند حضور العله لازما كما فى حضور الزوجيه عند حضور الأربعه و الإمكان و الماهيه و غير ذلك مع التباين و اللزوم فى الحضور مناط العلم و كذا الشده و الضعف و السنخيه الوجوديه فليس المراد إلى منع التعقل التام، س ره

۳- هذا مخصوص بالعلم الحضورى و كلامه السابق كان فيه، س ره

كما مر فلا بد و أن يكون لذلك المعلول ضرب من العليه بالقياس إلى علته و إذا كان المعلول بخصوصيه ذاته من توابع العله فلو كان بخصوصه عله لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشى ء على نفسه و هو محال نعم لما كان استناد المعلول إلى علته- لأجل أنه فى ذاته غير مستقل الوجود و العدم إذ لو كان له استقلال فى أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهه ماهيته المتساويه النسبه إلى الوجود و العدم يقتضى مرجحا ما و عله ما لا عله مخصوصه فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهه يوجب العلم بثبوت مرجح ما و عله ما و لذلك قيل الإمكان عله الافتقار إلى عله مطلقه فإذا كان المعلول لإمكانه محوجا إلى العله و الإمكان موجبا للحاجه إلى العله المطلقه- فلا جرم كان العلم بماهيه المعلول موجبا للعلم بالعله المطلقه و أما العله فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها و حقيقتها المخصوصه فإذن عليتها لا بد و أن تكون من لوازم ذاتها المعينه و العله المعينه لا يقتضى معلولا مطلقا و إلا لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فالعله بالعله بالحقيقه هى مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه عله عله هذا خلف فثبت إذن أن العله بحقيقتها المعينه تقتضى معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقه العله عله للعلم بحقيقه المعلول المعين و أما المعلول فلا يقتضى العله المعينه- من حيث هى هى فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعله.

فإن قلت المعلول المعين إذا لم يقتض عله معينه كانت نسبته إلى علته و إلى سائر الأشياء واحده فلما ذا استند إليها دون غيرها.

قلنا المعلول المعين يقتضى عله مطلقه لكن العله المعينه اقتضت(۱) معلولا

۱- يعنى أن تعين المعلول قبل اقتضاء العله لم يوجد إذ تعينه بتعين العله إياه حتى ذهب بعض إلى أن التشخص بالفاعل فقبل اقتضاء العله كيف يتحقق معلول فضلا عن تعينه- حتى يقال المعلول المعين يقتضى العله المعينه و قد مر فى مبحث الماهيه و فى حواشينا هناك- و حواشينا على الإلهيات ما يتعلق بهذا المقام و هذا كما أن الفصل عله تعين الجنس و الجنس لا تحقق له قبل الفصل حتى يقال ما الذى خصصه بهذه الحصه من الجنس بدل تلك الحصه منه- و هكذا فى النوع الطبيعى و شخصه و قد أشار إليه فى النظائر و قد غفل الإمام الرازى عن هذه الدقيقه كما مر إذ جعل وجود الجسم بل كل جنس مفروغا عنه و طالب المخصص لحصصه المتساويه بصور نوعيه مخصوصه، س ره

معينا فتعيين تلك العله لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العله لذلك المعلول فلما كانت تلك العله لذاتها مؤثره فى وجود ذلك المعلول- استحال أن يؤثر فيه عله أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد و لهذا نظائر كثيره منها أن نسبه الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحده فاختصاص هذه الحصه من الحيوان بالناطق لو كان من جهه طبيعه الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوى نسبه الحيوان إلى جميع الفصول- فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعه جنسيه ناقصه إلى فصل من الفصول أى فصل كان لكن تحصله فى ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهه الفصل لا من جهته و كذلك النوع يحتاج فى تحصله الشخصى الوجودى إلى تشخص ما أى تشخص كان لكن تحصله فى ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهويه الوجوديه إنما كان من جهه هذه الهويه لا من جهته و ما اشتهر عند الناس أن بعض الماهيات النوعيه كالإبداعيات- نوعها مقتض للتشخص الخاص و أن التشخص قد يكون من لوازم النوع أى النوع الذى انحصر وجوده فى شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحاله كون ماهيه من الماهيات مقتضيه للتشخص لأن التشخص لا يكون إلا بالوجود و قد مر فى مباحث الوجود أن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهيه بالبرهان القطعى الذى سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضى الماهيه فيما له ماهيه و الفصل يقتضى الجنس فيما له جنس- فبالوجود الخاص تشخصت الماهيه و صارت شخصا معينا و بالفصل المعين تعينت طبيعه الجنس و صارت نوعا مخصوصا فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع- الذى هو معلومه بخصوصه و كذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه و لا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات- و لا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول.

فـإن قلت إذا حصـل العلم بخصوصـيه وجود معلول من المعاليـل علما حضوريا شـهوديا بحيث لا يكون بصوره زائـده على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشـهود عن الوجود فعنـد ذلک لا بـد و أن يجب من ذلک العلم لخصوصـيه ذات العله أيضا فلا فرق بين العلمين أى العلم بالعله و العلم بالمعلول فى کون کل منهما مقتضيا للآخر.

قلنـا ليس الأـمر کـذلک لمـا علمت أن وجود العله أقوى من وجود المعلول فکمـا أن وجود المعلول لقصوره و ضـعفه لاـ يحيط بوجود العله و لاـ يبلغ أيضـا إلى مثله- فکـذلک العلم به لاـ يقتضـى البلوغ إلى الإحاطه بوجودها و لا نيل مرتبتها فى الوجود- و لهذا المعنى قال يعقوب بن إسـحاق الکندى إذا کانت العله الأولى متصـله بما يفيضه علينا و کنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمکن فينا ملاحظته على قدر ما يمکن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب إلا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز و أوفر و أشـد اسـتغراقا لنا و إذا کان الأمر کـذلک فقـد بعـد عن الحق بعدا کثيرا من ظن أن العله الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى

فصل (۲۱) فی أن العلم بذی السبب یمتنع حصوله إلا من جهه العلم بسببه

فصل (۲۱) فی أن العلم بـذی السـبب یمتنع حصوله إلاـ من جهه العلم بسـببه(۱) هـذه المسأله أیضا کالمسأله الماضـیه لا یمکن تحقیقها إلا بتحقیق مباحث الوجود(۲) فنقول یجب أن یعلم أن الیقین التام بالشی ء إنما یحصل بأن کانت الصوره

۱- هذه مسأله أوردوها فی کتاب البرهان من المنطق و هی أن الیقین بما له سـبب لا یحصل إلا من جهه الیقین بسببه و قد عرفوا الیقین بأنه العلم بأن کـذا کـذا و أنه لا یمکن أن لا یکون کـذا بالفعل أو بالقوه القریبه منه و بینوه بأنه لو تحقق العلم بوجود ذی سبب- وجب تحقـق العلم بوجـود سببه قبله و إلاـ جـاز عـدمه و هو مسـاوق لجواز عـدم السـبب- و قـد فرض العلم بـأنه موجود بالضـروره هـذا خلف و فرعوا علی ذلـک عـدم إفـاده أحـد- قسـمی البرهـان الإنی للعلم و هو القیـاس الـذی أوسـطه عله لوجود الأصـغر و بعبـاره أخری- القیـاس الـذی یتوسـل فیه بآثـار الشـی ء إلی إثبات نفسه و ذلک أن العلم بالمعلول لا یتم إلا مع العلم بوجود علته قبله فیکون إثبـات وجود العله به ثانیا لغوا لا أثر له فینحصـر البرهان و هو القیاس المفیـد للیقین فی قسـمین أحـدهما البرهـان اللمی الـذی یسـلک فیه من إثبـات العله إلی إثبـات المعلول و ثانیهمـا البرهان الإنی الـذی یسـلک فیه من بعض اللوازم العامه إلی بعضـها کالبراهین الإنیه المستعمله فی الفلسفه الأولی هذا و بالتأمل فیما أوردناه یظهر لک مسامحه المصنف ره فی ما أورده فی هذا الفصل و جهات الضعف فیه فتدبره، ط مد

۲- لمـا حصـروا فی هـذه المسأله طریق العلم بـذوات الأسـباب فی العلم بالأسـباب فقالوا ذوات الأسـباب لا تعرف إلا بأسـبابها و توجه الإشـکال فی العلم بالبـدیهیات کالمشاهـدات سـیما الأولیـات خصـص بعضـهم القاعـده بمـا سواهـا و هو باطل فإن وجود المعلول متقوم بوجود علته أی معلول کان و وجود الممکن قد مر أنه ربط محض بالواجب تعالی و فقر صرف إلیه- و ظهور کل شی ء موجودا خارجیـا کـان أو ذهنیـا منطو فی ظهوره فالعلم یتعلق أولا بوجود العله و ثانیا بوجود المعلول ًو لـذا قال علی ع: ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قبله و إلی هذا أشار قدس سره بقوله لا یمکن تحقیقها إلا بتحقیق مباحث الوجود، س ره

العقليه مطابقه للوجود الخارجی بعینه(۱) فالذی له سبب فهو لا محاله ممکن الوجود لذاته و إلا امتنع استناده إلی السبب و قد سبق منا القول بأن الجاعلیه و المجعولیه بین الموجودات لیست من جهه ماهیتها و إلا لکانت المعلولات(۲) کلها من لوازم الماهیات و لکان المبدأ الأول ذا ماهیه و لکان العلم بکل ماهیه یوجب العلم بکنه الباری جل مجده و بجمیع أسباب تلک الماهیه و لکان جمیع مقومات الوجود مقومات الماهیه إذ کان الوجود أمرا انتزاعیا إضافیا عند ذلک و الکل محال فکل معلول له ماهیه و له وجود فإذا نظرت إلی ماهیته من حیث هی هی فلا یحتاج فی تعقل ماهیته- إلا إلی أجزاء ماهیه من جنسه و فصله(۳) و إذا نظرت إلی اعتبار کون تلک الماهیه موجوده فهی لإمکان موجودیتها تحتاج إلی عله مطلقه فالعلم بها من تلک الحیثیه- مسبوق بالعلم بوجود عله موجبه مطلقه فإنها ما لم تجب بعله من العلل لم توجد و

۱- أی متحده و المراد بالصوره العقلیه ذلک الوجود الخارجی کما فی الحضوری أو الصوره المعلومه بالذات کما فی الحصولی و یمکن أن یراد بالمطابقه ظاهرها أی یکون وضع العقل مطابقا للطبع ففی الواقع کل موجود متقوم بالواجب فیشاهد العقل هکذا ثم إن الاتحاد مع المعلوم بالذات یستلزم الاتحاد مع المعلوم بالعرض بوجه أیضا إذ الماهیه الماهیه لأن الأشیاء تحصل بأنفسها فی الذهن و الوجود الوجود للسنخیه سیما أن الصوره مرآه اللحاظ لذی الصوره، س ره

۲- هذا قد مر فی مبحث الجعل و قوله لمکان المبدإ الأول إلخ للزوم السنخیه بین العله و المعلول فعله الوجود وجود و عله الماهیه ماهیه و قد مر أیضا و أیضا المفروض أن الجاعل أیضا هو الماهیه و أیضا الأصاله فی الجعل متفرعه علی الأصاله فی التحقیق و لو کان الوجود انتزاعیا لم یکن لائقا بکونه ذاتا لحقیقه الحقائق و قوله و لکان العلم بکل ماهیه إلخ- لأن العله مقومه للمعلول و مقومات الوجود مقومات الماهیه کما فی التالی و اکتناه الماهیات یجوز کما فی الحد التام و اکتناه الماهیات اکتناه مقوماتهما و أیضا العلم بالمعلول الموجود- یستلزم العلم بوجود علته و إذا کان الوجود انتزاعیا کان تحققه تحقق منشإ انتزاعه و هو الماهیه فالعلم بوجودها هو العلم بماهیتها حینئذ، س ره

۳- یعنی أن القاعده جاریه فی الماهیه أیضا فإنها أیضا لا تعرف إلا بأسبابها إلا أن أسبابها أسباب القوام لا أسباب الوجود، س ره

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصه(۱) فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجوديه إلاـ من جهه العلم بحقيقه علته الخاصه- و كما أنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانيه غير موجوده و لا واجبه و بالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير(۲) فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضى وجوب العلم بوجود علته و وجوبها و لكن العلم اليقينى بوجوده الخاص لاـ يحصل إلا من العلم بسببه و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير و كما أن وجوده لا يحصل إلا من عله واحده لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به- يستحيل أن يحصل من جهه أخرى و هى غير جهه العلم بسببه و إلا لكان لشى ء واحد من جهه واحده سببان تامان سبب يحصل به وجوده و سبب يحصل به العلم بوجوده(۳) و هو محال لأن المفروض أن العلم به متحد معه و إذا كان وجود الشى ء مطابقا للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لأن وحده المعلول يستلزم وحده علته فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادى لا يحصل إلا من جهه العلم بمباديها.

و لقائل أن يقول إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانيا مع أن البناء لا يكون عله للبانى بل الأمر بالعكس.

فنقول العلم بالبناء لاـ يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء و احتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعله على المعلول ثم العلم بحاجه شى ء إلى شى ء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار البانى معلوما(۴) لكون العلم بالإضافه إليه

۱- الذى هو حيثيه طرد العدم و هو بما هو وجود ما هو فيه لم هو و كذا هل هو، س ره

۲- إذ لا تغير فى الوجود بما هو وجود و لهذا لا تغير فى علم الله تعالى إنما التغير و التكثر فى العالم بما هو عالم لا بما هو وجود حقيقى و هو علم، س ره

۳- بل سبب ثالث به يحصل العلم به من جهه أخرى و هو المفروض، س ره

۴- فإن الإضافه كصوره و الطرفان كمادتها و هما عله لتحققها فالعلم بهما مقدم على العلم بالإضافه فهذا أيضا من باب العلم بالمعلول من جهه العلم بالعله و لو فى فعل الفاعل الطبيعى فضلا عن الفاعل الإلهى فإن البناء ظهور البانى و التصنيف ظهور المصنف لكنهما بما هما مضافان إلى القابل معلول و وجود العالم هو تصنيف الله تعالى كما قال الغزالى بل هو ظهور الله و ظهور الشى ء لاـ يباينه و كون ذلك الوجود وجود العالم و ظهوره يكون ثانيا و بالعرض فالعلم به علم بالعله أولا و بالمعلول ثانيا، س ره

حاصلا و جميع البراهين الإنيه من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللميه فى أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهه إضافه العله إلى المعلول فإن المعلول و إن كان بحسب وجوده فى نفسه معلولا و لكن بوصف معلوليته و نقص إمكانه عله للحاجه إلى عله ما من العلل فكون برهان الإن برهانا مفيدا لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود عله ما- على الإطلاق لهذا المعلول و كونه دليلا مفيدا للظن لأجل إفادته علامه من علامات العله المخصوصه و أثرا من آثارها كما حقق فى مقامه و بالجمله الاعتقاد الحاصل بالشى ء لا من أسبابه و علله و إن كان فى غايه الجوده و نهايه القوه فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو فى معرض التغير و الزوال(۱) و أما إذا حصل العلم بشى ء من جهه العلم بأسبابه و علله فذلك العلم لا يتغير أصلا و إن تغير وجود المعلول فى نفسه مع أن العلم بالشى ء بالحقيقه هو عين وجوده و هذا من غوامض(۲) مسائل الإلهيه- التى لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك فى تحقيق علم البارى إن شاء الله تعالى و أما الشى ء

۱- مثلا علم الناس بموت كل أحد علم يقينى كشفى و مع هذا الإيقان يمكن زواله و تبدله بالرد فى كثير من الآدميين بأن يشككك عليه بأنه يجوز أن يبقى مركب طبيعى أبدا- و أما الخواص العالمون بأسباب الانحلال و إن كل مركب فبسائطه تميل إلى أحيازها الطبيعيه- و أنها متنازعه و متقاومه و القسر لا يدوم و أن القوى الجسمانيه متناهيه التأثير و التأثر و نحو ذلك فلا يمكن زوال إيقانهم بانحلال كل مركب طبيعى فمن يناقش فى موارد العلم بالمعاليل من العلات أنه ليس من العلم بالعله بل من نفس المعلول أو من أثره و أنه معلوم بالتجربه فقد أخطأ لأنه ليس بعلم حقيقى فإن العلم الحقيقى و اليقين الدائم إنما هو من العله و التجارب إنما هو لوجدان العالم خصوصيه العله، س ره

۲- فإن مسأله العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول غامض و الثانيه أى الحصر أغمض، س ره

الذی یکون غنیا عن السبب و المقوم فالعلم به إما أن یکون أولیا بدیهیا(۱) و إما أن یکون مأیوسا عن معرفته و إما أن لا یکون إلیه طریق إلا بالاستدلال علیه بآثاره و لوازمه- و حینئذ لا یعرف کنه حقیقته و ماهیته و الواجب سبحانه لا برهان علیه و لا حد له(۲) إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود کالفاعل و الغایه و لا سبب القوام کالماده و الصوره و لا سبب الماهیه کالجنس و الفصل و مع ذلک لا یخلو منه شی ء من الأشیاء و هو البرهان علی کل شی ء و أقرب من کل شی ء إلی کل شی ء کما قال عز من قال- وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ و قال وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ(۳) و هو البرهان علی ذاته کما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و قال أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهِیدٌ و قال قُلْ أَیُّ شَیْ ءٍ أَکْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللَّهُ و اعلم أن فی هذا المقام إشکالا عظیما سیما علی طریقتنا فی باب الوجود من أن العلیه و المعلولیه لیست إلا فی حقیقه الوجود و الماهیه مجعوله بالعرض فیرد حینئذ أن علم الإنسان بنفسه هو عین وجود نفسه و وجود نفسه من جمله الأمور التی هی ذوات المبادی و قد ثبت أن العلم بذی المبدإ لا یحصل إلا من العلم بمبدئه و مبدأ وجود الشی ء لا یکون إلا وجود مبدئه و إذا کان العلم بذی المبدإ فی غایه الوثاقه و القوه یجب أن یکون العلم بمبدئه کذلک فی غایه الوثاقه و القوه ثم لا أوثق و لا أقوی من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عین ذاتنا و لا یمکن أن یکون حصول شی ء لشی ء أقوی من حصول شی ء لذاته فکذلک یجب أن یکون علمنا بمبدإ نفوسنا لکن مبدأ نفوسنا ینتهی إلی واجب الوجود لذاته و قد مر أن العلم بحقیقه واجب الوجود

۱- الانفصال علی سبیل منع الخلو لأن الشوق تجتمع فی واجب الوجود باعتبارات ثلاثه أی مفهومه من حیث المفهوم و کنه حقیقته و تحققه فی الجمله و کذا فی الوجود بالاعتبارات الثلاثه، س ره

۲- هذا حکم الذات و أما مفاهیم الصفات فلها حدود و علیها براهین، س ره

۳- هو مقام الأحدیه الصرفه و مع هو الوجود المنبسط و کم هو الماهیات- کلا بل الوجودات المقیده و أین هو المراتب من الکینونات السابقه و اللاحقه- مثل النزولیه و الصعودیه،

لا یمکن إلا لواجب الوجود کما قال وَ لا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ.

و حل هذا الإشکال مما قد حصل لبعض الفقراء إلا أن العباره تقسر عن تقریره علی ما هو حق أدائه لدقه مسلکه و خفاء سبیله(۱) و مع ذلک نشیر إلیه بأن علمنا بنفوسنا لما کان عین وجود نفوسنا فلا بد أن یکون العلم بمبدإ نفوسنا الذی حصل بسببه علمنا بنفوسنا عین وجود المبدإ لا عین وجود نفوسنا لکن وجود المبدإ

۱- المصنف قدس الله نفسه و روح رمسه کما کان مظهر اسم الله العلیم الحکیم کان مظهر اسمه القدیر فحیث جری علی لسانه الشریف أن العباره یقصر صاره قاصره إذ یتراءی من ظاهرها إعاده الإشکال بل یستحیله و لیس کذلک و کیف لا یقصر الشرک الواهی و هو عالم اللفظ عن اصطیاد العنقاء و هو عالم المعنی سیما مع شموخه إلا أن ثوبا خیط من نسج تسعه و عشرین حرفا من معالیه قاصر و بیان الحل المذکور یستدعی تمهید أصول ثلاثه. الأول ما مر قبیل ذلک من أن وجود العله مقوم لوجود معلولها بمعنی ما لیس بخارج- فظهوره منطو فی ظهورها. و الثانی أن الإیجاد الحقیقی لا- المصدری العنوانی هو الوجود الحقیقی المنبسط و هو الفیض المقدس و الإضافه الإشراقیه کما أن عدد حروفهما و هو روحها واحد کما مر- فذلک الوجود مضافا إلی الوجود الحق الوجوبی إیجاده و مضافا إلی الأشیاء وجودها. و الثالث ما مر أیضا أن للإلهیه درجات أی لفاعلیه الحق تعالی مراتب أعلاها فاعلیته للعقول و قریب منها فاعلیه العقول بفاعلیته و تتنزل إلی أن تصل إلی فاعلیه الطبائع بفاعلیته فالکل مجالی قدرته فإن قدرتها منطویه فی قدرته إذا عرفت هذه عرفت أن معرفه النفس و علمها بذاتها علما موثوقا به مسبوق بمعرفه مبدئها علما موثوقا به و لکن من حیث الإضافه الإشراقیه من المبدإ و من حیث الفاعلیه الحقیقیه فی درجه النفس و هذا علم بالذات بالوجه أی بالوجود المنبسط الذی هو وجه الله و لیس علمنا الذات بالذات فلا اکتناء و مع ذلک ففاعلیته تعالی بذاته و علیته بنفسه لأن ذلک الوجود المنبسط علی کل بحسب ظهوره و لا- حکم له علی حیاله و لا- موضوعیه له باستقلاله إنما هو کالمعنی الحرفی- و محط حصول فائده جوابه قدس سره فی قوله مع إضافه فاعلیته و قوله و کون الشی ء عند جاعله أقوی و أول کلامه قدس سره لتسجیل الوثاقه التی طالبها المستشکل بقوله یجب أن یکون العلم بمبدئه کذلک و هاهنا جواب آخر یستفاد من أمثال قوله لکن وجود المبدإ إلی قوله لا عین وجودها و هو أنه إذا علم وجود الواجب تعالی لم یبق وجود النفس لأن العلم بوجوده وجوده کما أن العلم بوجودها وجودها و وجود وجود لا یبقی عنده وجود آخر. ۴۰۲ آنجا که توئی چو من نباشد کس محرم أین سخن نباشد . فلا- یحیط به علم ممکن فکأن البصیر به طرفه سیما إذا لوحظ وجه الله و لوحظ الوجود ساقط الإضافه عن الماهیات و لا یشاهده وجودا مفصولا عن وجود و کذا فی لحاظ علمها لله و بالله بل فی علم النفس بذاتها حضوریا بل حصولیا یکون کأنها علمت کل الأنفس- ما خَلْقُکُمْ وَ لا بَعْثُکُمْ إِلَّا کَنَفْسٍ واحِدَهٍ و علمت مقومها الوجودی أولا أولیه ذاتیه فهما جوابان دقیقان برهانیان لهما مشرب عذب عظیم لأهله و لی جواب آخر أنسب للبحاث و هو أن قولکم العلم بوجود النفس یتضمن العلم بوجود الواجب صحیح لکن لا- یصح قولکم ثم لا- أوثق إلخ إذا ما قلتم فی بیانه إلا- أن علمنا بذاتنا عین ذاتنا فالبهیمه أیضا علمها بذاتها ذاتها- و الذین نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أیضا علمهم بأنفسهم حضوری و لا وثاقه فیه فکیف یکون علمهم بمبدئهم وثیقا قویا فالعلم الحضوری للنفس بذاتها إذا کانت ناقصه حضوری- و لنفس الإنسان الکامل بذاتها حضوری أیضا لکن أین هذا الحضور من ذلک الحضور- فللعلم الحضوری مراتب کعلم النفس الحساسیه و الخیالیه و الوهمیه و العاقله

بالقوه و العقل البسيط بذواتها فإن الكل حضورى و الأوثق منه علم العقل البسيط الذى للإنسان الكامل بذاته ثم إن تعقيب اليأس عن المعرفه و أن الواجب تعالى لا برهان عليه و لا حد له بهذا التحقيق و الحل رجاء بعد اليأس و الإنسان الكامل لا بد أن يكون متخلقا بأخلاق الله تعالى و قد عرف الله تعالى بجمعه بين الأضداد، س ره

عین المبـدإ و حصوله له لا ـ لنـا لأن وجود المعلول تابع لوجود العله لا عین وجودها- و کـذلک العلمان فإذا کان العلمان بمنزله الوجودین فعلمنا بنفوسـنا و إن حصل من علمنا بمبـدئنا لکن علمنا بمبـدئنا عباره عن وجود مبـدئنا و لما کانت إضافه مبدئنا إلینا إضـافه الإیجاد و الفاعلیه فکـذلک علمنا بمبـدئنا عباره عن وجود مبـدئنا مع إضافه إیجاده إیانا و فاعلیته لنا فعلمنا بمبـدئنا مقـدم علی علمنا بذاتنا لکون ذاته مقدما بالإیجاد علینا و بالجمله وزان العلم بعینه کوزان الوجود فی القوه و الضعف

و العليه و المعلوليه و للأشياء كينونيه عند ذواتها المعلوله و كينونيه عند مباديها- و أسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا و كون الشي ء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب و نسبه الوجوب أقوى من نسبه الإمكان و للجميع كينونه عند مبدإ الكل على وجه أعلى و أرفع من كل كون

و في الأدعيه النبويه على الداعي بها و آله أكمل الصلوات: يا كان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكون لكل كون

فصل (۲۲) في أن الشي ء إذا علم من طريق العلم بعلله و أسبابه علما انطباعيا فلا يعلم إلا كليا

اعلم أن العلم بالشي ء قد يكون بصوره مساويه لماهيه المعلوم و قد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا و بالصور القائمه بذواتنا و علم الباري جل مجده بالأشياء- عند متأخري الحكماء بصور ذهنيه زائده على ذاته تعالى و كل علم صوري فهو كلي- و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه و لو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركه بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادي و العلل على هذا الوجه فلا بد و أن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضا.

و أما بيان ذلك و كيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري(۱)

۱- و عمده مناط قولهم بذلك تصحيح سبق العلم فإن المختار لا بد أن يكون فعله- مسبوقا بالعلم و المشيه و على طريقه الإشراق ليس العلم قبل الفعل بل عين الفعل و كأنهم أرادوا إثبات برزخ بين الوجود الواجب بالذات البسيط و بين الوجودات الإمكانيه و هو عالم العلم الربوبي و هو صور الكل من الدره البيضاء إلى ذره الهباء القائمه بالذات الإلهيه- عن الذات الإلهيه لا عن الأشياء حتى يكون علمه انفعاليا فهي عندهم كالبرزخيه الكبرى عند العرفاء التي يعبرون عنها بالمرتبه الواحديه و يعنون بها عالم الأسماء و الصفات و لوازمها من الأعيان الثابتات، س ره

الحصولی کالشیخ الرئیس و أتباعه مثل بهمنیار و غیره فقد قال الشیخ فی کتابی الشفاء و النجاه هکذا و لیس یجوز أن یکون واجب الوجود یعقل الأشیاء من الأشیاء و إلا فذاته إما متقومه بما یعقل فیکون تقومها بالأشیاء و إما عارضه لها إن تعقل فلا تکون واجبه الوجود من کل وجه و هذا محال(۱) و یکون لو لا أمور من خارج لم یکن هو بحال(۲) و یکون له حال لا یلزم عن ذاته بل عن غیره فیکون لغیره فیه تأثیر- و الأصول السالفه تبطل هذا و ما أشبهه و لأنه مبدأ کل وجود فیعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات التامه بأعیانها و الموجودات الکائنه الفاسده بأنواعها أولا و بتوسط ذلک بأشخاصها(۳) و من وجه آخر لا یجوز أن یکون عاقلا لهذه المتغیرات مع تغیرها من حیث هی متغیره عقلا زمانیا مشخصا بل علی نحو آخر نبینه- فإنه لا یجوز أن یکون تاره یعقل عقلا زمانیا منها أنها موجوده غیر معدومه و تاره یعقل عقلا زمانیا أنها معدومه غیر موجوده فیکون لکل واحد من الأمرین صوره علی حده و لا واحده من الصورتین تبقی مع الأخری فیکون واجب الوجود متغیر الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهیه المجرده و ما یتبعها مما لا یتشخص لم تعقل بما هی فاسده و إن أدرکت بما هی مقارنه لماده و عوارض ماده و وقت و تشخص و ترکب لم تکن معقوله بل هی محسوسه أو متخیله و نحن قد بینا فی کتب أخری أن کل صوره لمحسوس و کل صوره خیالیه

۱- إذ ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات حتی الجهات الأفعالیه و إذا کان جهاته الأفعالیه واجبه عند المصنف قدس سره مر فی أوائل هذا السفر- فکیف یکون جهاته الصفاتیه فهو واجب العلم واجب القدره واجب الإراده و هکذا إلی آخر الصفات، س ره

۲- محذور آخر هو لزوم الاستکمال و قوله و یکون له حال محذور ثالث و هو التأثر عن الغیر المنفصل لأن کل عرضی معلل، س ره

۳- الطبیعه و الکلی الطبیعی موجود و وجوده کوجود الحرکه التوسطیه الراسمه للقطعیه و إنما یتعلق الجعل وجود الأنواع أولا فإنها إبداعیه لا حاجه لها إلی الرابط کما فی ربط الحادث بالقدیم، س ره

فإنما تدرك من حيث هى محسوسه و متخيله بآله متجزيه و كما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود- إنما يعقل كل شى ء على نحو كلى و مع ذلك لا يعزب عنه شى ء شخصى- و لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ و هذا من العجائب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحه و أما كيفيه ذلك فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شى ء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهه ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئيه فالأول يعلم الأسباب و مطابقاتها فيعلم ضروره ما يتأدى إليها و ما بينها من الأزمنه و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا- فيكون مدركا للأمور الجزئيه من حيث هى كليه أعنى من حيث لها صفات و إن تخصصت بها شخصا فبالإضافه إلى زمان متشخص أو حال متشخصه لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه فى شخصه فيستند إلى أمور شخصيه و قد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات- رسما و وصفا مقصورا عليها ثم قال و نعود فنقول كما أنك إذا تعلم حركات السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف و كل اتصال و كل انفصال جزئى يكون بعينه و لكنه على نحو كلى لأنك تقول فى كسوف ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركه يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه إلى مقابله كذا(۱) و يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مده كذا و كذلك بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته و لكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيره كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجه ما أن ذلك الكسوف لا يكون

۱- المراد بالكسوف هنا الخسوف بقرينه قوله ينفصل القمر منه إلى مقابله كذا، س ره

إلا واحد بعينه و هذا لا يدفع الكليه إن تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل ألفاظه.

و بالجمله فمذهب الشيخ أن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلى و ليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء و نوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه أن البارى يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأجناس و الأنواع لكنه يعلمها بنعوت و صفات كليه نوعها منحصر فى شخص منها(۱) و بعض المتأخرين كالمحقق الطوسى و من فى طبقته و إن خالفوه فى القول بتقرير رسوم المعقولات فى ذاته و طعنوا عليه فى ذلك لكنهم لم يتمموا الأمر فى تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاءوه فى ذلك- و نحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ و بينا وجه القصور فى إيراداتهم عليه و كيفيه علم البارى بالأشياء ليست كما زعموه و لا كما قرره الشيخ بل كما حققناه- و موعد بيانه من ذى قبل إن شاء الله تعالى

۱- فإن عنايه الشيخ كلها بأن علمه بالأشياء ليس بوجوداتها المتغيره حتى يلزم التغير فى علمه و حتى يلزم الإيجاب إذ لا علم سابق حينئذ على الفعل و لا بصورها المأخوذه منها حتى يلزم الانفعال و غيره بل بالصور السابقه المتأديه من المبادى إليها مع تخصصها- بحيث انحصرت فى فرد ثم الملاك فى معلوميتها بما هى شخصيات أن الصور المخصصه آله لحاظ ذلك الجزئى و كمرآه انكشافه فذلك الجزئى معلوم بما هو جزئى سيما أن المعلوم عندهم ما حصل صورته عند العالم و هذا يصدق على ذى الصوره و هذا كما أن البياض مبصر لك بالحقيقه مع أن صورته المنشأه أو المقبوله لك و ذاته للموضوع و مع هذا حضورها حضوره و تغايرهما بوجه غير قادح فإن التميز غير التشخص إذ ربما يتحقق فى الشخص تميزات كثيره و هو هو بعينه و قد مر من المصنف قدس سره أن الصوره الجرميه علم و معلوم بواسطه الصوره الإدراكيه المثاليه و العقليه النوريه و أيضا هذه الصور التى هى علل ذوات الصور أقوى بمراتب منها و كل منها جامع للكمالات الأولى و الثوانى فى ذوات الصور فكيف لا يكون حضورها عند الحق المحيط تعالى حضورها تمام الجزئيات و بالجمله لا خلاف عند الحكماء فى العلم بالجزئيات ،و للناس فيما يعشقون مذاهب و لم يكن مقصود المشائين إلا إثبات ثبات العلم و سبقه و فعليته و لا يتمشى كل ذلك عندهم إلا بالقول بالصور المنشأه من جهه العله و إن تمشى ذلك بنحو أتم بتحقيق مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء بنحو أعلى و هو من عله أخرى إلا أن المقصود أنهم لم ينكروا شيئا من أنحاء العلم- و غيرهم لم يتفطنوا به لدقه مسلكهم فقدحوا فيهم كالغزالى و الخفرى و غيرهما و كلهم لم ينصفوا و ينادون من مكان بعيد و مراد الشيخ من الكليه المعقوليه و التجرد لا خفاء الجزئى بما هى جزئى كما بينا مراده و المعقوليه لا تنافى الجزئيه كما فى معقوليه المجرد لذاته- و أيضا لما لم يشغله شأن عن شأن علم الجزئى مع كل الجزئيات الأخرى على وجه المعقوليه المذكوره، س ره

فصل (۲۳) فی أن العلم بالشخصیات یجب تغیره بتغیرها

[کلام الشیخ فی ذلک]

قال الشیخ فی الشفاء حیث أراد أن یقرر أن الأشیاء الجزئیه کیف تعلم و تدرک علما و إدراکا لا یتغیر معهما العالم بهذه العباره فإنک إذا علمت أمر الکسوف- کما توجد أنت أو کنت موجودا دائما کان لک علم لا- بالکسوف المطلق بل بکل کسوف کائن ثم کان وجود ذلک الکسوف و عدمه واحدا لا یغیر منک أمرا فإن علمک فی الحالین یکون واحدا و هو أن کسوفا له وجود بصفات کذا بعد کسوف کذا- أو بعد وجود الشمس فی الحمل کذا فی مده کذا و یکون بعد کذا و بعده کذا و یکون هذا العقد منک صادقا قبل ذلک الکسوف و معه و بعده و أما إن أدخلت الزمان فی ذلک فعلمت فی آن مفروض أن هذا الکسوف لیس بموجود ثم علمت فی آن آخر- أنه موجود لم یبق علمک ذلک عند وجوده بل کان یحدث علم آخر و یکون فیک التغیر الذی أشرنا إلیه و لم یصح أن تکون فی وقت الانجلاء علی ما کنت قبل الانجلاء هذا و أنت زمانی و آنی و الأول الذی لا- مدخل لزمان فی حکمه فهو بعید أن یحکم حکما فی هذا الزمان و فی ذلک الزمان من حیث هو فیه و من حیث هو حکم منه جدید و معرفه جدیده انتهی کلامه.

و توضیحه أن العلم الانفعالی الذی یحصل بالأشیاء من الأشیاء لا من جهه

العلم بأسبابها القصوى لا بد و أن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد أنه فى الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى- فإن بقى لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير فى كونه علما و أما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح(۱).

و قال بعض الناس

العلم بأن الشى ء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشى ء و هذا مما أبطلوه بوجهين.

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا فى وقتنا هذا أن زمانا من الأزمنه سيوجد نحو أن نعلم فى النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل و نحن فى مكان(۲) لا نميز بين الليل و النهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علم بذلك

۱- ظاهره أنه اعتراف بتغير الصوره العلميه مع تغير المعلوم الجزئى المادى و هو ينافى البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسيه و الخياليه و الوهميه و التحقيق أن الصور العلميه مجرده غير قابله للتغير سواء كانت كليه أو جزئيه غير أن العلوم الانفعاليه لما كانت لا تفارق أعمالا ماديه صادره عن مظاهر القوى النفسانيه كالعين و الأذن و غيرهما كان ظهورها للنفس تابعه للفعل و الانفعال المادى الواقع فى تلك المظاهر و بانقطاع ذلك ينقطع الظهور- فالتغير إنما يقع فى مرحله المظاهر البدنيه من حيث أعمالها و أما الصوره العلميه و إن كانت جزئيه حسيه فلا تغير فيها و الدليل على ذلك أنا نقدر على إعاده الصور التى أحسناها- قبل زمان بعينها و لو كانت الصوره المحسوسه ماديه لزالت بزوال الحركات الماديه و امتنع ذكرها بعينها بالضروره هذا و أما تعلق العلم الإحساسى و الخيالى بالتغيرات و الحركات و المقادير التى تحتمل القسمه و وجوب مطابقه الصوره العلميه للمعلوم الخارجى فالعلم بالتغير و الحركه و الانقسام غير تغير العلم و حركته و انقسامه فافهم ذلك و الواجب مطابقه الصوره العلميه للخارج بحسب الماهيه لا بحسب نحو الوجود هذا، ط مد

۲- إنما الحاجه إلى اعتبار الكون فى مكان كذا لأجل أن المعلوم بالذات الذى هو عين العلم فى الزمانين واحد لفرض الخصم وحده العلمين فلو تصور تغاير كان لتغاير المعلوم بالعرض أى النهار و الليل فإذا وجد الليل وجب أن يتحقق الوحده لأن العلم به نفس العلم الذى كان قبل و أيضا لأجل تأكيد المحذور، س ره

و لو علمنا فی وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نکون عالمین بطلوعها و إن لم نشاهدها و لا أخبرنا بها و لا عرفنا ضیاءها إذ فینا علم بذلک و التالی فی المثالین باطل فکذا المقدم.

و الثانی أن العلم یستدعی صوره مطابقه للمعلوم و کما أن کون الشی ء سیوجد مغایر لکونه موجودا بل مناف له من حیث إن المفهوم من قولنا الشی ء سیوجد- أن الذی هو معدوم فی الحال له تحقق وجود فی الزمان المستقبل و إذا کان المعلومان فی أنفسهما متغایرین و متنافیین وجب أن تکون الصوره الحاصله منهما فی الذهن- متغایرتین متنافیتین لکون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجدده علی وصف تجددها لا بد و أن یکون متغیرا تبعا لمعلومه و أما العلم الحاصل من جهه أخری و مبدإ أعلی فهو غیر تابع لمعلومه و لا متغیر بتغیر معلومه

قال المحقق الطوسی فی شرح رساله مسأله العلم-

فلا بأس بأن تکثر الأشیاء- إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراکها فی حقیقه واحده و الکثره المتفقه الحقیقه إما أن یکون آحادها غیر قاره أی لا توجد معا أو قاره و الأول منهما لا یوجد إلا مع زمان أو فی زمان(۱) فإن العله الأولی للتغییر هو الزمان لکونه لذاته یتجدد و یتصرم علی الاتصال و یتغیر بسببه ما هو فیه أو معه و الثانی لا یمکن أن یوجد إلا فی مکان أو مع مکان(۲) فإن العله الأولی للتکثر علی هذا الوجه

۱- کآحاد حرکه الفلک الأقصی لأنها الراسمه للزمان أو فی زمانه کآحاد الحرکات الأخری المستدیره أو حرکات العنصریات فی المقولات الأربع هذا مقتضی المقابله فی کلام المحقق قدس سره و إلا فحرکه الأقصی أیضا فی الزمان لأن استعمال کلمه فی مختلفه فی المواضع- فکما أن الزمان فی الحرکه کالعرض فی موضع کذلک الحرکه فی الزمان کالمحدود فی الحاد- فإن المتقدر متحد بمقداره و یمکن أن یکون ما مع الزمان ما لا تقع فیه الحرکه کالجواهر الجسمیه عندهم و ما فی الزمان کالحرکه و ما فیه الحرکه فإن معنی المتی و هو کون الشی ء فی الزمان أنه بسیلانه منطبق علی قطعه من سیلان وضع الفلک فما لا حرکه فیه لیس بالذات فی الزمان بل إن تعلق بدفعه، س ره

۲- الأول کالأجسام و الثانی کالجسمانیات، س ره

الموجود الـذی یقبـل الوضع لـذاته أی یمکن أن یشار إلیه إشاره حسـیه و یلزم التجزی بأجزائه مختلفه الأوضاع بمعنی أن یکون لبعض أجزائه نسبه إلی بعض بـأن یکون منه فی جهه من الجهـات و علی بعـد من الأبعاد(۱) و کل موجود یکون هـذا شأنه فهو مادی(۲) و الطبائع المعقوله إذا تحصلت فی أشخاص کثیره یکون الأسباب الأول لتعین أشخاصها و تشخصها هی إما الزمان کما للحرکـات و إمـا المکـان کمـا للأجسـام أو کلاهما کما للأشـخاص المتغیره المتکثره الواقعه تحت نوع من الأنواع و ما لا یکون مکانیا و لا زمانیا فلا یتعلق بهما و یتنفر العقل من إسناده إلی أحدهما کما قیل الإنسان من حیث طبیعه الإنسان متی توجد أو أین توجد أو کون الخمسه نصف العشره فی أی زمان یکون و أی بلده یکون بل إذا تعین شخص منها کهذا الإنسان أو هذه الخمسه و العشـره فقد یتعلق بهما بسـبب تشخصـهما و کون الأشـخاص المتفقه الحقائق زمانیا أو مکانیا لا یقتضی کون المختلفه الحقائق غیر زمانی و غیر مکانی فإن کثیرا منها یوجد أیضا متعلقا بالزمان و المکان کالأجرام العلویه بأسـرها- و کلیات العناصر السفلیه و إذا تقرر هـذا فلنعـد إلی المقصود و نقول إذا کـان المـدرک أمرا یتعلق بزمـان أو مکـان فإنمـا یکون هـذه الإدراکـات منه بـآله جسـمانیه لا ـ غیر کـالحواس الظاهره و الباطنه أو غیرها فإنه یـدرک المتغیرات الحاضـره فی زمانه- و یحکم بوجودها و یفوته ما یکون وجوده فی زمـان غیر ذلـک الزمـان و یحکم بعـدمه- بل یقول إنه کان أو سـیکون و لیس الآن و یـدرک المتکثرات التی یمکن له أن یشیر إلیها و یحکم علیها بأنها فی أی جهه منه و علی أی مسافه إن بعد عنه أما

۱- هذا الوضع بمعنی الترتیب و نسبه الأجزاء أی بمعنی المقوله کما أن الأول- بمعنی قبول الإشاره الحسیه، س ره

۲- إن قلت المکان عند هذا المحقق بعد مجرد. قلت إن کان المکان سطحا فمادیته ظاهر و إن کان بعدا فمادیته أنه محل المواد و یحتمل أن یرجع إلی السابق أی کل ما هو متعلق بالزمان و المکان فهو مادی، س ره

المـدرک الذی لا یکون کذلک فیکون إدراکه تاما فإنه یکون محیطا بالکل عالما بأن أی حادث یوجد فی أی زمان من الأزمنه و کم یکون من المـده بینه و بین الحادث الـذی یتقـدمه أو یتأخر عنه و لا یحکم بالعدم علی شـی ء من ذلک بل بدل ما یحکم المدرک الأول بأن الماضی لیس موجودا فی الحال یحکم بأن کل موجود فی زمان معین لا یکون موجودا فی غیر ذلک الزمان من الأزمنه التی قبله أو بعـده- و یکون عالما بأن کل شـخص فی أی جزء یوجد من المکان و أی نسـبه یکون بینه و بین ما عداه مما یقع فی جمیع جهاته و کم الأبعاد بینهما جمیعا علی الوجه المطابق للوجود و لا یحکم علی شی ء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناک أو معدوم- أو حاضـر أو غائب لأنه لیس بزمانی و لا مکانی بل نسبه جمیع الأزمنه و الأمکنه إلیه نسبه واحده و إنما یختص بالآن أو بهذا المکان أو بالحضور و الغیبه أو بأن هذا الجسم قدامی أو خلفی أو تحتی من یقع وجوده فی زمان معین و مکان معین- و علمه بجمیع الموجودات أتم العلوم و أکملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئیات- علی الوجه الکلی و إلیه أشیر بطی السـماوات التی هی جـامع الأـزمنه و الأـمکنه کلها کطی السـجل للکتب فإن القاری للسـجل یتعلق نظره بحرف حرف علی الولاء و یغیب عنه ما تقدم نظره إلیه أو یتأخر أما الذی بیده السجل مطویا یکون نسبته إلی جمیع الحروف نسبه واحده و لا یفوته شی ء منها و ظاهر أن هـذا النوع من الإدراک لا یمکن إلا أن یکون ذاته غیر زمانی و غیر مکانی و یـدرک لا بآله من الآلات و لاـ بتوسـط شـی ء من الصور و لاـ یمکن أن یکون شـی ء من الأشـیاء کلیـا کان أو جزئیا علی أی وجه کان إلا و هو عالم به فلا یسـقط من ورقه إلا یعلمها و لا حبه فی ظلمات الأرض و لا رطب و لا یابس إلا جمیعها یثبت عنـده فی الکتاب المبین الـذی هو دفتر الوجود فإن بالوجود یبین کل شـی ء مما مضـی أو حضـر أو یسـتقبل أو یوصف بهذه الصـفات علی أی وجه کان أما العلم بالجزئیات علی الوجه الجزئی المذکور- فهو لا یصح إلا لمن یدرک إدراکا حسیا بآله جسمانیه فی وقت معین و مکان معین- و کما أن الباری تعالی یقال إنه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا یقال

إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزه عن أن يكون له حواس جسمانيه و لا ينثلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكده كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصه على الوجه المدرك بالآلات الجسمانيه عنه لا ينثلم فى تنزيهه بل يؤكده و لا يوجب ذلك تغيرا فى ذاته الوحدانيه و لا فى صفاته الذاتيه التى يدركها العقول إنما يوجب التغير فى معلوماته- و الإضافات التى بينه و بينها فقط فهذا ما عندى من التحقيق فى هذا الموضع انتهى و حاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير أن المدرك إذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان و المكان فإنه يشاهد جميع ما فى الأكوان الزمانيه و المكانيه- كما هى عليه كلا فى زمانه و مكانه دفعه واحده بلا انقضاء و تجدد فى علمه لكونه غير واقع تحت الزمان و المكان و إن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير و بالجمله هى فى أنفسها و إن كانت متغيره زمانيه مكانيه لكنها من جهه نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسله الزمانيات و المكانيات ثابته غير متغيره و لا مختلفه بالتجدد و الانقضاء و الحضور و الغيبه.

[مواضع النظر فى كلامه]

اشاره

أقول فيه موضع أنظار

الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن الماده الجسميه مناط العدم و الجهاله

الأول أنك قد علمت مما بينا لك أن الماده الجسميه مناط العدم و الجهاله(۱) و كما أن الصوره العقليه معلومه بالذات و الحقيقه

۱- الماده الأولى عند الإشراقى منتفيه و كذا عند هذا المحقق قدس سره كما فى التجريد و مع ذلك ليست عدما عند مثبتيها و الجسميه أمرها أوضح فى أنها ليست عدما- و نظره فى قوله أنها مناط العدم إلى عدم حضورها لنفسها إذ كل جزء غائب عن كل جزء- بل الكل عن الكل و هذا و إن كان كذلك إلا أن عدم حضورها لذاتها ليس كما فى العدم بحيث ينعقد السالبه البسيطه الغير المقتضيه بوجود الموضوع بل وجودها وجود بين العدم و بين الوجود الجمعى و أما الجسم النوعى و الصوره الطبيعيه النوعيه فأتم حصولا منها و إذا كانت هذه وجودات و موجودات كانت علوما بحسب الوجود و صح لها الحضور من حيث الوجود- فإن الوجود فى أيه مرتبه كان فهو نور ضعيفا كان أو شديدا و الظل نور إن تزنه مع الظلم و فى أيى مرتبه تحقق لا جزأ له و لا سيلان فيه حتى يغيب بذاته ذاته عن ذاته إلا بالعرض فالموجودات حاضره ذواتها بما هى موجودات لمبدئها أتم من حضور وجوداتها لذواتها و وجود الصور للمواد لا ينافى حضورها لدى مبدئها المحيط و العلم فينا إنما كان بالصور لأن الإضافه العلميه غير مشفوعه فينا بالإضافه المبدئيه، س ره

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصوره الجسميه مجهوله بالذات و الحقيقه سواء كان فى الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام و القوى و الإمكانات و سائر الأمور العدميه أو ضعفاء الوجود فإنها لا صوره عقليه يطابقها فى الحقيقه فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هى عليه لا- يمكنه لا- لنقص فى عقله- بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقه حيث لا صوره لها فى الوجود إلا قوه الصور و استعدادها و استعداد الصوره غير الصور و كل معقول الذات له صوره لا محاله- و هكذا القول فى الأجسام الماديه و ذوات الأوضاع.

و ثانيها أن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا و لا مدركا إلا بآله جسمانيه

(۱) و أقاموا على صحه هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه.

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء فى أنفسها

و ثالثها أن أنحاء وجودات الأشياء فى أنفسها(۲) بحسب ما هو الأمور عليه

۱- أقول من الذى يقول إن المحسوس صار معقولا بل هو محسوس لا بآله و من يقول إنه تعالى بصير و سميع و إن علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه- لأن علمه حضورى كشيخ الإشراق و أترابه كيف يتحاشى عن أن يقول هذه الجزئيات محسوساته، س ره

۲- أقول ليس مراد المحقق قدس سره من الإضافه الإضافه المقوليه بل الإضافه الإشراقيه كما فى قول أساطين الحكمه أن الأشياء الممكنه المتغيره بالنسبه إلى أنفسها- ممكنات متغيرات و بالنسبه إلى الأول تعالى على الضروره البحت و على الثبات الصرف- فالمراد أنها بما هى وجودات و بما هى إشراقات الله تعالى واجبات ثابتات و من القواعد الموروثه من الأقدمين أن الأزمنه و الزمانيات و الأمكنه و المكانيات بالنسبه إلى المبادى العاليه كالآن و النقطه فضلا عن مبدإ المبادى تعالى شأنه و مثلوا بخيط ملون كان بمحضر إنسان و يمشى عليه نمله. و السيد المحقق الداماد قدس سره قال المتعاقبات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و مثل بمن ينظر إلى عسكر يتعاقبون من كوه و من ينظر عن عريش. أقول و يعينك على فهم المطلب أن تنظر ببصرك بياضا أو بخيالك و أن تنظر بعقلك كل بياض كما هو موضوع المحصوره الموجبه الكليه و تحكم عليها بحكم كلى ينسحب على جميعا فيحيط عقلك بالكل فالمحدود للمحدود و الوسيع للوسيع و قال المصنف قدس الله نفسه فى أواخر فصل معقود فى أن الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات أن الزوال و الغيبه عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال و الغيبه عن بعض آخر- و قال فى أوائل المبدإ و المعاد ذوات الأوضاع إنما هى كذلك بقياس بعضها إلى بعض و ليس كذلك بالنسبه إلى المفارقات و الحامل للمصنف قدس سره على حمل كلام المحقق قدس سره- على الإضافه المقوليه أنه لم يصرح بالوجود و لا بأصالته و ليس كذلك فإنه شدد النكر على الفخر الرازى فى أن العلم من مقوله الإضافه و كفاك لفظ دفتر الوجود و نحوه هنا و فى مواضع أخرى ناص بأصاله الوجود تحققا و جعلا، س ره

فی الواقع لا یختلف بالقیاس إلی شی ء دون شی ء لأنها لیست بأجمعها من باب المضاف- حتی یختلف باختلاف ما أضیف إلیه فالمادی فی نفسه مادی أبدا(۱) و المتغیر بالذات متغیر دائما و حقیقه المکان و المکانیات و نحو وجودها عباره عن کون کل جزء منها مباینا لغیره غیر مجتمع معه فی الحضور و هذا الحکم لا یختلف- بالقیاس إلی مدرک دون مدرک حتی لو فرضنا حدقه الناظر بقدر الفلک الأعظم- کان اختلاف المنظور إلیه و المدرک فی القرب و البعد و الانقسام بحاله(۲) و کذا حقیقه الزمان و الزمانیات و نحو وجودها عباره عن کون کل جزء منها یوجب عدم الآخر فیمتنع اجتماع الأجزاء لشی ء منها فی الوجود سواء کان بالقیاس إلی ما فیها

۱- أقول من ذا الذی یقول إن المادی لیس بمادی و لو بالنسبه إلی المبادی العالیه- بل المراد أن المادی بالنسبه إلی المفارق فی حکم مسلوب الماده و کذا المکان و المکانی و الزمان و الزمانی فی حکمه من حیث ارتفاع الغیبه و قد نقل فی مبحث المثل عن السید الداماد قدس سره أنه لو سمعتنا نقول إن المادیات إلخ خارج، س ره

۲- لیس فرضا مطابقا للواقع إذ الفلک الأعظم لیس محیطا حقیقیا بل الفرض المطابق أن یفرض البصر ساریه فی الفکر الأعظم و کل ما هو فی جوفه سریان الوجوب و الوجود در همه ساری أز همه عاری و حینئذ لا قرب و لا اقتراب و لا بعد بالنسبه إلی تلک البصر، س ره

أو بالقياس إلى شى ء آخر و نحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهريه المنطبعه فى المواد فلكيه كانت أو عنصريه هى متجدده الوجود و الحدوث و لها التجدد و الحدوث فى كل آن من الآنات و ما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس إلى موجود آخر

و رابعها أن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء

أو يستفاد من أسبابها و عللها على ترتيبها السببى و المسببى أما الأول فيجب تغيره بتغير المعلومات و أما الثانى فالتغير فيه أظهر و أما الثالث فهو يتصور على وجهين- أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقليه زائده على وجوداتها كما هو المشهور من أتباع المشائيين كالشيخ الرئيس و من يقتفى أثره فتلك الصور لا محاله صور عقليه كليه على ترتيب سببى مسببى بحسب أسباب و علل كليه ينتهى بالأخره إلى غايات حركات كليه يتضمن الجزئيات على وجه كلى لا يؤدى ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هى شخصيات إذ العلم الانطباعى الذهنى و إن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصيه و لا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثره و ثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها و هذا أتم العلوم(۱) و فى هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها و جزئياتها و طبائعها و شخصياتها و جميع ما لها من العوارض و الهيئات على وجه شخصى مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفه العقل البسيط الذى لواجب الوجود و للمفارقات النوريه العقليه التى تحيط كالأفلاك الحسيه بعضها ببعض إحاطه عقليه و هى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها إلا هو و بهذا العلم وجود جميع الموجودات العقليه و الحسيه و به حياه جميع

۱- لأنه علم إجمالى فى عين الكشف التفصيلى لأن كل سبب جامع بجميع وجودات ما دونه بنحو أعلى فالإجمال لكون ذلك الوجود الأعلى واحدا بسيطا و التفصيل لأن ذلك الواحد عين الكثرات و شيئيه الشى ء بتمامه لا بنقصه و التشخص و التميزات بالوجود و ماهيات هذه الوجودات لوازم غير متأخره فى الوجود لذلك الوجود الأعلى و يمكن على بعد أن مراد المشائين بالصور فى الأسباب الوجودات المنطويه فيها من مسبباتها، س ره

الموجودات حتى الجمادات و ما فى حكمها كما سنوضحه إن شاء الله.

و خامسها أن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافه

حتى يحكم- بأن المدرك الخارج عن سلسله الزمان و المكان يدرك الزمانيات و المكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافه إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عباره عن نفس حصول صوره الشى ء عند النفس(۱) فعلى هذا يرد عليه أن هذه الصوره الموجوده فى المكان و الزمان من أى قسم من أقسام العلوم و الإدراكات- فإنها لو كانت صورا علميه فهى إما محسوسه أو متخليه أو موهومه أو معقوله إذ الإدراك منحصر فى هذه الأوصاف الأربعه لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير- حيث بين و عرف كلا منها و ذكر أن كلا من تلك الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد(۲) إما عن الماده كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالتخيل أو عنها و عن جميع صفاتها إلا الإضافه إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافه إليها جميعا كالتعقل و ظاهر أن هذه الصور منغمره فى المواد غير مجرده عن نفسها- فضلا عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادى مدركه يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف.

و مما يؤيد ما ذكرناه من أن مجرد الإضافه لشى ء إلى أمر موجود على أى نحو كان من الوجود لا يكفى فى العاقليه قول الشيخ فى إلهيات الشفاء حيث بين كيفيه علم الله تعالى و لا يظن أن الإضافه العقليه إليها إضافه إليها كيف وجدت

۱- من يقول إن العلم بالغير غير منحصر فى الحصولى فإن علم العله بالمعلول حضورى- كيف يكون الإدراك عنده منحصرا فى الصوره بل العلم الصورى فى غير العله و المعلول نعم من ينحصر العلم بالغير عنده فى الحصولى انحصر الإدراك عنده فى الصوره، س ره

۲- نعم لكن فى الحصولى و أما الحضورى فمناطه قاهريه العله و الإضافه الإشراقيه كما ذكر فى شرح الإشارات و بينه بما صدر عن العاقل بالمشاركه من الصور المعلومه بالذات و مع ذلك لا يحتاج فى انكشافها إلى صور أخرى و الحق هو الوجود الصرف- و صرف الشى ء جامع جميع ما هو من سنخه فاقد ما هو من غرائبه و غريب الوجود هو العدم ثم عند الإشراقى كون الشى ء نورا لنفسه و نورا لغيره، س ره

و إلا لكان كل مبدإ صوره فى ماده من شأن تلك الصوره أن تعقل بتدبير ما من تجريد و غيره يكون هو عقلا بالفعل(۱) بل هذه الإضافه له إليها و هى بحال معقوله- و لو كانت من حيث وجودها فى الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد فى كل وقت(۲) و لا يعقل المعدوم منها فى الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشى ء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته(۳) لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود و إدراكها من حيث شأنها أنها كذا يوجب الإدراك الآخر- و إن لم يوجد فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل و الممكن يكون لذاته إضافه إليها من حيث هى معقوله لا من حيث لها وجود الأعيان انتهى كلامه.

و حاصله أن وجود الشى ء فى الأعيان مع وجود المدرك فى الأعيان لا يكفى فى إضافته العقليه إليها بل لا بد فى الإضافه العقليه أن يكون المدرك بحال معقوله- أى يكون وجوده وجودا عقليا حتى يمكن حصول الإضافه العقليه إليه و الوجود العقلى لا يكون إلا للصور المفارقه عن المواد دون المقارنه للماده فقد علم أن الموجودات الماديه من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافه العقليه إليها

۱- هذا صفه لكلمه صوره و كلمه تكون بعد هذا تامه أو أحد الكونين رابطه و الآخر تامه، س ره

۲- أى بأى اعتبار أخذ غائبا كان أو حاضرا إذ الغرض أن الوجود المادى يكفى فى الإضافه العلميه و لا يحتاج إلى الصوره، س ره

۳- حاصله أنه لو لم يكن الإضافه العلميه إلى الإضافه المبدئيه للوجود العينى لزم أن لا يعقل ذاته إذ لو عقل ذاته و ذاته عين حيثيه الاقتضاء لكل وجود لزم إدراك كل وجود قبل وقوعها فيتحقق إضافه علميه و هى معدومه بعد و لم يتحقق إضافه المبدئيه هذا خلف فثبت أن العالم الربوبى محيط بما هو حاصل الوجود و ما هو ممكن الوجود معا، س ره

فصل (۲۴) فی تفسیر معانی العقل

اشاره

اعلم أن النفس الإنسانيه كما ستعلم فی كتاب النفس لها قوتان عالمه و عامله- و العامله من هذه النفس لا تنفك عن العالمه و بالعكس(۱) بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفليه بعيده عن جمعيه القوى أما العامله فلا شك أن الأفعال الإنسانيه قد تكون حسنه و قد تكون قبيحه و ذلك الحسن و القبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب(۲) و قد يحتاج إلى كسب و اكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثه.

۱- عدم الانفكاك لوجهين أحدهما بطلان إحداهما ببطلان الأخرى بخلاف المدركه و المحركه فی الحيوان اللتين هما بمنزله العقل النظری و العقل العملی فی الإنسان فإن الباصره مثلا تبطل و لا تبطل المحركه و بالعكس و ثانيهما عدم انفكاكهما بالمحل بخلاف المدركه و المحركه فی الحيوان فإن المدركه أكثرها فی الرأس و المحركه فی العضلات، س ره

۲- الغير المحتاج إلى الكسب كالعدل حسن و الظلم قبيح و المحتاج إليه كقبح ذبح الحيوانات عند بعض أهل الهند و عدم قبحه عند غيرهم و الإنسان إذا أراد أن يفعل صدقا مخصوصا فكأنه يقول هذا صدق فلانی و كل صدق عدل فهذا عدل ثم يجعل هذه القضيه صغرى لقولنا و كل عدل حسن ثم يقول و كل حسن ينبغی أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغی أن يؤتى به و لا تتوهمن أن العقل العملی هو فاعل الأفعال الحسنه فاعلا قريبا مباشرا فإن مبدأ العمل إن أريد به القدره فالقدره تقابل العلم و إن أريد به المحركه فهی قوه من قوى الحيوان بما هو حيوان و ليس عقلا بل هو مبدأ بعيد للعمل و مبدأ قريب للعلوم و لكن العلوم متعلقه بكيفيه العمل و هو مستخدم للمحركه الشوقيه و المحركه العامله و يظهر لك من إطلاق العقل العملی على العلوم الكليه أنفسها و كأنها علوم فعليه منشأ الأفعال ۴۱۸ قال المعلم الثانی- إن النظريه هی التی بها يجوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان و العمليه هی التی يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته، س ره

الأول القوه التی یکون بها التمیز بین الأمور الحسنه و الأمور القبیحه.

و الثانی المقدمات التی منها تستنبط الأمور الحسنه و القبیحه.

و الثالث نفس الأفعال التی توصف بأنها حسنه أو قبیحه و اسم العقل واقع علی هذه المعانی الثلاثه بالاشتراک الاسمی(۱)

فالأول هو العقل الذی یقول الجمهور فی الإنسان إنه عاقل

و ربما قالوا فی عقل معاویه إنه کان عاقلا و ربما یمتنعون أن یسموه عاقلا و یقولون إن العاقل من له دین و هؤلاء إنما یعنون بالعاقل من کان فاضلا جید الرویه فی استنباط ما ینبغی أن یؤثر من خیر أو یجتنب من شر-

و الثانی هو العقل الذی یردده المتکلمون علی ألسنتهم

فیقولون هذا ما یوجبه العقل- أو ینفیه العقل أو یقبله أو یرده فإنما یعنون به المشهور فی بادی رأی الجمیع فإن بادی الرأی المشترک عند الجمیع أو الأکثر من المقدمات المقبوله و الآراء المحموده عند الناس یسمونه العقل-

و الثالث ما یذکر فی کتب الأخلاق

و یراد به المواظبه علی الأفعال التجربیه و العادیه علی طول الزمان لیکتسب بها خلقا و عاده و نسبه هذه الأفعال إلی ما یستنبط من عقل عملی کنسبه مبادی العلم التصوریه و التصدیقیه- إلی العقل النظری و أما القوه العالمه و هی العقل المذکور فی کتاب النفس فاعلم أن الحکماء یطلقون اسم العقل تاره علی هذه القوه و تاره علی إدراکات هذه القوه- و أما الإدراکات فهی التصورات أو التصدیقات الحاصله للنفس بحسب الفطره أو الحاصله لها بالاکتساب و قد یخصون اسم العقل بما یحصل بالاکتساب(۲) و أما القوه فنقول لا شک أن النفس الإنسانیه قابله لإدراک حقائق الأشیاء فلا یخلو إما أن تکون خالیه عن کل الإدراکات أو لا تکون فإن کانت خالیه مع أنها تکون قابله لتلک الإدراکات کانت کالهیولی التی لیس لها إلا القوه و الاستعداد من غیر أن یخرج

۱- لغایه البعد بینهما فإن الأول من باب الإدراک و لکن بالقوه کالعقل الهیولانی النظری و الثانی من باب الإدراک بالفعل کالعقل بالفعل النظری و الثالث من باب الأفعال، س ره

۲- کلام خطابی کیف لا و الأدون منه و هو العقل بالقوه عقل، س ره

فی شـی ء من الصـور من القوه إلی الفعـل فسـمیت فی تلـک الحـاله عقلاـ هیولانیـا و أن لم تکن خـالیه فلاـ یخلو إمـا أن یکون الحاصـل فیها من العلوم الأولیات فقط(۱) أو یکون قـد حصـلت النظریات مع ذلک فإن لم یحصل فیها إلا الأولیات التی هی آله لاکتساب النظریات فیسـمی تلک الحاله عقلا بالملکه أی لها قـدره الاکتساب- و ملکه الانتقال إلی نشأه العقل بالفعل(۲) و إنما لم تسم هـذه المرتبه من النفس عقلاـ بالفعـل لأـن الوجود العقلی لم یحصـل و لا یحصل بإدراک الأولیات و المفهومات العامیه لأن الشـی ء لا یتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم یتعین أمرا متحصلا إذ نسبه القضایا الأولیه فی باب المعقول إلی الصور العقلیه النظریه کنسـبه الجمسیه المشترکه إلی الطبائع الخاصه فی باب المحسوس فکما أن الشی ء الجسمانی- لا یصیر موجودا فی العین بمجرد الجسمیه ما لم یصر جسما مخصوصا له طبیعه مخصوصه فکذا وجود العقل بالفعل لا یتحصل بمجرد المفهوم الأولی العام و القضایا الأولیه کمفهوم الوجود و الشیئیه و کقولنا الواحد نصف الاثنین- و الکل أعظم من جزئه ثم إن النفس فی هذه المرتبه إن تمیزت عن سـائر النفوس بکثره الأولیات و شـده الاسـتعداد و سـرعه القبول للأنوار العقلیه کفتیله کبریتیه لها سـخونه شدیـده یکاد أن تشـعل بنفسـها کما أشار إلیه تعالی یَکادُ زَیْتُها یُضِی ءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ سـمیت القوه القدسیه و إلا فلا و إن کان قد حصـل لهـا النظریـات فلاـ یخلو إمـا أن یکون تلـک النظریـات غیر حاضـره و لاـ مشاهـده بالفعـل- و لکنهـا مـتی شـاءت النفس استحضـرتها بمجرد الالتفات و توجه الـذهن إلیها أو هی حاضـره بالفعل مشاهده بالحقیقه فالنفس فی الحاله الأولی تسـمی عقلا بالفعل و

۱- المراد بالأولیات ما هو مقابل الثوانی بقرینه النظریات لا ما یقابل البدیهیات الأخری، س ره

۲- هـذا وجه و وجه آخر و لعله أولی أن تکون الملکه مقابـل الحـال بـل مقابل العـدم- لأن القوه فی العقل بالقوه عـدم و العقل الثانی متلبس بالملکه أعنی وجود البدیهیات و فعلیتها- و قد ذکره فی کتاب المبدإ و المعاد، س ره

فی الثانیه عقلا مستفادا و فی هذه المرتبه أن شاهد تلک الصور فی مبدئها الفیاض- فسمیت عقلا فعالا(۱) و الاختلاف المشهور بین الناس فی أن أسامی العقول هل هی واقعه علی النفس فی هـذه المراتب أو علی تلک المراتب أو علی المدرکات التی فیها- لیس فیه کثیره فائـده لمـا علمت أن العقل و العاقل و المعقول فی کل من هـذه المراتب أمر واحـد بل نقول من رأس قال المعلم الثانی أبو نصر الفارابی فی رساله له إن العقل النظری المذکور فی کتاب النفس واقع عند القدماء علی أربعه أنحاء عقل بالقوه و عقـل بالفعـل- و عقـل مسـتفاد و عقـل فعـال و إنمـا أسـقطوا العقـل بالملکه من الاعتبار إذ لیس بینه و بین العقل الهیولانی کثیر تفـاوت فی الـدرجه العقلیه إذ کلاهمـا بـالقوه فی باب العقل الـذی هو المطلوب و إن کان أحـدهما أقرب و الآخر أبعـد فالعقل الذی بالقوه هو نفس ما أو جزء منها(۲) أو قوه من قواها معده(۳) أو مستعده لأن ینتزع ماهیات

۱- بأن یعرف العقل الفعال لا بأن یعلمه فقط فإن المعرفه هی إدراک الجزئی و أعلی الإدراکات الإدراک الحضوری و مشاهـده الصور فیه لا تنفک عن مشاهدته، س ره

۲- أی مرتبه منهـا التردیـد علی سبیـل منع الخلو فإن لوحظ أن العقل بالقوه طلیعه من إشـراق النفس العاقله و ظهور منها و ظهور الشـی ء لا یباینه و نسـبته إلیها نسـبه التجمر الـذی وجد فی الفحم قبل التشـعل من النار إلی النار فهو نفس و إن حفظ مراتبها من الضـعف و الشده و نحوهما- و هو مرتبه منها و إن لوحظ اسـتعلاء النفس علی هذه المراتب و أنها أصـلها المحفوظ فهو قوه من قواها إذ کما أن للنفوس الأخری قوی کـذلک للناطقه قوتان العقل العملی و العقل النظری اللـذان هما لها کالمحرکه و المدرکه للنفس الحیوانیه ثم للنظری قوی هی هذه الأنحاء الأربعه المذکوره، س ره

۳- بناء علی حفظ المرتبه فإن المسـتعد القریب هو العقل بالملکه فی الواقع أو مسـتعده- بناء علی أن أصـلها المحفوظ واحـد أو یقرأ معده بصـیغه اسم المفعول فیکون بالنسـبه إلی العقل المحتاج إلی الإعداد التعلیمی و الاسـتعداد بالنسبه أی العقل الحادس و القوه القدسیه، س ره

الموجودات كلها أو صورها دون موادها(۱) فيجعلها كلها صوره لها أو صورا لها(۲) و تلک الصور المنتزعه من المواد ليست تصير منتزعه عن موادها التی فيها وجودها إلا بأن تصير صورا فی هذه الذات و تلک الصور المنتزعه عن موادها الصائره- صورا فی هذه الذات تسمی المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلک الذات- فصارت صورا لها(۳) و تلک الذات شبيهه بماده تحصل فيها صور لأنک إذا توهمت ماده جسمانيه مثل شمعه فيها نقش أو صوره شكل فصار ذلک النقش أو تلک الصوره فی سطحها و عمقها جميعا و احتوت تلک الصوره علی الماده بأسرها حتی صارت الماده بجملتها- كما هی بأسرها هی تلک الصوره بأن شاعت فيها الصوره يقرب وهمک إلی تفهم معنی حصول صور الأشياء فی تلک الذات التی تشبه ماده و موضوعا لتلک الصور و يفارق سائر المواد الجسمانيه(۴) بأن الماده الجسمانيه إنما تقبل الصور فی سطوحها

۱- الأول بالنسبه إلی كل العوالم حتی عالم الربوبيه و عالم الأسماء و الصفات- فإن أكثر العوالم لا ماده فيه و الثانی بالنظر إلی هذا العالم الطبيعی، س ره

۲- أی إن لوحظ وجودها و إن الكل موجود بوجود واحد هو وجود النفس فهی صوره واحده و إن لوحظ ماهياتهما المتكثره فهی صور كثيره، س ره

۳- فيه إيماء إلی اتحاد العاقل و المعقول حيث يشتق للمعقول اسم من العاقل كما يقال العاشق و المعشوق من مصدر واحد. ۴۲۲ ؛چه بندی از تصاريف جهان چشم ترا مصدر نمايد عين مشتق . أو من العقل و هذا كما لو قيل المنفوس بالفاء من النفس، س ره

۴- لما كانت المعقولات بالخطوط و النقوش أشبه و النفس بالموضوع و الخطوط و النقوش فی الموضوعات إما فی سطوحها و إما فی أعماقها فرضا قال المعلم إنها من قبيل الثانی و مراده بالسائر سائر موضوعات الخطوط و إليه أشار المصنف قدس سره فی الحاشيه- بقوله و كأنه أراد بالصوره فی مثال الشمعه و غيرها الأشكال و الهيئات الحاصله فی أطراف الجسم و إلا فالصوره الطبيعيه للأجسام ساريه فی جميع أعماقها و أغوارها بل عدم الامتياز بين الصوره و الماده كما حصل فی العقليات كذلک فی الجمسانيات و لعله بنی الكلام علی بادی الرأی المشهور انتهی، س ره

فقط دون أعماقها و هـذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزه عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهيه منحازه بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقه التى يخلق بها شمعه ما مكعبه أو مدوره فيغوص تلك الخلقه فيها(١) و يشيع و يحتوى على طولها و عرضـها و عمقها بأسرها فحينئـذ يكون تلك الشـمعه قـد صارت هى تلك الخلقه بعينها فعلى هذا المثال ينبغى أن يفهم حصول صور الموجودات- فى تلك الذات التى سـماها أرسطاطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوه فهى ما دامت ليس فيهـا صور الموجودات فهى عقـل بالقوه(٢) فإذا حصـلت فيها صور الموجودات على المثال المـذكور صارت تلك الـذات عقلاـ بالفعـل فـإذا حصـلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل و قـد كانت قبل أن ينتزع عن موادهـا معقولاـت بالقوه فهى قـد حصـلت بعـد انتزاعها صورا لتلك الـذات و تلك إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل و إنها عقل بالفعل شى ء واحد بعينه(٣) و معنى قولنا فيها أنها عاقله ليس هو شيئا غير أن

١- الفرق بينه و بين مـا سـبق أن فيما سـبق جعل النقش ساريا فى الماده و هنا جعله عينا لها فرضا و المراد بالخلقه ما هى إحـدى الكيفيات المختصه بالكميات فإن الكيفيات المختصه بالكميات أنواع منها المختصه بالكم المتصل كالاسـتقامه و الانحناء و منها المختصه بالكم المنفصل كالزوجيه و الفرديه و منها الشكل و الزاويه و منها الخلقه و هى الشكل مع اللون، س ره

٢- الأظهر حـذف كلمه ليس و لكن فى النسـخ موجوده و توجيهه أنها ما دامت فيها الصوره على نهـج مثال سـريان النقوش إلى أغوار الشـمعه بل اتحادها معها و ليست الصور على المثال المذكور أى على نهج عروض سـطحها فقط صارت إلخ و لكن طوى الإيجاب- و اكتفى بالسلب لوضوح المقصود و يمكن أن يقرأ لبس بالباء الموحده بصيغه المجهول، س ره

٣- و لمعنى واحد بعينه و بمعنى واحد بعينه الأول بالنسـبه إلى المعقول و الثانى بالنسبه إلى العاقل و الثالث بالنسبه إلى العقل أى المعنى الواحد المعقول إن شـئت سـمه عاقلا بالفعل و إن شـئت سـمه عقلا بالفعل و إن شـئت سمه معقولا بالفعل و كذا المعنى الواحد العاقل- إن شئت سمه كذا أو كذا أو كذا و كذا المعنى الواحد الذى هو العقل، س ره

المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت هى بعينها تلك الصور فإذن معنى أنها عاقله بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل معنى واحد بعينه و لمعنى واحد بعينه و المعقولات التى كانت بالقوه معقولات فهى من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل و وجودها فى أنفسها هى تابع لسائر ما يقترن بها فهى مره أين(۱) و مره ذات وضع و أحيانا هى كم و أحيانا مكيف بكيفيات جسميه و أحيانا بأن يفعل و أحيانا بأن ينفعل و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الآخر فصار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود- و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء أخر غير تلك الأنحاء- مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إما أن لا تجد فيها شيئا من معانى الأين أصلا(۲) و إما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم- و عدت من حيث هى معقولات فى جمله الموجودات و شأن الموجودات كلها أن تعقل- و تحصل صورا لتلك الذات و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هى معقولات بالفعل و هى عقل بالفعل أن يعقل أيضا(۳) فيكون الذى يعقل

۱- الانفكاك المفهوم من المره و الأحيان بحسب المرتبه و هذا هو الأظهر و إن أمكن الانفكاك بحسب الموضوعات فى بعضها كالأين و الوضع فإن الفلك الأقصى لا أين له- و لكن له وضع و ترتيب إلا أن المقدار لا يمكن أن ينفك موضوع عنه و كذا الشكل فأكثر العوارض لا يمكن الانفكاك بينها، س ره

۲- أى من مراتبه كالأين العام و الخاص و الأخص كالكون فى بلد كذا و الكون فى دار كذا من ذلك البلد و الكون فى المكان الخاص من تلك الدار للمتأين المخصوص و إما أن تجد معها الأين الكلى الذى اشترك لفظ الأين بينهما كالاشتراك الاسمى و بالجمله تلك الأيون أين بالحمل الشائع و هذا أين بالحمل الأولى، س ره

۳- بالبناء للفاعل بناء على اتحاد العاقل و المعقول الذى هو صريح كلام هذا العلم فى مواضع و لكن هذا الاتحاد بحسب وجودهما لا مفهومهما إذ تقرر الماهيه بلا وجود محال فضلا عن كونها عقلا و معقولا فوجود المعقول عين وجود العاقل و الوجود عين الشعور- و إنما كان المعقول عقلا بالفعل لتجرده عن الماده و الزمان و المكان و نحوهما و كون وجوده وجودا وسيعا و إنما تعرف الأشياء بمقابلاتها فالنار مثلا الجزئى المحسوس منه أو المتخيل موجود بوجود محدود مسجون بسجن الزمان و المكان و نحوهما و إذا صار معقولا صار موجودا بوجود وسيع واحد بوحده جمعيه محيط بجميع النيران الجزئيه الماضيه و الآتيه- و ما فى النشأه الآخره و لذا كان نيله نيلا لكل رقائقه و درك حكمه درك حكمها و لهذا فالكلى كاسب و مكتسب دون الجزئى، س ره

حينئذ ليس هو شيئا غير الذى هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا قد صار صوره له قد يكون عقلا بالفعل بالإضافه إلى تلك الصوره فقط- و بالقوه بالإضافه إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل فإذا حصل المعقول الثانى- صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثانى جميعا و أما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافه إلى جميع المعقولات و صار أحد الموجودات(۱) بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته(۲) ثم ساق الكلام إلى أن قال فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لا مواد(۳) لها- لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلا بل يصادفها منتزعه فيعقلها(۴)

۱- و قبل ذلك لم يكن شيئا مذكورا كما قال الله تعالى هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً، س ره

۲- يعنى متى عقل العقل بالفعل الذى هو فعال مكمل للعقول عقله فى ذاته و هذا إشاره إلى اتحاد العقل بالعقل الفعال أيضا و فى الحديث: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرساله ، س ره

۳- أى العقول الكليه المجرده بالفطره لا بتجريد مجرد و تعريه معر، س ره

۴- أى يعقل تلك الصور و معقولات خال عنها فالمعنى يعقل تلك الذات تلك الصور- على منوال تعقله ذاته فى عدم الحاجه إلى تجريد مستأنف أو المعنى يعقل تلك الذات ذاته- على مثال تعقل ذاته معقولات لا فى مواد فيكون ذاته فاعل يصادف و معقولات مفعوله فيكون المقصود من الكلام إلى قوله هذا بعينه ينبغى أن يفهم فى التى هو صور لا فى مواد بيان كيفيه تعقل العقل ذاته و التأسيس خير من التأكيد إلا أن المعنى الأول أظهر وجه آخر على الإعراب الثانى أن يراد على مثال مصادفه ذاته معقولات بالذات فى ذاته فإنها أيضا غير محتاجه إلى تجريد فهى مثال صور بلا مواد فى العين، س ره

على مثـال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا فى مواد فيعقلها فيصـير وجودها من حيث هى معقوله عقلا ثانيا هو وجودهـا الـذى كان لها من قبل أن يعقل هـذا العقل و هـذا بعينه ينبغى أن يفهم فى التى هى صور لا فى مواد إذا عقلت كان وجودها فى أنفسها هو وجودها و هى معقوله لنا(۱) فالقول فى الذى هو منا بالفعل عقل(۲) و الذى هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه فى تلك الصور التى ليست فى مواد و لا كانت فيها أصلا فعل هذا المثال ينبغى أن يقال فى تلك إنها فى العالم(۳) و تلك الصور إنمـا يمكن أن تعقـل على التمـام بعـد أن يحصـل المعقولاـت كلهـا أو جلها معقوله و يحصل العقل المسـتفاد(۴) فحينئذ يحصـل تلك الصور معقوله فيصـير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مسـتفاد و العقل المسـتفاد شبيه لموضوع تلك- و يكون العقل المستفاد شبيها بالصوره للعقل الذى بالفعل و العقل بالفعل شبيه

۱- نعم هذا هكذا إذ لا وجود لها لماده و موضوع إلا أن الوجودين مختلفان بالكمال و النقص فوجودها فينا بقدر سعتنا و ظرفيتنا إذ للقابل و المظهر حكم على المقبول و الظاهر، س ره

۲- هو العقل بالفعل الذى هو ذاتنا و الذى هو فينا هو المعقولات بالذات، س ره

۳- بكسر اللام أو بفتحها، س ره

۴- فى حصول العقل المسـتفاد بالنسـبه إلى كل المعقولات ما دامت النفس مشغوله بتدبير البدن خلاف و الحق حصوله إذ البدن يصـير بالنسـبه إلى بعض المتـألهه كقميص تلبسه تـاره و تخلعه أخرى بل من كان عقلا بسـيطا بحيث عنصـره الغالب هو هو كأنه ليس ذاته من المدارك إلا أعلى المدارك و ليس إلا العقل البسيط كالعقل النفسانى و هو كل المعقولات بمصداق واحد بسيط كمـا علمـت فهـو عاقـل للكـل دفعـه واحـده دهريه فى أعلى مراتب الـدهر الأـيمن ۴۲۶ و نعم مـا قـال الحكيم المتـأله المولـوى المعنوى-«بس بزرگان گفته انـدى از گزاف جسم پاكان عين جان افتاد صاف گفتشان و نفسـشان و نقسـشان جمله جان مطلق آمد بى نشان ، س ره

موضوع و ماده للعقل المستفاد و العقل الذی بالفعل صوره لتلک الذات تلک الذات شبیه ماده فعند ذلک تبتدئ الصور فی الانحطاط إلی الصور الجسمانیه الهیولانیه و من قبل ذلک ما کانت تترقی قلیلا قلیلا إلی أن یفارق المواد شیئا شیئا- بأنحاء من المفارقه متفاضله فی الکمال و المفارقه و کان لها ترتیب فی الوجود و کان ما کان أکملها صوره لما هو الأنقص إلی أن ینتهی إلی ما هو أنقص و هو العقل- المستفاد ثم لا یزال ینحط حتی یبلغ إلی تلک الذات(۱) و إلی ما دونها من القوی النفسانیه ثم إلی الطبیعه ثم لا- یزال ینحط إلی صور الأسطقسات التی هی أخس الصور فی الوجود و موضوعها أخس الموضوعات و هی الماده الأولی انتهی کلام المعلم الثانی و فیه نصوص صریحه علی اتحاد العاقل بالمعقولات و علی إمکان صیروره الإنسان عقلا بسیطا فعالا فیه یتحد المعقولات کلها و مع هذه النصوص الصریحه من هذا المعلم و کذا ما یوجد عندنا الآن فی کتاب أثولوجیا المنسوب إلی المعلم الأول أرسطاطالیس و ما نقله الشیخ الرئیس أیضا من بعض تلامذه ذلک الفیلسوف المعظم أعنی فرفوریوس أنه صنف کتابا فی العقل و المعقولات و فیه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعال و للإسکندر الأفریدوسی الذی وصفه الشیخ بفاضل المتقدمین رساله موجوده عندنا فی هذا الباب أیضا کیف یسوغ إنکار هذا المطلب الشریف و المبالغه فی رده ممن لم یتنقح له صوره هذه المسأله کما فعله المتأخرون کالشیخ و من تأخر عنه إلی یومنا هذا بل لا بد لمن لم یصل إلی هذا المقام- أن یعمل بالوصیه التی ذکرها الشیخ فی آخر الإشارات

۱- أی ترقیات الوجود و تنزلاته دوریه فالطبع یترقی إلی العقل و العقل یتنزل إلی الطبع لکن بلا تجاف، س ره

فصل (۲۵) فی بیان معانی العقل التی نقلها الإسکندر الأفریدوسی علی رأی فیلسوف الأول أرسطاطالیس

اشاره

قال فی تلک الرساله العقل عند أرسطاطالیس علی ثلاثه أضرب(۱)

أحدها العقل الهیولانی

و قولی هیولانی أعنی به شیئا ما موضوعا ممکنا أن یصیر شیئا مشارا إلیه بوجود صوره ما فیه و لکن إذا کان وجود الهیولی إنما هو فی ذاته یمکن أن یصیر کلا من طریق الإمکان نفسه(۲) کذلک أیضا ما بالقوه نفسه فهو من جهه ما هو کذلک فهو هیولانی فإن العقل أیضا الذی لم یعقل إلا أنه یمکن أن یعقل فهو هیولانی(۳) و قوه النفس التی هی هکذا هی عقل هیولانی و لیس هو واحدا من الموجودات بالفعل- إلا أنه قد یمکن فیه أن یصیر متصورا للأشیاء الموجوده کلها(۴) و لا ینبغی المدرک الکل أن یکون بالفعل بطبیعته التی تخصه أن یکون واحدا من المدرکات لأنه لو کان کذلک لکان عند إدراکه الأشیاء التی من خارج(۵) تستعوقه صورته التی تخصه عن تصور الأشیاء فإن الحواس أیضا لا تدرک(۶) الأشیاء التی وجودها إنما هو فیها

۱- بإسقاط اسم العقل المستفاد کما أسقطوا اسم العقل بالملکه و قد ذکر المصنف قدس سره فی مفاتیح الغیب ما فی هذه الرساله و لکن بالمعنی، س ره

۲- أی إمکان صرف لا یشوبه فعلیه فکما أن الهیولی هو الکل بالإمکان الصرف- فنفسه نفسه بالقوه الصرفه أی هو جوهر بسیط هو قوه محضه جنسه مضمن فی فصله- و فصله مضمن فی جنسه، س ره

۳- الفاء للتعقیب لا للسببیه کما لا یخفی، س ره

۴- أی بأن یصیر و حذف حرف الجر عن أن الناصبه قیاس مطرد، س ره

۵- السین للتأکید لا للتسویف کما فی قوله تعالی سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ و المراد أنه لو کان صوره عقلیه تعصی عن قبول صوره أخری لتصادم الفعلیات کما فی الهیولی و لم یکن قابلا لکل الصور، س ره

۶- یعنی أن کل حاسته کماده لمدرکاتها المخصوصه فلا بد أن تکون خالیه عنها- و لهذا قالوا المدرک لا بد أن یکون خالیا من المدرک و أیضا لو کان فیها شی ء من مدرکاتها لإدرکها مشوبه فقوله لا تدرک من باب السالبه المنتفیه بانتفاء الموضوع أی لما لم یکن فی محل کل واحده شی ء من مدرکاتها لم تدرکها فی محالها هذا إن أرید بالأشیاء المدرکات التی وجودها فی الحواس و إما أن أرید بها المحال التی وجود الحواس أنها هو فیها فواضح. إن قلت فما بالهم یقولون المدرک لا بد أن یکون من سنخ المدرک. قلت المراد أن المدرک ماده للمدرک و لا بد من سنخیه بین کل ماده و صورتها- کالبذر سنخ النبات و البیضه سنخ الفرخ و النطفه سنخ الحیوان فالباصره سنخ الألوان و الأضواء سنخیه الماده لصورتها و السامعه للصوت و هکذا فی باقی الجزئیات و کذا العقل بالقوه للصور الکلیه و لیس المراد من السنخیه بین المدرک و المدرک أن یکون شی ء

من مدركاته سنخيه الصوره للصوره لاشتراط الخلو، س ره

و کـذلک البصـر إذ هو مـدرک الأـلوان فإن الآله التی هو فیها و بها هـذا الإدراک- لا لون لها خاص و المشم من الهواء هکـذا لیست له رائحه و به یـدرک الأرائیح(۱) و اللمس لاـ یحس بمـا هو مثله فی الحراره و البروده أو اللین و الخشونه و ذلک لأنه ما کان یمکن إذا کان جسما لا یکون له هذه الأضداد(۲) لأن کل جسم طبیعی متکون

۱- أی فی الروح البخـاری إذ کـل قوه محلها الروح البخاری و هو کماده و هی کصوره و القوه و مادتها هیولی لمـدرکاتها فهی خالیه فی ذاتها عن تلک المدرکات التی هی صورها و مثل هذه القوی قوه الذوق و الرطوبه اللعابیه التی هی آله الذوق فللرطوبه أیضا هیولویه و إلا لم تدرک الطعوم بصرافتها، س ره

۲- هـذا دفع سؤال یتوهم من کلاـمه و هو أنه إذا قلتم إن اللمس لاـ تحس بما هو مثله فی الحراره إلـخ فقـد اعترفتم بأنه لا یخلو عن مـدرکاته و حاصـل الـدفع أنه لاـ یمکن أن یکون عنصـر و عنصـری خالیا عن الکیفیات التی هی أوائل المحسوسات و لکنه یخلو عن مدرکاته و هی إما أشد أو أضعف مما فی موضوعه، س ره

فهو ملموس و كما لا يمكن فى الحواس أن يـدرك الحس شـيئا هو له و لا أن يميزه(۱) كذلك إذا كان للعقل درك ما و تميز مـا للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحـدا من الأشـياء التى هو يميزهـا لكنه مـدرك للكـل إذا كان يمكن أن يعقل الكل(۲) فليس هو إذن واحدا من الموجودات بالفعل و لكنه بالقوه كلها فإن هذا هو معنى أنه عقل هيولانى فإن الحواس و إن كانت إنما تكـون بأجسـام فليست من الأشـياء الـتى تـدركها و لكنهـا أشـياء أخر غيرهـا بالفعـل فـإن إدراك الحواس إنمـا هو قوه لجسم ما ينفعل(۳) و لذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضا هو شـى ء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم و لا هو قوه لجسم ما و لا ينفعل فليس هو البته شـيئا من الموجودات بالفعل و لا هو شيئا مشارا إليه بل إنما هو قوه ما قابله للصور و المعقولات هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولانى و هو فى جميع من له النفس التامه أعنى الناس.

و للعقل ضرب آخر و هو الذى قد صار يعقل و له ملكه أن يعقل

و قـادر أن يأخـذ صور المعقولـت بقوته فى نفسه و قيـاسه قياس الـذين فيهم ملكه الصـناعات القادرين بأنفسـهم على أن يعملوا أعمالهم فإن الأول ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوه

۱- إشاره إلى أن المانع عن وجدان القوه فى مرتبه ذاتها شيئا من مدركاتها أمران أحدهما ما ذكره أن الصوره تعوقها و الفعليه لا تقبـل الفعليه و القابـل شـأنه التخليه ثم التحليه ثانيهـا أنه لـ يحصل التميز و الطرفه كما قلنا فى رطوبه اللعابيه و التميز فى العقل لا يقاس كما أشار بكلمه ما الإبهاميه، س ره

۲- و كل موجود واقع مسبوق بالإمكان، س ره

۳- فـإن القوى المـدركه قوى جسـمانيه سـاريه فى الأـرواح السـاريه فى الـدماغ و فى تجاويف الأعصاب و لا تـدرك أنفسـها و تـدرك ما هى خاليه عنه و كل لها مـدركات مخصوصه فلها قوه بحسـبها و لها فعليه بخلاف العقل بالقوه الهيولانى فإنه مـدرك للكل فيكون خاليا عن الكل، س ره

یفعلون بها الصناعه حتی یصیروا صناعا و هذا العقل من بعد أن صارت لذلک العقل ملکه و استفاد أن یعقل و أن یفعل فإنما یکون فی الذین قد استکملوا صاروا أن یعقلوا فهذا هو العقل الثانی

و أما العقل الثالث

و هو غیر الاثنین الموصوفین فهو العقل الفعال و هو الذی به یصیر الهیولانی ملکه و قیاس هذا الفاعل کما یقول أرسطو قیاس الضوء لأنه کما أن الضوء هو عله للألوان المبصره بالقوه فی أن یصیر بالفعل- کذلک هذا العقل یجعل العقل الهیولانی الذی بالقوه عقلا بالفعل بأن یثبت فیه ملکه التصور العقلی و هذا هو بطبیعته معقول و هو بالفعل هکذا لأنه فاعل التصور العقلی و سائق العقل الهیولانی إلی العقل بالفعل کذلک هو أیضا عقل لأن الصور الهیولانیه إنما تصیر معقوله بالفعل إذا کانت بالقوه معقوله- و ذلک أن العقل یفردها من الهیولانی التی معها وجودها بالفعل فیجعلها هو معقوله- و حینئذ إذا عقلت کل واحده منها فإنها تصیر بالفعل معقولا و عقلا و لم یکن من قبل و لا فی طبیعتها هکذا لأن العقل بالفعل لیس هو شیئا غیر الصوره المعقوله فکذلک کل واحده من هذه التی لیست معقوله علی الإطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه کما أن العلم الذی بالفعل إنما هو بالمعلوم الذی بالفعل(۱) و المعلوم الذی هو بالفعل إنما هو الکل و هذا العقل إما أن یکون هو وحده یدبرها هاهنا(۲) بردها إلی

۱- أی کما أن العلم بالفعل بالمعلوم بالفعل کذلک العاقل بالفعل و العقل بالفعل بالمعقول بالفعل فالمعقول عقل و عاقل بالفعل، س ره

۲- لما فرغ عن الشأن العلمی لهذا العقل شرع فی الشأن العملی له لأنه فعال کما أنه علام فقال إنه إما أن یدبر وحده ما فی عالم العناصر کما اشتهر أنه کدخدا له و المراد بالرد إلی الأجزاء الإلهیه الإرجاع إلی المراتب العقلیه و الأنوار المفارقه و إما أن یدبر بمدخلیه الحرکه السماویه و إما أنه یفعل الطبیعه و الطبیعه ترکب و تحلل العناصر و التردید علی سبیل منع الخلو لأنک إن رأیت القوی و الطبائع درجات فاعلیه العقل رأیت العقل وحده مدبرا و إن نظرت إلی المراتب ضممت غیره إلیه ثم قال و حینئذ یظن أن هذه الأشیاء خسیسه و أن هذه الأفعال دنیه لا یلیق بجلال العقل الفعال و و لا سیما أن یدبر وحده- و لکن أشعر بتزییف هذا الظن و أنه ظن أصحاب الظلمه و هذه الأفعال بما هی أفعاله کلها محکمه متقنه و النظر النوری یری النور- ۴۳۲ دیده پاک اینچنین بیند نازنین جمله نازنین بیند . و إن بالجمله فیما هاهنا عقلا و عنایه أی و بالجمله إن إلخ استیناف کلام و استنتاج من السابق أن هاهنا عقلا فعالا مکملا للنفوس الأرضیه کما أن العقول التسعه الأخری- مکمله النفوس السماویه و مشبه بها لها أن هاهنا عنایه بالعرض هاهنا و من الأجرام الکریمه السماویه و هی المعبر عنها بالأجسام الإلهیه و حدسی أنه الأجزاء الإلهیه و التبدیل من النساخ ۴۳۲ و أنه مثل قول العارف النیشابوری- تن ز جان نبود جدا عضوی از اوست جان ز کل نبود جدا جزوی از اوست ، س ره

الأجزاء الإلهيه و يركب و يحلل فيكون هو خالق العقل الهيولانى أيضا و إما أن يكون يعقل ذلك بمكافئه الحركه المنتظمه الأجرام السماويه لأن بها يكون ما هاهنا بقربها و بعدها و لا سيما الشمس و إما أن يكون بهذين(۱) و بحركه الأجرام السماويه تكون الطبيعه و تكون الطبيعه هى تدبر الأشياء مع العقل و أظن أنه يضاد ذلك أن العقل و هو الإلهى يوجد فى الأشياء التى فى غايه الخساسه كما ظن أصحاب المظلمه و أن بالجمله فيما هاهنا عقلا أو عنايه يتقدم فى المصالح لأن العنايه التى هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهيه و أنه ليس إلينا أن نعقل(۲) و لا هو فعل لنا و لكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذى بالقوه الأولى و فعل العقل الذى من خارج به و ليس ما صار فى شى ء من جهه أنه يعقل(۳) فقد بدل مكانا دون

۱- أى بالقرب و البعد، س ره

۲- على قوله إن العنايه و متعلق بقوله عقلا على سبيل اللف و النشر الغير المرتب- و قوله و لا هو أى أن نعقل و قوله لكن تكوننا أى العقل الفعال فينا بالطبع من بدء الفطره و قوام الهيولانى و فعليه العقل بالفعل جميعا، س ره

۳- إشاره إلى اتحاد العاقل و المعقول بأنه ليس العاقل كالمكان للمعقول بل العاقل يتحول إلى المعقولات كماده تحولت إلى الصور كما أن الحاسه كماده متحوله إلى الصور المحسوسه، س ره

مکـان لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسسـناها فليس هی فی الحواس علی أنها تصـير مواضع لها و إنما يقال فی العقل الـذی من خـارج أنه مفارق و هو يفارقنا لا علی أنه ينتقل و يبـدل الأماكن و لكنه يبقی مفارقا قائما بنفسه بلا هيولی و مفارقته إيانا بأنه لاـ يعقـل و لاـ يكتسب لأـنه كـذلک كـان لمـا صـار فينا انتهت الرساله و الغرض فی نقلها زياده التحقيق و التأكيـد للقول باتحاد النفس بالعقـل الفعـال و بالمعقولاـت- و لكون المطلب فی غـايه الغموض و الـدقه ممـا يحتـاج إلی زياده بسط و تفصـيل و لعل السالكين المستعدين يجدون إلی نيل الوصول إليه سبيلا

فصل (۲۶) فی دفع الإشكال فی صيروره العقل الهيولانی عقلا بالفعل

و لعلک تستشـكل القول بهـذه الصـيروره من وجهين أحـدهما ما مر و هو أنه يلزم انقلاب الحقيقه فإن النفس الإنسانيه من جمله الصور الطبيعيه للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقيه المحموله عليها و قد حصل من انضمامها مع الجسميه الحيوانيه نوع طبيعی واحـد هو الإنسان الطبيعی(۱) فكيـف يصـير جوهرا عقليـا و صوره معقوله من الصور المفـارقه الـتی لاـ تعلق لهـا بعـالم المواد و الأجسام.

و جوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشی ء غير الماهيه(۲) و الوجود يجوز

۱- و النوع الطبيعی تركيبه يؤدی إلی الوحده حينئذ جاء الإشـكال من حيث إن الفصل حيثيه التعين فكيف يصير حيثيه الإبهام و فی المواضع الأخری حيث يصـير النبات حيوانا مثلا باعتبار الهيولی المبهمه و من حيث إنه إذا كان عين الجسم كيف يكون عين المفارق و من حيث إن النفس و العقل نوع عندهم فكيف يكون نوعا واحدا، س ره

۲- فالماهيه مناط الضيق و مثار الاختلاف و الوجود ملاک السعه و موجب الهوهويه- ففی اشتداد السواد مثلا ماهيات الخضره و النيليه و السواد الحالک متخالفه و أما وجودها فواحد و الاتصال الوحدانی مساوق للوحده الشخصيه و لها درجات، س ره

فيه الاشتداد و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجا تدريجيا اتصاليا إلى نوع آخر بالقوه كما فى اشتداد السواد و الحراره و غيرها.

و ثانيهما أن الحكماء أثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى و الصوره- من جهه أن فى الجسم صوره اتصاليه و فيه أيضا قوه أشياء أخر و الشى ء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعليه أمر و قوه أمر آخر معا فلا بد أن يكون مركبا من الجزءين يكون بأحدهما بالقوه و الآخر بالفعل.

و أيضا أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانيه بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوه أن تفسد و فعل أن تبقى و كل ما فيه قوه أن يفسد فله أيضا قوه أن يبقى- فيلزم أن تكون النفس مركبه من قوه أن تفسد و فعل أن يبقى و هو محال لأن النفس بسيطه ليس فيها تركب من ماده و صوره خارجيتين فإذا كان الأمر هكذا- فكيف يجوز كون النفس هيولى لصوره عقليه.

و الجواب أن التركب إنما يلزم أن لو كان الشى ء قوه و فعلا بالقياس إلى كمال واحد(۱) أو كمالات فى نشأه واحده محسوسه أو معقوله فإن فعليه الصور الجسمانيه و قوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع و أما كون الشى ء بالفعل- بحسب الصوره الجسميه و بالقوه بحسب الصوره العقليه فلا توجب اختلاف الحيثيتين- و تعدد الموضوع بحسبها(۲) و كذا كون النفس آخر الصور الكماليه لهذه الموجودات

۱- كالجسم يكون فى آن واحد له قوه البياض و فعليته فرضا أو كمالات كالجسم له- فعليه الصوره الجسميه و قوه الحركه كما يقال فى إثبات الهيولى و قوله أو معقوله كما يكون للعقل الكلى كمال بالفعل و كمال آخر بالقوه فرضا، س ره

۲- إذ ليس مثل الجسم فإنه فعليته بصورته و يقبل الحركه مثلا- بهيولاه لأنها حامله القوه بل هاهنا النفس التى لها فعليه النفسيه هى بعينها لها قوه الصوره الفعليه. لا يقال إنه على هذا لا يمكن إثبات الهيولى إذ الصوره الجسميه كما أنها فعليه- كذلك قوه للكمالات كما يقول الإشراقيون القائلون ببساطه الجسم. لأنا نقول مراده كما أشار إليه فى أول كلامه بقوله فى نشأه واحده و فيما بعد أ و لا- ترى إلخ و بقوله معنى التجريد ليس بحذف بعض الصفات و إثبات البعض أن العقل الهيولانى- ليس ماده حقيقيه مصطلحه لأن الماده المصطلحه موجود طبيعى حامل لموجود طبيعى آخر- باق معه فى نشأه واحده طبيعيه و هنا تركب و تعدد و أما الموجود الطبيعى الذى هو النفس بما هى النفس فلا- يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شى ء من الصور الطبيعيه المحسوسه بالعرض عند تبدلها إلى المعقولات بالذات و ليست تلك قابله لهذه بحيث يجتمع القابل مع المقبول بل تلك بأجمعها ترفع هذه بكليتها توضع كما فى تبدل النشأه الدنيويه بالنشأه الأخرويه يبدل الأرض غير الأرض و السماوات مطويات بيمينه فالعقل الهيولانى شبيه ماده لعالم العقل كما مر فى كلام المعلم الثانى أن العقل بالفعل شبيه ماده للمستفاد و هو لغيره و كذا القوه فيه شبيه القوه لأن القوه الاستعداديه فى الماده أن يكون المستعد فى زمان- خاليا عن المستعد له و هو معدوم بعد بالعدم المقابل و يقبله فى المستقبل و هذا غير ممكن فى المجردات أى مجرد كان سواء كان بتجريد مجرد أم لا فإن المعقول الواحد كالنار الكلى العقلى مثلا له وجود محيط مجرد لا يسعه زمان و لا مكان فضلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال إنه قوه شى ء أو مرهون بزمان أو معدوم فى زمان و بالحقيقه معنى قولنا صار العقل بالقوه أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفسا أن

هنا اتصالاـ حقيقيا و أصلا محفوظا فى المراتب لا أن إحداهما قابله و محل الأخرى. إن قلت إذا تصور العقل الهيولانى بصور معقوله كالأوليات فباليقين نقطع أن فيه قوه لكثير من المعقولات الأخر. قلت المراد بالقوه القبول بمعنى الاتصاف. و أيضا للعقل الهيولانى مراتب كما يقال للهيولى الأولى حصص و بها يصحح أن ماء القصعتين هو ماء الجره لا ماء البحر فمرتبه منه تحول إلى المعقول الخاص غير مرتبه أخرى لم تتحول. و عندى جواب آخر عن الإشكال الثانى أوضح و هو التزام أن للعقل الهيولانى فعليه و قوه حقيقيه بلا لزوم يركب فى نفس العقل فإن الفعليه مصداقها نفسه و القوه يصحبه باعتبار التعلق بالماده و ماده النفس هى البدن و فى تعاقب المعقولات عليه يتعاقب على مادته قوه بعد قوه و التعاقب فى المعقولات المقوى عليه باعتبار إضافاتها كيف و قد عرفت أن المعقول الصرف من الفرس مثلاـ فى العقل بالفعل و الفعال و ألف عقل واحد. و أيضا جواب آخر هو التزام التركيب لكن لاـ من الهيولى و الصوره الجسميه أو الطبيعيه بل من الهيولانى و الصوره العقليه المجرده على مراتبهما كما مر فى كلام الشيخ- أنه إن أريد بالعقل الهيولانى الاستعداد المطلق فلا يزول ما دمنا فى البدن و إن أريد الاستعداد بالنسبه إلى معقول خاص فهو ممكن الزوال. و بهذا يندفع إشكال آخر هو الحقيقه المحمديه عند أهل الذوق من المتشرعه وصلت فى عروجها إلى العقل الفعال و تجاوز عنه كما قال بعض الأشعه منها بل من هو هى بوجه- و روح القدس فى جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباكوره و قال العارف الرومى-ء أحمد ار بگشايد آن پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل . و قال الشيخ العطار النيشابورى-ء چون بخلوت جشن سازد با خليل پر بسوزد در نگنجد جبرئيل چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار . و قد قرر أن العقول الكليه لاـ حاله منتظره لها فكيف يتحول الروح النبوى الختمى ص من مقام إلى مقام فالجواب أن مصحح التحولات هو الماده البدنيه- ففرق بين العقل الفعال الذى لم يصادف الوجود الطبيعى و بين العقل الفعال المصادف له- فالأول له مقام معلوم و الثانى يتخطى إلى ما شاء الله ء كما قال ص: لى مع الله الحديث فما دام البدن باقيا كان التحول جائزا ، س ره

الطبيعيه لا يخالف كونها أول المواد العقليه للموجودات الصوريه الإلهيه بل يؤكده لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسميه و الجماديه و النباتيه و الحيوانيه لم يتخط إلى أولى درجات العقليه أ و لا ترى أن جميع الموجودات الطبيعيه من شأنها أن تصير معقوله إذ ما من شي ء إلا- و يمكن أن يتصور في العقل إما بنزعه و تجريده عن الماده و إما بنفسه صالح لأن تصير معقوله لا بعمل من تجريد و غيره يعمل فيه حتى تصير معقوله بالفعل و قد سبق أن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا- ليس بحذف بعض الصفات عنه و إثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادى إلى الوجود العقلى- بواسطه نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر فى جانب النفس فالنفس الحساسه أولى درجات الحيوانيه بعد طيها مرتبه الأسطقسات و الجماد و النبات و هى فى الابتداء حساسه بالفعل متخيله بالقوه كما هو الحال فى بعض الحيوانات

الناقصه التی لا خیال لها کالخراطین و الحلزونات و الأصداف ثم تصیر بعد استحکام هذه القوه متخیله بالفعل عاقله بالقوه و هی العقل الهیولانی و هو کما أنه عاقل بالقوه معقول أیضا بالقوه فإذا تصورت بصور المعانی العقلیه تصیر عاقله و معقوله بالفعل و صار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا فی العالم العقلی بخلاف المراتب السابقه فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقا به و بعضها من عالم متوسط بین العالمین

فصل (۲۷) فی الاستدلال علی صیروره العقل الهیولانی عقلا بالفعل و معقولا بالعقل

[بیان کلام الشیخ]

اعلم أن الشیخ الرئیس مع إصراره فی سائر کتبه علی إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح فی کتاب المبدإ و المعاد ببیان ذلک فی الفصل السابع من المقاله الأولی المعقود فی بیان أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و احتج علی ذلک بقوله کل صوره مجرده عن الماده و العوارض إذا اتحدت بالعقل صیرته عقلا- بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوه یکون منفصلا عنها انفصال ماده الأجسام عن صورتها فإنه إن کان منفصلا بالذات عنها و تعقلها کان ینال منها صوره أخری معقوله و السؤال فی تلک الصوره کالسؤال فیها و ذهب الأمر إلی غیر نهایه بل أفصل هذا و أقول إن العقل بالفعل إما أن یکون حینئذ هذه الصوره أو العقل بالقوه- الذی حصل له هذه الصوره أو مجموعهما و لا- یجوز أن یکون العقل بالقوه هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا یخلو ذات العقل بالقوه إما أن یعقل تلک الصوره أو لا یعقلها- فإن کان لا یعقل تلک الصوره فلم یخرج بعد إلی الفعل و إن کان یعقلها فإما أن یعقلها- بأن یحدث لذات العقل بالقوه صوره أخری أو إنما یعقلها بأن یحصل هذه الصوره لذاتها

فقط(۱) فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صوره أخرى ذهب الأمر إلى غير النهايه و إن كان يعقلها بأنها موجوده له فإما على الإطلاق فيكون كل شـی ء حصلت له تلك الصوره عقلا لكنها حاصله للماده و حاصله لعوارضها التى يقترن بها فيجب أن يكون المـاده و العوارض عـاقله بمقـارنه تلـك الصور فـإن الصور الطبيعيه المعقوله- موجوده فی الأعيان الطبيعيه و لكن مخالطه بغيرها لا مجرده و المخالطه لا تعدم المخالط حقيقه ذاته(۲) و إما لا على الإطلاق و لكن لأنها موجوده لشی ء من شأنه أن يعقل فيكون حينئـذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجوده لشـی ء من شأنه أن يوجد له و إما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصوره له أی جزء ذلك المعنى حيث يعقل(۳) و قد وضع نفس وجود هذه الصوره له هـذا خلف فإذن ليس تعقل هـذه الصوره نفس وجودها للعقل و لا وجود صوره مأخوذ عنها فإذن ليس العقل بالقوه هو العقل بالفعـل البته إلاـ أن لاـ يوضع الحـال بينهمـا حال الماده و الصوره المـذكورتين و لا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصوره فلم يخرج العقل بالقوه إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصوره نفسها بل هو قابل لها و وضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقـل بـالقوه ليس عقلاـ بالفعـل بـل موضوعا له و قابلا فليس عقلا بالفعل بالقوه(۴) لأـنه الـذی من شأنه أن يكون عقلا بالفعل و ليس هاهنا شـی ء هو عقل بالقوه أما الذی يجری مجری الماده فقد بينا و أما الذی يجری مجری الصوره فإن كان عقلا بالفعل

۱- أی بذاتها لا بصورها، س ره

۲- لأن المشوب غير خال عن الصرف و المقيد عن المطلق، س ره

۳- كلمته أی بـدل كلمه بـل أی الوجـود له جزء معنى التعقـل لاـ نفسه و قـد فرض عن نفسه عنـد قـوله و إن كـان يعقلهـا بـأنها موجوده له و أما الجزء الآخر فعلى عهده المحتمل أن يعينه و لم يتعلق به غرض لتماميه لزوم الخلف بدونه، س ره

۴- أی كلامنا فی العقل بالفعل الذی هو مسبوق بالقوه لا العقل بالفعل المحض، س ره

فهو عقـل بالفعـل دائما لا يمكن أن يوجـد و هو عقل بالقوه و لا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته و لا يجوز أن يعقل غير ذاته- لأن ما هو غير ذاته فأما أجزاء ذاته و هى الماده و الصوره المذكورتان أو شـى ء خارج عن ذاته فـإن كان شـيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقوله فيحل منه محل الماده و لا يكون تلك الصوره التى نحن فى بيان أمرها(۱) بـل صوره أخرى بها يصـير عقلا بالفعل و أيضا نحن إنما نضع هاهنا الصوره التى بها يصـير العقل بالفعل عقلا بالقوه هذه الصوره(۲) ثم مع ذلك فإن الكلام فى المجموع- مع تلك الصوره الغريبه ثابت و لا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الـذى كالماده أو الذى كالصوره أو كلاهما و كل واحد من تلك الأقسام- إما أن يعقله بالجزء الذى هو كالماده أو بالجزء الـذى كالصوره أو كلاهما(۳) و أنت إذا تعقلت هـذه الأقسـام بـأن لـك الخطأ فى جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الـذى هو كالمـاده بـالجزء الـذى هو كالمـاده فـالجزء الـذى كالماده عاقل لـذاته و معقول لـذاته- و لا منفعه للجزء الـذى كـالصوره فى هـذا الباب هاهنا و إن كان يعقل الجزء الـذى كالماده- بالجزء الـذى كالصوره فالجزء الـذى كالصوره هو المبـدأ الذى بالقوه و الجزء الذى كالماده هو المبدأ الذى كالصوره و الفعل و هذا عكس الواجب(۴) و إن كان يعقل

۱- إذ نحن فى بيان أمر الصوره الأولى التى بها يصير العقل بالقوه عقلا بالفعل و تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما، س ره

۲- أى الصوره التى مسبوقه بالقوه و الشأنيه هـذه الصوره الغريبه و الصوره الأولى وقعت فى صـقع القوه و هـذا باطل و قد مر أن العقل بالفعل فى كتاب النفس هو الذى من شأنه أن يكون عقلا بالفعل، س ره

۳- و كونها مع ذلك جزأ و غيرا باعتبار الفرقه بين الآحاد بالأسر من الأجزاء و بينها من حيث الهيئه الاجتماع عنه لتكون جزأ، س ره

۴- بل يلزم سـبک قوه من قوه و ماده عن ماده لأن الـذى كالصوره صار مبـدأ قابليا كالماده و الـذى كالماده قوه من أصـله فأين يحصل العقل بالفعل و أيضا يلزم الخلف لأن الجزء الصورى عاقل لا المجموع فلا منفعه للجزء المادى فى هذا الباب، س ره

الجزء الـذى كالمـاده بـالجزءين جميعا فصوره الجزء الـذى كالماده حاله فى الجزء الـذى كالماده و بالجزء الـذى كالصوره فهى أكثر من ذاتها هـذا خلف(۱) و اعتبر مثل هـذا فى جانب الجزء الـذى كالصوره(۲) و كـذلك إن وضع أنه يعقـل كل جزء بكل جزء(۳) فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثه و صح أن الصوره العقليه ليست نسـبتها إلى العقل بالقوه نسبه الصوره الطبيعيه إلى الهيولى الطبيعيه بـل هى إذا حلت فى العقل بالقوه اتحـد ذاتاهما شـيئا واحـدا و لم يكن قابل و مقبول متميزا الـذات فيكون حينئـذ العقل بالفعـل بـالحقيقه هو الصوره المجرده المعقوله و هـذه الصوره إذا كـانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمه بذاتها فهى أولى بأن يكون عقلا بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان أولى بأن يحرق و البياض لو كان قائما بذاته لكـان أولى بـأن يفرق البصـر و ليس يجب للشـى ء المعقول أن يعقله غيره لا۔ محـاله فإن العقل بالقوه يعقل لا محاله ذاته أنه هو الـذى من شأنه أن يعقل غيره- فقـد اتضـح من هذا أن كل ماهيه جردت عن الماده و عوارضـها فهى معقوله بذاتها بالفعل و هى عقل و لا يحتاج فى أن تكون معقوله إلى شى ء آخر يعقلها انتهى كلامه

[بيان الإشكال فى كلام الشيخ]

أقول و لعـل الشـيخ تكلم هاهنـا على طريق التكلف و المـداراه مع طـائفه من المشـائيين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هـذا المرام و إلا لوجب عليه أن يدفع

۱- و أن يعقل بالجزء الواحد الجزءين كان هو العقل بالفعل و لا مدخليه للآخر فى كون المجموع عقلا بالفعل، س ره

۲- أى نظير هذا إذ لا يتمشى هنا عكس ما هو الواجب، س ره

۳- قـد أدرج فيه تعقـل ذات المجموع لـذات المجموع أو لم يتعرض للشق الأول- لأنه إن كان تعقل ذاته بالعلم الحضورى كان بالاتحاد و هو المطلوب و إن كان بالحصولى عاد الكلام و إنما قال كل جزء بصيغه الكل الأفرادى و المراد هو الكل المجموعى إذ تركيب العرض و الموضوع اعتبـارى لا۔ يؤدى إلى الوحـده ثم إن المجموعين إمـا متوافقـان بـأن يكون جزء هو كالماده بإزاء جزء كالماده و ما كالصوره بإزاء ما كالصوره و إما متخالفان فيلزم إما عود الكلام و إما عكس الواجب، س ره

بعض النقوض الوارده علیه لکونه مدافعا لکثیر من الأحکام التی ذهب إلیها هو و أشباهه من الحکماء.

و بالجمله ففیه موضع أنظار الأول أن لأحد أن یختار الشق الأول و هو أن العقل بالفعل بالحقیقه هو العقل بالقوه عند حلول الصوره المجرده کما أن الحاس بالفعل هو القوه الحساسه عند حلول الصوره الحسیه.

قوله العقل بالقوه یعقل الصوره لأجل حصولها فیه کیفما کان أو لأجل حصولها فی شی ء من شأنه أن یعقل.

فنقول الحق هو الشق الأخیر و هو أن تعقل تلک الصوره لأنها حلت فی شی ء من شأنه أن یعقل.

و قوله تقدیر هذا الکلام أنه إنما عقلها لأجل وجودها لشی ء من شأنه أن یوجد له.

فنقول لیس غرضنا من هذا الکلام بیان التحدید(۱) أو اللمیه فی کون الصور المجرده معقوله للعقل بالقوه حتی یلزم تعلیل الشی ء بنفسه بل المطلب أن وجود الصور المعقوله للعقل بالقوه لیست کوجود الصور الطبیعیه الملفوفه بالغواشی للماده- لأن الماده لیس من شأنها أن تکون عاقله و لا من شأن الصور المخلوطه بالعوارض الجسمانیه أن تکون معقوله بخلاف الصور المجرده المقارنه للعقل الهیولانی فإنه یعقلها لأن من شأنه أن یوجد له تلک الصوره التی وجودها لیس کوجود الصور الطبیعیه لموادها أو نقول علی سبیل التعلیل(۲) إن العقل بالقوه إنما یعقل تلک

۱- أقول غرض الشیخ لیس إلا بیان التحدید و الباء البیانیه فی قوله فإما أن یعقلها بأن یحدث لذات العقل إلخ أبین دلیل علی هذا و أما اللمیه فالشیخ أیضا لم یبطل من باب أنه یلزم تعلیل الشی ء بنفسه بل من حیث إن وجود الصوره لشی ء من شأنه أن یوجد لم یصدق علی وجود الصوره للماده و لو قید الصوره بالمعقوله استفسر عن المعقولیه و لم یظهر بعد، س ره

۲- لا یخفی أن حصول أمر غیر ذی وضع لأمر غیر ذی وضع اختیار شق آخر فکأنه یقول خفی علیک شق ثالث، س ره

الصوره لأجل حصولها له حصول أمر غیر ذی وضع لأمر موجود غیر ذی وضع مستقل الوجود.

الثانی أن العقل بالقوه هو بعینه النفس الناطقه الإنسانیه و إذا صار هو بعینه معقولا- بالفعل یلزم أن ینقلب ماهیه الإنسان ماهیه العقل المفارق و الشیخ غیر قائل بمثل هذا الانقلاب فی الجواهر سیما فی ما لا ماده له(۱) فإن النفس الإنسانیه عنده مجرده عن الماده فی أول الفطره فکان یجب علیه تصحیح هذا القول کما فعلنا فی مباحث القوه و الفعل و مباحث الحرکه و غیرها.

الثالث أنه یلزم علیه أن یزداد عدد المفارقات المحضه کلما خرج عقل بالقوه إلی العقل بالفعل(۲).

و أیضا یلزم أن یصیر أشخاص متکثره بالعدد تحت حقیقه واحده نوعیه من غیر ماده و تعلق بالماده و تلک الحقیقه هی الحقیقه الإنسانیه.

الرابع أن قوله فی الاستدلال علی أن المعقول بالفعل لا- یجب أن یکون معقولا- لشی ء آخر غیر ذاته بأن العقل بالقوه یعقل لا محاله ذاته أنه هو الذی من شأنه أن یعقل غیره یدل علی أنه لم ینکشف عنده هذا السبیل حق الانکشاف فإن العقل الهیولانی عند هؤلاء القوم لیس أمرا مفارق الذات حتی یوجد ذاته له و یدرک ذاته علی الوجه الذی ذکره(۳) و بالجمله القائل بهذا المطلب الشریف العالی یحتاج

۱- إذ لا یقول بالحرکه الجوهریه و التبدل الذاتی، س ره

۲- مع أن العقول عنده عشره و أما مثل الشیخ الإشراقی فهو یقول إن الکامل من النور المدبر بعد طرح الصیصیه یلحق بالقواهر من الطبقه المتکافئه و لا یتحاشی عنه لکن الشیخ الرئیس لا یقول بالعقول العرضیه، س ره

۳- بل جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء و قد مر فی کلام المعلم الثانی و غیره أن العقل الهیولانی لا بد أن یکون عریا عن التعینات الصوریه العقلیه و قد قلنا إنه عری عن تعقل ذاته و یمکن أن یوجه بأن المراد قوه التعقل أو فعلیته لکن بعد صیرورته عقلا بالملکه، س ره

إلى تحقيق بالغ و تصرف شديد فى كثير من الأصول الحكميه و عدول عن طريقه الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهى فى مخالفته للساكنين فى مواقفهم و مساكنهم الأولى و العلم عند الله

فصل (٢٨) فى الأوليات و نسبتها إلى الثوانى و الذب عن أول الأوائل

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان أما فى باب التصورات فكمفهوم الوجود العام و الشيئيه و الحصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدى أو الرسمى إذ لا جزء لها و لا شى ء أعرف منها و أما فى باب التصديقات فكقولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان فى شى ء و لا يخلو عنهما شى ء فلا يمكن إقامه البرهان عليها و إلا لزم الدور لأن الذى يجعل دليلا على شى ء آخر- فهو الذى يدل بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شى ء آخر أو ثبوته و إذا جاز خلو الشى ء عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأمن فى ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين- و إذا جاز خلوه عن النفى و الإثبات لا يبقى له دلاله على ذلك المدلول فإذن ما دل على ثبوت هذه القضيه لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضيه و ما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالمنهج الدورى و هو ممتنع و بعباره أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان فى شى ء فلا بد أن يعرف منه أولا أن كونه دليلا على هذا المطلب- و لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و احتمل لم يكن إقامه الدلاله- على استحاله ذلك الاجتماع مانعا من استحاله ذلك الاجتماع و مع هذا الاحتمال- أى كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع- لم يكن الدليل دليلا و لم يحصل المطلوب و إذا كانت دلاله الدليل على هذه القضيه موقوفه على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضيه أخرى لزم ثبوت الشى ء بنفسه- فثبت أن إقامه الدليل على ثبوت هذه القضيه غير ممكن و أما سائر القضايا و

التصديقات البديهيه أو النظريه فهى متفرعه على هذه القضيه و متقومه بها و نسبتها إلى الجميع كنسبه الوجود الواجبى إلى وجود الماهيات الممكنه لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضيه و هى أوليه التصديق غير مفتقره إلى تصديق آخر و كما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد و تخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فلك و هذا إنسان معناه أنه موجود بوجود فلكى لا غير و أنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شى ء آخر جماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصه و لهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى- لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلا و هو مقيد بماهيه مخصوصه فكذلك كل قضيه غير أولى الأوائل بديهيه كانت أو نظريه فهى بالحقيقه هذه القضيه مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب و لا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان و لا ثبوته و هذا هو بعينه العلم الأول و القضيه الأوليه لكن مع قيد خاص و قولنا الكل أعظم من جزئه معناه أن زياده الكل على جزئه(۱) لما لم تكن معدومه فهى موجوده لامتناع ارتفاع الطرفين و كذلك قولنا الأشياء المساويه لشى ء واحد متساويه مبتنيه على تلك القضيه و قد تخصصت فى ماده وجود المساواه و عدمها فإنه لما ثبتت المساواه بين أشياء مشاركه لشى ء واحد فى الطبيعه النوعيه انتفى عدم المساواه بينها فإن طبيعتها لما كانت واحده فلو كانت غير مساويه لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين(۲) و كذا قولنا الشى ء الواحد لا يكون فى مكانين إذ لو حصل فى مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين فى مكانين و إذا لم يتميز الواحد

۱- أو أنه لولاها كان وجود الجزء الآخر و عدمه شيئان كما يأتى، س ره

۲- ليس المراد بالمساواه ما هى بحسب المساحه كما فى المقادير و لا ما بحسب الصدق كالضاحك و الكاتب و الإنسان إذ لا يلزم على تقدير عدم المساواه الاختلاف بحسب الطبيعه- و لو كان ليس منشأه ذلك إنما المراد الاتحاد بحسب المفهوم النوعى كما فى مساواه زيد و عمرو و أمثالهما و إن كانت القاعده أعم، س ره

فی وحدته عن الاثنین فکان وجود الثانی کعدمه فقد اجتمع فی ذلک الثانی الوجود و العدم فثبت أن القضیتین الأولیین إنما کانتا ظاهرتی الحقیقه لکونهما فی قوه قولنا النفی و الإثبات لا یرتفعان و القضیتان الأخریان إنما کانتا ظاهرتین لکونهما فی قوه قولنا النفی و الإثبات لا یجتمعان و کذا القیاس فی سائر القضایا البدیهیه و النظریه فی رجوعها عند التحلیل(۱) إلی هذه القضیه فظهر أن هذه القضیه أول الأوائل فی باب العلم التصدیقی(۲) فلذلک اتفقت الحکماء و غیرهم من أهل النظر- علی أن المنازع لها لا یستحق المکالمه و المناظره قالوا و إذ لا یمکن إقامه البرهان- علی حقیه هذه القضیه فالذی ینازع فیها إما أن ینازع فیها لأنه لم یحصل له تصور أجزاء هذه القضیه و إما لکونه معاندا و إما لأجل أنه تعادلت عنده الأقیسه- المنتجه للنتائج المتناقضه و المتقابله و لم یکن له قوه ترجیح بعضها علی بعض فضلا عن القدره علی الجزم بثبوت بعضها و نفی الآخر فإن کان من قبیل القسم الأول- فعلاجه تفهیم ماهیات أجزاء تلک القضیه و إن کان من القسم الثانی فعلاجه الضرب و الحرق و أن یقال له الضرب و اللاضرب و الحرق و اللاحرق واحد أقول علاج هذا القسم لیس علی الفیلسوف بل علی الطبیب فإن مثل هذا الإنسان إذا کابر و

۱- مما ینبغی أن یتنبه له أن رجوع سائر القضایا البدیهیه و النظریه إلی هذه القضیه تتمیم التصدیق بها بقیاس استثنائی توضع فیه هذه القضیه ثم یستثنی فیه أحد طرفی النقیض لتثبت الطرف الآخر سلبا أو إیجابا کان یقال فی قولنا الشیء ثابت لنفسه و هی بدیهیه أولیه إما أن تصدق هذه القضیه أو یصدق نقیضها لکنها صادقه فنقیضها کاذب بالضروره- و أما الرجوع بالتحلیل بمعنی تحصیل الحدود الوسطی و تألیف المقدمات فغیر جار البته- فإن أول الأوائل قضیه منفصله حقیقیه لا ینحل إلیها القضایا الحملیه و هو ظاهر، ط مد

۲- أشار قدس سره إلی أن الأحق بإطلاق أول الأوائل فی نشأه الذهن هو مفهوم الوجود فی باب التصورات و مقدم علی التصدیق و أیضا هو عنوان حقیقه الوجود- التی هی مقدمه علی کل حقیقه و هی أظهر من کل ظاهر و عنوانها أبده من کل بدیهی منتهی سلسله البدیهیات کما انتهی منتهی سلسله الحاجات، س ره

عانـد ليس لأجـل نقصانه فى الخلقه كالصبيان و بعض النسوان و الضـعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبه المره السوداء التى يفسـد بهـا اعتـدال مزاج الـدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا و إن كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شـكوكه و أن يؤمر بمطالعه الهندسيات و الحسابيات أولا ثم بأحكام قوانين المنطق(۱) ثانيا ثم بانتقاله إلى مبادى الطبيعيات و منها على التدريج إلى ما فوق الطبيعه و بعد الجميع يخوض فى الإلهيات الصـرفه و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا فى كسب هذه العلوم الغامضه لأن أهليه إدراكها فى غايه الندره و نهايه الشذوذ و التوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم

۱- لأمرين أحدهما للاطلاع على صحه الدليل و سقمه و ثانيهما للأنس باليقينيات لأن أكثر أمهات مطالبه بديهيه، س ره

الطرف الثانی البحث عن أحوال العاقل و فیه فصول

فصل (۱) فی أن کل مجرد یجب أن یکون عاقلا لذاته

[فی سهوله بیان هذا]

إثبات هـذا المقصـد فی غایه السـهوله بعـد معرفه ماهیه العلم و أن معناه وجود الصوره لشـی ء غیر مشوب بالعـدم و الفقدان فإن الماده غیر مـدرکه لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصوره و الصور الطبیعیه إنما لم یدرک ذاتها إذ ذاتها مخلوطه بالعدم و الفقدان لأـن وجودهـا وجود ذوات الأوضـاع و الأـمکنه و کـل جزء منهـا له وضع آخر و مکـان آخر فلا یوجـد جزء لجزء و لا لکل و لا یوجد کل لکل و لا لجزء- و لا لشـی ء منها بالنسـبه إلی ما هو فیه حصول و ما لا وجدان له لشـی ء لا إدراک له بذلک الشی ء فکل جسم و جسمانی لا یدرک ذاته لأن ذاته غیر محتجبه عن ذاته(۱)

۱- لعلک تقول المقصد أن المجرد یدرک ذاته لأن الجسم و الجسـمانی لا یدرک ذاته اللهم إلا أن یعکس عکس النقیض إلی قولنـا کـل مـدرک ذاته لیس بجسم و جسـمانی- و هـو لیس هنـا بمقصـود إذ لیس المقصود إثبـات التجرد إلاـ أن یعکس ثـانیا بالعکس المسـتوی- إلی قولنا ما لیس بجسم و جسـمانی فهو مدرک ذاته و هذا أیضا غیر مجد إذ الموجبه تنعکس جزئیه فأقول ذکر أحکام الجسم و الجسـمانی هنا إما من باب أن الأشـیاء تعرف بمقابلاتها- و إما ترکیب قیاس علی هیئه الشـکل الرابع هکذا کل جسم و جسـمانی غیر مدرک ذاته- و لا شـی ء من المجرد بجسم و جسـمانی فینتج ما ینعکس إلی النتیجه المطلوبه أعنی لا شی ء من المجرد بغیر مـدرک لـذاته و قوله کل موجود غیر جسـمانی إلـخ ترکیب قیاس آخر علی هیئه الشـکل الأول ینتـج أن المجرد عاقـل ذاته سواء کـان نفسـا نـاطقه أو عقلاـ أو واجبـا بالـذات- أو صوره معقوله من الغیر بناء علی اتحاد العاقل بالمعقول مطلقا، س ره

و کل موجود غیر جسمانی فهو حاصل لذاته لأن ذاته غیر محتجبه عن ذاته فیکون عاقلا لذاته لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه و لا حجاب إلا العدم بالحقیقه و عدم الحجاب أیضا مرجعه إلی تأکد الوجود و شدته حتی لا یکون ضعیفا مشوبا بالنقص الذی هو ضرب من العدم و مع ذلک فقد أقمنا البرهان علی أن کل صوره معقوله للنفس بالفعل فهی بعینها عاقله لذاتها و إن لم یوجد عاقل سواها فی العالم و لا شبهه فی أن کل صوره مجرده سواء کانت بتجرید مجرد أو بتجرد ذاتها فهی فی ذاتها معقوله علی الرسم المذکور فتکون عاقله لذاتها کما بینا- فکل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب.

و أما الحکماء فالمشهور منهم فی بیان هذا المقصد أربعه طرائق.

إحداها ما أفاده الشیخ فی کتاب المبدإ و المعاد

إحداها ما أفاده الشیخ(۱) فی کتاب المبدإ و المعاد فإنه لما أقام الدلیل علی أن الصوره العقلیه إذا اتحدت بالعقل بالقوه صیرته عقلا بالفعل کما نقلنا کلامه فی هذا الباب(۲) ثم قال بعد ذلک حسبما نقلنا أیضا إن الصوره المجرده لما اتحدت بغیرها(۳)

۱- الظاهر أن هذه الطریقه و التی تلیها طریقه واحده و کیف کان فهی حجه قویه- علی کون الجوهر المجرد عاقلا لذاته فالقوم إنما أقاموا هذه البراهین فی الجواهر دون الأعراض بیان ذلک أن الصوره العقلیه لمکان تجردها و براءتها من الماده و القوه حاضره الوجود مجتمعه أجزاء الکمال فإذا کانت جوهرا موجوده لنفسها فهی لکونها موجوده لنفسها حاضره لها أی معقوله لها و لکون نفسها واحده لها محضره لها أی عاقله لها لأن الملاک فی صدق الوصف وجود شی ء لشی ء و إذا کان الوجود جوهریا کان موجودا لنفسه- و متصنفا بنفسه، ط مد

۲- بفتح المثلثه لأن قال جواب لما، س ره

۳- لم یکن حدیث الاتحاد فی کلام الشیخ هنا بل عباره علی ما نقل و هذه الصوره إذا کانت تجعل غیرها عقلا بالفعل بأن تکون له و لعله قدس سره حمل الکون له علی الاتحاد- ککون الوجود للوجود واحده له و للوحده و نحو ذلک و لا داعی علیه بل اللام لام الارتباط- و یتم الدلیل بدون الابتناء علی الاتحاد فیقول إذا کان قیام المعقول بالغیر یجعل الغیر عقلا بالفعل فقیامه بذاته و هو الاتحاد یجعل ذاته عقلا و عاقلا بالفعل لأن ذاته حینئذ یقوم مقام الغیر و المعقولیه ذاتیه للمعقول بالفعل، س ره

صيرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمه بـذاتها كانت أولى بأن تكون معقوله فإن الحراره إذا صـيرت الجسم الـذى هى فيه متسـخنا فلو كانت قائمه بذاتها مستقله بنفسها كانت أولى بالتسخين و كذا الجسم إذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان أولى بأن يكون مفرقا للبصـر و قد علمت ضعف ما احتج به فى باب اتحاد العقل بالقوه بالصوره المعقوله فإذا ضعف المبنى عليه ضعف البناء و المبنى.

الطريقه الثانيه و هى قريبه المأخذ مما أشرنا إليه أولا

الطريقه الثـانيه و هى قريبه المأخـذ ممـا أشـرنا إليه أولا(۱) و هى أن كـل مـا كـان مجردا عن المـاده و لواحقهـا فـذاتها المجرده حاضـره لذاتها المجرده و كل مجرد يحضـر عنده مجرد فهو يعقله فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضـره لذاته فلأن الشى ء الموجود إما أن يكون موجودا لذاته قائما بذاته و إما أن يكون موجودا لغيره قائما بغيره و ليس لقائل أن يقول لاـ يلزم من كون شـى ء موجودا أن يكون موجودا لنفسه أو لغيره(۲) لأن ما ذكره كلام لا حاصل له و منشأ هـذا الوهم أن حضور الشـى ء عند الشـى ء أمر إضافى فلا يعقل ثبوته إلا عند تغاير الطرفين و قد مر بيان كيفيه الحال فيه بوجه لا مزيد عليه و مما ينبه على صـحه هـذه الإضافه و دفع الحاجه إلى التغاير صـحه قولنا ذاتى و ذاتك و أيضا فإنا نعقل ذواتنا(۳) و ليست لكل منا ذاتان ذات تعقل و ذات هى

۱- و هو القياس الثانى و من الافتراق بينهما أن العلم هناك عبر عنه بعدم الاحتجاب- و هاهنا بالحضور و سيأتى فى كلام الشيخ الإشراقى أن التعبير بعدم غيبه الصوره عن الذات المجرده أتم و ذلك لأن الحضور يستدعى الإضافه، ره

۲- أى يجوز الخلو عنها بأن يكون موجودا نفسه لا لنفسه للزوم الاثنينيه و لا لغيره حيث يكون مجردا، س ره

۳- إن قلت هـذا مصادره إذ لم يثبت بعـد أن المجرد عاقل لذاته معقول لذاته بل هو بصدد الإثبات بهذا الدليل قلت أخذنا تعقل ذاتنـا بـذاتنا و لم نأخـذ تجردنـا بـل نأخـذ مطلق العلم و الإدراك و لفـظ التعقـل تعبير عن العلم و هـذا كمـا قلنا سابقا إن العقل الهيولاـنى بـالقوه فى جميع التعقلاـت حتى تعقـل ذاته و لاـ ينـافى ذلـك أن كل بهيمه تعلم ذاتها لطلبها ملائم ذاتها و هربها عن منافرها فضلا عن الإنسان و ذلك لأن مرادنا أن تعقل ذاته بالقوه لا أن تخيل ذاته أو توهم ذاته بالقوه، س ره

معقوله بـل لكـل منـا ذات واحـده بلاـ ريب فـإذا كنـا عاقلين لـذواتنا فلا بـد أن يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم أن هـذه الإضافه غير مسـتدعيه للتغاير و أما بيان أن الشـى ء المجرد إذا حضـر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد و ذلک لأن المقتضـى للعالميه حضور صوره المعلوم عند من له صـلاحيه الإدراک بشـرط تجرد الصوره و قد سبق بيان مراتب الإدراک بحسب مراتب التجرد و أن التجرد التـام للصوره الحاضـره- شـرط كونه معقولا و الجوهر المجرد يصـدق عليه أنه صوره مجرده تامه التجرد عن الماده و آثارها فإذا تحقق الشـرطان و هو الحضور للصوره مع التجرد التام فوجب حصول المشـروط بهما و كونها معقوله لـذاتها فذاتها عاقله لذاتها فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته

الطريقه الثالثه ما أفاده صاحب التلويحات

و ذكر أنه قد اسـتفاد هذه الطريقه- من روحانيه المعلم الأول فى خلسه لطيفه شبيهه بحاله النوم تمثل له مخاطبا إياه- قال شكوت إليه من صعوبه مسأله العلم فقال لى ارجع إلى نفسک فينحل لک- فقلت و كيف فقال إنک مدرک لنفسک فإدراكک لذاتک أ بـذاتک أو غيرهـا فيكون لـک إذن قوه أخرى أو ذات تـدرک ذاتـک و الكلاـم عائـد و ظـاهر اسـتحالته و إذا أدركت ذاتک بـذاتک أ باعتبـار أثر لـذاتک فى ذاتـک فقلت بلى قـال فإن لم يطابق الأثر ذاتک فليس صورتها فما كنت أدركتها فقلت فالأثر صوره ذاتى قال صورتک لنفسک مطلقه أو مخصـصه بصفات أخرى فاخترت الثانى فقال كل صوره فى النفس فهى كليه- و إن تركبت أيضا من كليات كثيره فهى لا تمنع الشـركه لنفسـها و إن فرض منعها تلک فلمانع آخر و أنت تدرک ذاتک و هى مانعه للشركه بذاتها فليس هذا الإدراک بالصوره فقلت أدركت مفهوم أنا فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

يمنع وقوع الشركه فيه و قد علمت أن الجزئى من حيث إنه جزئى لا غير كلى- و هذا و أنا و نحن و هو لها معان معقوله كليه من حيث مفهوماتها المجرده دون إشاره جزئيه فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوه غير ذاتك- فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير و لا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هى العقل و العاقل و المعقول ثم قال بعد كلام آخر فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق و لا بصوره فاعلم أن التعقل هو حضوره صوره الشى ء للذات المجرده عن الماده- و إن شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا أتم فالنفس لكونها مجرده غير غائبه عن ذاتها- فبقدر تجردها أدركت ذاتها و ما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء و الأرض و نحوهما فاستحضرت صورته أما الجزئيات ففى قوى حاضره لها و أما الكليات ففى ذاتها إذ من المدركات كليه لا تنطبع فى الأجرام و المدارك هو نفس الصوره الحاضره لا ما خرج عن التصور و إن قيل للخارج أنه كلى فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى فى باب العلم و الإدراك و حاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن الماده تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صوره من ذاتها فى ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته و أما قوله أما الجزئيات ففى قوى حاضره لها و أما الكليات ففى ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس فى إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا(۱) و كذا فى تتمه كلماته

۱- و هو أن النفس كل القوى اعلم أن هاهنا أقوالا أحدها أن النفس تدرك الكليات فقط و لا تدرك الجزئيات بل قواها تدركها و إسناد دركها إلى النفس بالمجاز- من باب الوصف بحال المتعلق و هو صحيح السلب عن النفس و الثانى أن النفس هى المدركه بالحقيقه لها لكنها منطبعه فى القوى و درك النفس لها حضورى و هو قول محققيهم- و الثالث أن النفس مدركه لها بأن القوى مراتب النفس فهى العاقله و المدركه و المحركه- و هذا هو مذهب المصنف س و كلام الشيخ الإشراقى لا يحمل على الأول لأنه من سخيف الأقوال بل على الثانى و مؤاخذه المصنف س من حيث إنكار الشيخين أن القوى مراتب النفس فى باب إدراك الجزئيات و أما المؤاخذه فى باب درك الكليات فهو أنه عند المصنف قدس سره بالاتحاد و بمشاهده أرباب الأنواع عن بعد، س ره

التی ترکنا نقلها مخافه الإطناب بعض مؤاخذات یمکن استنباطها من الأصول التی قررناها فیما سبق-

الطریقه الرابعه أنهم ذکروا أن کل ذات مجرده یصح أن تکون معقوله

و هذا مما لا شبهه فیه إذ ما من شی ء إلا و من شأنه أن یصیر معقولا إما بذاته و إما بعد عمل تجرید و أما الشبهه بأن ذات الباری جل مجده غیر معقوله للبشر فهی مندفعه- بأن المانع عن أن تصیر ذاته معقوله لنا لیس من جهه ذاته لأن ذاته فی غایه الوضوح و الظهور(۱) بل من جهتنا لتناهی قوه إدراکنا و قصورها عن الإحاطه و الاکتناه به فلا ندرک منه إلا بقدر قوتنا و طاقتنا.

و بما ذکرناه یندفع اعتراض صاحب المباحث أن من زعم أن ماهیه الباری تعالی نفس إنیته أمکنه أن یبین ذلک بأن یقول حقیقه الوجود متصورا و حقیقه الباری تعالی هو الوجود المجرد عن سائر القیود و إذا کان الوجود متصورا و تلک

۱- لأنه نور الأنوار و عدم معقولیته للبشر من وجه واحد و هو الاکتناه به لعقولهم من حیث إنها عقولهم إذ الممکن لا یحیط بالواجب و أما من حیث وجهه و هو الوجود المنبسط علی کل شی ء فلا معروف إلا هو بوجه إذ لکل شی ء کما قال الحکماء المتألهون جهتان جهه نورانیه هی وجه الله و جهه ظلمانیه هی وجه نفسه و الوجود هو النور و النور هو حیثیه الظهور و هی الظلمه و الظلمه هی حیثیه الاختفاء و أیضا لا یعرف الذات بالذات للبشر و لکن یعرف الذات بالصفات لهم إذ معرفه الصفات لها مجال رحب و أیضا الوجود الحقیقی و هو حیثیه طرد العدم عن کل ماهیه و حیثیه الإباء عن العدم نور الوجوب و هو نور السماوات و الأرض و العلم بالوجود علی أنهاج الأول العلم به بالعلم بالماهیات المتحققه من حیث إنها حکایات الوجود کما هو وظیفه الحکیم الباحث عن حقائق الموجودات- و الثانی العلم به تعالی بالعلم بالعنوانات المساوقه له کمفهوم الوجود و مفهوم النور و الشعور و الحیاه الساریه و مفهوم الوحده و العشق الساری و نحوها و الثالث العلم به علما حضوریا کعلم الفانی بالمفنی فیه و هذه کلها هی وجوده العلم بالوجوب الذاتی تعالی شأنه سیما أن تعرف أنه بنور مستعار منه، س ره

القیود السلبیه معقوله وجب أن یکون حقیقه الباری معقوله بتمامها و أما علی مذهبنا فلا یمکننا أن نقول ذلک(۱) أقول إنک قد علمت أن مفهوم الوجود المشترک بین الأشیاء لیس حقیقه شی ء من الموجودات فکیف حقیقه الباری(۲) و أن حقیقه الوجود أمر متفاوت بالشده و الضعف و حقیقه الباری وجود غیر متناهی الشده فکیف یساوی وجودات الممکنات- و إن کان الجمیع مشترکا فی مفهوم واحد کلی عام و ما أسوء ظن هذا الرجل- بالحکماء العارفین بالحق حیث زعم أنهم رأوا أن الامتیاز بین الباری و الممکنات- بعد اشتراک الکل فی الحقیقه الواحده إنما هو بسبب أمور زائده هی موجوده لها و مسلوبه عنه تعالی حتی یکون الممکنات أکثر کمالا و وجودا من الباری مع أن کل وجود و کل کمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده و الوجود خیر محض- و خیر الخیرات هو ذات الباری و کل خیر بعده فائض من عنده و الأعدام و السلوب بما هی أعدام و سلوب شرور محضه و کل سلب صادق فی حقه تعالی فمرجعه إلی سلب سلب و مرجع ذلک إلی الوجود البحت الشدید فإن سلب الجسمیه عنه تعالی لیس

۱- من أن له تعالی ماهیه أقول الأمر بالعکس فإن حقیقه الوجود الخارجی لا تعقل و إلا انقلبت کما مر و أما الماهیه المصطلحه المقابله للوجود القابله له فممکنه الاکتناه بالتحدید، س ره

۲- ما أجهل هذا الرجل الملقب بالإمام بلسان القوم فإنهم حیث قالوا الله تعالی وجود بحت أرادوا به حقیقه الوجود الذی هو حیثیه طرد العدم لا- المفهوم العنوانی المشترک فیه و حیث قالوا ماهیته إنیته و لم یقولوا ماهیته الإنیه أرادوا مرتبه فوق التمام من الوجود التی لم تخالط ماهیه بخلاف التامات لا مطلق الوجود فإن الوجوب الذاتی هو الوجود لا أن الوجود هو الوجوب الذاتی فإن إبهام الانعکاس من المغالطات نعم حقیقه الوجود لا تخالف بین مراتبها إلا بالکمال و النقص و التقدم و التأخر و نحوها- و السنخیه معتبره بین العله و المعلول بل العلیه لیست إلا التشؤن و المراتب المتراقیه- کل سافله منها فی العالیه و هکذا إلی المرتبه الأعلی کالتفصیل فی الإجمال، س ره

لأن الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و الأعدام و الاستحالات- و كذا سائر الصفات السلبيه و الواجب تعالى وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فتور و خير محض بلا تغير و زوال و إذا ثبت أن كل ذات مجرده فإنها يصح أن تكون معقوله وجب عليها صحه كونها عاقله لأنها إذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا لنا مع شي ء آخر(۱) و قد عرفت أن كون شي ء معقولا- هو حصول صوره مساويه لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتا مجرده و عقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحه تلك المقارنه إما أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل و ذلك لأنه لو توقفت تلك الصحه على حصولهما في الجوهر العاقل و حصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحه مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحه الشي ء متوقفه على وجوده و ذلك محال لأن إمكان وجود الشي ء الممكن قد يجوز أن يكون سابقا على وجوده و أما العكس فهو ممتنع البته فقد ظهر أن إمكان تلك المقارنه بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما- فلو فرضنا صوره معقوله موجوده في الأعيان قائمه بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنه سائر الماهيات و ذلك إنما يكون بانطباع صورها فثبت أن كل ذات مجرده(۲)

۱- لعل هذا الدليل للمشائين القائلين بأن العلم بالغير منحصر في الحصولي فأرادوا إثبات العلم بالغير على وجه يبين كيفيته فجعلوا المقارن الآخر هو الصوره إذ لولاه فإثبات المقارنه المطلقه يمكن بالسهل من هذا كان يقال صحه معقوليه المجرد للغير صحه مقارنته لذلك الغير أو يقال المجرد إما عله تامه و إما معلول و كل منهما واجب الاقتران مع الآخر لكنه من مبادي العلم الحضوري بالغير، س ره

۲- من أهم ما يجب التنبه له في باب العلم أن العلم الحصولي لا موطن له في الخارج عن ظرف علم النفوس المتعلقه بالأبدان و بعباره أخرى الجواهر العقليه المجرده عن الماده ذاتا و فعلا- لا- علم حصولي لها و ذلك لأن حقيقه علومنا الحصوليه على ما تعطيه الأصول السالفه أنا نجد وجودات مجرده عقليه أو مثاليه بحقيقه ما لها من الوجود الخارجي المترتب عليه آثاره و هذه علوم حضوريه ثم نجد من طريق اتصالنا بالماده أن آثار الوجود المادي لا يترتب عليها فنحسب أن ما عندنا من تلك الوجودات المجرده ذوات الآثار هي هذه الأشياء الطبيعيه وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار و عند ذلك تنشأ الماهيات و المفاهيم و هي العلوم الحصوليه فهذا العرض الوهمي للصور العلميه- على الذوات الطبيعيه الماديه من طريق الاتصال بالماده هو الذي أوجد العلوم الحصوليه- و أنشأ الماهيات و المفاهيم الذهنيه التي لا يترتب عليها الآثار و من هنا يظهر أن المجردات العقليه المحضه التي لا- اتصال لها بالماده البته لا منشه عندها لظهور الماهيات و المفاهيم و لا موطن فيها للعلوم الحصوليه بل إنما تنال من الأشياء نفس وجوداتها نيلا حضوريا غير سرابي فافهم ذلك، ط مد

يصح أن تكون عاقله لتلك الماهيات لأن التعقل عباره عن حصول صور الماهيات للذات المجرده فإذا صح كونها عاقله لها صح كونها عاقله لذاتها لأن كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشى ء عقله لذاته العاقله فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته و لغيره و كل ما يمكن و يصح فى عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب إذ لا يمكن هناك تجدد الحال و الانتقال من قوه إلى فعل لعدم الماده و الحركه هناك فليس فى المفارقات كمال منتظر- و بهذه الطريقه يثبت علم واجب الوجود بذاته و بالأشياء لأنک قد عرفت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات و كل ما يمكن له بالإمكان العامى- فهو واجب الوجود له بالذات.

و اعلم أن الحكماء بالطريقه الثانيه يثبتون أولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته عله لما سواه و العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلا لما سواه و بهذه الطريقه يثبتون أولا كونه عاقلا للأشياء ثم يقولون عاقليته للأشياء مستلزمه لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان فى الجهه.

و أقول هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبه و إشكال على مقتضى القوانين

المشهوره من وجوه.

أحدها أن إمكان الفرد و أن استلزم إمكان الماهيه و إمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهيه المشتركه طبيعه نوعيه واحده متساويه النسبه إلى أفرادها(۱) فإذن ربما كانت الصوره الموجوده فى الذهن مخالفه لما فى الخارج فى بعض اللوازم ككونها حاله فى الذهن على ما هو طريقه القوم(۲) فيجوز أن يكون المقارنه من هذا القبيل(۳) و أيضا كل ما يلحق الطبيعه باعتبار أنها ذهنيه كالكليه و النوعيه و الاشتراك فلا يتعدى إلى الخارجى منها بل نقول إن مطلق المقارنه- طبيعه جنسيه مبهمه(۴) لا يلزم من صحه هذه المقارنه صحه كل نوع من المقارنه أ لا ترى أن مقارنه الصوره الجسمانيه مع الصوره المجرده غير صحيحه.

و ثانيها أن هذه القاعده منقوضه بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنه شى ء(۵) فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء اللهم إلا على قاعده

۱- أى لا جنسيه متساوى النسبه أى متواطيه لا مشككه، س ره

۲- فيمكن المخالفه النوعيه و إن لوحظ أنهم مصرون مع العرضيه بل الكيفيه على انحفاظ الذاتيات فى أنحاء الوجودات و أن العلم بكل مقوله من تلك المقوله فيكون النوع محفوظا لتطرق احتمال التشكيك، س ره

۳- احتمل تاره اختلاف المقارن و تاره أخرى اختلاف المقارنه أولا و بالذات فإن المقارنه التى بين المعقولين فى العقل مقارنه الحالين فى محل و المقارنه بين الذات المجرده و المعقول فى الخارج مقارنه الحال و المحل لكن إذا خصص صحه المقارنه بالذهن- فليدفع المحذور الذى ذكره المستدل من أنه يلزم تقدم حصول الشى ء على إمكانه و الأمر بالعكس و لعله لم يدفع لوضوح الدفع لأن الاختصاص لا يستلزم التوقف و التوقيت لا يستلزم التوقيف و القضيه حينيه لا مشروطه، س ره

۴- يعنى إن لاحظنا المقارنه الخاصه يحتمل كونها من العوارض الذهنيه فلا تتعدى فإن لاحظنا المقارنه المبهمه الدائره بين الأنواع تسليما لقول المستدل إنها لازم الماهيه نقول إن مطلق المقارنه إلخ، س ره

۵- الأولى مصدر مضاف إلى المفعول و الثانى مضاف إلى الفاعل و إنما لا تصح- لأن المقارنه المأخوذه فى الاستدلال تستدعى الاثنينيه العزليه كشى ء و شى ء و هو تعالى مع كل شى ء لا بمقارنه و معيته تعالى قيوميته و هو كالشى ء بحقيقه الشى ء و ما عداه كفى ء بما هو فى ء، س ره

من جوز ارتسام صور الأشياء المعقوله فی ذاته.

و ثالثها أنه یلزم أن یوجد فی کل واحد من العقول صور جمیع الممکنات بالفعل و ذلک یقتضی جهات کثیره فوق الحصر فی المعلول الأول(۱) و ذلک ینافی ما اتفقوا علیه من أن کل واحد من العقول لا یزید جهاته علی اثنین أو ثلاثه و بالجمله هذا المنهج صعب السلوک لا یتم(۲) و لو تم لا یتم إلا بالقول بأن العقل عباره عن اتحاد العاقل بالمعقول(۳) و أن الباری جلت عظمته جمیع الأشیاء علی الوجه الأرفع الأعلی

فصل (۲) فی أن کل مجرد فإنه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا یحتاج إلی استیناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول- بحسب جمیع الطرق المذکوره أن کون الشی ء عاقلا لذاته لا ینفک عن کونه معقولا

۱- علی سبیل التمثیل إذ الکلام فی مطلق المجرد فیشمل الواجب و یلزم الترکیب فیه أیضا و هو أشنع و بیان اللزوم أنه إذا صحت المقارنه علیه تعالی مثلا صح علیه مقارنه کل الصور معا إذ مقتضی الدلیل صحه مطلق المقارنه و لأن کل صوره فیه أیضا مجرد- یصح علیه مطلقها لا کما یقولون إن الصور قائمه به تعالی بترتیب سببی و مسببی اللهم إلا من دلیل آخر بل صح علیه مقارنه ذوات الصور لا بالترتیب بناء علی العلم الحضوری، س ره

۲- نعم هذا الدلیل لإثبات أصل المقارنه تام فکأنه أزیل به المانع عن العلم بالغیر- کأن قائلا یقول العلم بالغیر یستدعی مقارنه الغیر للعالم الأزلی و هی لا یجوز و المستدل یثبت الجواز لیکون العلم بالغیر مبرهنا غیر مکتف فیه بالإقناعیات فبعد إثبات المقارنه- ینبغی أن یتمسک فی أصل العلم بعدم الحجاب بین الوجودین النوریین و نحوه، س ره

۳- أی هذا أیضا مصادره و إلا بالقول بأن الباری تعالی إلخ و هذا شی ء لیسوا قائلین به و لم یمکنهم إثباته، س ره

لذاته(۱) و یمکن أیضا بیانه بالطریقه الأخیره(۲) بأنه متی صح کونه مدرکا لغیره وجب أن یکون مدرکا لذاته لأنه لما کان مجردا عن الماده و لواحقها فکل ما أمکن له فوجب أن یکون حاصلا له بالفعل لامتناع کونه موردا للانفعال و التجدد- فلیس فیه شی ء بالقوه و لا یسنح فیه حاله لم تکن من قبل فکونه ممکن المعقولیه غیر منفک عن کونه بالفعل معقولا فوجب أن یکون معقولا لکل ما یصح أن یکون معقولا له بالفعل فیکون کل مجرد عقلا لذاته دائما.

و اعلم أن بعض من کان فی عصر الشیخ کتب إلیه فی هذا المقام إشکالا و هو أن الذی یدرک منا المعقولات قد بان و صح أنه جوهر مجرد فإن کان کل مجرد عقلا وجب أن یکون النفس الناطقه عقلا بالفعل و لیس کذلک(۳).

فإن قلتم إنه بسبب اشتغاله بالبدن یعوق عن أفعاله.

قلنا لو کان کذلک لما کان ینتفع بالبدن فی التعقلات و لیس الأمر کذلک.

فأجاب الشیخ بأنه لیس کل مجرد عن الماده کیف کان عقلا بالفعل بل کل مجرد عن الماده التجرید التام حتی لا یکون الماده سببا لقوامه و لا بوجه ما سببا

۱- و المعقول بالفعل عقل بالفعل و یجعل ما هو له عقلا بالفعل، س ره

۲- أی بالمقدمه الأولی المستعمله فیها من أن کل مجرد یصح أن یکون معقولا للغیر فیقال کل ممکن المعقولیه للغیر ممکن المعقولیه مطلقا و الإمکان فی المجرد العقلی- إمکان عام فی ضمن الفعلیه و المعقولیه بالفعل فیه إنما هی لکل ما یصح أن یکون معقولا له- و من الکل ذاته فیکون کل مجرد عقلا لذاته دائما، س ره

۳- إن أرید بالعقل بالفعل المعقول بالفعل کالکلی العقلی کما مر فی کلام المعلم- أن النفس إذا حصل لها معقول صارت عقلا أولا و إذا حصل لها معقول ثان صارت عقلا ثانیا فلا إشکال إذ لا تخلو عن تعقل کلی أولی من البدیهیات الأولیه لکن أرید به العقل بالفعل کالعقل الفعال و لا أقل من العقل بالفعل الذی هو ثالث الأربعه فی النفس إذ المجرد عند المتشکل هو الذی تجرد عن الأحیاز و الأوقات و الأوضاع و الجهات و بالجمله عن القوی و الاستعدادات حتی إن الحدوث فی البدن ینافی التجرد فإذا کانت مجرده هکذا- فی أول الأمر صعب الإشکال بخلاف ما إذا کانت جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء، س ره

لحدوثه و لا سببا لهيئته يتشخص بها و يتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل(۱) و البرهان الذى يقوم على أن كل مجرد عن الماده عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشى ء الذى يمنع من شى ء- يمكن من شى ء و الذى يشتغل عن شى ء يشتغل بشى ء انتهى كلامه.

أقول هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح و كلام الشيخ غير واف بالمقصود- إذ لأحد أن يقول النفس الناطقه عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل- بحسب ذاته الجوهريه و لا يكتنفه شى ء من العوارض الماديه و الماده البدنيه و إن كانت مرجحه لفيضان وجودها الشخصى عن الواهب لكنها غير داخله فى قوامها ذاتا- و حقيقه و ماهيه و وجودا و البرهان السابق إن تم فهو جار فى كل ذات مجرده- فيجب أن يدل على أن النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير ممانعه من قبلها حتى لو فرض سلب البدن و عوارضه عنها(۲) و كذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكليه لكانت عاقله للحقائق دفعه واحده- بلا اكتساب و تفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالى باطل فإنا نعلم يقينا- أن نفوس الصبيان و من لم يتدرب فى العلوم من العقول الهيولانيه لو فرض زوال الماده عنها و رفع شواغلها بالكليه عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق و الصور العقليه دفعه واحده فحق الجواب عن الإشكال المذكور أن

۱- و هذا كما أن مزاج البدن يوجب هيئه جوده الفكر أو جوده الحدس أو شده الحدس و كماله المسمى بالقوه القدسيه أو العمل الصالح بعقل العملى، س ره

۲- يمكن أن يدفع بأن تجرد النفس ذاتا لا يكفى فى كونها عقلا بالفعل إلا بالنسبه إلى عقلها لنفسها و أما سائر تعقلاتها الكليه فهى عند الشيخ ره كمالات ثانيه للنفس و هى أفعال لها تحتاج إلى تحقق استعدادات مختلفه ماديه و خاصه من جهه حصول علوم جزئيه حسيه أو خياليه لها و هى جميعا ماديه تعدها لانتزاع الصور العلميه الكليه- فكون النفس جوهرا مجردا بالفعل لا يكفى فى كونها عقلا بالفعل فى أول وجودها، ط مد

النفس الإنسانيه فى أوائل نشأتها ليست عقلاـ بالفعل لأنها و إن تجردت عن الماده الطبيعيه و صورها الطبيعيه لكنها غير مجرده عن الصوره الخياليه و دلائل إثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعى و الذى يدل على تجردها العقلى هو إثبات كونها عاقله للمعقولات من حيث معقوليتها و كذا إدراكها لماهيه الوحده العقليه و البسائط العلميه من حيث وحدتها و وجودها العقلى- و هذا الحكم الذى يمكن أن يجعل وسطا(۱) فى برهان تجرد النفس لاـ يتحقق إلاـ فى قليل من النفوس الإنسانيه و أكثرها لاـ يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص- إلاـ مع شوب الخيال و بالجمله فللنفوس غير هذه النشأه الحسيه نشأتان أخريان- نشأه الخيال و نشأه العقل فكل نفس إنسانيه إذا استحكم فيه إدراك الصور الخياليه

۱- قد أشار إلى برهانين من براهين تجرد النفس و أنهما لا يجريان فى أكثر النفوس أحدهما أن النفس مجرده لتجرد معقولاتها و ثانيهما تصورها الوحده و البساطه الحقيقيتين و أنت تعلم أنهما فى أيه نفس تحققا و لاـ على تجردها و هى أقل قليل فإن التعقل المحض للفرس عند المصنف أن يتحد العقل برب النوع و لا أقل من أن يعقل العاقل المعقول بالفعل من الفرس و هو ليس مجرد ماهيه إذ تقرر الماهيه بدون الوجود باطل بل وجود حقيقى واحد وحده جمعيه و لو وجد فى آلاف عقل و هذا بعينه هو الذى فى العقول الفعاله المحضه و هو و كذا كل معقول من المعقولات وجود نورى مجرد و مع تجرده عن الغرائب من الماده و الجهات و الأوضاع و الأوقات و غيرها جامع لما هو سنخه و لا يشذ شى ء من أجزائه العقليه و لا أجزائه الخارجيه عن تعقله فسمعه و بصره علمه الحضورى بالمسموعات و المبصرات و يده و رجله و بالجمله قوته المحركه قدرته و علمه الفعلى و مع ذلك كل الأسماع و الأبصار و الأيدى و الأرجل و غيرها من نوعه الطبيعى و رقائقه الصوريه متعلقه به مرتبه اليد سمعه و بصره و يده و رجله و قس عليه و ذلك لأن وجود العقول وجود بسيط مبسوط محيط بكل رقائقه و رقائق رقائقه و لهذا هو كاسب و مكتسب و من العلم به يستعلم أحكامها و أما الاستدلال من الوحده و البساطه على تجرد محلهما و وحدته و بساطته فمن الذى يعرف الوحده الحقيقيه و البساطه الحقيقيه التى لا تركيب فيه من الوجدان و الفقدان إلا الأقلون من الكمل، س ره

حتی یصیر خیالا- بالفعل و متخیلا- فحینئذ یتحقق فیه أن ذاته مجرده عن هذا العالم الحسی الوضعی و جمیع ما فیه من ذوات الجهات و الأوضاع لصیرورتها عین الصور الخیالیه التی وجودها لیس فی هذا العالم لعدم کونها من ذوات الأوضاع القابله للإشاره الوضعیه و إذا استحکم فیه إدراک الصوره العقلیه بالبراهین الیقینیه و الحدود الحقیقیه فعند ذلک یصیر عقلا و معقولا بالفعل فیتحقق تجرده عن الکونین- فله أن یعقل کل حقیقه و ماهیه متی شاء و أراد لصیرورتها عین الصور العقلیه بالفعل- بعد ما کان کذلک بالقوه عند کونه صوره خیالیه

فصل (۳) فی نسبه العقل الفعال إلی نفوسنا

قد علمت أن النفس الإنسانیه ترتقی من صوره إلی صوره و من کمال إلی کمال فقد ابتدأت فی أوائل النشأه من الجسمیه المطلقه إلی الصور الأسطقسیه و منها إلی المعدنیه و النباتیه و منها إلی الحیوانیه حتی استوفت القوی الحیوانیه کلها- حتی انتهت إلی تلک الذات التی منها أول الأشیاء التی لا- تنسب إلی الماده الجسمیه و إذا وقع لها الارتقاء منه فإنما یرتقی إلی أول رتبه الموجودات المفارقه بالکلیه عن الماده و هو العقل المستفاد و هو قریب الشبه بالعقل الفعال و الفرق بینه و بین العقل الفعال أن العقل المستفاد صوره مفارقه کانت مقترنه بالماده ثم تجردت عنها بعد تحولها فی الأطوار و العقل الفعال هو صوره لم یکن فی ماده أصلا و لا یمکن أن یکون إلا مفارقه و العجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل(۱) لأنه متحد به إلا

۱- کونه عجبا من جهه أن أحدهما فقیر و الآخر مفتقر إلیه و أحدهما مادی من وجه- و الآخر مجرد محض عن المواد و بعضهم لا یجوزون اختلاف أفراد نوع واحد فی المادیه و التجرد و نحوهما، س ره

أنه الـذى جعـل الـذات التى كـانت عقلاـ بـالقوه عقلاـ بالفعـل و جعـل المعقولاـت التى كـانت معقولات بالقوه و هى متخيلات معقولات بالفعل فإن الشـى ء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوه إلى الفعل و إلا لكان الشـى ء الواحـد جاعلا و مجعولا لنفسه و القوه فعلا هذا محال فإن المعدوم لا يصـير موجودا إلا بموجود بالفعل و الجسم لا يتسـخن إلا بمسـخن غيره و لا يستنير إلا بمنير بالذات فنسـبه العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوه كنسـبه الشمس إلى العين التى هى مبصره بالقوه عند الظلمه لأن البصر هو قوه اسـتعداديه و هيئه ما فى ماده و هو من قبل أن يصـير مبصـره و مرئيه بالقوه و ليس فى جوهر الباصـره التى فى العين كفايه فى أن تصـير مبصـره بالفعل- و لا فى جواهر الألوان كفايه فى أن تصـير مرئيه مبصـره بالفعل فإن الشمس تعطى البصر ضوءا اتصل به و تعطى الألوان ضوءا اتصـله بها فيصـير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل و يصير الألوان بذلك الضوء مبصره مرئيه بالفعـل بعـد إن كانت مبصـره بالقوه و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كـذلك هـذا العقل الـذى هو بالفعل دائما يفيد العقل الهيولانى وجودا ما منزله ذلك الوجود من العقل الهيولانى منزله الضوء من البصر و كما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء- الذى هو سـبب إبصاره و يبصـر الشمس التى هى سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء التى هى كانت بالقوه مبصره مرئيه فتصير مبصره مرئيه بالفعل كذلك العقل الهيولانى- فإنه بذلك الوجود العقلى يعقل نفس ذلك الوجود و به يعقل العقل بالفعل الـذى هو سـبب فيضـان ذلك النور العقلى فى العقل الهيولانى و به يصـير الماهيات التى كانت معقوله بالقوه معقوله بالفعل و به يصـير أيضـا هـو عقلاـ بالفعـل و هى أيضـا عقولاـ بالفعـل و قـد علمـت مـن طريقتنـا أن الحس عين المحسوسـات و أن الجـوهر الحساس- منا يـدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصـرات بالذات- بنفس تلك المبصـرات بالفعـل و كـذلك العقـل بالفعل منا يـدرك المعقولات بالـذات بنفس تلك المعقولات عنـد ما كانت معقوله بالفعل و اعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان و الهيئات و الأشكال القائمه بالمواد الخارجيه لما أقمنا البرهان على أن لا حضور

للأجسام الماديه و أعراضها عند شی ء أصلا و ما لا حضور له كيف يحضر عند قوه مدركه بل الحاضر بالذات عند الحس البصری هو صوره مماثله لهذه المسماه بالمبصرات عند الناس فنسبه الألوان الخارجيه إلى المبصرات بالفعل كنسبه الماهيات الخارجيه إلى صورتها العقليه و نسبه الضوء الفائض عليها(۱) من الشمس كنسبه الوجود الخارجی المادی الفائض على الصور الطبيعيه من المبدإ المفارق و نسبه المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبه المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل و

۱- أی على الألوان الخارجيه يريد أن ما قالوا إن نسبه نور العقل الفعال إلى العقل و المعقولات بالفعل نسبه ضوء الشمس إلى الألوان الخارجيه إنما هو من جهه أن الألوان فی الظلمه مبصره بالقوه و فی الضوء مبصره بالفعل بالنسبه و إلا فالمبصر بالفعل- هو الألوان المبصر بالذات لا المبصر بالعرض فإذا مثل من هذه الجهه فنسبه الوجود الخارجی الفائض من المفارق على الصور الطبيعيه الخارجيه كنسبه الضوء الفائض من الشمس على الألوان الخارجيه و نسبه الوجود العلمی الفائض من المفارق على العقل بالفعل و المعقولات كنسبه نور الحس الفعال لو كان تامه كان الفائض تقديرا على الحس و المحسوس بالفعل كما قال ينبغی أن يكون جوهر آخر و إن كان نسبه الحس بالفعل و المحسوس بالفعل إلى العاقل بالفعل و المعقول بالفعل نسبه واقعيه أقول المبصر بالذات و المبصر بالفعل كالمعلوم بالذات قد يقال على ما حصل صورته عند البصر و العالم و هذا يصدق على الأمر الخارجی و لا يصدق على الصوره إذ لا صوره للصوره فالصوره حينئذ ما به ينظر لا ما فيه ينظر لأنها مرآه اللحاظ و كثيرا ما يقال على ما حصل بذاته عند البصر و العالم و حينئذ يصدق على نفس الصوره لا على ذی الصوره لأن وجوده للماده لا للعالم فاندفع الإشكال. ثم من التطابق بين النور العقلی و النور الحسی أنه كما أن النور الحسی ظاهر بالذات و به يظهر الألوان و غيرها و لا يقصد بالنظر كذلك النور العقلی ظاهر بالذات و مظهر لماهيات المعقولات و لا تلتفت النفس إلى نور العقل الفعال و صار هذه الماهيات حجاب نور العقل الذی هو وجوده و وجودها الجمعی و الحال أن العقل ينبغی أن لا يرى عقلا و معقولا إلا و يرى العقل الكلی فيها، س ره

العقل بالفعل عين معقولاتها و البصر بالفعل عين مبصراتها و بإزاء العقل الفعال- في باب العقل و المعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس و المحسوس- يكون نسبته إليهما كنسبه العقل الفعال إلى العقل و المعقول فالغرض هاهنا أن فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر و المبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال و مرتبته في الأشياء المفارقه الذوات- التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبه العاشره عند جمهور الحكماء(۱) فإذا حصل منه في القوه الناطقه ما منزلته منزله الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظه في القوه الخياليه معقولات أوائل و ثواني و الفرق بين الذوات المفارقه البريئه عن القوه و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما و بين المبدإ الأول تعالى و قد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هي أبدا على الترتيب الأشرف فالأشرف(۲) و إن لم تكن متميزه بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعال و لكنها مع ذلك مترتبه- و هذا أيضا من العجائب(۳) و ترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد- و ذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أخس وجودا و كل ما هو أخس و أضعف وجودا- فهو أقدم وجودا من قبل أن ترقينا بإدراك الأشياء العامه أولا- و الطبائع العامه معلولات للطبائع الخاصه ثم بإدراك النوعيات المحصله التي هي أكمل وجودا من التي هي أعرف عندنا و أسهل إدراكا و ما هو أكمل وجودا كان أجهل عندنا في أول

۱- فهم مشاءؤن و أما الإشراقيون فيقولون برب النوع، س ره

۲- بناء على القول بارتسام الصور فيه بترتيب سببي و مسببي، س ره

۳- أي عدم التميز الوجودي مع الترتيب من العجائب و جواز الجمع بينهما من جهته أن الصور و إن كانت زائده إلا أنها زائده متصله لا منفصله و متصفه هو بها و هي موجوده بوجوده باقيه ببقائه قديمه بقدمه على مذهب المصنف قدس سره فالصوره بمعنى ما به الشي ء بالفعل و جامعيه العقل لصور الأشياء عباره عن جامعيه وجوداتها بنحو أعلى و أبسط- و ماهياتها لوازم متأخره لوجوده فالترتيب أعجب العجائب و إنما هو باعتبار المفاهيم، س ره

الأمر فلذلک ربما یقع ترتیب الموجودات فی بعض العقول المنفعله التی هی صارت بالفعل علی عکس ما علیه الأمر فی العقل الفعال هذا بحسب الحدوث و أما حالها بحسب البقاء فهی کما کان الواجب فی الجبله العقلیه و الدین الإلهی من الترتیب الأشرف فالأشرف و الأنور فالأنور علی نعت الاتحاد و هذه الصور الطبیعیه کلها فی العقل الفعال غیر منقسمه و هی فی الماده منقسمه و نقل عن المعلم الأول أرسطاطالیس- أنه قال فی کتاب النفس و لیس بمستنکر أن یکون العقل و هو غیر منقسم أن یکون ذاته أشیاء غیر منقسمه یعطی الماده أشباه ما فی جوهره فلا یقبله الماده إلا منقسما.

فصل (۴) فی أن کل من عقل ذاته فلا بد أن یکون عقله لذاته عین ذاته و یکون دائما ما دامت ذاته

اشاره

فصل (۴) فی أن کل من عقل ذاته فلا بد أن یکون عقله لذاته عین ذاته و یکون دائما ما دامت ذاته(۱)

[برهان القوم فی ذلک]

الذی ذکروه فی هذا المقصد أن کل من عقل ذاته فلا یخلو إما أن یکون ذلک لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صوره أخری عند ذاته و الثانی باطل لأن تلک الصوره إما أن تکون مساویه لذاته فی الماهیه النوعیه أو مخالفه لها- و الأول باطل لأن تلک الصوره المطابقه لذاته فی النوعیه إذا حلت فی ذاته فحینئذ لا یتمیز أحدهما عن الآخر لا بالماهیه و لا بلوازمها و لا بشی ء من العوارض فلا یکون التمیز بینهما حاصلا فلا یکون الاثنینیه بینهما حاصله و قد فرض حصولها هذا خلف- و إن کانت مخالفه فی الماهیه لم یکن حصولها موجبا لتعقل تلک الذات بل تعقل ما تلک الصوره مأخوذه عنه فثبت أن تعقل الذات لیس إلا بنفس حضور تلک الذات عند ذاتها فیکون دائما هذا ما قیل.

۱- هذا الدوام مناط الفرق مع المطلب السابق أعنی کل مجرد عاقل و أیضا المطلب هنا إثبات أصل العلم الحضوری، س ره

[الجواب عن ذلک و البرهان المرضی]

أقول و هو عندی من أسخف الدلائل و ذلک لأن الامتیاز بین الذوات المتساویه- فی الحقیقه النوعیه و لوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصیه فإن الامتیاز بین أشخاص النوع الإنسانی بأنحاء وجوداتها و کذا الامتیاز بین الصوره العقلیه(۱) من الإنسان و أشخاصها الخارجیه بنحو الوجود فإن وجود صورتها فی العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم و وجودها فی الخارج لا فی موضوع و کون ماهیه واحده موجوده تاره فی الخارج بوجود جوهری و تاره فی العقل بوجود عرضی غیر مستنکر عندهم فلو تعقل عاقل ماهیه ذاته بصوره زائده مطابقه لماهیته لم یلزم منه محال- و أیضا نحن کثیرا ما نتصور ذاتنا(۲) و نتصور تصورنا لذاتنا و لو کان تعقل الشی ء لذاته بصوره زائده علی ذاته مستحیلا لما وقع منا هذا التعقل و هو واقع هذا خلف- فالصواب أن یقال بعد تحقیق أن حقیقه کل شی ء و ذاته عباره عن وجود ماهیته نحوا من الوجود فنقول لا یمکن تعقل شی ء من الوجود الشخصی إلا بحضور ذلک الوجود بنفسه کما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصوره زائده کان وجود ذاته غیر وجود تلک الصوره لأن ذاته جوهر و تلک الصوره عرض وجود الجوهر

۱- و ما نحن فیه من هذا القبیل لو کان علم الذات المجرده بذاته بالصوره لا من قبیل أشخاص خارجیه من نوع أو فیما نحن فیه و هو أن یکون علم المجرد بذاته حصولیا- أحدهما ذهنی و الآخر خارجی فالامتیاز بینهما بالنحوین من الوجود فکیف یقول المستدل لو کان العلم حصولیا بأن تکون الصوره مطابقه لزم عدم الامتیاز و قوله قدس سره و کون ماهیه واحده إلخ إشاره إلی أن هذا الامتیاز لا یصادمه المطابقه کما یقال الصوره العقلیه مطابقه لأفرادها، س ره

۲- أی حصولیا بقرینه لفظ التصور لأن مقسم التصور و التصدیق هو العلم الحصولی- و الحاصل أنه کما نعلم ذاتنا حضوریا یمکننا أن نعلمه حصولیا أیضا و نعلم علمنا الحصولی- کما نعلم أنفسنا و أحکامها بالصور المطابقه و بالعنوانات الحاکیه عن أحوالها النفس الأمریه کما هو دیدن العلماء الباحثین عن الحقائق، س ره

غير وجود العرض بالذات و الهويه فكان كما يعقل شخص شخصا آخر مشابها له فى الماهيه.

برهان آخر و هو ما سبق من صاحب التلويحات أن كل صوره ذهنيه فهى معروضه للكليه بالفعل أو بالقوه و إن تخصصت بقيود أخرى كثيره و الذات العاقله شخص خارجى و أيضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركه فلا يمكن هذا التعقل بصوره أخرى غير نفس الهويه الوجوديه(۱).

و قال أيضا فى آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب إنى تجردت بذاتى و نظرت فيها فوجدتها إنيه و وجودا ضم إليها أنها لا فى موضوع الذى هو كرسم للجوهريه(۲) و إضافات إلى الجرم التى هى رسم للنفسيه أما الإضافات فصادفتها خارجه عنها و أما أنها لا فى موضوع فأمر سلبى و الجوهريه إن كان لها معنى آخر- لست أحصلها و أحصل ذاتى و أنا غير غائب عنها و ليس لها فصل فإنى أعرفها بنفس عدم غيبتى عنها و لو كان لها فصل أو خصوصيه وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها- إذ لا أقرب منى إلى و لست أرى فى ذاتى عند التفصيل إلا وجودا و إدراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض و إدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود(۳) ثم الإدراك إن أخذ

۱- الفرق بينه و بين الأول أن بناء الأول على مخالفه الصوره الذهنيه للصوره الخارجيه و هذا بناؤه على مخالفه الصوره الكليه للجزئيه و الأولى أن يقال أنه برهان واحد و كلمه أيضا معناه أنه كما أن المعلوم أعنى الذات العاقله شخص خارجى كذلك العلم به على وجه الشخصيه فلا يغنى قوله و الذات العاقله شخص عن قوله و أيضا نحن نعقل ذواتنا، س ره

۲- لأنه ليس تمام الرسم الناقص لها إذ الجوهر ماهيه إذا وجدت إلخ، س ره

۳- أى عدم غيبتى عن ذاتى و هو إدراك حضورى هو وجودى و لهذا قال فلم يبق إلا الوجود، س ره

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شى ء و هى لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها و لا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها و استعداد الإدراك عرضى(۱) و كل من أدرك ذاته على مفهوم(۲) أنا و ما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب و غيره أنه شى ء أدرك ذاته فلو كان لى حقيقه غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيا لها فأكون أدركت العرضى لعدم غيبتى عنه و غبت عن ذاتى و هو محال فحكمت بأن ماهيتى نفس الوجود و ليس لماهيتى فى العقل تفصيل- إلا إلى أمر من أمور سلبيه جعل لها أسماء وجوديه و إضافات سؤال لك فصل مجهول- جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبه إلى هو فيكون خارجا عنى.

قيل لى فإذا ينبغى أن يجب وجودك و ليس كذا(۳).

۱- أى الإدراك الصورى الحصولى الذى يحصل زائدا على الحضورى كما للفاحصين الباحثين عن النفس لا يكون عينها فضلا عن أن يكون علمها بغيرها عين وجودها- أو استعداد العلمين عينها، س ره

۲- أى على ما هو مصداق أنا و ما وجد عند التفصيل أى عند التحقيق و التفتيش عن ذلك المصداق إلا وجود مدرك نفسه لعدم غيبه ذلك الوجود عن ذاته لتجرده فهو هواى من أدرك فهو ذلك الوجود أعنى الوجود الحقيقى الذى هو حيثيه طرد العدم و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا أى مصداق أنا من حيث أنا أنا و لا يدخل الغير فيه على ما يعم الواجب- أى واجب الوجود فى علمه بذاته و غيره أى و يعم غيره أنه شى ء أى وجود حقيقى أدرك ذاته، س ره

۳- إن كانت الشبهه أن النفس هى الوجود حيث سلبت عنها الماهيه و الواجب هو الوجود إذ سلب جميع المحققين عنه الماهيه فالنفس هى الواجب فالجواب أن هذا مغالطه من باب سوء التأليف لأنه شكل ثان متألف من موجبتين و إن كانت بهيئه الأول- هكذا النفس وجود و الوجود ممتنع العدم لأن المقابل لا يقبل المقابل و كل ممتنع العدم واجب الوجود فالجواب ما ذكره، س ره

قلت الوجـود الواجـبى هـو الوجـود المحض الـذى لاـ أتم منه و وجودى نـاقص و هو منه كـالنور الشـعاعى من النور الشمسـى و الاختلاـف بالكمال و النقص لا يحتاج إلى مميز فصـلى و إمكان هـذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده الـذى لا أكمل منه انتهى كلامه و هو كلام متين فى غايه الإحكام و التحقيق و نحن قـد دفعنا الوجوب الذاتى- فى الهويات المعلوليه بأنها وجودات تعلقيه الذوات و الضـروره التى فيها ليست ضـروره أزليه بل ضـروره ذاتيه ما دامت الذات الإلهيه فياضه على الوسائط و بتوسـطها على المعلومات المتأخره فلنعـد إلى ما فارقناه و هو أن إدراك الشـى ء لـذاته نفس ذاته- و ذاته دائمه الإدراك لذاته و مما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله- وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكيا أو تحريكيا فلم يكن قصـده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصـدر منه و يحصل له و كـذا القول فى التحريك فالهارب إذا هرب من عـدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العـدو المطلق بل من عدوه الخاص و لا من حر مطلق بـل من حر مخصوص- أصـابه و وصـل إلى ذاته و العلم بوصول الحر و البرد إليه يتضـمن العلم به و كـذا القاصـد إلى فعل من الأفعال أو جلب شى ء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلک الفعل مطلقا بل إلى حصوله من جهته و لا إلى قضاء شهوه مطلقه بـل شـهوه مخصوصه به و كـل ذلـک متفرع على علمه بـذاته فظـاهر بين أن علم الإنسـان بنفسه و ذاته أول العلوم و أقدمها(۱) و هو حاضـر دائما غير منفک عنه أبدا و لا يجوز لأحد أن يقول علمى بنفسى لأجل وسط هو فعلى أستدل بفعلى على ذاتى و ذلـک لأـنه لاـ يخلو إمـا أن يكون أسـتدل بالفعـل المطلق على ذاتى أو أسـتدل بفعل صـدر من نفسـى على نفسـى- فإن اسـتدللت بالفعـل المطلق فالفعـل المطلق لاـ يحتـاج إلا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو أنا و إن اسـتدللت على بفعلى فلا يمكننى أن أعلم فعلى

۱- و هذا كإراداته ذاته و عشقه لذاته لأن أيه إراده وقعت منه و بأى شى ء تعلقت فيها مضمن إرداته ذاته و عشقه نفسه، س ره

إلا بعـد أن أعلم نفسـی فلو لـم أعلم نفسـی إلا بعـد أن أعلم نفسـی لزم الـدور و هو باطل- فدل علی أن علم الإنسان بنفسه لیس بوسـط من فعله و أمـا احتمـال أن یجعـل فعـل غیره وسـطا فی الاسـتدلال فهو غیر مفیـد للمعرفه أصـلا لأن معرفه الشـی ء إما أن یحصـل من ذاته أو من العلم بعلته کما فی البرهان اللمی(۱) و إما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعله ذلک الشـی ء کما فی قسـمی البرهانی الإنی(۲) و أمـا مـا لا یکون سـببا لشـی ء و لا مسـببا عنه و لا مسـببا عن سـببه فلا یحصل من جهه العلم بذلک الشی ء

فصل (۵) فی أن العاقل للشی ء یجب أن یکون مجردا عن الماده

برهانه کما یسـتفاد من الأصول السالفه أن التعقل لما کان عباره عن حصول صوره الشی ء المعقول فی العاقل و الصوره المعقوله لاـ یمکن أن تکون قابله للقسـمه المقـداریه بوجه من الوجوه و لا ذات وضع لا بالـذات و لا بالعرض کالسواد فإنه و إن لم یکن منقسـما بـذاته لاـ بـالقوه و لا بالفعل و لکنه ینقسم بتبعیه محله بالقوه أو بالفعل و کالنقطه فإنها ذات وضع بالعرض و ما لا یمکن أن یکون قابلا للقسمه و لا

۱- یعنی أن فی جمیع الشقوق إضافه إلی ذاته و مضمن فیها علمه بذاته، س ره

۲- قـد تقـدمت الإشـاره فی مسأله أن العلم بـذی السـبب یمتنع إلا من جهه العلم بسـببه- إلی امتناع حصول العلم بالعله من جهه العلم بمعلولها و کـذا یمتنع العلم بأحد المعلولین من جهه العلم بالمعلول الآخر لاسـتلزامه السـلوک من المعلول إلی العله ثم منها إلی المعلول الأخیر و لو صح الاسـتدلال من المعلول علی علته لصح الاستدلال بفعل صدر من نفسی علی نفسی و قد أبطله آنفا فهـذان النوعـان من البرهـان الإـنی لاـ یفیـد علمـا نعم البرهـان الإنی فی الملازمات العامه التی لا علیه فیها کالملازمات التی بین أحکام الوجود المطلق- الذی لا عله له یفید العلم کما فی البراهین المستعمله فی الفلسفه الأولی، ط مد

ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادى ذو وضع فالصوره المعقوله لا يمكن(۱) أن تحصل لأمر مادى فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صوره معقوله- فهو مجرد عن الماده و هذا هو المطلوب لأن التعقل إما عباره عن حصول صوره المعقول للعاقل و حلولها فيه كما هو المشهور و عليه الجمهور و أما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا و على هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد ما لا وضع له بما له وضع.

فإن قلت قد تقرر أن الحمل هو الاتحاد فى الوجود و نحن نحمل المفهومات الجنسيه و النوعيه على الأشخاص الجسمانيه كزيد و عمرو و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانيه المطلقه العقليه و هى أمر غير منقسم و غير ذى وضع و تلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم و ذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم- و اتحاد ما لا وضع له بما له وضع.

قلنا ليس الأمر كما زعمت فإن المعانى المعقوله بما هى معقوله غير محموله على الأفراد الخارجيه(۲) فالجنس بما هو جنس أعنى الطبيعه الجنسيه من حيث معقوليتها و كليتها و اشتراكها بين كثيرين غير محموله على الأفراد و كذا الطبيعه النوعيه و الفصليه و غيرهما من المعقولات غير محموله و لا متحده بالأشخاص

۱- أصله العكس حتى يكون أصلا للعكس أى الأمر المادى لا يعقل الصوره المعقوله، س ره

۲- يعنى أن الكلى الطبيعى يحمل على الأفراد إذ المعتبر فى جانب المحمول هو المفهوم و الطبيعى هو الماهيه من حيث هى و المفهوم الفانى فى أشخاصه بحسب الوجود- و الكلى العقلى غير محمول عليها لأنه من الذوات و يلحظ معه الوجود النورى التجردى- كيف و هو عنده رب النوع إن قلت كثيرا ما تقولون إن الكلى العقلى هو جامع لوجودات الأفراد بنحو أتم و هى هو قلت هذا ليس من باب الحمل لما علمت أن الذوات لا حمل بينها بل من باب أن وجه الشى ء و عكسه هو الشى ء بوجه و ذو الوجه و العاكس هو الوجه و العكس بنحو أعلى و الطبيعى يحمل على العقلى أيضا، س ره

الخارجیه و التی یتحد معها من الماهیات الطبیعیه هی التی إذا اعتبرت من حیث هی هی فهی لا منقسمه و لا لا منقسمه و إن کانت منقسمه فی الواقع کما أنها لا موجوده و لا معدومه من تلک الحیثیه و إن کانت موجوده فی الواقع و هذا لا ینافی ما ذکرناه(۱) فإن الذی ادعیناه هو استحاله کون ما لا ینقسم فی الواقع متحدا مع ما ینقسم و اتحاد الکلی الطبیعی أعنی الماهیه من حیث هی مع الشخص الجسمانی لیس کذلک کما بیناه.

فإن قلت الهیولی مجرده فی نفسها ثم إنها تقبل المقادیر و الأبعاد و ذوات الأوضاع فإذا جاز کون المحل غیر ذی وضع و لا منقسم و کون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فلیجز عکس ذلک بأن یکون العاقل منقسما ذا وضع و الصوره المعقوله مجرده(۲).

قلت جوابه بمثل ما مر(۳) و هو أن الهیولی غیر مجرده فی الواقع بل هی مجسمه لأنها متقومه الوجود بالجسمیه لأنها صورتها الجوهریه المتقدمه علیها و لیست الجسمیه المقداریه من العوارض التی تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادیر و الأوضاع فی نفس الأمر بل بحسب مرتبه ذاتها التی هی جوهر بالقوه و أما بیان أن الصوره المعقوله بالفعل غیر منقسم و لا ذو وضع مع أنه أمر

۱- یعنی لا تتوهمن أن الطبیعی إذا حمل لزم اتحاد ما لا ینقسم مع ما ینقسم أیضا- و ذلک لأنه منقسم فی الواقع و إنما عدم انقسامه فی المرتبه فقط بل المتقابلان مرتفعان عنها بل الهیولی فی الواقع جعلها المصنف قدس سره کالماهیه فی المرتبه کما یصرح فی جواب السؤال الثانی، س ره

۲- لیس من باب القیاس الفقهی و التمثیل المنطقی بل المقصود مجرد تجویز اتحاد الوضعی و الغیر الوضعی، س ره

۳- و هنا جواب آخر هو أنه فرق بین لا وضعی غیر مشروط باللاوضعیه کالهیولی- و بین لا وضعی مشروط بها کالکلی العقلی، س ره

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس فى مكان أو جسم و لا يمكن إليه الإشاره الحسيه بأنه هاهنا أو هناك لكن الحكماء كالشيخ و غيره أقاموا البرهان على إثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفه الحقيقه أو إلى أجزاء متشابهه الحقيقه و الأول لا بد و أن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحاله تركب الشى ء من المبادى الغير المتناهيه فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد و أن يدرك ذلك الواحد و الثانى محال و بيانه أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمه المقداريه فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا و حينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثه- أحدها أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل- مبائنه الشرط للمشروط و يلزم أن يجتمع من القسمين شى ء ليس هو إياهما(۱) بل لا بد أن يكون متعلق الماهيه بزياده كشكل أو عدد بخلاف القسمين فإذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهه هذا خلف(۲).

و ثانيها أن المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزءين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم و قد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف(۳)

۱- لفرض المباينه التى هى مقتضاه الشرط و المشروط، س ره

۲- هذا الخلف لازم ما قبل كلمه بل و أما الخلف اللازم مما بعدها فهو أن المعقول حينئذ لم يكن معقولا لاختلافه بالشكل و بالعدد و الزياده و النقصان، س ره

۳- لأن المعقوليه لها معيه بحصول الجزءين للمعقول و أما قوله و قد فرضناه فيتراءى من ظاهره أنه خلاف الواقع إذ المفروض أن المعقول منقسم إلى أجزاء إما كذا و إما كذا- و الجواب أن هذا الفرض إنما لزم من الكثره و التجزى فى جانب الشرط و هو خارج- فالمعقول و هو المشروط سالم من الكثره و التجزى و الحاصل أن من مقارنه حصول الجزءين للمعقوليه لزم انقسام المعقول و من جعل القسمين شرطا و التكثر فى ناحيه الشرط- و الخارج مفروض البساطه، س ره

و ثالثها أنه قبل وقوع القسمه فيه لا- يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا و قد فرضناه معقولا.

و أما الشق الثانى و هو أن يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا و كل واحد منهما أيضا معقولا بانفراده كما فى الجسم الذى يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضا باطل لأن الصوره المعقوله حاصله بأقل ما يفرض أنها هو فكانت الصوره المفروضه معقوله أبدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليته- فيلزم أن لا يمكن حصول صوره عقليه لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهى ملابسه بعدله مع أن التعقل عباره عن تجريد الماهيه عن عوارضها الغريبه كما هو عندهم و ذلك لأن كل قابل للقسمه المقداريه فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه و نوعه منحفظ بجزئه و هكذا جزء جزئه ففى كل منقسم و فى كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا أن المعقول المشترك بين كثيرين لا- يمكن أن يكون مقدارا أو ذا مقدار و أما أن الصوره العقليه غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا- تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحالته و إن لم تنقسم كالنقطه فتكون حاله فى نهايه المقدار أو نفس نهايته(۱) و النهايه عدميه و التعقل أمر وجودى.

و أيضا كل ما يحل فى نهايه الشى ء فليس بالحقيقه صفه لذلك الشى ء بل لو كانت صفه لكانت صفه لتلك النهايه و هكذا الكلام فى تلك النهايه فإنها بالحقيقه

۱- الذى هو العاقل و قوله أو نفس نهايته بناء على أن المعقول كالنقطه و النقطه نهايه المقدار أو هذا بناء على اتحاد العاقل بالمعقول فالمراد نفس نهايه مقدار العاقل و الأول بناؤه على عدمه، س ره

غیر حاله فی الذات المنقسمه من حیث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنی عدمی و لهذا کان النقطه لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار و لا ـ الخط للسطح کذلک و لا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل کل من الأطراف یعرض لمحله من حیث انقطاعه و انتهائه و العلم لیس کذلک فإذن لو کانت الصوره المعقوله ذات وضع غیر منقسمه- لم یکن المحل لذاته عاقلا له و لا من جهه عدمه و انقطاعه لأن الإدراک کمال و الکمال مما یوصف به وجود الشی ء لا عدمه.

و أیضا لو کان العقل فی جهه من العاقل لم یکن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فکانت ذات واحده عالما و جاهلا بشی ء واحد هذا محال

فصل (۶) فی أن المدرک للصور المتخیله أیضا لا بد أن یکون مجردا عن هذا العالم

اشاره

هذا و إن کان مخالفا لما علیه جمهور الحکماء حتی الشیخ و من یحذو حذوه- لکن المتبع هو البرهان و الحق لا یعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا یفید المعقول و لا یسلط علیه بل المعقول قاهر علی کل محسوس

أما البرهان علی هذا المطلوب-

[الأول] فهو أن الصوره الخیالیه کصوره شکل مربع محیط بدائره قطرها یساوی قطر الفلک الأعظم

فهذه الصوره الشکلیه إما أن تکون بالقیاس إلی ما هی شکله فی الموجودات الخارجیه کأنها شکل منزوع(۱) عن موجود خارجی

۱- إنما قال کان لأنه لو کان منزوعا حقیقه عن الخارج ثبت التجرد أیضا فالمقصود أنها إما فی الماده الخارجیه و باعتبار إضافه الخیال إلیها کأنها منزوعه عنها و لیس کذلک- لأن دائرتها و إن کانت فی السماء الخارجیه إلا أن المربع المحیط بها لیس خارجیا و إما فی الماده الدماغیه و هو أیضا باطل کما ذکره، س ره

و ليس كذلك أو يكون شكلا فى ماده دماغيه حامله له و الماده الدماغيه مشتغله بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل و الماده الواحده لا يجوز أن تشتغل فى آن واحد بمقدار صغير فى غايه الصغر و بمقدار عظيم فى غايه الكبر و لا تشكل أيضا بشكلين متباينين دفعه واحده(۱).

و أيضا شكل الدماغ طبيعى و كذا مقداره مقدار طبيعى له و هذا الشكل الذى كلامنا فيه قد يحصل بالإراده النفسانيه على أى مقدار يريد و كذا غيره من الصور و الأشكال.

و أيضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر فى الخيال و ينبسط فى تماديه إلى حيث تشاء النفس و كل جسم طبيعى لا يمكن أن ينمو و يزداد إلا بإضافه ماده من الخارج إليه فظهر أن المقدار المشكل المتخيل ليس مقدارا لماده دماغيه و لا لغيره من الأجسام الخارجيه فبقى أن يكون نسبه القوه الدراكه إليه غير نسبه القوه الحامله لما يحلها و لا نسبه ذى وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوه لا محاله لها علاقه إلى ذلك الشكل فتلك العلاقه إما وضعيه كالمجاوره و المحاذاه- و ما يجرى مجراه كما بين الأجسام الخارجيه و إما غير وضعيه و القسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان و لا تحته و لا فى يمينه أو يساره و لا قدامه أو خلفه فبقى القسم الثانى و قد علمت أنها ليست بالقابليه بأن يكون المتخيل المشكل صوره لتلك القوه كما مر و لا بالمقبوليه بأن يكون القوه صوره له لاستحاله كون المدرك بالقوه صوره لما هو مدرك بالفعل(۲) فبقى أن يكون العلاقه

۱- المحذور الأول من جهه الكم و هذا من جهه الكيف لأن الشكل هيئه إحاطه حد واحد أو حدود بالجسم فالشكل كيف مختص بالكم، س ره

۲- لا- يقال المدرك بالقوه كيف يكون فاعلا لما هو مدرك بالفعل و لا يكون صوره له و الصوره أخف مئونه من الفاعل لأنا نقول المحذور ليس مجرد كون المدرك بالقوه صوره لما بالفعل بل إن الصوره التى هى بالفعل كيف يكون ماده و الماده ما بالقوه- و كيف يكون الماده عرضا و الصوره جوهرا لأن القوه جوهر و نحن نريد أن نثبت تجردها- و التجرد فوق الجوهريه و أما حديث فاعليتها فهى واسطه أو شريكه الفاعل الذى هو النفس فكلمه أو فيما بعد إضراب و أيضا لو كان القوه صوره كان الماده عرضا و الصوره جوهرا لأن القوه جوهر كما أنه لو كان المتخيل المتشكل فاعلا و القوه منفعله لزم أن يكون الفاعل عرضا و أضعف و المنفعل جوهرا و أقوى و هذا لا يجوز، س ره

بینهما بالفاعلیه و المفعولیه فکون المقدار المشکل فاعلا للقوه الدراکه غیر صحیح- لما ثبت أن المقادیر لیست عللا فاعلیه لأمر مباین(۱).

و أیضا هذه القوه باقیه فینا و تلک الصوره و أشباهها قد تزال و تسترجع فبقی أن القوه الخیالیه فاعله إیاها أو واسطه أو شریکه فهی لو کانت قوه مادیه لکان تأثیرها بمشارکه الوضع و کل ما تأثیره بمشارکه فلا تؤثر إلا فیما له أو لمحله وضع بالقیاس إلیه فالنار لا- یسخن إلا لما یجاورها فی جهه منها و الشمس لا تضی ء إلا لما یقابلها فی جهه منها و الصوره الخیالیه غیر واقعه فی جهه من جهات هذا العالم.

و أیضا هی مما یحدث دفعه(۲) و القوه الجسمانیه لا- یمکن أن یکون لها نسبه إلی نفس صوره شی ء یحدث تلک الصوره بسببها قبل وجودها لأن النسبه إلی ما لم

۱- و ذلک أن بناء الفاعلیه علی المعیه بالمنفعل و المقدار و کل ممتد لا حضور بذاته لذاته بل کل جزء له بینونه مع کل جزء و مع الکل و لهذا لیس له وجود نوری علمی کما مر و الفاعلیه تستدعی حضورا أوفر، س ره

۲- فیما قبل جعل مانع الوضع هو التجرد و أن القوه الجسمانیه لا وضع لها بالنسبه إلی المجرد و لو کان مجردا برزخیا و هنا جعل مانع الوضع العدم و أن القوه لا وضع لها- بالنسبه إلی المعدوم المطلق إذ لا وجود للأثر لا لنفسه و لا مادته إذ لا ماده هنا فمعنی یحدث دفعه أنها غیر مسبوقه بماده تصحح الوضع و نفس الصوره معدومه بعد و یحتمل أن یکون وجها علی حده بأن أفعال القوی الجسمانیه تدریجیه و لهذا یعبر عنها بأن یفعل و هی من المقولات لا أفعال الله و الإبداعیات و أن الخیالیات من المنشآت تنشأ بمجرد کلمه کن بل وجودها نفس کلمه کن فلا یکون الخیال قوه جسمانیه، س ره

یوجد بعد غیر ممکنه و قد برهن علی أن المؤثر الجسمانی لا بد و أن یکون تلک النسبه حاصله قبل وجود أثره قبلیه زمانیه أو ذاتیه فلا بد أن یکون تلک النسبه الوضعیه بالقیاس إلی ماده الأثر قبل حصول الأثر کمثال النار و الشمس فی تأثیرهما- فلو کان للقوه الخیالیه وضع لکان ذلک الوضع حاصلا قبل حصول تلک الصور الخیالیه- الحادثه بالقیاس إلی مادتها و قد ثبت أن تلک الصور لا- مادتها لها فالمؤثر فی تلک الصور لا- یمکن أن یکون قوه جسمانیه مادیه بوجه من وجوه التأثیر فإذا لم یکن علاقه القوه الخیالیه إلی تلک الصور وضعیه جسمانیه و لا هی عدیمه العلاقه إلیها- فهی لا محاله مبدأ غیر جسمانی لها فتکون مجرده عن الماده و علائقها هذا ما أوردناه- و تلخیصه أن الصوره الخیالیه غیر ذات وضع و کل ما لا وضع له لا یمکن حصوله فی ذی وضع فهی غیر حاصله فی قوه جسمانیه لا بوجه القبول و لا بوجه المباینه الوضعیه- فالمدرک لها قوه مجرده و هی لیست القوه العاقله لأن مدرکات العقل غیر منقسمه- کما مر لأنها کلیه.

و أیضا العقل متحد بالمعقولات عند صیرورته عقلا- بالفعل و ما یدرک المعقول من حیث کونه مدرکا له غیر مدرک للمتخیل(۱) فإذن القوه المدرکه للصور المتخیله- قوه أخری دون العقل فثبت کون الخیال قوه مجرده

حجه أخری و هی التی عول علیها أفلاطون الإلهی فی تجرد النفس

و قررها- بعض أهل التحقیق من الإسلامیین إنا نتخیل صورا لا وجود لها فی الخارج کبحر من زئبق و جبل من یاقوت و نمیز بین هذه الصور الخیالیه و بین غیرها فهذه الصور أمور وجودیه و کیف لا یکون کذلک و نحن إذا تخیلنا زیدا شاهدناه حکمنا أن بین

۱- فائده قید الحیثیه حفظ المرتبه فإذا قیل إن مدرک المعقول و المتخیل بل المحسوس واحد لم یقل أمر غریب لأن مدرک الکل هو النفس الواحده البسیطه لکن إذا قیل النفس العاقله من حیث هی متحده بالمعقولات أو مدرکه لها مدرکه للمتخیلات قیل إن هذا ممتنع، س ره

الصورتين المحسوسه و المتخيله فرقا البته و لو لا- أن تلك الصور موجوده لم يكن الأمر كذلك و محل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئا جسمانيا أى من هذا العالم المادى فإن جمله بدننا بالنسبه إلى الصور المتخيله لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمه على المقدار الصغير و ليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور- منطبعه فى أبداننا و بعضها فى الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جمله أبداننا و لا أيضا آله لنفوسنا فى أفعالها و إلا لتألمت نفوسنا بتفرقها و تقطعها و لكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان أن محل هذه الصور أمر غير جسمانى- و ذلك هو النفس الناطقه فثبت أن النفس الناطقه مجرده انتهى تقرير الحجه التى عول عليها أفلاطون و هى حجه برهانيه قويه على ما نريده لكن القوم زعموا أن هذه الحجه لبيان إثبات أن النفس من المفارقات العقليه(۱) و ذلك غير ثابت بمثل هذه الحجه و نظائرها و لم أر فى شى ء من زبر الفلاسفه ما يدل على تحقيق هذا المطلب و القول بتجرد الخيال و الفرق بين تجردها عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعا و هذه من جمله ما آتانى الله و هدانى ربى إليه أشكره كثيرا على هذه النعمه العظيمه و نحمده عليها و لذلك أعترض على هذا البرهان بوجهين.

أحدهما بأن هذه الصور الخياليه لا بد و أن يكون لها امتداد فى الجهات و زياده و إلا لم تكن صوره خياليه فإنا إذا تخيلنا مربعا فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر و إلا لم يكن مربعا و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

۱- الحق مع المصنف قدس سره أن الحجه لإثبات تجرد الخيال أو النفس فى المرتبه الخياليه و أن المراد بالمحل هو المحل الصدورى لا- القبولى لكن يمكن أن يقال إنها لتجرد النفس مطلقا إذ يعلم هاهنا تجردها فى الجمله و هو يكفى فى أول الأمر و تفصيل أنحاء تجردها كالتجرد عن الماده و المقدار جميعا بل عن الماهيه كما مر فهو يعلم بأنظار أخرى فهذا هو توجيه زعمهم، س ره

وضع مخصوص فإذا حل ذلک الشکل فی النفس فإما أن تصیر النفس مشکله بهذا الشکل حتی تصیر النفس مربعه و أما أن لا تصیر کذلک فإن صارت مربعه مثلا- فهی غیر مجرده بل هی جسمانیه و إن لم تصر مربعه(۱) فالصوره المربعه غیر موجوده لها.

قال صاحب المباحث هذا إشکال قوی جدا و لم یظهر لی بعد عنه جواب- یمکننی أذکره فی کتابی هذا.

أقول فی جوابه إن حضور الصوره العلمیه للشی ء العالم لا- یلزم أن یکون بالحلول فیه بل بأحد أنحاء ثلاثه إما بالعینیه کما فی علم النفس بذاتها أو بالحلول فیه کما فی علم النفس بصفاتها و کما هو المشهور فی حصول المعقولات للجوهر العاقل- أو بالمعلولیه کما فی علم الله بالممکنات بصورها المفصله فعلم النفس بالصور الخیالیه(۲) من القسم الثالث(۳).

۱- أی فلا اختصاص ناعت هنا فلا طول فلا وجود لذلک المربع للنفس، س ره

۲- و یمکن أن یطوی حدیث العلیه و المعلولیه و إن کان طریقه أنیقه و یقال علاقه النفس بها کعلاقتها مع البدن و الصور الطبیعیه الأخر حیث لا تتصف بها فالصور التی فی المثال الأصغر و التی فی المثال الأکبر کالبدن للنفس فإنها تمثلت و تصورت لها و إن لم تشعر بهذا و رأت ذاتها محدوده بهیئه خاصه مشکله بشکل مخصوص ممسوحه بمساحه معینه، س ره

۳- قد تقدم أن فی مرحله المثال موجودا مثالیا نسبته إلی النفس المتخیله بالقوه- نسبه العقل الفعال إلی النفس العاقله بالقوه أعنی العقل الهیولانی فی أنه یخرج النفس من القوه إلی الفعل و لو جاز خروج النفس بنفسها من القوه إلی الفعل من غیر مخرج من خارج لزم اتحاد القوه و الفعل و هو محال و لازم ذلک أن نقول إن فاعل الصور الخیالیه کالصور العقلیه أمر خارج من النفس یفیض علیها الصوره بعد الصوره بحسب ما تکتسبه من الاستعداد نعم إذا تمکنت الصوره الخیالیه من النفس و صارت ملکه لها لم یکن بأس فی إسناد فاعلیه الصور إلی النفس فإنه عین الإسناد إلی المبدإ الخیالی الفیاض بوجه- و الجواب عن الإشکال حینئذ إن الصوره المقداریه حاصله للنفس حصول الکامل للناقص و الشدید للضعیف و لیس من الحلول فی شی ء، ط مد

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهنى من لزوم كون النفس حاره بارده- مستديره مربعه و غير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكرويه- فإن وجدت الكرويه فيها لزم أن تصير النفس كرويه لأنه لا فرق فى نظر العقل- بين أن يقال إن هذا الشى ء كره و بين أن يقال فيه صوره الكره و وجه الاندفاع- أن تمثل صوره الكره و غيرها للنفس كتمثل الأشياء التى شاهدناها فى المرآه(۱) فإن تمثل تلك الصور المشاهده لأجل المرآه ليس بانطباعها فيه و لا بوجودها فى الهواء و ليست هى عين الصوره الماديه(۲) لأنا قد برهنا على أن الصور الماديه- ليس من شأنها أن تكون مدركه لا بالفعل و لا بالقوه فهى إذن صور معلقه غير منطبعه فى النفس بل فى شى ء آخر من المواد الخارجيه.

و ثانيهما أنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصوره المقداريه فيما ليس بجسم و لا جسمانى كالهيولى الأولى فبأن يجوز انطباعها فى الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبه بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبه بين الشكل العظيم و ما لا شكل له أصلا فعلم أن حلول الصور و الأشكال العظيمه فى القوه الجسمانيه الصغيره المقدار جائز و حصولها فى القوه المدركه لا يستلزم تجردها.

و أقول فى الجواب حسبما أشرنا إليه سابقا إن الهيولى ليست مجرده و لا- عديمه المقدار فى نفس الأمر بل وجودها فى ذاتها وجود إمكانى لا يحصل لها فى ذاتها- من حيث ذاتها شى ء من التحصلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطه و العقل و لا تحصل الانقسام كالمقادير و الأجسام مع أنها فى الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

۱- سواء كانت الصور المرآتيه من عالم المثال كما يقول الشيخ المقتول قدس سره أو أظلالا و حكايات لهذه الموجودات الطبيعيه كما يقول المصنف قدس سره إذ التمثيل أمره سهل يستقيم على أى المذهبين كان لكن على رأى المصنف قدس سره كان الصور المرآتيه أيضا معاليل النفس بإعداد مرآتين كما مر فى مبحث الوجود الذهنى، س ره

۲- على ما هو طريقه خروج الشعاع، س ره

واحد من القسمين و أما ما له تحصل بالفعل(۱) أما تحصل شی ء عديم المقدار بالذات- كالوحده و النقطه أو تحصل شی ء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار و لا للثانی قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه.

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا- و بتقدير أن يتفاضلا لا بد و أن يقع الفضله فی الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع فی الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضله خارجه عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالا فی الجوهر المتقدر و لا أيضا كما قال من حمل الحجه الأفلاطونيه على أنها لإثبات كون النفس مفارقه عن الأجسام و الأمثال جميعا إن محل الصور المقداريه إذا كان مجردا عن الكم و المقدار لم يجب أن يكون الحال- مطابقا لمحله أو مساويا و ذلك لما علمت أن أصل المقارنه بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلات(۲) و ليس حال هذه المقارنه كحال مقارنه المقدار للهيولی- كما مر مرارا

حجه أخرى على تجرد الخيال

هی أنا حكمنا بأن السواد يضاد البياض- و الحاكم بين الشيئين لا بد و أن يحضراه(۳) فقد برهنا على أنه لا بد من حصول

۱- قد أشار قدس سره إلى جوابين أحدهما عدم التجرد فی الواقع بمقتضى التلازم و ثانيهما أنها مع التجرد فی مرتبه وجودها هی لا بشرط بخلاف الدماغ فإنه بشرط شی ء و هو التجسم فما قبل كلمه بل إشاره إلى الجواب الأول و ما بعدها إلى الثانی، س ره

۲- لأن الناطقه بشرط لا بالنسبه إلى التجسم كما أن الدماغ بشرط شی ء هو المقدار الصغير، س ره

۳- إن قلت الخيال ينال الصور تعاقبا و توارد الضدين على التعاقب جائز قلت لا بد أن يتصور الجمع بين الضدين الشخصيين حتى ينفی مثله فی عالم الماده و أيضا المضاده تضايف و المتضايفان معان فی التصور إن قلت الخيال شأنه الحفظ و الاستثبات لا الدرك و الحكم قلت لم يقل المصنف قدس سره إن الحاكم هو الخيال فالحاكم هو الحس المشترك و تجرده لازم و إنما يقال الخيال يتخيل أو يدرك و يراد الحس المشترك لئلا يذهب الوهم إلى الحس المشترك من وجهه إلى الخارج لأن التخيل بإدراكه من وجهه إلى الداخل، س ره

السواد و البیاض فی الـذهن أو للذهن(۱) و البـداهه حاکمه بامتناع اجتماعهما فی الأجسام و المواد فإذن المحل الذی حضـرا فیه وجب أن لا یکون جسما و لا جسمانیا- و المدرک لمثل هذه الصور الجزئیه التی یمتنع عن الکلیه و الاشتراک بین الکثیرین- لا یکون عقلا بل خیالا فثبت أن القوه الخیالیه مجرده عن المواد کلها.

لا یقال التضاد بین السواد و البیاض لذاتیهما فأین حصلا فلا بد و أن یتضادا.

فنقول إنه من المحتمل(۲) أن یکون تضادهما فی المحال التی تنفعل عن کل منهما و تتأثر فإن الجسم إذا حل فیه السواد یتغیر و یترتب علیه آثـار مخصوصه- کقبض الأبصـار و نحوه و إذا حـل فیه البیـاض یتغیر و یترتب علیه آثـار یخـالف تلـک الآثار و أما المحل الإدراکی فلا ینفعل عنهما مثل هـذه الانفعالات و الاسـتحالات- و کل منهما یطرأ و یزول و یجتمع معا و یفترق معا و هو کمـا کـان هـذا إن کـان الخیـال محلاـ لهما و أما علی ما حققناه من أن حصول تلک الصور له هو بعینه حصولها عنه لأن نسـبته إلیهما بالفاعلیه لا بالقبول الانفعالی و لو کان هناک قابلیه کانت قابلیه هی عین الفاعلیه کما فی علوم المفارقات و بالجمله شـرط التضاد بینهما هو الموضوع

۱- الأول بناء علی القیام الحلولی کما یقول به القوم و الثانی علی القیام الصدوری- کما یقول به المصـنف قدس سره و بالجمله لا بد من وجود آخر للضدین هو الوجود الذهنی، س ره

۲- إنما اسـتعمل لفظ الاحتمال مع أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاسـتدلال و یناسب المانع لا المسـتدل لأن الجواب التحقیقی عنده ما سیشیر إلیه بقوله و أما علی ما حققناه، س ره

الانفعالی المادی لا غیر فلا استحاله فی اجتماعهما لمحل غیر مادی أو لجوهر فأعلی(۱).

و لیس لقائل أن یقول إنا إذا تصورنا السواد و البیاض و الحراره و البروده فلا ینطبع هی أنفسها بل ینطبع صور هذه الأمور و مثلها فقط فلهذا لا یلزم أن تکون حاره بارده عند انطباع هذه الأمور.

لأنا نقول هذه الأمور التی سمیتموها بأنها صور السواد و البیاض و غیرهما- هل لها حقیقه السواد و البیاض أم لا فإن کانت لها حقیقتهما و قد انطبع فی النفس صور تلک الأمور التی هی بالحقیقه سواد و بیاض و حراره و بروده و استداره و استقامه فیجب عند ذلک أن تصیر النفس حاره و بارده و أسود و أبیض مستقیمه و مستدیره فیکون جسما و إن لم یکن لتلک الصور التی تصورناها حقیقه السواد و البیاض و الحراره و البروده لم یکن إدراک الأشیاء عباره عن انطباع ماهیه المدرک فی المدرک(۲).

و أیضا نحن نعلم بالوجدان عند تخیلنا و مشاهدتنا لتک الأمور أنا نشاهد السواد و البیاض و الحراره بعینها کما أحسسناها فی الخارج فالتحقیق کما بیناه- أن نسبه النفس إلیها نسبه الفاعلیه و الإیجاد(۳) و هذه النسبه أشد و آکد من نسبه المحل المنفعل لأن نسبه الفاعلیه بالوجوب و نسبه القابلیه بالإمکان و الوجوب- آکد من الإمکان فی باب النسبه.

حجه أخری کل جسم و جسمانی یصح اجتماع المتضادین فیه

(۴) من جهه

۱- کلمه أو بمعنی الواو إذ الفاعلیه لم تلزم التجرد و الدلیل علی الجمع أنه لا یجوز فاعلیه الجسم و الجسمانی للمتخیل لاشتراط الوضع کما مر، س ره

۲- لما صار السائل مستدلا بأنه ذاتی و الذاتی لا یتخلف اکتفی المجیب به، س ره

۳- أی فلا یلزم محذور علینا مع قولنا بحصول الأشیاء بأنفسها فی الذهن لقولنا بقیامها بالمجرد قیاما صدوریا، س ره

۴- أی یصح اقترانهما فیه بحسب الزمان وحده و أما الاجتماع فمحال کما مضی فیما قبله أن النفس أو الخیال یصح فیه الاجتماع للضدین و لا شی ء من الأجسام یصح فیها الاجتماع لهما و نظم هذه الحجه أن لا شی ء من النفس أو الخیال یصح فیه اقتران المتقابلین- و کل جسم أو جسمانی یصح فیه الاقتران لوجود مناط الصحه و هو الامتداد أو نظمها هکذا لو کانت النفس أو الخیال جسما أو جسمانیا لأمکن فیه اقتران المتقابلین لکن التالی باطل إذ لا یقترن فیه العلم بکتابه زید و الجهل بها فی وقت واحد فالمقدم مثله، س ره

قبوله للانقسام فیقوم ببعضه سواد و ببعضه بیاض کالجسم الأبلق أو ببعضه حراره و ببعضه بروده کالإنسان إذا تسخن بعض یده بالنار و تبرد بعض آخر بالماء و کجسم بعضه محاذ لشی ء و بعضه لیس بمحاذ له فقد اجتمع فی جسم واحد أمران متضادان و متناقضان لکون وحده الموضوع فی الجسمانیات مما یجامع الکثره بوجه- و لیس کذلک حال النفس فإنها لا یمکن أن یکون عالما بشی ء خیالی جزئی و جاهلا بذلک الشی ء أیضا کعلمنا بکتابه زید و جهلنا به و کذلک الشهوه لشی ء و الغضب علیه و المحبه و العداوه فإن الإنسان الواحد لا یمکن أن یشتهی شیئا و یغضب علیه أو یشتاق إلی شی ء و یتنفر عنه فعلم أن القوه الإدراکیه و الشوقیه غیر جسمانیه و لیست أیضا عقلیه فهی مجرده عن عالم الأجرام غیر بالغه إلی عالم المعقولات و أما تجویز کونها أمرا جسمانیا غیر منقسم کالنقطه فقد مر بطلانه- فإن النقطه نهایه و نهایه الشی ء لا یمکن أن یکون محلا لأمر آخر غیر حال فی محل تلک النهایه(۱).

فإن قلت الفلک یمتنع عندهم أن یقوم بجزء منه عرض یضاد القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسما یمتنع أن یقوم بطرفیه ضدان و إذا عقلنا ذلک فی الفلک و هو جسم فلم لا یجوز أن یکون القلب کذلک أو الروح البخاری الذی فیه لمشابهته للفلک.

۱- بل لا بد أن یکون نفس ذلک الحال فی نفس ذلک المحل و نهایته منطبقه علی نهایه ذلک المحل و إذا کان کذلک کان المحل ممتدا و قد أبطل ذلک فالمراد بمحل تلک النهایه ذو النهایه، س ره

قلت استحاله اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين فى جرم الفلک ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل أنه غير قابل لأحدهما كما أن الهواء لا يجتمع فيه السواد و البياض إذ ليست فيه قابليه أحدهما و لو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر.

و أيضا يجتمع فى الفلک متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسه و عدمها بالقياس إلى شى ء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكره النار و بجزء منه غير مماس لها و يماس لكره عطارد و كذا بعضه شمالى و بعضه ليس بشمالى بل جنوبى و بعضه شرق و بعضه غرب إلى غير ذلک من المتقابلات فهذه حجج قويه بل براهين قطعيه على هذا المطلب و لهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس و علم المعاد و هذا الأصل عزيز جدا كثير النفع فى معرفه النشأه الثانيه كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى و به ينحل إشكالات كثيره منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التى لم تبلغ مرتبه العقل بالفعل- هالكه غير باقيه و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحير فى دفعه فى بعض رسائله كرساله الحجج العشر و لو لم يكن للنفس غير القوه العقليه قوه أخرى غير جسمانيه- خارجه فى بابها عن القوه إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانيه(۱) بعد دثور أبدانها حقا لا شبهه فيه عندنا و ذلک لأن ما بالقوه من حيث كونه بالقوه لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوه إلى الفعل بحصول ما هو قوه عليه و إما ببقائه كما كان بتبعيه ما هو قوه منه و بالجمله لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقه أو اللاحقه فإذا زالت الصوره الأولى و لم تحصل الآخره فلا جرم تبطل تلك القوه رأسا فإذن لو لم تكن فى الإنسان إلا صوره طبيعيه يقوم بها

۱- إذ العقل لم يحصل و القوى الجزئيه حالات فى الجسم و فى الروح البخارى عندهم و الكل أقشعت و تفرقت و أما على التحقيق فالقوى الباطنه مجرده و النفس إذا فارقت شايعتها القوى فيكون معها ما به ينال الجزئيات من المدركات الصوريه و المعانى الجزئيه، س ره

قوه عقليه هيولانيه فإذا فسد البدن يفسد تلك القوه بفساده فلم يبق من الإنسان شى ء يعتد به مع أن الشرائع الإلهيه ناصه على بقاء النفوس الإنسانيه سعيده كانت أو شقيه كامله أو ناقصه عالمه أو جاهله

فصل (۷) فى أن تعقل النفس الإنسانيه للمعقولات ليس أمرا ذاتيا و لا من اللوازم لها

اشاره

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقه(۱) و هو و إن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون و من كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإن للنفس الإنسانيه أطوارا و نشأت بعضها سابقه على حدوثها و بعضها لاحقه عن حدوثها و لا شبهه فى أن المعتبرين من الحكماء- الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس و فرفوريوس و الإسكندر الأفريدوسى و كأتباعه مثل الفارابى و الشيخ و نظرائهم قائلون صريحا أو ضمنا أو استلزاما بأن للنفس الناطقه الإنسيه كينونه عقليه بعد استكمالها بالعلم و التجرد بأن يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال فى كونه عقلا بسيطا(۲) و كل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته و لوازم ذاته و لا يعقل ما ليس ذاته و لا لازم ذاته

و برهان ذلك

أن العالم العقلى لا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدد حاله فكل صفه هناك لازمه أو ذاتيه فقد ثبت وجه صحه قولهم إن تعقل النفس للأشياء صفه

۱- أى الذاتيه و اللزوم، س ره

۲- يعنى لو لم يقولوا بأن الكينونه العقليه السابقه أو اللاهوتيه للنفس كفى الكينونه اللاحقه فى هذا التوجيه لأن تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما كيف و الكينونتان السابقه و اللاحقه كلتاهما لها فذاتيه التعقل لهما ذاتيته لها فالنفس رقيقه و العقل حقيقه و هى ذات و هو باطن ذاتها فهذا الحكم باعتبار حقيقتها و باطن ذاتها، س ره

ذاتیه و قد عرفت من الطریقه التی سلکناها أن النفس تصیر عین المعقولات و تتحد بالعقل الفعال و البرهان قائم عندنا علی أن العقل البسیط کل المعقولات فتکون ذاتیه له و للنفس أن یتحد بها و أما الذی اشتهر من أفلاطون من أن النفس قدیمه- فلیس مراده أن هذه الهویات المتعدده المشترکه فی معنی نوعی محدود بحد خاص- حیوانی أشخاصها قدیمه کیف و هو مصادم للبرهان لاستحاله وجود عدد کثیر تحت نوع واحد فی عالم الإبداع الخارج عن المواد و الاستعدادات و الانفعالات و الأزمنه و الحرکات فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشیها الذی ستعود إلیه بعد انقطاعها عن الدنیا(۱) فأشار أفلاطون إلی مثل هذا المعنی لا- غیر فعلی هذا صح تأویل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولیه جمیع الموجودات- من لوازم معقولیه العله الأولی العقلیه لکن المنقول عمن ذهب إلی ذلک المذهب- حجه تدل علی أنهم ذاهبون إلیه علی غیر بصیره و هی أنهم قالوا لو کانت النفوس خالیه عن هذه التعقلات لکان ذلک الخلو إما أن یکون ذاتیا لها أو عرضیا فإن کان ذاتیا وجب أن تصیر عاقله أصلا لأن الصفه الذاتیه أو اللازمه ممتنعه الزوال و لو کان عرضیا مفارقا و الأعراض المفارقه إنما تطرأ علی الأمور الذاتیه فلو لا أن کونها عالمه(۲) بالأشیاء أمر ذاتی و إلا لم یکن خلوها عن العلم عارضیا لها فثبت

۱- و سببها الأول أی عله العلل تعالی شأنه أو قدم سببها القریب و هو العقل الفعال- و علی أی التقدیرین لیس المراد أنه من باب الوصف بحال المتعلق أو من باب تسمیه الشی ء باسم سببه بل لما کان النور کله حقیقه واحده لا اختلاف بین مراتبه من النور الأبهر الأقهر و النور القاهر و النور المدبر إلا بالتقدم و التأخر و الکمال و النقص لا بالحقیقه فقدمهما قدمه لکن هذا توجیه وجیه لکلام أفلاطون لا- ترجیح رأی بل الرأی أن النفس حادثه- إذ النفس اسم للمرتبه المتعلقه بالبدن و هی حادثه کیف و النفس جسمانیه الحدوث و فی أول الأمر طبع تتحرک جوهرا حتی تصیر روحانیه البقاء، س ره

۲- اجتماع لو لا و إلا تراه کثیرا فی کلام الشیخ و أمثاله فلو لا إما تحضیضیه و إما امتناعیه شرطیه و علی الثانی إلا تأکید لها، س ره

أن عالمیتها بالأشیاء لازمه للنفوس ذاتیه لها و هذه الحجه فی غایه الوهن و الرکاکه(۱) فإن قولهم خلوها عن العلوم ذاتی لها أو عرضی مغلطه نشأت من أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات و أخذ ما لیس بمتناقضین بدل المتناقضین(۲) فنقول لیس إذا لم یکن العلوم ذاتیه للنفوس یجب أن یکون عدم العلوم عنها ذاتیا لها و نحن لسنا نحکم بأن النفوس تقتضی لا وجود العلم بل نحکم بأنها لا تقتضی وجود العلم- بل العلم ممکن الحصول لها فإذا لم یوجد السبب لم یکن حاصلا و لکن لیس کل ما کان معدوما کان واجب العدم و إلا لکان کل ممکن معدوما(۳).

و أیضا لو کانت العلوم ذاتیه لها لکانت متصفه بها غیر منفکه عنها.

قالوا إنها و إن کانت عاقله للمعقولات عالمه بها إلا أن اشتغالها بالبدن(۴)

۱- یمکن أن یقرر بأن المراد بالخلو الذاتی أن یکون مثل الطبائع بحیث لم یکن من شأنه التعقل و هذا کما قال سابقا فی اتحاد العاقل بالمعقولات إنه لو لم یتحد و إن اتصف بنحو العروض لم یتصف بالحقیقه فإن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور و مع هذا فهی منقوضه بالهیولی بالنسبه إلی الصور الطبیعیه فیقال الفعلیه ذاتیه لها و إلا فإن کانت خالیه فالخلو إما ذاتی و إما عرضی إلخ و أما الجواب بطریق الحل فما ذکره المصنف قدس سره، س ره

۲- أما الأول فلأنا نقول سلب العلم کان صادقا علیه و لیس کل صدق ذاتیا و أنتم أخذتم سلب العلم ذاتیا له و أما الثانی فلأن العلم فی مرتبه ذلک الوجود نقیضه عدم العلم الذی ذلک العلم فی تلک المرتبه بأن یکون العدم مطلقا لا العدم فی المرتبه لأن المطلق نقیض المقید کما مر نظیره، س ره

۳- أی معدوما دائما و الأظهر أن یقال ممتنعا، س ره

۴- الاشتغال عندنا مانع عن الوجدان و عند هؤلاء القائلین بالوجدان مانع عن العلم بالعلم و هو باطل کما قال المصنف قدس سره لأنه إذا کانت المعقولات حاضره- و حضور المجرد لدی المجرد هو العلم و الشعور امتنع منع المانع نهایه الأمر أن یکون کالعقل البسیط الذی مر ذکره أنه عالم بالفعل بمعقولاته إلا أنه لیس عالما بخیاله حین اشتغاله فیکون کل أمی عقلا بسیطا و هذا سفسطه، س ره

و استغراقها فى تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها فى خاص ذاتها.

و نقول هذا باطل لأن الصور العقليه إما أن تكون حاضره فى النفس موجوده فيها بالفعل أو لا يكون فإن كانت حاضره موجوده بالفعل وجب أن تكون مدركه لها شاعره إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور و إن لم تكن حاضره فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا.

فإن قلت تلك العلوم كانت فى خزانه معقولاتها.

قلنا كون العلم فى خزانه النفس معناه حصول ملكه الاسترجاج لها إياه- باتصالها بتلك الخزانه و هذه الملكه لا- تحصل إلا بإدراكات سابقه(۱) و لو كان مجرد حصول المعقولات فى جوهر عقلى من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكه الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمه بجميع ما فى العقل الفعال بهذا المعنى(۲) فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضرورى حاصل بين العالم بالفعل و العالم بالقوه بهذا المعنى

۱- و الحال أن النفوس الأميه ليس لها إدراك معقولات، س ره

۲- يعنى لو قالوا إن المعقولات و إن لم تكن فى النفس إلا- أن مجرد حصولها فى جوهر العقل الفعال يكفى فى كون النفس عاقله لها إذ من شأن النفس تحصيل الملكه- و من شأنها الرجوع إليه لكان كل نفس عالمه إلخ، س ره

فصل (۸) فی أن التعلم لیس بتذکر

هـذا القول أی کون العلم تذکرا أقرب إلی الصواب من القول السابق و کأن المحققین من القائلین بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قـال علم النفس بالمعلومـات أمر ذاتی ترکوا ذلـک و زعموا أنهـا کـانت قبـل التعلق بالأبـدان عالمه بالمعلومات و تلک العلوم غیر ذاتیه لها فلا جرم زالت بسـبب اسـتغراقها فی تـدبیر البـدن ثم إن الأفکار کالتذکرات لتلک العلوم الزائله فیکون التعلم تذکرا.

و ربما احتجوا علی هـذا الرأی بأن قالوا التفکر طلب و طلب المجهول المطلق محال و إن کان طلب الحاصل أیضا محالا فإن من طلب شـیئا فإذا وجده یعرف أنه الذی کان طالبا له کالذی یعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف أنه هو ذلک العبد بعینه و لو لم تکن العلوم حاصله قبل الطلب لا یمکن طلبها و اکتسابها- فأما أن قلنا إن هذه العلوم کانت حاصله و التفکر تذکر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفکر لا بد و أن یعرف أنها التی کانت مطلوبه له.

و الجواب أن البرهان علی حـدوث النفس مما سـیأتی و أما الذی ذکروه فهو شـبهه مشـهوره مذکوره فی أوائل کتب المیزان مع حلهـا و هو أن کـل قضـیه لهـا موضوع و محمول و نسـبه بینهمـا فـإذا کـانت مطلوبه یجب أن لا یکون تصور الطرفین- أو تصور النسـبه بینهما بل المطلوب هو إیقاع تلک النسبه أو انتزاعها أی الحکم بثبوتها أو لا ثبوتها فإذا وقعت الفکره و تأدت إلی الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب کان معلوما من وجه التصور و إن کان مجهولا

من وجه التصـديق لأـن أجزاءها كانت متصوره معلومه و ليست هی مطلوبه و الـذی منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل و كـذا فی باب التصور(۱) فـإن الـذی يكتسب بـالطلب و التفكر غير الـذی هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامه فإذا وجـده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلـك العلاـمه و الطـالب عرف أنه مطلوبه بتلـك العلاـمه و لصـاحب الملخص شـبهه قويه فی اكتسـاب التصورات حللنا عقدتها و فككنا إشكالها بتوفيق الله تعالی(۲)

۱- فإن المطلوب التصوره مجهول بالكنه و الـذاتيات و معلوم بالوجه و العرضـی- أو مجهول من حيث عرضـی من العرضـيات و معلوم بعرضی آخر، س ره

۲- لعلهـا هی أن الوجه المعلوم لاـ يكتسب لأنه تحصـيل الحاصل و الوجه المجهول أيضا لا يكتسب لاسـتحاله طلب المجهول و حلهـا أنهمـا ليسـا شـيئين بـل شـی ء واحـد معلوم من وجه و مجهول من وجه فمعلوميه الوجه المعلوم تصادف الوجه المجهول و مجهوليته هـذا تصادف ذاك لكونهما موجودين بوجود واحـد و هـذا مثل أن يقال فی شـی ء كامل من وجه ناقص من وجه أنه ليس كـذلك لأن الوجه الكامل كامل مطلق و الوجه الناقص ناقص مطلق- فكما أن هذا القول هنا باطل فكذا ذلك هنالك، س ره

الطرف الثالث فی الکلام فی ناحیه المعلوم و فیه فصول

فصل (۱) فی أن المعقولات لا تحل جسما و لا قوه فی جسم بل یحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول کما أوضحنا سبیله

فصل (۱) فی أن المعقولات لا تحل جسما(۱) و لا قوه فی جسم بل یحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول کما أوضحنا سبیله فنقول إن المعلوم إذا کان صوره عقلیه فلا یمکن أن یدرک بقوه جسمیه- و لا بقوه فی جسم بوجه من الوجوه(۲) و برهانه أن کل قوه فی جسم فإن الصوره التی تدرکها لا تخلو إما أن تکون حاصله فی ذلک الجسم أو غیر حاصله فیه فإن کانت حاصله فیه لم تکن صوره عقلیه فلم تکن معقوله بل لو کانت مدرکه لکانت محسوسه و قد فرضنا أنها معقوله هذا خلف و إن لم تکن حاصله فی ذلک الجسم- الذی کانت القوه المدرکه فیه لا بد و أن یکون لماده تلک القوه نسبه وضعیه إلیها- لما ثبت أن أفاعیل القوی الجسمانیه و انفعالاتها إنما کانت بمشارکه الوضع(۳)

۱- هذا و إن قد مضی إلا أنه کان المقصود فی الطرف الثانی تجرد العاقل فکان تجرد المعقول هناک طریقا إلی المقصود بل أحد الطرف و هاهنا نفس المقصود لا طریقا، س ره

۲- أی بالجسم فالمراد بالقوه هنا القوه الانفعالیه و بقوه فی الجسم القوه الفعلیه، س ره

۳- ففیما نحن فیه أیضا الإدراک إما انفعال کما هو المشهور و إما فعل کما هو مذهب المصنف قدس سره و علی أی التقدیرین لا بد من الوضع و إلا کان وجود الماده فیها لغوا إذ وجودها لتحصیل الوضع المخصوص بین القوه الفعلیه و القوه الانفعالیه، س ره

إذ لو كـان لهـا فعـل أو انفعال لا بمشاركه الماده و وضـعها لكان وجودها لا فى ماده- فإن الوجود قبل الإيجاد و القبول لأن كلا منهما متقوم بأصل الوجود(۱) فكل قوه حصل لها شـى ء من حيث نفسـها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوه قوام الوجود دون الجسم فكانت مجرده ذاتا و إدراكا و قـد فرضت قوه جسـمانيه فإذن لو كانت مـدركه لها لكان لتلك الصوره وضع بالنسـبه إلى محـل تلـك القوه فكانت الصوره أيضا ذات وضع و كل صوره ذات وضع فهى منقسـمه بالفعل أو بالقوه و لا يخلو إما أن يكون أقسامهـا متشـابهه أو غير متشـابهه فـإن كـانت متشابهه الأقسام- فيكون المعقول لم يعقل مره بل مرارا غير متناهيه بالقوه(۲) و إن كانت مختلفه الأقسام وجب أن يكون بعضـها قائما مقام الفصول من الصوره التامه و بعضـها قائما مقام الجنس لأن أجزاء الشى ء إذا لم يكن أجزاء لهـويته المقـداريه كـانت أجزاء معنـويه لصوره ذاته فكـان معنى تلـك الصوره متقومه بمعـانى مختلفه و معنى الـذات لاـ يمكن أن ينقسم إلاـ على هـذا الـوجه بـأن يكـون من أجنـاس و فصول لكن قسـمه المعـانى إذا كـانت بـإزاء القسـمه المقداريه(۳) و هى ليسـت واجبه أن تكـون على جهه واحـده- بـل يمكن على جهـات مختلفه فيمكن أن يكـون أجزاء الصـوره كيف اتفقت القسمه جنسا و فصلا فلنفرض جزءين أولا جزءا جنسيا و جزءا فصليا معينا ثم لنقسم

۱- قبليه بالـذات فإذا فرض فى المادى الإيجاد غير محتاج إلى الوضع لزم الخلف إذ الإيجاد محتاج إلى الوجود و الوجود محتاج إلى الماده لكون المفروض أن القوه جسمانيه و المحتاج إلى المحتاج إلى الشى ء محتاج إلى ذلك الشى ء، س ره

۲- لأـن الأـجزاء المقـداريه متشـابهه للكل فى الحـد و الاسم فكل جزء معقول كالكل و الأجزاء غير متناهيه و الجزء هنا جزئى و الجزئى حامـل الطـبيعه الكليـه- فالمعقولاـت غير متنـاهيه و أيضـا كـل جزء يفرض ففى أقـل منـه كفـايه فى تعقـل المعقـول- فالمعقولات غير متناهيه و لفظ بالقوه إبداء التهافت بين المعقوليه و القوه، س ره

۳- هـذه القسـمه و إن كانت مقابله للقسـمه المقـداريه التى هى الشق الأول إلا أن القسـمه المقـداريه قـد لزمت من فرض كونها وضعيه، س ره

على خلاف القسمه الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال و إن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشى ء جنس و فصل لم يكونا أولا و أجزاء قوام الشى ء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشى ء بل يجب أن يكون قبله قبليه ذاتيه و لو كانت القسمه مظهره لها كاشفه لا محدثه لها و القسمه المقداريه غير واقفه عند حد فيلزم أن يكون لشى ء واحد أجناس و فصول بلا نهايه(۱) هذا محال ثم كيف يجوز أن يكون صوره هذا الجانب مختصه بأنها جنس و صوره ذلك الجانب بأنها فصل و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمه فالتوهم أوجب تغير صوره الشى ء و حقيقته و هذا محال و إن كان موجودا فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا و السؤال فى كل من الشيئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهايه عند تعقلنا لشى ء واحد فيكون للمعقول الواحد مباد معقوله بلا نهايه- ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد و نحن نعقل طبيعه الجنس بعينها لطبيعه الفصل لأنها من الأجزاء المحموله بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد فى الوجود- فكيف يكون الإشاره الحسيه إلى أحدهما غير الإشاره إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباينه فى الوضع فيجب أن تحل صوره الفصل و طبيعته إذا حلت فى الجسم حيث تحل صوره الجنس و طبيعته أ لا ترى أن فصل السواد و هو قابض للبصر يحل فى الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان و اتضح أن المعقولات الحقيقيه- لا يمكن أن تكون حاله فى جسم من الأجسام و لا فى ماده من المواد الجسمانيه فإن قلت أ ليست حقيقه السواد و البياض(۲) و الحيوان و الشجر و غيرها

۱- فيلزم حينئذ أن لا يتصور شى ء بأجزائه لأن استحضار ما لا نهايه له مفصلا محال- و أيضا لما كانت الأجناس و الفصول متخالفه الحقائق و هى وضعيه ذوات ترتيب بالفرض- و اختلاف الحال يوجب اختلاف المحل و انقسامه لزم مفاسد قول النظام بالجزء الذى لا يتجزى، س ره

۲- أشار إلى إحقاق المعقوليه بلفظ الحقيقه و أن المراد تمام الذات المشتركه- فأفرادهما محسوسه لا بالحقيقه، س ره

معقوله لنا و هی من الموجودات المادیه القابله للقسمه المقداریه فلزم أن یکون الشی ء المنقسم من حیث هو منقسم معقولا.

قلنا عروض القسمه المقداریه لها من لوازم وجودها الخارجی بل کونها بحیث یعرض لها القسمه المقداریه بالذات أو بالعرض أو یلزمها إمکان القسمه بأحد الوجهین هو نحو وجودها فی الخارج(۱) و أما وجودها العقلی فنحو آخر لیس بحسبه إمکان القسمه الوضعیه.

و هذا الإشکال إنما یصعب حله عند من یری أن التعقل عباره عن تجرید الماهیه عن الزوائد(۲) لأن بعض الماهیات مما یدخل فی حدودها الذاتیه الجسمیه قبول الانقسام

۱- إلی قوله هو نحو وجودها و ذلک لأن الکون لیس إلا الوجود إلا أنه النحو الوجودی المادی، س ره

۲- هذا یحتمل وجهین أحدهما أن التعقل یکون إضافه لکن إلی النفس الحقیقیه المحذوفه عنها الجهات و الأحیاز و الأیون و الأوقات و غیرها و یقال إن الحقیقه بهذا الوجه موجوده فی عالم الماده و لا ینالها الحس لأن الحس ینال الحقیقه مخلوطه بالغرائب و إنما ینالها العقل و قد مر فی کلام الشیخ المنقول من المبدإ و المعاد أن المخالطه لا تعدم المخالط حقیقه ذاته و ثانیهما أن یکون التعقل بحذف بعض الصفات- أی العرضیه و إبقاء البعض أی الذاتیه و انتقاله إلی الذهن کما سبق أن لیس معنی تجرید المحسوس هذا و الاحتمال الأول یناسب المنکرین للوجود الذهنی و الثانی لا ینافی القول بالوجود الذهنی و إن کان یئول إلی الإنکار بعد التأمل لأن بعض الباقی إذا کان محفوظ المرتبه لم یدخل الذهن بالحقیقه و قد ظهر بما ذکره المصنف قدس سره صعوبه الإشکال علی الاحتمالین إذ من ذاتیات هذه الحقائق قبول الأبعاد و من لوازمها قبول القسمه بالذات أو بالعرض و الذاتی لا یتخلف و أیضا هذا الإشکال یصعب علی من یقول الکلیه و الجزئیه- بنحوی الإدراک لا بتفاوت فی المدرک فکلمه إنما للقصر الإضافی و ظهر سهوله دفعه علی طریقه المصنف قدس سره لأن المعقول و الحقیقه بذلک الوجه إنما هو فی عالم الإبداع المنفصل أو المتصل و لیس هنا إلا بنحو الکثره و الاحتفاف بالأجانب و الغرائب و قد مر أن التجرید طی بساط هذا الوجود فی وجود آخر صوری نوری یبدل الأرض غیر الأرض و یطوی السماء و مفاهیم الجوهر و القابل للأبعاد و غیرها غیر محموله هنا بالحمل الشائع بل بالأولی فقط و إنما یحمل بالحقیقه علی أنفس تلک المفاهیم کما صرح به فی قوله فیحمل علی تلک الماهیه إلخ و أدله الوجود الذهنی لا تقتضی أزید من هذا و أما مصحح صدقها هناک فجامعیه ذلک الوجودی النوری لوجودات ما دونه، س ره

المقداری كالحيوان و الفلك و غيرهما فإذا جردت عن الزوائد و العوارض بقی لها كونها منقسمه بالفعل أو بالقوه القريبه لأن ذاتی ماهيه الشی ء لا ينفك عنها- بحسب أنحاء وجودها الخارجی و العقلی فيقوی الإشكال و يعسر الانحلال.

و أما علی طريقتنا فإن ماهيه الشی ء عباره عن مفهومها و معناها فمعنی الجسميه مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد و له وجود فی الخارج و وجود فی العقل فإذا وجدت معنی الجسميه فی العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود- و ذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسميه بحيث هو هو فيحمل علی تلك الماهيه- أنها ماهيه كذا حملا أوليا و لكن لا يصدق علی ذلك الوجود العقلی أنه قابل للأبعاد- و أنه قابل للانقسام المقداری و كذا السواد ماهيته عباره عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته فی الماده الجسميه يترتب عليه أثر الوجود و إذا وجدت ماهيته فی العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها و معناها و مفهوم اللونيه و القبض للبصر غير تحققهما بالفعل و وجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد- بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنی اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجی(۱) و بالجمله للأشياء وجودات متفاوته بالذات و الهويه مع كونها واحده المعنی و الماهيه قد ساقنا إلی العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق و الماهيات كالإنسان مثلا تاره بنحو الإحساس و تاره بالتخيل و طورا بالتعقل فعلمنا أن لماهيه واحده أطوارا من الوجود بعضها مادی و بعضها عقلی صرف و بعضها متوسط بينهما

۱- أی بل يكون وجودا عقليا عطف علی قوله يكون لها نحو آخر و الترقی باعتبار أن النحو الآخر من الوجود يحتمل أن لا يكون عقليا كذا و كذا، س ره

فصل (۲) فی أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجودا بل هذا شأن العقل

إن الإدراکات الحسیه یلزمها انفعال آلات الحواس و حصول صور المحسوسات- سواء کانت فی آلات الحواس کما هو المشهور و علیه الجمهور أو عند النفس بواسطه مظهریتها کما هو الحق فهو إنما یکون بسبب استعداد ماده الحاسه له فإن لامسه أیدینا مثلا إنما تحس بالحراره و تتأثر عنها للاستعداد الذی هو فیها و البصر إنما یقع فیه الإحساس بصوره المبصر للاستعداد الذی هو فیه و السمع إنما یحصل فیه الصوت للاستعداد الذی هو فیه و لیس للحواس إلا الإحساس فقط و هو حصول صوره المحسوس فیها أو فی النفس بواسطه استعمالها فالحواس أو النفس الحساسه- بما هی حساسه لیس لها علم بأن للمحسوس وجودا فی الخارج(۱) إنما ذلک مما یعرف بطریق التجربه فهو شأن العقل أو النفس المتفکر و لیس شأن الحس و لا الخیال(۲) و الدلیل علی صحه ما ذکرناه أن المجنون مثلا قد تحصل فی حسه المشترک- صور یراها فیه و لا یکون لها وجود من خارج و یقول ما هذه المبصرات التی أراها

۱- أی الخارج الذی هو عالم الطبیعه و المواد و لا- بأنه لیس له وجود فی المواد فی مثل المبرسم و النائم و المغمی علیه و السکران بل وجوده إنما هو فیهم و فی بعض المواضع له وجود ألطف و أعلی مما فی المواد کما للأنبیاء و الأولیاء و هو فی الخارج بمعنی آخر کیف و هو خارجی بخارجیه النفس التی هو لها و إن قلنا إنه لیس فی الخارج- کان معناه لیس فی الهیولی لجلالته و الدلیل علی أن الحاکم بهذا أو ذاک هو العقل أن السالک المرتاض مع أنه کامل العقل صحیح المزاج لا یتمکن من أن یعلم فی الأغلب أن ما یراه أو یسمعه و بالجمله یحسه موجود فی الماده أو لا فی الماده بل لا بد أن یرجع إلی البرهان أو یعرضه علی العارف العالم بالحقائق ۴۹۸ و من هنا قال الشیخ العربی لا أعظم إلینا مما فی الکون من التباس الخیال بالحس، س ره

۲- بل بنحو الأولیه، س ره

و يقول إني أرى فلانا و كذا و كذا و يجزم بأن ما رآه كما رآه فهى بالحقيقه موجوده فى حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسيه لكن لما لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أن تلك الصور موجوده فى الخارج- كما هى مرئيه له و كذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقه لها فى الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرهما فيرى و يسمع و يشم و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقه و سبب ذلك وجود صور تلك الأشياء فى قوه خياله و حسه المشترك و هى فى النوم كما هى عند اليقظه و لتعطل القوه العقليه عن التدبر و الفكر فيما يراه أنه من أى قبيل و كذلك إذا تأثرت أيدينا مثلا- عن حراره وردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلى لسوء مزاج حار فأحست بها لا يكون لها إلا- الإحساس فإما أن يعلم أن هذه الحراره لا بد أن يكون فى جسم حار خارجا كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكريه و كذلك إذا حملت شيئا ثقيلا فإنما تحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط و إما أن هذه الكيفيه قد حصلت بسبب جسم ثقيل فى الخارج(۱) فذلك ليس إدراكه بالحس و لا بالنفس فى ذاتها بل بضرب من التجربه و من هذا المقام يتنبه اللبيب بأن للنفس نشأه أخرى غير عالم الأجسام الماديه يوجد فيها الأشياء الإدراكيه الصوريه من غير أن يكون لها ماده جسمانيه حامله لصورها و كيفياتها و نعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه فى مباحث الكيفيات المحسوسه أن الموجوده من تلك الكيفيات فى القوى الحسيه ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هى الكيفيات النفسانيه فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات و غيرها كلها كيفيات محسوسه(۲)

۱- أو بسبب سوء مزاج كما فى الكابوس، س ره

۲- أى من حيث هى آلات لحاظ لما فى المواد فكونها كيفيات محسوسه من وجهين- أحدهما من حيث الحكايه و هذا متعلق بالمحسوسات بالذات و ثانيهما من حيث نفس المحكى- و هذا متعلق بالمحسوس بالعرض و النفسانيه من وجه واحد و هو من حيث نفس المحسوسات بالذات، س ره

حکایه(۱) و هی نفسانیه حقیقه کما أن الصور العقلیه من الجواهر المادیه کالإنسان و الفرس و الفلک و الکوکب و الماء و النار هی إنسان و فرس و فلک و کوکب و ماء و نار حکایه و هی جواهر عقلیه متحده بالعقل بالفعل حقیقه(۲) و هذه الأحکام و أشباهها من عجائب معرفه النفس الآدمیه و علم المعاد کما نحن بصدد بیانه من ذی قبل إن شاء الله تعالی

فصل (۳) فی أقسام العلوم

اشاره

لما کان حقیقه العلم عندنا راجعه إلی الوجود الصوری(۳) و الوجود علی ثلاثه أقسام(۴) تام و مکتف و ناقص.

الأول التام

و هو عالم العقول المحضه(۵) و هی الصور المفارقه عن الأبعاد و الأجرام و المواد.

۱- معنی کونها حکایه الوجود دون حقیقته کونها ضعیفه الوجود مشوبه بالعدم- قبال الوجود المنزه عنه نسبه، ط مد

۲- یعنی أنها من حیث النظر إلی أنفسها و حقائقها لا- من حیث إنها أظلال و حکایات عما دونها أجل من أن تکون إنسانا و فرسا إلخ بل أجل من أن تکون جواهر بناء علی أن لا ماهیه للعقول، س ره

۳- الأولی أن یقرأ اللام مکسوره للتعلیل و یحتمل أن یکون لما هی لما الرابطه و یکون جوابها مفهوما من قوله المقدم فی انقسام العلوم، س ره

۴- قد تقدم أن الحق کون العلم الحسی و الخیالی و الوهمی جمیعا نوعا واحدا- فالنشأه العلمیه نشأتان، ط مد

۵- إنما لم یعرف أقسام الوجود أو أقسام العلم اکتفاء بتعریف أقسام العلماء فیما بعد، س ره

و الثانی المکتفی و هو عالم النفوس الحیوانیه

و هی الصور المثالیه و الأشباح المجرده(۱).

و الثالث الناقص

و هو عالم الصور القائمه بالمواد و المتعلقه بها و هی الصور الحسیه و أما نفس المواد الجسمیه المستحیله المتجدده فهی لاستغراقها فی الأعدام و الإمکانات و الظلمات لا یستأهل للمعلومیه(۲) و لوقوع اسم الوجود علیها کالزمان و الحرکه و لما حققناه أن لا وجود لشی ء منها إلا فی آن واحد و الآنات وجودها بالقوه و کل ما لا وجود لشخص منه إلا فی آن واحد و هی الأجسام و الجسمانیات- المادیه السائله الزائله فی کل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها فی سائر الآنات و الأوقات فإطلاق الوجود علیها بضرب من التجوز و التشبیه(۳) و یصح إطلاق سلب الوجود علیها کما هو شأن المجاز و علامته و إلیه أشار أفلاطون بقوله- ما الشی ء الکائن و لا وجود له و ما الشی ء الموجود و لا کون له لأنه عنی بالأول المادیات و بالثانی المفارقات و بالجمله العوالم فی التحقیق ثلاثه کل منها قسم

۱- المراد بالنفوس الحیوانیه النفوس بعد قطع التعلق عن الأبدان الدنیویه ففی الآخره لا استکمال لا للنفوس و لا للأشباح و أما النفوس بما هی متعلقه بالأبدان الدنیویه- فهی داخله فی الثالث، س ره

۲- أی الأجسام إن قلت الصور العلمیه علی القواعد المقرره ینبغی أن تکون وجودها لأنفسها لا للمواد فکیف یکون الصور القائمه بالمواد و هی ثالثه الأقسام علما- فعدم الاستیهال للمعلومیه لا یختص بنفس المواد الجسمیه المستحیله و أما حدیث التبعیه للصور المالیه المعلقه و المثال النوری کما قال فی الإلهیات و سیشیر إلیه بعد أسطر فیشملهما. قلت عدها من العلم لعله لشده قربها من أفق الصور المحسوسات بالذات التی هی علوم و معلومات بالذات و ذلک لحاجتها إلی أوضاع مواد المحسوسات التی بالمعرض، س ره

۳- أی إطلاق الوجود الصوری النوری لا مطلقه و القرینه علیه قوله بمعنی الصوره العلمیه و قوله و لو عدها أحد أربعه نظرا إلی اعتبار الوجود، س ره

من العلم بمعنى الصوره العلميه و لو عـدها أحـد أربعه نظرا إلى اعتبـار الوجود فى هـذا العـالم كما فعلها بعض الصوفيه(۱) حيث عدوها من الحضـرات الخمسه الإلهيه أعنى حضره الذات و حضره الأسماء و حضره الصفات و حضره الأفعال و حضره الآثار فلا مشاحه فى ذلک بشرط أن يعلم أنها ضعيفه الوجود بحيث لا يكون صوره علميه و لا حقيقه معلومه بذاتها بل بالتبع.

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانيه على أربعه أقسام

أحدها تام الوجود و المعلوميه

و هى العقول و المعقولات بالفعل(۲) و هى لشده وجودها و نوريتها و صـفائها برئيه عن الأجسام و الأشـباح و الأعداد و هى مع كثرتها و وفورها- يوجد بوجود واحد جمعى لا مباينه بين حقائقها إذ كلها مستغرقه فى بحار الإلهيه- و إليها أشار بقوله تعالى ما لا تُبْصِرُونَ و لفظ العنصر فى كلام الأوائل إشاره إلى هذا العالم.

و ثانيها عالم النفوس الفلكيه و الأشباح المجرده و المثل المقداريه

(۳) و هى مكتفيه بذاتها و بمباديها العقليه إذ بواسطه اتصالها بعالم الصور الإلهيه التامه الوجود ينجبر نقصاناتها و ينخرط معها.

و ثالثها عالم النفوس الحسيه و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسه بالفعل

المـدركه بواسـطه المشاعر و الآلات هى أيضا من الملكوت الأسـفل و هى ناقصه الوجود ما دامت كـذلک إلا أن يرتفع من هذا العالم و يتجرد إلى عالم الأشباح المجرده بتبعيه ارتقاء النفس الإنسانيه إليها.

۱- تنظير لجعله من الوجـود لجعلهم إياهـا من الحضـرات الإلـهيه و منصـات الظهـور- و المراد بالآثـار هـذه الوجـودات المتشـته الماديه، س ره

۲- سواء كانت معقولاتنا أو معقولات غيرنا، س ره

۳- الأول إشاره إلى مذهب المشائين فإن الصور عندهم منطبعه فى النفوس المنطبعه و الثانى إلى مذهب الإشـراقيين فإنها عندهم قائمه بذواتها و هى عالم المثال، س ره

و رابعها عالم المواد الجسمانيه و صورها السائله الزائله

المستحيله الكائنه الفاسده و هى فى الموجوديه ما بين القوه و الفعل و الثبات و الدثور لأن ثباتها عين الدثور و اجتماعها عين الافتراق و لما كانت الحكمه فى الإيجاد المعرفه و العلم و العلماء بحسب الاحتمال العقلى ثلاثه أقسام.

أحدها تام فى كماله بحسب الفطره كالعقول المفارقه.

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل و لكن لا يحتاج إلى أمور زائده و مكمل من خارج كالنفوس الفلكيه و من هذا القسم نفوس الأنبياء ع بحسب الفطره و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول.

و ثالثها ناقصه بحسب الفطره يحتاج فى التكميل إلى أمور خارجه عن ذاتها- من إنزال الكتب و الرسل و غيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفيه للإفاضه و تكميلا للأقسام المحتمله عند العقل و قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِراتِ زَجْراً فَالتَّالِياتِ ذِكْراً و بقوله تعالى وَ السَّابِحاتِ سَبْحاً فَالسَّابِقاتِ سَبْقاً فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً و يحتمل أن يكون الترتيب فى الآيه(۱) الثانيه على عكس الترتيب فى الأولى أى من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات- إشاره إلى عالم الأفلاك كما فى قوله تعالى كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ* و السابقات إلى نفوسها- و المدبرات أمرا إلى عقولها التى هى من عالم الأمر الموجوده بأمر الله و قوله كن بل هى نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقليه و النفسيه و عالم الأجسام النوريه و الظلمانيه و لما كان عالم المجردات

۱- و الاحتمال الآخر أن يكون السابحات إشاره إلى العقول و السابقات إلى النفوس الكليه من الأفلاك و المدبرات إلى نفوسها المنطبعه لأن العقول أجل من تدبير الكائنات بأن يكون الأمر هو الأمر العام و ذلك كما يقال فى اصطلاح الإشراقيين للعقل النور القاهر و للنفس النور المدبر أو السابحات الأعيان الثابتات فى المرتبه العلميه- و السابقات العقول و المدبرات مطلق الأفلاك أجسامها و نفوسها، س ره

هو عالم العلم و الحياه أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما فى عالم الأجسام صوره إدراكيه عقليه أو خياليه هى حياته و مرآه مشاهدته(۱) و إليهما أشير فى الكتاب الإلهى وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ و لهذا قال أفلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقليه و عالم الحس و فيه الأشباح الحسيه و يسمى العالم الأول كليس و العالم الثانى كأيس و نقل أيضا أن للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس و تعليم كأيس و الأول تعليمه للعقليات من طريق الرياضه و التحدس و الثانى تعليمه إياها من طريق الإفاده و الاستفاده الفكريتين و ليسيه ذلك العالم(۲) إشاره إلى عدم ظهوره على الحواس كما أن أيسيه الصور المثاليه من جهه ظهورها على الحواس الباطنه و إلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات و مقومها و فاعلها و غايتها و إنما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها و احتجابنا عنها لشواغل المواد و يحتمل أن يكون إشاره إلى وحده ذلك العالم و بساطه ما فيه و كثره هذا العالم بحسب الأعداد الشخصيه و ليعلم أن المثل النوريه الأفلاطونيه جواهر

۱- أى ما به انكشافه و أما المرآه بمعنى آله اللحاظ لشى ء آخر فالأمر بالعكس- إذ الماديات و الصوريات الطبيعه ينبغى أن تكون مراءى لحاظ المجردات و الكليات العقليه و المعتنون بالجزئيات الطبيعه لما جعلوا الكليات و الخياليات مراءى الجزئيات الطبيعيه كانت عندهم ضعيفه الوجود مع أنها قويه الوجود فى أنفسها و كيف و لها وجودات مبسوطه و وحدات جمعيه و غير ذلك، س ره

۲- بل أطلق التشبيه بالليسيه على المرتبه الأحديه فى الشعر الفارسى-،اين نيست كه هست مينمايد بگذار و آن هست كه نيست مينمايد بطلب . و حاصل توجيهه قدس سره أن المراد بالليسيه عدم الوجود الرابطى من ذلك العالم لنا بما نحن طبيعيون و هنا توجيه آخر و هو أن يكون إشاره إلى عدم وجوده مطلقا إذ هو مندك الإنيه لا وجود له بل موجود بوجود الله كنا حروفا عاليات لم نقل-،از وجود خود چونى گشتم تهى نيست از غير خدايم آگهى . كما أن أيسيه الصور المثاليه هى أيسيتها المعلومه من خارج فإن الأيس فى كلام أفلاطون ناظر إلى عالم الحس، س ره

فی ذاتها و وجودها و هی أصل جواهر هذا العالم و ماهیاتها و هی حقائق هذه المحسوسات المادیه و الذی یفید إثباتها بل إثبات الأشباح المعلقه جمیعا غیر الذی سبق منا ذکره فی باب إثبات المثل الأفلاطونیه هو أنه لا شبهه(۱) فی أن فی العالم شیئا محسوسا کالإنسان مثلا- مع مادته و عوارضه المخصوصه و هذا هو الإنسان الطبیعی- و قد ثبت أن له وجودا فی الخیال مع مقداره و شکله و خصوصیته علی وجه شخصی- و إن لم یکن مادته موجوده فی الخارج و ثبت أیضا أن للعقل أن یدرک الإنسان- بجمیع ما فیه من الجوهریه و الأعضاء و الأشکال و الأوصاف اللازمه و المفارقه(۲) لکن علی وجه المعقولیه بحیث یحتمل الاشتراک بین کثیرین من نوعه مع نوع

۱- قد أوردنا علی الوجوه المذکوره فی بحث المثل أن غایه ما تفیده صدق کل من مفاهیم الإنسان و الفرس و غیرهما علی موجود مجرد عقلی و أما کون هذه المفاهیم- ماهیات حقیقیه بالنسبه إلی ما تصدق علیه حتی یکون الموجود المجرد الذی یصدق علیه الإنسان فردا عقلیا له مثلا فغیر لازم و الإشکال بعینه وارد علی هذا الوجه المذکور هاهنا- فلیراجع تفصیل ما أوردناه هناک، ط مد

۲- المراد بالوصف ما یشمل الوصف الذاتی کما یقال الوصف العنوانی إما عین ذات الموضوع أو جزؤه أو خارج منه و باللازم ما لا- ینفک عن الشی ء مقوما کان أو عارضا- و ذلک لأن التعریف بالأجزاء الخارجیه و إن کان جائزا إلا أن المتعارف هو التعریف بالأ-جزاء العقلیه و لم یذکر منها إلا الجوهریه و قوله الأعضاء و الأشکال إشاره إلی ما قال فی سفر النفس من صعوبه إدراک الکلی إذ لا بد أن لا یحذف منه شی ء من ذاتیاته و لوازمه کما قیل ٔشیر بی دم و سر و اشکم که دید فالإنسان المعقول له بصر و عین فی مقام ذاته المنزهه هما علمه الحضوری بکل شی ء دونه و منها المبصرات و له سمع و أذن فیه و هما علمه الحضوری بکل شی ء و منها المسموعات و هکذا حتی المتخیلات و الموهومات- و له ید و هی قدرته النافذه و له بصر و عین فی مقام وجوده المشبه و هما کل الأبصار و کل الأعین و قس علیهما الباقی و لکن بشرط أن یلاحظ هذه الأبصار و القوی الأخری متصله بالعقل و المعقول متدلیه به، س ره

أوصافه و لا حاجه فی التعقل إلی تجرید ماهیته عن ماهیه العوارض بأن یحذف منها ما عداها(۱) و إن کان ذلک أیضا میسرا لکن الواجب فی التعقل هو التجرید عن نحو هذا الوجود الوضعی الذی لا بد أن یکون فی جهه من جهات هذا العالم المادی- فثبت أن للإنسان وجودا فی الطبیعه المادیه و هو لا یکون بذلک الاعتبار معقولا و لا محسوسا و وجودا فی الحس المشترک و الخیال و هو بهذا الاعتبار محسوس البته لا یمکن غیر هذا و وجودا فی العقل و هو بذلک الاعتبار معقول بالفعل لا یمکن غیر ذلک ثم لما ظهر لک بالبرهان القطعی أن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعینه حس و حاس و کذا المعقول بالفعل وجوده بعینه وجود الجوهر العقلی- و یتحد العاقل و المعقول و علم أیضا أن العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول کذلک و لذا الکلام فی الصور المحسوسه الموجوده فی عالم الخیال هی بعینها عین القوه الخیالیه و هی لا محاله جوهر و المتحد فی الوجود مع الجوهر جوهر- فللإنسان مثال جوهری قائم بنفسه فی عالم الأشباح و مثال عقلی جوهری قائم بذاته فی عالم العقول و هکذا الأمر فی کل موجود طبیعی من الموجودات الطبیعیه له ثلاث وجودات(۲) أحدها عقلی و ثانیها مثالی و ثالثها مادی و اعلم أن الوجود العقلی من کل نوع لا یمکن أن یکون إلا واحدا غیر متعدد و ذلک لأن الحقیقه إذا کانت لها حد واحد نوعی فلا یمکن تعددها إلا من جهه الماده أو من جهه

۱- إذ قد مر أن مقارنه العوارض کلیاتها لا تمنع المعقولیه و إن تیسر حذفها أیضا بمقتضی العروض، س ره

۲- و الحاصل أن عالم الإبداع و عالم الإنشاء و الاختراع لیسا بعیدین عنک و إن کنت تشاهدهما عن بعد و لست إلا إیاهما و لا یبقی لک و لا یفی بک إلا هما سیما الأخیر و هو العقل و المعقول و إن کنت فی ریب مما تلوناه علیک فتفطن بوجود المعقولات و سعه ذلک الوجود و وحدته الجمعیه و نوریته و إنارته الحقائق الخارجیه و لا تقصر نظرک علی مفاهیمها، س ره

أسباب خارجيه اتفاقيه و أما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثره الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهه انفعالات الماده القابله كما فى الصور الطبيعيه أو بواسطه جهات فعليه كما فى الإدراكيه التى يحفظها الخيال فكل صوره من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود و عن التمثل الخيالى أيضا فبلغت إلى عالم العقل و وصل أثرها هناك فإذا جردت صوره أخرى من نوعها حتى بلغت فى التجرد إلى ذلك المقام- لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى و لا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر و هكذا فى غيرهما من نوعها سابقا أو لاحقا و إن كان ألف ألف صوره فى هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهانى أن لكل نوع طبيعى فى هذا العالم سواء كان متكثر الأفراد الغير المحصوره أو كان نوعا محصورا فى شخص صوره عقليه قائمه بذاتها فى العالم العقلى الربانى كما هو رأى أفلاطون الإلهى و لا أظن أحدا فى هذه الأعصار الطويله- بعد ذلك العظيم و من يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه و غور مرامه باليقين البرهانى- إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين

خاتمه البحث فى شرح ألفاظ مستعمله فى هذا الباب

اشاره

متقاربه المفهوم يظن بها أنها مترادفه و هى كثيره.

منها الإدراك و هو اللقاء و الوصول

فالقوه العاقله إذا وصلت إلى ماهيه المعقول و حصلتها كان ذلك إدراكا لها من هذه الجهه فالمعنى المقصود منه فى الحكمه مطابق للمعنى اللغوى(۱) بل الإدراك و اللقاء الحقيقى لا يكون إلا هذا اللقاء أى الإدراك العلمى و أما اللقاء الجسمانى فليس هو بلقاء فى الحقيقه و قوله

۱- و لهذا قلنا إن ليس مسأله بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أبسط و أعلى إلا مسأله العلم لأن الإدراك ليس إلا الوجدان و النيل و وجدان ذلك الوجود النورى للوجودات النوريه هو العلم لكنها مجازات حكميه لأن اللقاء الجسمانى ليس لقاء حقيقيا إذ اللقاء و الوصول فى الأجسام و الجسمانيات إنما هما بأطرافها و بظواهرها و لذا يسمى هذا العالم عند العرفاء فوق الفرق فالدرك الجسمانى ليس دركا حقيقيا بخلاف الوصول العقلى و الإدراك العقلى، س ره

تعالی قالَ أَصْحابُ مُوسی إِنَّا لَمُدْرَكُونَ و قولهم أدرک الغلام و أدرکت الجاریه إذا بلغا و أدرکت الثمره کلها حقائق لغویه لکنها مجازات حکمیه سیما علی القول باتحاد العاقل و المعقول.

و منها الشعور

و هو إدراک بغیر استثبات و هو أول مراتب وصول العلم إلی القوه العاقله و کأنه إدراک متزلزل و لهذا لا یقال فی حق الله إنه یشعر بکذا.

و منها التصور

إذا حصل وقوف القوه العاقله علی المعنی و إدراکه بتمامه فذلک هو التصور و لفظ التصور مشتق من الصوره و هی عند العامه من الناس أنها موضوعه للماهیه الجسمانیه الحاصله للجسم المشکل و عند الحکماء موضوعه لعده معان لکنها مشترکه فی معنی واحد هو ما به یصیر الشی ء بالفعل هو ذلک الأمر و کذلک الصور العلمیه للأشیاء فإنها هی بعینها حقائقها و ماهیاتها کما عرفت.

و منها الحفظ

فإذا حصلت الصور فی العقل و تأکدت و استحکمت و صارت بحیث لو زالت لتمکنت القوه العاقله من استرجاعها و استعوادها سمیت تلک الحاله حفظا- و اعلم أن نسبه الحفظ إلی الإدراک کنسبه الفعل إلی القبول فمبدأ الحفظ یغایر مبدأ القبول مغایره الذاتین أو مغایره الدرجتین لذات واحده و الثانی أولی فإن مبادی آثار النفس و صفاتها ترجع إلی حقیقه واحده.

و قیل لما کان الحفظ مشعرا بالتأکد بعد الضعف لا جرم لا یسمی علم واجب الوجود تعالی حفظا و لأنه إنما یحتاج إلی الحفظ فیما یجوز زواله و لما کان ذلک فی علم الله تعالی محالا لا جرم لا یسمی علمه حفظا.

أقول هذا القول لا یخلو عن تعسف أما أن علمه تعالی لا یسمی بالحفظ فغیر مسلم و المستند قوله تعالی وَ لا یَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیمُ و قوله إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ و قوله إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ.

لا- یقال لیس الکلام فی أن إطلاق الحفظ علیه لم یمکن بل فی أن إطلاق الحفظ علی علمه هل وقع أم لا فلعله یعلم بصفه أو قوه و یحفظها بصفه أو قوه أخری- لأنا نقول علمه تعالی بعینه قدرته و سیأتی أن العالم کله صوره علمه التام

كما أنه صوره قدرته النافذه فى كل شى ء فذاته التى هى عين علمه حفيظ على كل شى ء و مراتب علومه التفصيليه يحفظ بعضها بعضا لأن علومه فعليه لا انفعاليه- و أما إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلا فى بعض المواد الجزئيه- و أما استدلاله بأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعى فالحصر ممنوع و إن أراد به الإمكان الذاتى فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلى الزائد على ذاته الثابت فى قلمه الأعلى و اللوح المحفوظ- و المراد بما فى اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظه عن النسخ و الزوال بحفظ الله إياها و إدامته لها.

و منها الذكر

و هو أن الصوره المحفوظه إذا زالت عن القوه العاقله فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاوله هو التذكر و عند الحكماء لا بد فى التذكر من وجود جوهر عقلى فيه جميع المعقولات و هو خزانه للقوه العاقله الإنسانيه و اختلفوا فى أن ذاته منفصله عن ذات النفس الإنسانيه أو متصله اتصالا عقليا- احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوه إلى الفعل فى باب العقل و المعقول و قد أشرنا إلى لمعه من هذا المقام.

و قد تحير بعض الأكياس كالإمام الرازى و غيره فى باب التذكر فقال إن فى التذكر سرا لا يعلمه إلا الله و هو أنه عباره عن طلب رجوع تلك الصوره المنمحيه الزائله فتلك الصوره إن كانت مشعورا بها فهى حاضره حاصله و الحاصل لا يمكن تحصيله و إن لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذى بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها و نسترجعها قال و هذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها.

أقول منشأ تحير هؤلاء القوم فى مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذى هو أظهر الأشياء و عند هذا الرجل أنه مفهوم عقلى- من المعقولات الثانيه و لا يكون شى ء منها أشد و شى ء أضعف و لا أيضا أن لشى ء

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض و كذا العلم الذى هو من باب الوجود- لا من باب النسب و اعلم أن هذه الشبهه مع أنها على الطريقه التى اخترناه من أن الإدراك العقلى إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذى هو صوره الموجودات- أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالا(۱) لكن مع ذلك منحله بفضل الله تعالى و هو أن النفس ذات مقامات متعدده و نشآت مختلفه نشأه الحس و نشأه الخيال و نشأه العقل- و هذه النفوس أيضا متفاوته قوه و ضعفا و كمالا و نقصا و أقوى النفوس ما لا يشغله نشأه عن نشأه و بعضها دون ذلك و بعضها فى الدناءه بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأه الحس- مع ما يصحبها من نشأه الخيال شى ء ضعيف خيالى فضلا عن حضور معقول من الصور فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس المتوسطه فى القوه و الكمال إذا اتصلت بعالم العقل- خرجت عن نشأه الحس و دبرت البدن ببعض قواها الطبيعيه و إذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقليه و يبقى معها شى ء كخيال ضعيف منها(۲) و بذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكه الاسترجاع و استعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقه ذاتها و تمام جوهرها العقلى و قوله إن لم يكن الصوره- التى يريد استرجاعها متصوره لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصوره لا- بالكنه و لا بوجه الحكايه و لا حصلت أيضا القوه الاستعداديه القريبه لحصولها- فمسلم أن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها و ليس الكلام فى مثلها و إن أراد بذلك كونها متصوره بالكنه و إن تصورت بوجه التخيل و التمثل و قد حصلت لها ملكه المراجعه إلى الخزانه فغير مسلم و هذا القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام و أمثاله بناء على أنه اعتقد أن اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان

۱- فإن الزوال كيف يكون فضلا عن الاسترجاع و لا حاله انتظاريه للعقل الفعال- و حكم أحد المتحدين حكم الآخر، س ره

۲- كما من تعقل نور الأنوار و نور القهار كخيال النور الشمسى و من الوحده و البساطه كخيال النقطه و من الحيطه و السعه كخيال المنبسط الكمى و هكذا يمكن أن يقال المعقولات حاضره فى العقل البسيط يريد أن يسترجعها إلى العقل التفصيلى و يصورها فى الخيال و الحس، س ره

أولا و بالتفكر أو ثانيا و بالتذكر بناء على شبهه مغالطيه له زعمها حجه برهانيه و نحن قد فككنا عقده ذلك الإعضال بعون الله تعالى.

و منها الذكر الصوره الزائله

إذا عادت و حضرت سمى وجدانها ذكرا و إن لم يكن الإدراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا

و لهذا قال الله تعالى: يعلم أني لست أذكره و كيف أذكره إذ لست أنساه

قال صاحب المباحث بعد إعاده شبهته التى أصر عليها فى أنها غير ممكنه الانحلال- و هاهنا سر آخر و هو أنك لما عجزت عن إدراك ماهيه التذكر و الذكر مع أنه صفتك و تجد من نفسك جمله أنه يمكنك الذكر فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبه منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها أقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهه اعلم أن الله أقرب الأشياء إلينا- من جهه أصل ذواتنا و إنما خلقنا و هدانا لنتوسل إلى معرفته و نصل إلى دار كرامته- و نشاهد حضره إلهيته و نطالع صفات جماله و جلاله و لأجل ذلك بعث الأنبياء و أنزل الكتب من السماء لا لأن تكون أبعد الأبعدين و أشقى الأشقياء المتحيرين الشاكين.

و منها المعرفه

و قد اختلفت الأقوال فى تفسيرها فمنهم من قال إنها إدراك الجزئيات و العلم إدراك الكليات(۱) و آخرون قالوا إنها التصور و العلم هو التصديق(۲) و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبه من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضروره(۳) و أما تصور حقيقه

۱- إن حملت على الجزئيات المجرده كان العرفان الشهودى أعظم رتبه من العالم كتاليه، س ره

۲- و يمكن أن يستدل عليه بقوله ع: أول الدين معرفه الله و كمال المعرفه التصديق به إذ جعلها ع مقابله للتصديق، س ره

۳- و كذا تصديقنا بوجود هذه الموجودات سهل يسير و أما تصور ماهياتها فهو صعب عسير، س ره

الواجب فأمر فوق الطاقه البشريه لأن الشی ء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته(۱) فعلی هذا الطريق كل عارف عالم و لا عكس و لذلك كان الرجل لا يسمی عارفا- إلا إذا توغل فی ميادين العلم و ترقی من مطالعها إلی مقاطعها و من مباديها إلی غاياتها بحسب الطاقه البشريه و قال آخرون من أدرك شيئا و انحفظ أثره فی نفسه(۲) ثم أدرك ذلك الشی ء ثانيا و عرف أن هذا ذاك الذی قد أدركه أولا فهذا هو المعرفه ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح و منهم من يقول بتقدمها علی الأشباح(۳) و يقول إنها هی الذر المستخرج من صلب آدم ع و إنها أقرت بالإلهيه(۴) و اعترفت بالربوبيه إلا أنها لظلمه العلاقه البدنيه نسيت مولاها و إذا عادت إلی أنفسها متخلصه من ظلمه البدن و هاويه الجسم عرفت أنها كانت عارفه- فلا جرم سمی هذا الإدراك عرفانا.

و منها الفهم

و هو تصور الشی ء من لفظ المخاطب و الإفهام و هو إيصال المعنی باللفظ إلی فهم السامع.

۱- ليس المراد بالمعرفه التصور و إن كان هذا هو المفروض لأن مطلب الماهيه طلب التصور بل المراد أن الشی ء ما لم يصدق بهليته البسيطه لا يطلب ماهيه فإن مطلب هل البسيطه مقدم علی مطلب ما الحقيقه، س ره

۲- أی لا نفسه و الأظهر أن يقال و غاب ذلك الشی ء و انحفظ أثره، س ره

۳- مع حدوثها و توقيتها كألفی عام نجومی متمسكا بظاهر قوله ع: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفی عام و ذلك التقدم للتصديق بموطن العهد و الميثاق المذكور فی الكتاب المأثور من السنه لكن يرد عليهم بعلاوه ما ورد علی القول بقدم الأرواح الجزئيه هوياتها- عدم المخصص للحدوث، س ره

۴- إقرارهم عدم وجود ماهياتهم بوجوداتها المتشته بل كانت موجوده بوجود الله و بوجود علومه التفصيليه فكانوا مهللين مسبحين ناطقين بأن العظمه لله و الملك له و الحمد له و نسيانهم ابتلاءهم بالطبيعه و لوازمها و تكونهم بالأكوان المتشته الغاسقه، س ره

و منهـا الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك أى وقفت على غرضك من هـذا الخطاب قال تعالى لا يَكـادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشـبهات و الشـهوات فما كانوا يقفون على ما فى كتاب الله من المعارف الحقيقيه(۱) لا جرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الأصلى من إنزال ذلك الكتاب.

و منها العقل

و يقال على أنحاء كثيره كما أشير إليه.

أحـدها الشـى ء الـذى به يقول الجمهور فى الإنسـان إنه عاقـل و هو العلم بمصالـح الأـمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها.

و الثانى العقل الذى يردده المتكلمون فيقول المعتزله منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل و ينفيه العقل.

و الثالث ما ذكره الفلاسفه فى كتب البرهان(۲).

و الرابع ما يذكر فى كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملى.

و الخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس فى أحوال الناطقه و درجاتها.

۱- فلم يفقهـوا أن الغرض من قوله تعـالى أَنْزَلَ مِنَ السَّمـاءِ مـاءً فَسـالَتْ أَوْدِيَهٌ بِقَـدَرِها أن العطيـات بقـدر القابليـات من المواد و الماهيـات و من قوله مَثَـلُ نُورِهِ كَمِشْـكاهٍ فِيها مِصْـباحٌ الآيه أن نوره العقل بالفعل الـذى فى العقل بالملكه الـذى فى الهيولانى أو العقل الكلى الذى فى النفس الكليه التى فى الطبع الكلى إلى غير ذلك، س ره

۲- قد مرت المعانى فى هذه المرحله غير هذا المعنى ۵۱۳ و قد فسره فى أوائل مفاتيح الغيب بأنه يعنى به قوه النفس التى يحصل به للإنسـان اليقين بالمقـدمات الكليه الصـادقه الضـروريه لاـ عن قيـاس و فكر بل بالطبع و الفطره انتهى و لعلك تقول ليس هـذا معنى آخر سوى العقل بالملكه إن أريد القوه بمعنى مبدإ التغير أو سوى الهيولانى إن أريد القوه بمعنى التهيؤ فأقول أرادوا جوده تهيؤ لحصولها و هى متفاوته فى النفوس، س ره

و السادس العقل الذی یذکر فی العلم الإلهی و ما بعد الطبیعه و قد مر بیان بعض هذه المعانی.

و منها الحکمه

و هی أیضا تطلق علی معان فتاره یطلق اسمها لکل علم حسن و عمل صالح و هو بالعلم العملی أخص منه بالعلم النظری(۱) و تاره تطلق علی نفس العمل فی کثیر من الاستعمالات و فیها یقال أحکم العمل إحکاما إذا أتقنه و حکم بهذا حکما(۲) و الحکمه من الله تعالی خلق ما فیه منفعه العباد و رعایه مصالحهم فی الحال أو فی المال و من العباد أیضا کذلک ثم قد حدت الحکمه بأقوال مختلفه.

فقیل هی معرفه الأشیاء و هذا إشاره إلی أن إدراک الجزئیات لا- کمال فیه- لأنها إدراکات متغیره فأما إدراک الحقائق و الماهیات فإنها باقیه مصونه عن التغیر و النسخ و هی المسماه بأم الکتاب فی قوله تعالی یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ.

و قیل الحکمه هی الإتیان بالفعل الذی له عاقبه محموده.

و قیل هی الاقتداء بالخالق تعالی فی السیاسه بقدر الطاقه البشریه و قالت الفلاسفه الحکمه هی التشبه بالإله بقدر الطاقه البشریه أعنی فی العلم و العمل و ذلک بأن یجتهد الإنسان فی أن ینزه علمه عن الجهل و فعله عن الجور و جوده عن البخل و التبذیر و عفته عن الفجور و الخمود و غضبه عن التهور و الجبن و حلمه عن البطاله و الجساره و حیاءه عن الوقاحه و التعطیل و محبته عن الغلو و التقصیر و بالجمله کان مستویا علی صراط الله من غیر انحراف قائما بحق الله و حقوق خلقه.

۱- لظاهر لفظ الحسن و صریح لفظ العمل، س ره

۲- لیس هذا من الحکمه کما لا یخفی من المراد حکم و علم قبل إحکام العمل و إتقانه به، س ره

و منها الدرايه

و هى المعرفه الحاصله بضرب من الحيله و هو تقديم المقدمات و استعمال الرويه و أصله من باب دريت الصيد و لذا قيل لا يصح إطلاقه على الله- لامتناع الفكر و الحيله عليه تعالى

و منها الذهن

و هو قوه النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصله- و الوجود الذهنى غير وجود الذهن(۱) فإن الذهن فى نفسه من الأمور الخارجيه- و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما فى الخارج و محاك له يقال له الوجود الذهنى لذلك الشى ء و هو الوجود للشى ء الذى لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجى- و تحقيق الكلام فيه(۲) أن الله تعالى خلق الروح الإنسانى خاليا عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها كما قال تعالى أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً لكنه ما خلقه إلا للمعرفه و الطاعه وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و لو لم يكن خلق الروح الإنسانى لأجل معرفه حقائق الأشياء كما هى لوجب أن يكون فى أول الفطره أحد تلك الأشياء بالفعل لا- أنها خاليه من الكل كما أن الهيولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعيه كلها كانت فى أصل جوهرها قوه محضه خاليه عن الصور الجسميه فهكذا الروح الإنسانى و إن كان فى أول الفطره قوه محضه خاليه عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق و تتصل بها كلها فالعرفان بالله و ملكوته و آياته هو الغايه و التعبد هو التقرب إليه و السلوك نحوه و أن كانت العباده أيضا مشروطه به نتيجه له(۳) كما قال تعالى أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِی فالعلم هو الأول و الآخر و المبدأ و الغايه فلا- بد للنفس من أن تكون متمكنه من تحصيل هذه المعارف و العلوم و ذلك التمكن هو هيئه استعداديه للنفس لتحصيل هذه

۱- يعنى لا تتوهمن من إطلاق الوجود الذهنى أن وجود نفس الذهن أيضا وجود ذهنى أى منسوب إلى الذهن، س ره

۲- أى فى للذهن قوه على اكتساب العلوم أى جوده التهيؤ على اكتساب العقائد و الآراء، س ره

۳- الأولى و منتجه له كما لا يخفى، س ره

المعارف و هی الذهن.

و منها الفکر

و هو انتقال النفس من المعلومات التصوریه و التصدیقیه الحاضره فیها إلی مجهولاتها المستحضره و تخصیص جریان الفکر فی باب التصدیقات دون التصورات کما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له کما سبق و فی بعض کتب الشیخ الرئیس أن الفکر فی استنزال العلوم من عند الله یجری مجری التضرع فی استنزال النعم و الحاجات من عنده قال أیضا فی بعض رسائله إن القوه العقلیه إذا اشتاقت إلی شی ء من الصور العقلیه تضرعت بالطبع إلی المبدإ الوهاب فإن فاضت علیها علی سبیل الحدس کفت المئونه و إلا فرغت إلی حرکات من قوی أخری من شأنها أن تعدها لقبول الفیض للمشاکله بین النفس و بین شی ء من الصور التی فی عالم الفیض فیحصل له بالاضطرابات ما لم یکن یحصل له بالحدس کما فی قوله تعالی- وَ عَلَّمَکَ ما لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ الآیه.

و منها الحدس

و لا شک أن الفکر لا یتم إلا بوجدان شی ء متوسط بین طرفی المجهول لتصیر النسبه المجهوله معلومه و کذا ما یجری مجراه فی باب الحدود للتصور لما تقرر أن الحد و البرهان متشارکان فی الأطراف و الحدود و النفس حالکونها جاهله کأنها واقعه فی ظلمه ظلماء فلا بد من قائد یقودها أو روزنه یضی ء لها موضع قدمها و ذلک الموضع هو الحد المتوسط بین الطرفین و تلک الروزنه هو التحدس بذلک دفعه فاستعداد النفس لوجدان ذلک المتوسط بالتحدس هو الحدس.

و منها الذکاء

و هو شده هذا الحدس و کماله و بلوغه و غایته القصوی هو القوه القدسیه التی وقع فی وصفها قوله تعالی یَکادُ زَیْتُها یُضِی ءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ و ذلک لأن الذکاء هو الإمضاء فی الأمور و سرعه القطع بالحق و أصله من ذکت النار و ذکی الذبح و شاه مذکاه أی یدرک ذبحها بحده السکین.

و منها الفطنه

و هی عباره عن التنبه بشی ء قصد تعریفه و لذلک فإنها تستعمل فی الأکثر فی استنباط الأحاجی و الألغار.

و منها الخاطر

الخطور حرکه النفس لتحصیل الدلیل و فی الحقیقه ذلک

المعلوم هو الخاطر بالبال و الحاضر فی النفس و لذلک یقال هذا خطر ببالی إلا أن النفس لما کانت محلا لذلک المعنی الخاطر جعلت خاطرا تسمیه للمحل باسم الحال.

و منها الوهم

و هو الاعتقاد المرجوح و قد یقال إنه عباره عن الحکم بأمور جزئیه غیر محسوسه لأشخاص جزئیه جسمانیه کحکم السخله بصداقه الأم و عداوه الذئب و قد یطلق علی القوه التی تدرک هذا المعنی و هی الواهمه و اعلم أن الواهمه عندنا لیست جوهرا مباینا للعقل و الخیال(۱) بل هی عقل مضاف إلی صوره الخیال و الحس و کذا مدرکات الواهمه معقولات مضافه إلی الأمور الجزئیه- المحسوسه أو الخیالیه إذ العوالم منحصره فی الثلاثه فالنفس إذا رجعت إلی ذاتها- صارت عقلا مجردا عن الوهم و عن النسبه إلی الأجسام و کذا الموهومات إذا صحت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضه و بالجمله الوهم لیس إلا نحو توجه العقل إلی الجسم و انفعاله عنه و الموهوم لیس إلا معنی معقولا مضافا إلی ماده مخصوصه.

و منها الظن

و هو الاعتقاد الراجح و هو متفاوت الدرجات قوه و ضعفا ثم إن المتناهی فی القوه قد یطلق علیه اسم العلم(۲) فلا جرم قد یطلق علی العلم أیضا

۱- قد تقدم الکلام فیه، ط مد

۲- قد حد العلم بأنه الاعتقاد المانع من النقیض کما حد الظن بأنه الاعتقاد الراجح- غیر المانع من النقیض و الیقین بأنه الاعتقاد بأن کذا کذا مع الاعتقاد بأنه لا یمکن أن لا یکون کذا بالفعل أو بالقوه القریبه و قد ذکر القدماء من المنطقیین أن لا علم إلا الیقین و أن ما عدا الیقین ظن و الحق معهم لأن حد العلم إذا أخذ بحقیقه معنی الکلمه- إنما یصدق علی الاعتقاد الکذائی إذا کان مع التصدیق بالجانب الموافق تصدیق بامتناع الجانب المخالف و إلا کان الجانب المخالف ممکنا غیر ممنوع و هذا خلف و لازم ذلک کون التصدیق فی الجانب الموافق تصدیقا بضروره النسبه و إلا کان ممکنا فکان الجانب الموافق أیضا ممکنا و قد فرض امتناعه هذا خلف فلا- علم إلا- مع الاعتقاد بضروره الجانب الموافق و امتناع الجانب المخالف و هو الیقین و أما تقسیم المتأخرین من المنطقیین العلم إلی قطع و جهل مرکب و یقین و غیرها فهو خطأ منهم، ط مد

اسم الظن كما قاله المفسرون فى قوله تعالى يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ و لهم فى ذلك وجهان أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ما داموا فى الدنيا بالإضافه إلى علوم من فى الآخره كالظن فى جنب العلم الثانى أن العلم الحقيقى فى الدنيا- لا يكاد يحصل إلا للنبيين و الصديقين الذين ذكرهم الله فى قوله الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتابُوا و منها علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظريه الكليه مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى و ثانيها مشاهدتها بالبصيره الباطنه كمشاهده عين الشمس بهذا البصر و الثالث صيروره النفس متحده بالمفارق العقلى الذى هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال فى عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين فى الجسمانيات و منها البداهه و هى المعرفه الحاصله للنفس فى أول الفطره من المعارف العاميه التى يشترك فى إدراكها جميع الناس و منها الأوليات و هى البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شى ء آخر كإحساس أو تجربه أو شهاده أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين و النسبه و منها الخيال و هو عباره عن الصوره الباقيه فى النفس بعد غيبوبه المحسوس- سواء كانت فى المنام أو فى اليقظه و عندنا أن تلك الصور ليست موجوده فى هذا العالم و لا منطبعه فى قوه من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفه أنها مرتسمه فى مؤخر التجويف الأول من الدماغ و ليست أيضا منفصله عن النفس موجوده فى عالم المثال المطلق- كما رآه الإشراقيون بل هى موجوده فى عالم النفس الإنسانيه مقيده متصله بها قائمه بإقامتها محفوظه ما دامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثله بين يديها و القوه الخياليه المدركه لها أيضا جوهر مجرد عن هذا العالم- و أجسامه و أعراضه و هى من بعض درجات النفس متوسطه بين درجه الحس و درجه العقل فإن النفس مع أنها بسيطه الجوهر فإنها ذات نشآت و مقامات بعضها أعلى من بعض و هى بحسب كل منها فى عالم آخر.

و منها الرويه

و هى ما كان من المعرفه بعد فكر كثير و هى من روى.

و منها الكياسه

و هى تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص

و لهذا

قال النبی ص: الکیس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت

و ذلک لأنه لا خیر یصل إلیه الإنسان أفضل مما بعد الموت.

و منها الخبر بالضم

و هو معرفه یتوصل إلیها بطریق التجربه و التفتیش.

و منها الرأی

و هو إجاله الخاطر فی المقدمات التی یرجی منها إنتاج المطلوب- و قد یقال للقضیه المنتجه من الرأی رأی و الرأی للفکره کالآله للصانع و لهذا قیل إیاک و الرأی الفطیر و قیل دع الرأی الغب.

و منها الفراسه

و هی الاستدلال بالخلق الظاهر علی الخلق الباطن و قد نبه الله تعالی علیه بقوله إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِینَ و قوله تَعْرِفُهُمْ بِسِیماهُمْ و قوله وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِی لَحْنِ الْقَوْلِ و اشتقاقه من فرس السبع الشاه فکان الفراسه اختلاس المعارف و ذلک ضربان ضرب یحصل للإنسان عن خاطر لا یعرف له سبب- و ذلک ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحی و إیاه عنی رسول الله ص بقوله کما هو المشهور

: إن من أمتی لمحدثین

و بقوله ص: اتقوا فراسه المؤمن فإنه ینظر بنور الله

و یسمی ذلک نفثا فی الروع و ضرب آخر ما یکون بصناعه و تعلم و هی الاستدلال بالأشکال الظاهره علی الأخلاق الباطنه و قال أهل المعرفه فی قوله تعالی أَ فَمَنْ کانَ عَلی بَیِّنَهٍ مِنْ رَبِّهِ وَ یَتْلُوهُ شاهِدٌ إن البینه هو القسم الأول و هو الإشاره إلی صفاء جوهر الروح و الشاهد هو القسم الثانی و هو الاستدلال بالأشکال علی الأحوال

الجزء الرابع

[السفر الثانی]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحله فى علم الطبيعى

اشاره

إن الترتيب الطبيعى و إن استدعى تقديم(۱) مباحث الجواهر و أقسامها- على مباحث الأعراض و أقسامها لكن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهين أحدهما أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقرره فى أحكام الأعراض.

و ثانيهما أن معرفتها(۲) شديده المناسبه لأن يقع فى العلم الإلهى و علم

۱- تأخير مباحث الجواهر عن مباحث الأعراض لا يوجب أن يقع معرفتها فى العلم الإلهى و إن اقتضى وقوع معرفتها قريبا من العلم الإلهى و متصلا به و لعل المراد ذلك فتأمل، الأستاذ الأستاذ

۲- قوله معرفتها أى معرفه الجواهر بكونها متبوعه للأعراض شديده المناسبه لأن يقع فى فن الربوبيات دون الفلسفه الأولى فإن ذوات الأشياء و أعيانها متبوعه لمفهوماتها- فالأعراض نسبتها إلى الجواهر نسبه المفاهيم إلى الذوات و نسبه العلم بالأعراض إلى العلم بالجواهر نسبه الفلسفه الباحثه عن الكليات و المفهومات العامه إلى العلم الإلهى الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها فكما يقدم الفلسفه المذكوره على الإلهى كذلك قدم المصنف قدس سره- علم الأعراض و مباحثها على علم الجواهر و مباحثها، الأستاذ محمد إسماعيل

المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها دون أن يقع فی الفلسفه الباحثه عن الكليات و المفهومات العامه و أقسامها الأوليه فلهذين الوجهين قدمنا أحكام الأعراض على مباحث الجواهر و فيها مقدمه و فنون

أما المقدمه ففی بيان عدد المقولات

اشاره

و هی عند الفلاسفه عشره الجوهر و التسعه الباقيه العرضيه و هی الكم و الكيف و الإضافه و الأين و الوضع و متى و الملك و أن يفعل و أن ينفعل.

و فيها مباحث أربعه أحدها إثبات أن كلا منها جنس لما تحته و هو لا يظهر إلا بخمسه أمور- الأول اشتراك الأقسام التی جعلت تحت كل من هذه العشره فی معنى و ما هو أقل ما يجب فی الجنس.

الثانی أن يكون ذلك المعنى الذی هو جهه الاشتراك وصفا ثبوتيا لأن السلوب لا تكون أجناسا للموجودات اللهم إلا أن يكون عنوانات يشار بها إلى معانی كليه- كما فی الجوهر و الكيف.

الثالث أن يكون الوصف الثبوتی مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك- إذ التشكيك عندنا لا يكون إلا فی الوجودات لا فی الماهيات و الوجود غير داخل فی الماهيات.

الرابع أن يكون داخلا فيما تحتها من الأنواع لا أعراضا خارجا الخامس أن يكون تمام الماهيه الجزء المشترك بينهما و ثانيها أن هذه العشره لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس و لم يوجد فی كلام الأقدمين برهان على هذا.

بل الشيخ حكى أن من الناس من زعم أن الفعل و الانفعال هما نفس الكيفيه و هذا فاسد لأن التسخين مثلا لو كان هو السخونه لكان كل مسخن متسخنا و لكانت الحركه متسخنا و هو باطل.

و أما التسخن و التسود فهو طلب السخونه و طلب السواد و طلب الشی ء يستحيل

أن يكون ذلك الشی ء لاستحاله كون الشی ء طلبا لنفسه و من الناس من جعل المقولات أربعا الجوهر و الكم و الكيف و جعل النسبه جنسا للسبعه الباقيه و وافقهم صاحب البصائر(۱) و صاحب المطارحات جعلها خمسه هذه الأربعه و الحركه و له حجه على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل فيها [قال فيها] و لما حصرنا المقولات المشهوره فی خمسه وجدنا بعد ذلك فی موضع لصاحب البصائر حصرها فی أربع و هی الأربعه المذكوره قال و إذا اعتبرت الحصر الذی ذكره لا تجده صحيحا فإن الحركه لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض و لا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم- و إن كان لها تقدير و لا يلزم من كون الشی ء متقدرا كونه كما بذاته و ليست بكيف- فإن الكيفيه هيئه قاره لا تقتضی القسمه و لا النسبه لذاتها و إن عرض لها النسبه إلی المحل.

عقده و حل-

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض فی التسع حيث إنهم يجعلوا الحركه مقوله أخرى فهذه عقده على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها و الحل أن الحركه هی عباره عن نحو وجود الشی ء التدريجی الوجود و لا ماهيه له إلا الكون المذكور و الوجود خارج عن الماهيات الجوهريه و العرضيه و الطبيعه التی يلحقها الجنسيه لا يجوز أن يكون خارجا عن ماهيه الأنواع فالحركه ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقوله و الذی يذكر فی مباحث الحركه أن وحدتها قد تكون جنسيه و نوعيه و شخصيه فذلك باعتبار ما تعلقت به.

ثم قال فإذن الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات فی الخمسه أن يقول الماهيه

۱- هو ابن سهلان الساوجی على ما سمعت عن الأستاذ و سألته عن اسمه فقال ما أعلم صحيح،

التی هی وراء الوجود إما أن یکون جوهرا أو غیر جوهر و هو الهیئه فهی إما أن یتصور ثباتها أو لا یتصور فإن لم یتصور ثباتها فهی الحرکه و إن تصور ثباتها فإما أن لا یعقل دون القیاس إلی غیرها فهی الإضافه و إما أن یعقل دون ذلک فإما أن یوجب المساواه و اللامساواه و التجزی أو لا فإن أوجب فهو الکم و إلا فهو الکیف فالکیف قد وقع فی آخر التقسیم و له ممیزات عن کل واحد من أطراف التقسیم فهو من حیث هو هیئه امتاز عن الجوهر و من حیث إنها قاره امتاز عن الحرکه و من حیث إنها لا تحتاج فی تصوره إلی تصور أمر خارج عنه و عن موضوعه امتاز عن الإضافه و من حیث إنها لا تحوج إلی اعتبار تجز امتاز عن الکم و اشتمل تعریفه علی جمیع أمور یفصله عن المشارکات الأربعه فهذا هو بیان الحصر فی الخمسه ثم أخذ فی بیان أن متی و الأین و غیرهما لا یعقل إلا مع النسبه و ساق الکلام فی واحد واحد إلی آخر هذا الکلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبه لیست أمرا مستقل الماهیه یمکن تعقلها من حیث هی هی مع قطع النظر عن المنسوب و المنسوب إلیه و لا أیضا یمکن تجریدها فی العقل عن المنتسبین و کل ما لم یمکن تجریدها لا فی الخارج و لا فی العقل عن شی ء و لا أیضا یمکن اعتبارها من حیث هی معزولا فیه النظر عما عداه فلا یمکن أخذه طبیعه محموله علی جزئیات لها إلا مع ذلک الشی ء فالنسبه لا تکون جنسا أو نوعا محمولا علی ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هی نسبه له أو نوعه فکون النسبه جنسا أو نوعا أو شخصا لا یستصح و لا یستقیم إلا بأن یکون ذو النسبه بما هو ذو النسبه(1) أحد هذه الأمور.

۱- یرد علیه أن ما ذکره لو تم یقتضی أن یکون ذو النسبه من المقولات السبعه النسبیه مقوله و جنسا عالیا حتی یصح و یستقیم جعل نسبته مقوله و جنسا عالیا و لیس کذلک فعلی ما ذکره لا وجه لجعل أین و هو النسبه إلی المکان مقوله إذ لیس المکان الذی هو ذو النسبه مقوله و کذا لا یصح جعل متی و هو النسبه إلی الزمان مقوله إذ لیس الزمان مقوله و هکذا القیاس فی الخمسه الباقیه من المقولات النسبیه- اللهم إلا أن یقال إنها أی المقولات تابعه لما هی النسبه له فی الجنسیه فی الجمله و أما کونها مقوله فبالاتفاق و الإجمال أنه لا یوجد لما هی نسبه ذاتی تشترک فیه فتأمل فیه، الأستاذ

فإذا تقرر هذا فنقول النسبه المكانيه و هی الأین مثلا یجوز کونها جنسا لکل ما یؤخذ معها المکان من النسب و کذا مقوله متی و هی نسبه الشی ء إلی الزمان یصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسا لکل نسبه یؤخذ معها نوعا من الزمان فیکون تلک النسب المأخوذه مع الأنواع أنواعا لمتی و ما یؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصا- مندرجه تحت مقوله متی لاندراج تلک الأشخاص الزمانیه تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعانی السبعه التی تحصلت باعتبارها ماهیات النسب السبع معنی جامع مشترک متواطی ء داخل فی قوامها لأمکن القول بأن النسبه جنس لهذه النسب السبع کما لو کان ذلک المعنی جنسا فرضا للزمان و المکان و لنفس الأجزاء التی لذوات الأوضاع و نفس الکیفیه التی فی أن ینفعل و أن یفعل و کذا للجوهر باعتبار نسبه الإضافه و کذا لأطراف الملک کالقمیص و العمامه و منهم من جعل المضاف جنسا للسته الباقیه النسبیه- و الشیخ أبطل ذلک القول بأن کون الشی ء منسوبا و إن استلزم کونه مضافا لکن الثانی عارض للأول غیر داخل فی تلک السته فإن کون الشی ء فی الدار مثلا هی نسبته التی هو بها أین و هذه النسبه لیست إضافه بل أینا.

ثم إذا اعتبرت التکریر وجدت الموصوف بالأین یعرض له من حیث هو ذو أین- أن یصیر معقول الماهیه بالقیاس إلی ما هو فیه من حیث هو محوی و ذلک حاو لا- من حیث هو أین فقط بل من حیث هو محوی و ذلک حاویه فیعرض له الإضافه و کما أن کون الشی ء بیاضا شی ء و کونه لذی البیاض شی ء آخر کذلک کون الشی ء فی مکان شی ء و کونه ماهیه مقوله بالقیاس إلی غیره شی ء آخر و الأول موضوع للثانی من حیث أن یصیر النسبه شامله للطرفین الحاوی و المحوی و هذا معنی قولهم إن النسبه تکون لطرف واحد و الإضافه للطرفین.

و ثالثها أنه لا مقوله خارجه عن هذه العشره و الشیخ احتج علی ذلک بحجه ضعیفه اعترف برداءتها و لذلک طویناها فإن قیل هنا أمور خارجه عن العشره کالوحده و النقطه و الآن الوجود و الشیئیه و الحرکه و الاعتبارات العامه و کذلک الفصول

البسيطه و مفهوم المشتقات كالأبيض و الحار و أمثالهما و كذلك الأعدام كالعمى و الجهل قلنا أما الأعدام بما هى عدم فيجب خروجها لأن كلامنا من الأمور الوجوديه و هى من جهه ملكاتها كالعلم و البصر ملحقه بالملكات بالعرض و كلامنا فيما بالذات- و كذلك حكم المشتقات و المركبات لأن الوحده معتبره فى تقسيم الممكن إلى هذه العشره كما أن الوجود معتبر و أما خروج نفس الوجود فلأن الكلام فى الماهيات و الوجود خارج عنها كما علمت و أما الوحده فهى عندنا نفس الوجود كما علمت و أما النقطه فهى عدميه و أما الحركه فهى نحو من الوجود كما أشرنا إليه و أما الفصول البسيطه فهى بالحقيقه عباره عن الوجودات الخاصه للماهيات النوعيه و أما الشيئيه و الممكنيه من الأمور الشامله فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات.

قال الإمام الرازى لقائل أن يقول إن الوحده و النقطه داخلتان فى مقوله الكيف- لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شى ء خارج عن حامله و لا يقتضى قسمه و لا نسبه فى أجزاء حامله و الشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما فى الكم ثم أبطل ذلك بأن الكم- ما يقبل المساواه و المفاوته لذاته و ذلك لا يحمل عليهما(۱) و حكى عن قوم أنهم أبطلوا ذلك بأن الوحده مبدأ للكم المنفصل و النقطه مبدأ للكم المتصل و المبدأ خارج عن ذى المبدإ و إلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا الإبطال بأن الوحده ليست مبدأ إلا لقسم من الكم و هو المنفصل و النقطه إن ثبت مبدئيتها فهى ليست أيضا مبدأ إلا- للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه و حكى عن آخرين

۱- لا- يلزم من ذلك خروجهما عن مطلق الكم غايه ما فى الباب خروج النقطه من المتصل- و الوحده من المنفصل قلت ذلك يكفينا فى إبطال هذا المذهب إذ لا قائل بكون النقطه كما منفصلا مبدأ للمتصل فيكون الوحده بعكس هذا و من هنا يظهر بطلان إبطال الشيخ هذا الإبطال فافهم و كن من الشاكرين، فتحعلى خوئى

أنهـم يـدخلونها تحت مقولات كثيره باعتبارات مختلفه فالنقطه من حيث هى طرف من المضاف و من حيث هى هيئه ما من الكيف و ذلك باطل لأن الماهيه الواحده يستحيل أن يتقوم بجنس و بما ليس ذلك الجنس.

و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر و ذلك لا يناقض دعوى عشريه الأجناس العاليه فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهيه متحصله من جنس و فصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العاليه و الفصول الأخيره و الأنواع البسيطه و الهويات الشخصيه خروجها غير قادح فى الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينه عشره أقوام فإذا وجدنا أقواما بدأه غير متمدنين لم يقدح ذلك فى دعوى عشريه المدينين.

و رابعها عن كيفيه انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق أن تقسيمها إلى أقسامها هل هى بالفصول أو بالعوارض و تقسيمها إلى العوارض أيضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم و غير قابل العلم- فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق و غير الناطق و قد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر و الأنثى

الفن الأول فى مقوله الكم و إثبات وجودها و وجود أقسامها و إثبات عرضيتها و فيه فصول

فصل (١) فى تعديد الخواص التى بها يمكن معرفه ماهيه الكم المطلق و هى ثلاث

الأولى التقدير و المساواه و المفاوته

و هى أمور إضافيه لكن عروضها للأشياء من جهه أنها كم أو ذو كميه لا بسبب الطبيعه الجسميه العامه أو الخاصه-

الثانيه قبول القسمه

و هى تشتمل على قسمين أحدهما كون الشى ء بحيث- يمكن أن يتوهم فيه شيئان مثله و يتوهم لكل من الشيئين أيضا شيئان مثل الأول و

هكـذا لا يقف إلى غير النهايه و هـذا المعنى يلحق المقـدار لـذاته و لا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه و حركه له مكانيه و الثانى حـدوث الافتراق و الانفكاك و هو عباره عن حـدوث هويتين للجسم بعـد أن كانت له هويه واحـده من نوعهما و لا بـد فى هذا المعنى من حركه و انفعـال و هـذا المعنى من عوارض الماده و يسـتحيل عروضه للمقـدار كما سـتعلم فى مباحث الهيولى و لكن تهيؤ الماده لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار- و لا يلزم من كون الشى ء مهيئا للماده لقبول معنى أن يكون ذلك الشى ء مسـتعدا لـذلك المعنى و إلا لكان كل معـد مسـتعدا لما يعـد و لا يلزم أيضا بقاء ذلك المقـدار عنـد حصول الانقسام كما أن الحركه تعد الجسم لأن يسكن فى مكان فهى لا تبقى مع السكون.

الثالثه كونه بحال يمكن أن يصير معدودا بواحد

و ذلـك لأنه قـد ثبت كما سيجى ء أن الجسم المتصل واحـد قابل لانقسامات انفكاكيه غير متناهيه لكن لا يجوز خروج الجميع من القوه إلى الفعـل و كـل جسم صـح أن يقـال يجب أن يكون انقسامـاته متناهيه و صـح أن يقال يجب أن يكون انقساماته غير متناهيه و كلا المعنيين من عوارض الماده بواسطه المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف إلى غير النهايه و التنصيف فى المقدار تضعيف فى العدد و بالجمله كل تبعيض فى المقـدار تكثير فى العـدد و العـدد غير متنـاه فى جـانب الزيـاده و هو منته فى جانب النقصان إلى الواحـد و المقـدار غير متناه فى طرف النقصـان و هو منته فى طرف الزيـاده و لما ظهر أن المقـدار لـذاته قابل للتجزيه وجب أن يكون لـذاته قابلا للتعديـد فإذن الكم مطلقا سواء كان منفصـلا بالفعل كالعدد أو منفصـلا بالقوه متصـلا بالفعل كالمقدار فإنه قابل لأن يوجد فيه واحد يصـير هو معـدودا بـذلك الواحد- فظهر بهذا التحقيق أن للكميه خواص ثلاث لا يشاركها غيرها فبعضـهم اقتصـر على الأولى فى التعريف فقـال عرض يقبـل المسـاواه و عـدمها و هو ضـعيف لأـن المسـاواه لاـ يمكن تعريفها- إلا بكونها اتحادا فى الكم فيكون دوريا و بعضهم من ضم إليها الخاصه الثانيه و هى قبول

القسـمه و هو خطأ لأنـه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسـمه من عوارض الكم المتصل- لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسـمى فالأولى ما فعله الشـيخان فعرفاه بأنه الـذى بـذاته- يمكن أن يوجـد فيه شـى ء واحـد عادا فهـذا صـحيح لا يختلف فى المتصل و المنفصل و ليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه و هو مساوق للوجود غنى عن التعريف و كذلك العدد غنى عنه

فصل (٢) فى الفرق بين المقدار و الجسميه و ذلك من سته أوجه

اشاره

أربعه منها مبنيه على نفى الجزء الذى لا يتجزى

فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفه

و الجسـميه المخصوصه باقيه بحالها كالشمعه المتشكله بأشكال مختلفه يتوارد عليها الأبعاد الطوليه و العرضيه و العمقيه مع إثبات ذاتها فى حد جسـميتها فيدل على كون تلك المقادير زائده على الجسميه فإن قيل الجسم الكروى إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا فى المساحه فنقول إنك سـتعلم أن المساوى قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوه و إن أمثال هذه الأشـكال المختلفه لا مساواه لها بالحقيقه إلا بالقوه و الذى بالقوه ليس بموجود بعد.

و الوجه الثانى أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير

و هذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد و اعترض صاحب حكمه الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير فهى كذلك مشتركه فى كونها متقدره فإن كان اشتراكها فى الجسميه و اختلافها فى المقادير المخصوصه يوجب كون المقادير أعراضا زائـده على جسـميتها لزم أن يكون اختلافها فى المقادير المخصوصه بعد اشتراكها فى أصـل المتقـدريه يـوجب أن يكـون المقـادير المخصـوصه أعراضـا زائـده على متقـدريتها حـتى يكـون مطلـق المقـدار عرضـا و المخصوص

عرضا آخر و ذلک محال و إلا لزم التسلسل المحال کما یظهر بأدنی تأمل فکما لم یلزم بل بطل أن یکون أصل المقدار موجودا مغایرا للمقدار المخصوص إلا فی الذهن بحسب التعیین و الإبهام فکذلک جاز أن یکون الأجسام مشترکه فی الجسمیه و متمایزه بمقادیرها المخصوصه و إن لم یکن المقدار موجودا مغایرا للجسمیه أقول هذا البحث قوی جدا و ستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث أن الأجسام صح أن یکون بعضها مقدرا للبعض عادا له

و بعضها مقتدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد فی أکثر الأمر یخالف المتقدر المعدود فلیست المقدریه و المعدودیه بنفس الجسمیه التی یستحیل أن یخالف فیها جسم جسما و الإیراد المذکور متوجه علیه أیضا.

الوجه الرابع أن الجسم الواحد یسخن فیزداد حجمه

من غیر انضمام شی ء إلیه- و لا لوقوع خلاء فیه لاستحالته و یبرد فیصغر حجمه من غیر انفصال شی ء منه أو زوال خلاء کان و ذلک الجسم محفوظ الهویه فی الحالین فهو مغایر للمقادیر و هذه الحجه أیضا مبنیه علی نفی الجزء الذی لا یتجزی لابتناء التخلخل و التکاثف علی نفیه.

الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع الماده

علی ما سنقیم البرهان علیه و تابع الماده لیس نفس الجسمیه لأنها مقومه إیاها متقدمه علیها بالعلیه فإذن السطح مغایر للجسمیه و إذا ثبت عرضیه السطح ثبت عرضیه الخط لکونه من عوارض علی وجه أولی.

و السادس الخط و السطح غیر داخلین فی معنی الجسم

لأن من عقل أو فرض جسما غیر متناه فقد عقل و فرض جسما لا جسما لا جسما لکونه محالا فلما صح انفکاکهما عن الجسم لذاته و إن لم ینفکا عنه بسبب غیر الجسمیه فثبت مغایرتهما إیاه و سیما الخط بصحه انفکاکه عن الجسم بل و عن البسیط فی الوجودین کما فی الکره الساکنه- و أما الکرات المتحرکه دائما التی تعینت فیها مناطق و محاور فإن الجسمیه فیها متقدمه علی حرکاتها المتقدمه علی تعیین الدوائر و الخطوط فیستحیل أن

يتقوم الجسميه بها و إلا لزم تقدم الشى ء على نفسه و هو محال.

و لقائل أن يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى و الصوره فإنهما داخلتان فى قوام الجسم و قد لا يعلمها من علم الجسم و الذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافى كونهما مقومين له فكذلك هاهنا و الجواب أن من علم الجسم جوهرا مركبا من الجواهر الفرده- فلم يعلم حقيقه الجسم و من علمه جوهرا متصلا بلا ماده فعلم حقيقته و إن كان علما ناقصا و من علمه ماده بلا صوره فما علمه بالحقيقه ثم من جعل المقادير مقومه للجسم جعلها من باب الصوره لا من باب الماده و أيضا لما صح أن يكون الهيولى مجهوله- عند ما يكون الصوره معلومه لا جرم وجب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسميه و شككنا فى وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصوره.

حكمه مشرقيه

إن الذى أفاض علينا من بحر فضله فى عرضيه المقادير التعليميه للجسم الطبيعى هو أنا نمهد أولا أن كل ما هو داخل مع شى ء آخر فى حقيقه معنى جنسى فلا بد أن يكون مبادى أحدهما و مقوماته و مكملاته بعينها مبادى و مقومات و مكملات للآخر أيضا و كذا أقسام أحدهما يدخل فى أقسام الآخر فإذن لو كانت الجسميه عين المقدار- لكان محصل أحدهما محصل الآخر و لا شبهه فى أن الجسميه بالمعنى الذى هو جنس- يفتقر إلى مقومات فصليه و مع انضمام الفصول الأوليه قد يحصل لها أنواع إضافيه- هى أيضا إذا أخذت من حيث هى هى بلا شروط يكون معانى غير تامه مفتقره إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول و هكذا إلى أن ينتهى إلى أنواع محصله لا يتصور تحصيل بعدها و الجسميه بالمعنى الذى هو ماده يفتقر إلى صوره كماليه كالعنصريه- و بعد انضمامها إلى أخرى كالمنميه و أخرى كالحساسه و أخرى كالناطقه ثم هذه المبادى و المقومات التى فى القبيلتين كلها من الأحوال و الكمالات التى كان

الافتقار إليها فى تحصيل الموجود بما هو موجود أو فى الجوهر بما هو جوهر أو فى الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو فى الجوهر المنفعل المكيف بالكيفيه المزاجيه بما هو ذو مزاج أو فى النامى من حيث نموه أو فى الحيوان من جهه حيوانيه- و أما المقدار المطلق الجنسى فإذا احتاج إلى معنى فصلى يجب أن يحتاج إليه من جهه كميه و مقداريه فلا جرم يتحصل أولا بكونه جسما تعليميا و سطحا و خطأ- فإنها من العوارض الأوليه للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه فى جهه فيتحصل خطأ أو فى جهتين فيتحصل سطحا أو فى جهات فيتحصل جسما و كذلك كل منها إذا تحصل تحصلا آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعانى و الكمالات التى تلحق المقادير بما هى مقادير متصله كانت أو منفصله كالطول و القصر كالعاديه و المعدوديه و التشارك و التباين و المنطقيه و الأصميه و غير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم و بهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثانى و الثالث جميعا

فصل (٣) فى تقسم الكم إلى المتصل و المنفصل

و تقسيم المتصل إلى أنواعه و إن المنفصل هو العدد لا غير و فى بطلان القول بأن القول كم منفصل و الثقل و الخفه كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار فى نفسه و حاله بالإضافه إلى مقدار آخر.

فالأول فصل الكم و له تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركه.

و الحد المشترك ما يكون بدايه لجزء و نهايه لآخر و ثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهيه بالقوه و المنفصل يقابله فى كلا المعنيين.

و الثانى و هو المعنى الإضافى و هو أيضا على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحده كخطى الزاويه و كقسمى الجسم الأبلق و ثانيهما كون مقدارين

نهایه أحدهما ملازمه لنهایه الآخر فی الحرکه و المنفصل أیضا یقابله فیهما جمیعا.

إذا تقرر هذا فنقول الکم المطلق ینقسم إلی متصل بالمعنی الحقیقی و منفصل یقابله و المتصل إما أن یکون ثابته الذات قاره الأجزاء أو لا یکون الأول هو المقدار المنقسم إلی ما له امتداد واحد و هو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان علی القیام و هو السطح و یقال له البسیط أو له امتدادات ثلاثه متقاطعه علی القوائم و هو الجسم التعلیمی و هو أتم المقادیر لقبوله القسمه إلی جهات ثلاث و یقال له الثخین و الثخن لأنه حشو ما بین السطوح- و العمق لأنه ثخن نازل من فوق و السمک لأنه ثخن صاعد من أسفل و قد ترسم المقادیر الثلاثه علی وجه آخر غیر ما خرج من هذا التقسیم فیقال الخط ما یرتسم من حرکه النقطه علی بسیط و السطح ما یرتسم من حرکه الخط خلاف مأخذ امتداده- و الجسم ما یرتسم من حرکه السطح ارتفاعا و انحطاطا و ستعلم أنه مجرد تمثیل لا تحقیق فیه أما المتصل الذی لا یکون له قرار الذات فهو الزمان و تحقیق ماهیته و أحکامه موکول إلی مباحث الحرکه لشده تعلقه بها.

فظهر أن أقسام الکم المتصل أربعه الخط و السطح و الجسم و الزمان و منهم من ظن أن المکان قسم خامس و هو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافه إلی المحوی- عند القائلین بکونه سطحا و سیأتی تحقیق القول بالمکان و أما الکم المنفصل فهو العدد أما کمیته فلکونه لذاته معدودا بواحد فیه أو لیس فیه و أما أنه ینفصل فلأنه لیس بین أجزائه حد مشترک فإنک إذا قسمت الخمسه إلی ثلاثه و اثنین لم تجد حدا مشترکا بینهما و إلا فإن کان منها بقی الباقی أربعه و إن کان من الخارج کانت الجمله سته و من المحال أن یوجد کم منفصل غیر العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات- و قوامها من المفردات و هی آحاد و کل منها واحد فالواحد إما أن یؤخذ من حیث هو واحد أو یؤخذ بأنه شی ء معین کإنسان أو مثلث و ذلک الشی ء واحد- و الوحده نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصیه إذ لا مدخل للخصوصیه فی کون الشی ء واحدا کما علمت فی باب الوجود فلا شک فی أن الوحدات

هی التی یتالف منها لـذاتها کمیه منفصـله و کم منفصل لـذاته یکون ما عـدده مبلغ تلک الوحدات دون الحوامل للوحدات فهی حامله للعدد بالعرض کما أن کلا منها واحد بالعرض.

و بهـذا التحقیق ظهر فساد مـذهب من ظن أن القول کم منفصل و جعل الکم المنفصل جنسا لنوعین قار و هو العـدد و غیر قار و هو القول و اسـتدل علیه بأن القول مرکب من المقاطع و یتقـدر بها و هی أجزاء له و کل ذی جزء مقـدر بجزئه و هو کم و الخطأ فی الکبری فإنه لیس کلما یتقـدر بجزء فهو کم بالـذات بل یجوز أن یکون له حقیقه أخری و قـد عرض له إما مقـدار أو عدد و صار له بسـببه جزء یعده و المقطع الحرفی لیس جزئیته إلا لأنه واحد و القول کثیر فله خاصـیه الکمیه لکونه ذا کثره لا لذاته کما أن للمقطع خـاصه الوحـده لکونه ذا وحـده فإذا لم یلتفت إلی العارض- و التفت إلی ذاته من حیث هی کیفیه محسوسه لم یکن القول کمیه و لا کما و لا المقطع وحـده و لا واحدا و إلا لکانت الأشـیاء کما بالذات و واحدا بالذات و أما الثقل و الخفه فالذی غرهم فی تکممهما أمران أحدهما قبولهما للمساواه و عدمها و الثانی قبولهما للتجزیه و کلاهما باطل أما الأول فلأن المساواه فی الکم هو أن یفرض لشـی ء حـد ینطبق علی حـد شـی ء آخر و ینطبق کلیته علی کلیه الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قیل له إنه مساو- و إن لم ینطبق قیل لأحدهما إنه زائد و للآخر أنه ناقص و هذا مما یسـتحیل ثبوته فیهما لأن الثقل قوه محرکه إما طبیعیه و هی من بـاب الجوهر أو المیل الـذی هو العله القریبه للحرکه و هو من باب الکیف و محال أن یقع شـی ء تحت مقولتین بالـذات بل لا بد أن یکون أحدهما بالعرض و أما الثانی فلأن قبول التجزیه کما یقال ثقل هذا نصف ثقل ذاک(۱)

۱- و الحاصـل أن قبول الثقـل و الخفه للتجزیه إنما یکون بالعرض و ما هو خاصه الکم هو قبول التجزیه بالـذات فبالحقیقه یکون الحـد الأوسط فی قیاسـهم غیر مکرر فلا ینتـج و لو جعلت الصـغری قبول التجزیه بالـذات کانت ممنوعه و لو جعلت الکبری أعم مما یقبل التجزیه بالذات لیشتمل المتجزی بالعرض حتی یتکرر الأوسط لینتج کانت کلیتها ممنوعه فافهم، الأستاذ الأستاذ

هو بسبب أن حركته فی الزمان فی نصف المسافه التی للآخر أو فی المسافه فی نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنی بسبب تأثیره فی الحرکه المتعلقه بالمسافه و الزمان

فصل (۴) فی تقسیم آخر للکم و هو التقسیم إلی ذی وضع و غیر ذی وضع

الوضع یطلق علی معان ثلاثه

أحدها کون الشی ء مشارا إلیه بالحس

بالفعل أو بالقوه و الإشاره تعیین الجهه التی یخص الشی ء من جهات هذا العالم کما فی الشفاء و بهذا المعنی للنقطه وضع و لیس للوحده وضع-

و ثانیها معنی أخص من هذا المعنی

و هو کون الکم بحیث یمکن أن یشار إلیه فی جهه

و ثالثها معنی یشتمل علیه مقوله من التسع

و هو حاله الجسم من جهه نسبه أجزائه بعضها إلی بعض فی جهاته و هذا الوضع لا- یقال بالحقیقه الأعلی الجواهر المادیه و المعنی الثانی فصل الکم و کأنه منقول من المعنی الثالث الذی هو جزء المقوله فکأنه لما کان وضع الجسم الذی هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلک أمر یقارنه إذا اعتبر فی الجسم الذی من باب الکم و أن لم یکن الجسم الذی من باب الکم و لا السطح و لا الخط یجب له بذاته الجهات و المکان- لکن الجسم التعلیمی له أجزاء بالقوه لها اتصال و ترصیف(١) و إلی کل منها إذا فرض موجودا إشاره أنه أین هو من صاحبه و کذا السطح و الخط فهذا المعنی کالمناسب

١- المراد بالترصیف هو الافتراق بین الأجزاء فی الوجود و الاجتماع فیه فالزمان لیس له وضع لعدم الترصیف و الاجتماع بین الأجزاء فی الوجود و العدد لیس له وضع لعدم الاتصال و هو ظاهر، الأستاذ

لذلک المعنى فسمى باسمه

و إذا علمت ذلک فنقول الکم إما أن يکون ذا وضع أو لا- يکون و الکم ذو الوضع ثلاثه الخط و السطح و الجسم و الباقى غير ذى وضع أما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين أجزائه و أما العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنها ثابته و توهم بعضهم أن الجسم المتحرک لا وضع له.

و الشيخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عنى الوضع الذى من المقوله فربما أوهم صدقا و ليس کذلک فإنه فرق بين أن لا يکون للشىء وضع و بين أن لا- يکون له وضع قار- کما أنه فرق بين أن لا- يکون فى أين و بين أن لا يکون فى أين قار و کما أن الحرکه عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يکون الجسم ذا أين و إن أخرجته عن أن يکون ذا أين قار فکذلک حال الحرکه بالقياس إلى الوضع لکن الوضع الذى يعتبر فى مقوله الکم غير ذلک الوضع و هو غير متغير و لا- متبدل فى الجسم المتحرک و إن تحرک- فإن الحرکه لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذى هو فى الکم فإن نسبه أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب و البعد محفوظه و إن کانت الحرکه لا- تحفظ نسبه الأجزاء- إلى جهات العالم و من عاده القوم أن يذکروا هاهنا معانى الطول و هى خمسه و معانى العرض و هى أربعه و معانى العمق و هى أيضا أربعه لکن أخرنا ذکرها إلى مباحث الجسم الطبيعى لدقيقه و هى أنه إن أريد بالطول و العرض و العمق المعنى الأول أعنى نفس الامتدادات فهى کم بالذات من نوع الخط و راجعه إليه و إن أريد سائر المعانى- فهى کميات مأخوذه مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبيعيه فذکرها فى مباحث الجسم الطبيعى أولى

فصل (۵) فيما ليس بکم بالذات و إنما هو بالعرض و هو على وجوه أربعه

فأولها أن يکون أمرا موجودا فى الکم

مثل الأمور التى عددناها

و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه

و ذلک إما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد فی المفارقات و الماديات و أما المتصل فيوجد فی الماديات و هو ظاهر و فی المفارقات عند من ذهب إلی أن فی الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادی و قد يكون المتصل بالذات متصلا و منفصلا بالعرض كالزمان مثلا- متصل بالذات و بالعرض من جهه المسافه و منفصل بالعرض بحسب انقسامه إلی الساعات و الأيام إذ لا امتناع فی كون الشی ء تحت مقوله ثم يعرض له شی ء من تلک المقوله و أما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركه و لذلک يوصف بأوصاف المقادير من الطول و القصر و المساواه و اللامساواه من جهه الزمان و قد يوصف بهذه الأوصاف من جهه المسافه أيضا

و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله فی المحل الذی حصل له الكم

كما يقال للسواد إنه طويل و عريض و عميق بسبب حصوله فی محل فی الكم

و رابعها أن يكون قوی مؤثره فی أشياء يقال عليها الكم بالذات

فيقال لتلک القوی إنها متناهيه أو غير متناهيه لا لأن نفس القوه كذلک بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شده أو عده أو مده- و الفرق بين اعتبار الشده و المده من وجهين أحدهما أن الزياده فی الشده يوجب النقصان فی المده و الثانی أن الذی يتفاوت فيه القوی بحسب الشده [المده] ربما لا يتفاوت فيه بحسب المده [الشده].

إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم و أقسامه الأوليه فلنشرع فی ذكر أحكامه و أقسامه

فصل (۶) فی أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثه

أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه و يتقوم بالأقل منه

و الضدان لا يقوم أحدهما الآخر و لا يتقوم به

و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غايه الخلاف

لكونهما غير واقف إلی حد لا- يقبل الزياده و الاثنان و إن كان فی غايه الخلاف بالقياس إلی الألف مثلا لا يكون ضده لأن التضاد من الجانبين

لکن الألف لیس ضدا له لأنه لیس فی غایه البعد منه

و ثالثها أن اتحاد الموضوع القریب و التعاقب علیه شرط المتضادین

و لیس العدد کذلک فإن الثلاثه مثلا عباره عن جمیع وحدات یتقوم صورتها باجتماع وحده و وحده و وحده و یستحیل عروض الاثنینیه لموضوعها القریب بعینه إلا بأن یفسد و إلا فموضوع الاثنینیه غیر موضوع الثلاثه و أما المتصل فلیس المقادیر الثلاثه الأجسام و السطوح و الخطوط بعضها مضادا للآخر لثلاثه براهین أیضا- الأول أن کلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له و المقبول لا بد و أن یتقوم بالقابل فکیف یکون ضده و الثانی أنه لا یوجد مقدار فی غایه البعد عن الآخر و الثالث أن موضوعها القریب لیس متحدا.

شکوک و إزالات-

س الزوجیه کمیه مضاده للفردیه

ج إنها لیست من باب الکم لعدم قبولها المساواه و القسمه لذاتها بل هی من باب الکیف و لأن الفردیه لیست وجودیه لأنها عدم الزوجیه(١) فالتقابل بینهما بالعدم و الملکه دون التضاد و لأن موضوعهما لیس واحدا.

س الاستقامه و الانحناء کمیتان متضادتان-

ج هما من باب الکیف و أیضا هما فصلان لا یمکن تبدل أحدهما بالآخر إلا بتبدل المحل فالخط المستقیم لا یصیر منحنیا- إلا بانعدام السطح الذی فیه فلا یمکن تعاقبهما علی محل و هو شرط التضاد.

س المتصل ضد المنفصل مع أنهما کمیتان

ج هما فصلان لنوعی الکم و الفصل لا یندرج تحت جنسه بحسب الماهیه و إن اندرج تحته بالوجود فلا یکون من أقسام الکم بالذات بل بالعرض علی أن أحدهما عدمی إذ الانفصال عدم الاتصال عما

١- بل الفردیه سلب الزوجیه مطلقا و لهذا صح إطلاقها علی الواجب بالذات فالتقابل بینهما تقابل السلب و الإیجاب فافهم، إسماعیل

من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه(۱) كالفلك.

س المساوى ضد المتفاوت و العظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات

ج هذه إضافات فى كميات لا ـ أنها فى أنفسها و ماهياتها كميات على أن أمثال هذه المعانى يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم فى باب المضاف.

س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات و امتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول فى الفوق و الحصول فى السفل متضادان و هما غير المكان و أيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق و لا تحت- لأنهما إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته و كذلك العكس و الأمور الإضافيه- امتنع عروض التضاد لها

فصل (۷) فى أن الكم لا يقبل الاشتداد و التضعف

اشاره

قالوا الفرق بينهما و بين الازدياد و النقص بوجهين-

أحدهما أن الزائد على شى ء فى الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل و زياده

و الأشد من آخر فى الكيف لا يمكن فيه ذلك.

أقول و لأحد أن يجيب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما- فى حد نفسه فإن الكم فى حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شى ء و شى ء آخر- متباين له فى الوجود أو الوضع و الكيف ليس كذلك ثم إن فضيله شى ء على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشى ء من بابه فلا جرم كان الأفضل فى الكم بأمر متميز فى الإشاره بخلاف الأفضل فى الكيف لا لأن طبيعه الاشتداد اقتضت ذلك

۱- فإنه يمكن اتصال أبعاض كل منها إلى ما يشاركها فى النوع و أما الفلك فلا يمكن اتصاله إلى جسم آخر إلا بحسب جنسه، إسماعيل ره

الثانی أن التفاوت بالأزید و الأنقص غیر منحصر

و التفاوت بالأشد و الأضعف منحصر بین طرفی الضدین فإن بینهما غایه الخلاف.

أقول و هذا أیضا فرق بحسب معنی خارج عن الازدیاد و الاشتداد بل هذا أمر راجع إلی ماهیه الکم و ماهیه الکیف حیث لا ینتهی أحدهما فی الزیاده و ینتهی الآخر فیها مع أن الزیاده معنی واحد فیهما جمیعا اللهم إلا أن یصطلح بأن یسمی أحد الاستکمالین بالزیاده و ثانیهما بالاشتداد فیکون مجرد تسمیه.

قال الشیخ فی الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد فی الکم و کذلک لیس فی طبیعته تضعف و اشتداد و لا تنقص و ازدیاد لست أعنی بهذا أن کمیه لا تکون أزید من کمیه أو أنقص- و لکن أعنی أن کمیه لا تکون أشد و أزید فی أنها کمیه من أخری مشارکه لها و لا خط أشد خطیه أی أشد فی أنها ذو بعد واحد من آخر و إن کان من حیث المعنی الإضافی أزید من آخر أعنی الطول الإضافی.

أقول و هکذا حال الکیف عندهم فإن سوادا لا یکون أشد فی أنه سواد من آخر لکن وجود هذا أشد و أکمل من وجود ذاک کما أن وجود الخط الطویل أکمل من القصیر فالتفاوت فی مثل هذه الأمور یرجع إلی اختلاف حال الوجودات دون الماهیات عندنا و الوجود بذاته أشد و أضعف و أتم و أنقص کما علمت.

و اعلم أن هذین الوضعین أعنی نفی التضاد و نفی الاشتداد و التنقص لیسا من خواص الکم فإن الجوهر لا ضد له و کذا بعض أقسام الکیف لا ضد له و إنما الخواص المساویه للکم هی الثلاثه المذکوره أولا و خاصه رابعه و هی قبول النهایه و اللانهایه فلنتکلم فیه

فصل (۸) فی إثبات تناهی الأبعاد و علیه براهین کثیره نذکر منها ثلاثه

الأول و هو المعول علیه أنه لو وجد أبعاد غیر متناهیه لاستحال وجود حرکه مستدیره

اشاره

لأنـا إذا فرضـنا خطـا غير متنـاه و كره خرج من مركزهـا خـط مواز لـذلک الخط فإذا تحرکت الکره حتى صار الخط الخارج من مرکزهـا مسامتـا للخـط الغير المتنـاهی بعـد أن کان موازيا له فلا بـد فی الخط الغير المتناهی من نقطه- يقع عليها أول المسامته و لکن ذلک محال لأنه لا نقطه فی ذلک الخط إلا و فوقها نقطه أخرى- و أمکن وقوع الخط الخارج من مرکز الکره بحيث يکون مسامتـا لکل واحـده من تلک النقطه و المسامته مع النقطه الفوقانيه أبـدا قبل المسامته مع التحتانيه لأن المسامته مع کل منها بميل خـاص عن مـوازاه ذلـک الخـط و بحصـول زاويه خـاصه بين الخطين أو بين الخـط المـوازی و موضـع ميله لأنهمـا کالمبـادلتين المتسـاويتين دائمـا- فلاـ جرم لاـ يحصـل مسـامته مع نقطه بزاويه إلاـ و يحصل قبلها مسامته أخرى بزاويه أقل مع نقطه فوق تلک النقطه و هکـذا و لمـا کانت النقطه غير متناهيه اسـتحال أن يکون هناک نقطه هی أول نقط المسامته لکن التالی محال لأن هـذه الحرکه حادثه و لها ابتـداء بمعنى الطرف و إن لم يکن لحـدوثها أول آن حدثت فيه و ليس لتلک النقطه المتصـله أول لا بمعنى الطرف و لا بمعنى آخر.

شک و اندفاع

و من أکابر المتأخرين من قـدح فی هـذا البرهان بأن حـدوث زاويه المسامته کسائر الزوايا من الأمور التی لا أول لزمان حـدوثها فلاـ يجب أن يکون لنقـط المسامته نقطه أولى کما لا يکون للزوايا التی بإزائها زاويه أولى إذ کل زاويه حـدثت بالحرکه فی آن فزاويه أخرى أقل منها قـد حـدثت فی آن قبل آن حدوثها فلا زاويه توصف بالأوليه المطلقه عند ميلان أحد الضـلعين عن الآخر بعد انطباقهما فکذا لا نقطه فی الخط الغير المتناهی هی توصف بأنها أولى نقط المسامته.

أقول هب أن الزاويه ليس لها أول آن يکون حـدوثها بالحرکه فيه لکن لها حـد أول يبتدئ وجودها منه متعاظما إلى مبلغ کسائر الأمور التدريجيه الحصول

فعلى وزان حدوث زاويه المسامته تدريجا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطه التقاطع الذى بين الخط الغير المتناهى و الخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطه السياله بل للخط الذى حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصله السمتيه و إن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعنى أول الآنات الذى حدثت فيه الزاويه و ما بإزائها من النقط.

البرهان الثانى لو كانت الأبعاد غير متناهيه لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدإ واحد

كساقى مثلث لا يزال البعد بتزايد إلى غير النهايه فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبه مقدار الامتدادين الغير المتناهى فيكون غير متناه أيضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف و هذا هو المسمى بالبرهان السلمى و قد شرحناه و ما يرد عليه و ما يمكن الذب عنه فى شرح الهدايه.

البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد

و على التقديرين يفرض فيه حد و ليكن ج و حد آخر و هو د فيكون خط ج ب الغير المتناهى فى طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهى فى طرف ب بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطه د على نقطه ج فلا يخلو إما أن يمتدا معا إلى غير النهايه فيكون الزائد مثل الناقص و هو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهيا فى طرف ب منقطعا- و ج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهى فيكون المجموع أعنى ج ب متناهيا فى جهه ب- و هو المطلوب قال الإمام الرازى و على هذا البرهان شك يعسر حله و هو أن تطبيق نهايه الناقص على نهايه الزائد إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثه- أحدها أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهه نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهه نهايته حتى ينطبق النهايتان.

و ثانيها أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا فى الطرف.

و ثالثها أن يكونا بحالهما و لكنه يوضع نهايه الزائد على نهايه الناقص- و حينئذ يظهر فى الزائد فضله لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافيه عنه

ثم لا یزال یزید تلک الفضله من جانب إلی جانب حتی یظهر من الطرف الآخر- ثم قال فادعاء التطبیق علی الوجه الأول مصادره علی المطلوب لأن الحرکه غیر ممکن فیما لا یخلو مکان عنه و بالوجه الثانی لا یلزم منه محال إذ کل منهما بعد النمو و الذبول صار مساویا للآخر و بالوجه الثالث للخصم أن یقول یبقی تلک الفضله أبدا مع لا تناهی الخطین و لا ینتهی إلی حیث تزول فإذا هما یمتدان إلی غیر النهایه- و لا یلزم جعل الناقص مساویا للزائد لأن تلک الفضله موجوده أبدا.

أقول ادعاء التطبیق علی کل واحد من الأنحاء الثلاثه جائز مفید للمطلوب.

أما علی الوجه الأول فحرکه الکل أی الزائد و إن سلم أنه غیر ممکن- لکن حرکه الجزء أی الناقص ممکن فإنه یتصور فیه أن یخلی مکانا و یشغل غیره.

و أما علی الوجه الثانی(۱) فلأن التطبیق و إن حصل بعد ازدیاد الناقص و انتقاص الزائد لکن یفید ما هو المطلوب لأن تلک الزیاده أو ذلک النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساویا للمتناهی کان متناهیا لا محاله.

و أما علی الثالث فتلک الفضله المتجافیه قدر متناه لأنه بما یقتضیه مقدار ج د- فإذا حصل التطبیق فیما سواها مع المتناهی فعلم تناهی البعد المشتمل علی تلک الفضله و علی ما سواها و هاهنا براهین کثیره ترکنا ذکرها مخافه الإطناب و الإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها

إشکالات و انحلالات فلنذکرها علی صوره السؤال و الجواب

۱- لا- یخفی علی من له أدنی تأمل ما فی الجواب علی الوجه الثانی و الثالث و العجب کل العجب من جناب المصنف کیف تفوه بهذا الکلام مع کونه صدر الأعلام فتدبر فی المقام تفهم المرام، فتح علی خوئی

س الإنسان كما يشـهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحـد فى مكانين فى زمان واحـد كـذلك يشـهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك فى الأوليات.

ج لعل ذلک من بديهه الوهم و لا نسـلم أن الجزم به كالجزم فى الأوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسـلم أن الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهى غايه الأمر أنه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر.

س أن إنسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج العالم أو لا يمكن فعلى الأول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الأبعاد و كذا على الثانى لوجود جسم يمنع عن ذلک.

ج لا يمكنه ذلک لا لوجود مانع مقدارى عنه بل لفقد الشرط بل الشروط- فإن الجسم الذى هناک ليس فى طبعه حركه مكانيه بل حاله هناک يشبه بأحوال ما فى عالم المثال.

س إن العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا أزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه أوسع من هذا الحيز و لو قدرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلک الأوسع- و هكذا فخارج العالم أحياز وجوديه هى مقادير أو ذوات مقادير.

ج هذا مجرد أمر وهمى لا حاصل له فى الوجود فلا عبره به.

س الجسـميه حقيقه واحـده كليه غير مقتضـيه لانحصـار نوعهـا فى شخصـها كما دل عليه الحس و البرهان جميعا و جزئيات كل كلى غير متنـاهيه عنـد العقـل بحسب القوه و ليس بعضـها أولى بالإمكـان عن بعض لأـن الإمكان إذا كان من لوازم الماهيه كان مشتركـا بين أفرادهـا جميعا فإذن فى الوجود إمكان أجسام غير متناهيه فهى موجوده لأن الواجب عام الفيض و الاسـتحقاق ثابت فيجب الإيجاد.

ج الموانع قد تكون فى خارج الماهيه لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهيه الشـى ء فإن الجسـميه و إن لم يمنع من الكثره فالوجود الصورى الذى للفلک

يمنع أن يكون نوعه إلا فى شخص واحد.

س هـذا يشـكل فى جزء من أجزاء الفلـك حيث طـبيعته الكـل فكـانت الكثره و الكليه أمرا حاصـلا للطبيعه بالقيـاس إلى أجزائه فيحتمل عدم التناهى فى أعداد ما يشارك تلك الأجزاء.

ج إن جزء الفلـك ليس بفلـك إذ الفلـك بمـا هو فلـك لا جزء له مقـداريا لأنه حيوان يتقوم مـادته بصوره نفسانيه لا جزء لها بحسب المقـدار و طبيعه الفلك و نفسه شـى ء واحـد فى الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقـداريه لجسـميه الفلك بالمعنى الذى هى ماده لا بالمعنى الذى هى جنس.

س الزمان لا بدايه له و لا نهايه له فلا يكون للكون بدايه و نهايه فيجب فى الوجود ماده غير متناهيه.

ج لا تناهى الكون غير مستلزم للاتناهى الماده لأن الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفه فى أحوال مختلفه.

س المقدار كالعدد فى قبوله اللاتناهى و العظم كالصغر فى قبوله اللاتناهى.

ج هـذا مجرد قيـاس بلا جـامع فلا يفيـد وهما فضـلا عن الظن فكيف باليقين- س كما أن الجسم لا ينتهى فى الصـغر إلى ما لا يوجـد أصـغر منه و إن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهى إلى العظم إلى ما لا أعظم منه و امتنع وجود عظم غير متناه.

ج ذكر الشـيخ أن هذا يصح من وجه و لا يصح من وجه أما الصـحه فلك أن تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تنصف النصف و تضم نصـفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلـك المجموع و هكـذا فلا تزال تنقص من هـذا الناقص و تزيـد فى ذلك الزائـد إلى غير النهايه و مع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله و أما عدم الصـحه فإن وصول الجسم إلى كل حد فى العظم و النمو مستحيل

و لیس ذلک کالصغر لعدم الحاجه هاهنا إلی شی ء خارج عن المقوم کما هناک فإن التزاید إما بسبب ماده تضم أو بالتخلخل و علی التقدیرین یوجب مواد جسمیه غیر متناه أو حیز غیر متناه و کلاهما محال.

س الحرکه القطعیه موجوده عند الحکماء و حرکه الفلک غیر متناهیه عندهم- و کل جزء من أجزاء الحرکه و هی متباینه الوجود یوجد مع جسم و مسافه ففی الوجود أجسام بلا نهایه.

ج هذا غیر مستحیل عندهم إنما المحال وجود أجسام غیر متناهیه فی زمان واحد لا فی أزمنه غیر متناهیه.

س ما ذکرتموه(۱) من الحجه منقوض بالنفوس المفارقه من الأبدان من زمان الطوفان إلی ما مضی فإنها أقل من المفارقه من هذا الزمان إلی ما مضی مع کونها غیر متناهیه.

ج قالت الحکماء کل کثره لها اجتماع و ترتیب فی الطبع أو فی الوضع- فدخول اللانهایه فیها ممتنع و أما إذا لم یجتمع کالحرکات و الأزمنه أو اجتمعت و لا ترتیب لا فی الطبع کالعلل و المعلولات و لا فی الوضع کالمقادیر فاحتمال الزیاده و النقصان فیها لا یوجب التناهی و قد أشکل علی کثیر من أهل النظر هذا إذا لم یشترطوا فی احتمالهما للتناهی إمکان المطابقه فصار ذلک شبهه عظیمه وقعوا بسببها فی ضلالات کثیره فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقیت لکان عددها کعدد الأبدان غیر متناهیه إذ لا أولویه للبعض بالبقاء و لبطلان التناسخ و منهم من ذهب إلی حقیه التناسخ لیکون أعداد النفوس متناهیه و هی متکرره الرجوع إلی أبدانها و منهم من ذهب إلی وجوب تناهی الحرکات و الانفعالات و إن أوجب التعطیل فی صنع الله

۱- أی برهان التطبیق فإن حاصله أن البعدین الممتدین إلی غیر النهایه متفاوتان- بالزیاده و النقصان لکونها کلا و جزء و کل ما هو متفاوت بالزیاده و النقصان متناه فالبعدان الممتدان إلی غیر النهایه متناهیان و لا یخفی إجراؤه فیما ذکر من ماده النقض، إسماعیل ره

وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه فى الأشخاص أو فى الأبعاض بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد و الناقص فهو متناه.

و الذى يكشف عن هذه الشبهه أن العلم بأن كل ما يحتمل الزياده و النقصان- يكون متناهيا إما من البديهيات أو من النظريات و الأول باطل و إلا- لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء الجسم غير متناهيه بالفعل- و منهم من ركب العالم من أجزاء كريه الشكل لا نهايه لها و منهم من قال بالخليط الغير المتناهى و المسلمون اتفقوا على أن معلومات الله و مقدوراته لا نهايه لها و منهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدوره لله تعالى غير متناهيه و الجزء الذى لا يتجزى عندهم يمكن حصوله فى أحياز غير متناهيه على البدل و منهم من أثبت فى العدم ذواتا غير متناهيه و كذلك يعلم بالبديهه أن مراتب العدد غير متناهيه مع أن الألوف الغير المتناهيه أكثر من الآحاد الغير المتناهيه بألف مره و الحركات المستقبله سيما حركات أهل الجنه غير متناهيه مع أن كلا من هذه الأمور قابل للزياده و النقصان.

و إذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفه صار إجماعا منعقدا بين العقلاء- على أن الغير المتناهى مما يجوز أن يقبل الزياده و النقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فإذن هذه القضيه لا يمكن الجزم بها إلا بالبرهان و ذلك البرهان لا يتقرر إلا فيما يحتمل التطبيق.

و بيانه أن الموجب للتناهى هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شى ء و يبقى من الزائد بعده و هذا إنما يجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجمله الناقصه فى مقابله جزءين من الزائده و إلا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يكون بعده للزائد شى ء بإزائه منه و ذلك فيما يحتمل الانطباق و فيما يمتنع انطباق جزءين من إحدى الجملتين على جزء واحد من الأخرى كاستحاله وقوع جسمين فى حيز

واحد و كاستحاله وقوع عله و معلول فى مرتبه إحداهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحداهما بمماسه جزء من الأخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسه جزء آخر من الأخرى- و هذا يوجب انتهاء الناقصه إلى حد ينقطع و يبقى بعده من الزائده شى ء هو مقدار الزائده أو عدده و أما الأمور التى لا انطباق بينها لا بالطبع و لا بالوضع بل بالجعل فقط- فكلما يجعل الوهم من إحدى الجملتين بقوته الخياليه بإزاء الآخر من الأخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن أن يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لأن عقولنا و نحن فى هذه الدار لا تقدر على أفعال و انفعالات غير متناهيه- فلم يظهر الخلف فى البواقى إلا بهذا الشرط و أما الشرط الآخر و هو الحضور فستعلم.

هدايه فى تحقيق معنى اللانهايه فى الحوادث الماضيه و المستقبله

اشاره

أما الماضيه فإذا قلنا للأشخاص الماضيه إنها غير متناهيه فمعناه إما أن كل واحد من الأشخاص غير متناه و هو ظاهر البطلان و إما أن الجمله حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم و كل منها إما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعه أقسام.

أما الأول

و هو كقولنا جمله الأشخاص الماضيه أمر له عدد غير متناه فباطل- لأن موضوع القضيه أمر غير موجود و ممتنع الوجود لأن جمله أشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف و الجمله بما هى جمله لو كانت موجوده فأما فى الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال أو فى كل الأزمنه و كل هذه الأقسام الأربعه باطله ضروره.

و كذا القسم الثانى

و هو أن جمله الأشخاص الماضيه أمر له عدد غير متناه فى الذهن باطل لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهايه له بالفعل فثبت أن موضوع هذه القضيه ممتنع الوجود فى الأذهان و فى الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثبوتيه و العدوليه إلا بأن يقال إن المتوهم من جمله الأشخاص الماضيه بحيث

أی عدد أخذته یجد غیره حاصلا فیه و لا ینتهی فی الحساب إلی واحد غیر مسبوق بغیره.

و أما القسم الثالث

فهو صحیح إذ الحکم السلبی لا یقتضی وجود الموضوع- فصح الحکم بأن لیست الأشخاص متناهیه إلی حد و یکفی لصحه هذا الحکم أن یتصور الأشخاص بوجه إجمالی

و کذا القسم الرابع

و هو الحکم السلبی بحسب الوهم بأن یقال کل ما یتوهمه العقل من الأشخاص الماضیه فلیست مما لا یمکن الزیاده علیه و أما النظر فی الحوادث المستقبله فإما فی وجودها و إما فی تناهیها و لا تناهیها- و أما النظر فی وجودها فلا شک أنها لیست بموجوده بالفعل بل بالقوه بمعنی أن کل واحد ممکن الوجود فی وقت لا- أن الجمیع یمکن وجودها فی وقت و أما النظر فی تناهیها و عدم تناهیها.

فاعلم أنه یصح أن یقال الأشیاء التی فی طریق التکون أنها أبدا متناهیه بالفعل- و یصح أن یقال إنها أبدا متناهیه بالقوه و یصح أن یقال إنها أبدا غیر متناهیه لا بالفعل و لا بالقوه کل بمعنی آخر أما أنها متناهیه بالفعل أبدا فلأنها أبدا واصله إلی حد معین- فهی متناهیه إلیه فی ذلک الوقت و أما أنها متناهیه بالقوه أبدا فذلک بالقیاس إلی النهایات الأخری التی هی بالقوه و أما أنها غیر متناهیه لا- بالفعل و لا- بالقوه فبالقیاس إلی النهایه الأخیره التی لا یکون بعدها شی ء آخر و الحاصل أنها بالقیاس إلی النهایه الحاضره متناهیه بالفعل و بالقیاس إلی ما یستحضر متناهیه بالقوه و بالقیاس إلی النهایه التی لا یکون بعدها شی ء آخر غیر متناهیه لا بالفعل و لا بالقوه

فصل (۹) فی بقیه أحکام اللانهایه و هی خمسه أبحاث

البحث الأول أن اللانهایه قد یعنی بها نفس هذا المفهوم و قد یعنی بها شی ء آخر

موصوف باللانهایه کما أن العدد قد یعنی به نفس العدد و قد یعنی ذو العدد

ثم إن بعض الأوائل جعل طبيعه اللانهايه مبدأ العالم و هو باطل أما أولا فلأنها معنى عدمى لا تحصل له و أما ثانيا فلأن اللانهايه لا يخلو إما أن يكون منقسما أو لا يكون فإن كان منقسما وجب أن يكون جزؤه مساويا لكله لأنه ليس هناك طبيعه أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد من أجزائه غير متناهيه أيضا و هو محال و إن لم يكن قابلا للقسمه فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول الذى هو المراد.

البحث الثانى فى أن الموصوف باللانهايه لا بد أن يكون ماده لا صوره

لأن الموصوف به طبيعه عدميه و ذلك لأنه لا ينتهى إلى بطلان القوه عنه بل القوه محفوظه فيه دائما و هى متعلقه بالماده لا بالصوره التى هى بالفعل بل هى جهه الفعليه فخرج من هذا أن ما لا نهايه له لا يكون كلا و جمله لأن الكل صوره تماميه أو ذو صوره تماميه- و اللانهايه طبيعه عدميه و من هاهنا يتحدس اللبيب أن هذا العالم طبيعه عدميه حادثه الوجود لا تماميه له فى نفسه إلا بعالم آخر و هو صورته التماميه و فعليته التى لا قوه لها.

البحث الثالث أن الجسم الذى لا نهايه له يستحيل أن يتحرك

لأنه إما أن يكون غير متناهى الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان و لم يخل عنه مكان أو يكون متناهيا فى بعضها فذلك إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعه الواحده يتساوى فعلها من كل الجوانب و الثانى لا يخلو إما أن إفاده القاسر ذلك الحد بأن قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهى صغيرا بالتكثيف- و كبيرا بالتلطيف و التسخين فعلى التقديرين فشأن ذلك الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته و متناهيا بالقاسر و سيأتى بطلانه فى البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركه الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهه الفارغه عنه فلا يخلو إما أن يخلى من الجهه المقابله أو لا يخلى فعلى الثانى لم ينتقل إليه بل ازداد حجما من هذا الجانب و إن أخلى فالجهه الغير المتناهيه ثم هذه الحركه ليست

طبیعیه لأن مطلوب الطبیعه محدود معین بالضروره و المحدود لا ینتقل إلیه ما لا حد له و إذا لم یکن الحرکه طبیعیه لم تکن قسریه إذ القسر علی خلاف الطبع فحیث لا طبع لا قسر.

البحث الرابع من الحکمه المشرقیه أن الجسم الغیر المتناهی لا وجود له

فضلا عن أن یکون متحرکا أو ساکنا و ذلک لأن العله القریبه لأحوال الجسم من مقداره و شکله و وضعه و سائر أحواله هی طبیعته الساریه فیه و هی قوه جسمانیه و کل قوه جسمانیه فهی متناهیه التأثیر و التأثر فلو کان مقدار الجسم غیر متناه یلزم صدور فعل غیر متناه من القوه الجسمانیه و هو محال.

البحث الخامس أن الجسم لو فرض کونه غیر متناه لکان فعله و انفعاله واقعا لا فی زمان

و ذلک لأنه لو فعل فعلا زمانیا فمنفعله إما أن یکون متناهیا أو غیر متناه- فعلی الأول فمن شأن جزئه أن ینفعل من جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غیر المتناهی فی المتناهی أو فی جزء منه کانت نسبه ذلک الزمان إلی الزمان الذی یفعل فیه غیر المتناهی کنسبه قوه غیر المتناهی إلی قوه المتناهی إذ الأجسام کلما کانت أعظم کانت قوتها أقوی و زمان فعلها أقصر فیجب من ذلک أن یکون فعل(۱) غیر المتناهی لا فی زمان و قد فرض فی زمان و إن کان ذلک المنفعل غیر متناه کانت نسبه انفعال جزء منه إلی انفعال الکل کنسبه الزمانین فیجب أن یقع انفعال کل جزء منه(۲) لا فی زمان فیکون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأکبر

۱- أقول کون فعل غیر المتناهی لا فی زمان کما یجب بملاحظه فعل الجزء الأکبر کذلک یجب بملاحظه فعل الجزء الأصغر بل یجب بملاحظه کل جزء منه إذا کان المنفعل متناهیه کما لا یخفی فحینئذ یلزم کون فعل غیر المتناهی الذی یکون لا فی زمان بملاحظه الجزء الأکبر أسرع من هذا الفعل بملاحظه فعل الجزء الأصغر فلا یکون الخلف فی الشق الثانی أظهر و أمحل فتأمل، إسماعیل ره

۲- فیکون فعل أجزاء الفاعل فی أجزاء المنفعل لا فی زمان منه یلزم أن یکون فعل الکل لا فی زمان أیضا و قد فرض کونه فی زمان فلا تفعل، إسماعیل ره

الكائن لا فى زمان فيكون الخلف فيه أظهر و أمحل فإذا عرفت ذلك من جهه الفعل- فلك أن تعرف مقابله من جهه الانفعال

فصل (١٠) فى أن المقادير هل يمكن تجردها عن الماده و فى أحكام أخرى بين الثلاثه

أما الأول فقالوا لا شبهه فى أن المقادير المتوارده على الجسم ماديه

كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده إما لماهيته أو للوازم ماهيته أو لأمر عارض- فعلى الأول و الثانى يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها و هى مفتقره هذا خلف.

أقول و هذا إنما يلزم لو كان المقدار الجسمى طبيعه نوعيه غير مشككه- و لا متفاوته الأفراد فى المقداريه و الحكماء جعلوا مراتب الأشد و الأضعف من الكيف أنواعا متخالفه مشتركه فى الجنس و قد مر أن الاختلاف بالأزيد و الأنقص و الأعظم و الأصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالأشد و الأضعف فى أنهما بمجرد الكمال و النقص- فإذا لم يكن المقدار طبيعه نوعيه بل جنسيه لا يلزم اتفاق أفرادها فى مقتضى الماهيه المشتركه لأنها لا تحصل لها إلا بالفصول و الاقتضاء فرع التحصيل و أما الشق الأخير و هو أن التجرد لأمر عارض فقالوا لا يخلو إما أن يكون أمرا حالا فى المقدار أو المقدار حال فيه أو هما حالان فى محل آخر فإن كان المقدار حالا فيه فهو إما مفتقر إلى الموضوع أو مستغنى عنه و على أى الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع و إن كان المقدار محلا له فذلك المقدار إن كان مفتقرا إلى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع و إن كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه إليه لأن ما بالذات لا يزول بالغير و إن كانا حالين فى محل فالفساد [فالمطلوب] أظهر.

أقول هذا أيضا موقوف على أن يكون المقدار نوعا محصلا و يكون العارض له عارضا فى الوجود و إلا فلأحد أن يختار الشق الثانى و يقول إن حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل فى الذهن و أن الماهيه المقداريه فى

ظرف التحليل ماهيه ناقصه لا يقتضى شيئا من الغناء و الحاجه إلا بما يتحد معه فى الوجود- و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعيه فإن الجسم بما هو جسم لا- يقتضى فى ذاته أن يكون حيوانا و لا أن يكون غير حيوان بل كل من الاقتضاءين حصل له بصوره أخرى محصله للجسميه الطبيعيه فهكذا حال التعليميه و ذلك لأن حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادى للجسم بما هو جسم.

عقده و حل عرشى

و لك أن تقول فإذن يلزمك تجويز الخلاء فى الخارج لأنه مقدار مجرد.

فاعلم أن الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع فى جهات العالم و المقدار فى ذاته لا وضع له بهذا المعنى و قد مر الفرق بين الوضع الذى هو بمعنى المقوله و الذى يوجد فى المقادير.

ثم اعلم أن كلما يتصوره الإنسان و له معنى محصل فى خياله أو فى عقله فيمكن وجوده فى الخارج إلا لمانع و المانع إنما هى متحققه فى هذا العالم المادى الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات و سنقيم البرهان على وجود الصور المفارقه المقداريه فى الخارج كما على وجود الصور المفارقه العقليه فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثه من غير أن يلتفت إلى شى ء من الماده و أحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا و لا يوجد فى الخيال إلا متناهيا و إذا تخيلنا الجسم المتناهى فقد تخيلنا انقطاعه و نهايته و ذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما فى الجهتين لا باعتبار التناهى لكونه عدميا و العدمى لا يقع تحت مقوله و ذلك السطح باعتبار تجرده عن الأحوال الماديه من الألوان و الصقاله و الخشونه و غيرها هو الجسم التعليمى و كذلك الخط التعليمى لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمى و قد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشى ء لا بشرط أن يكون معه غيره و بين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه

غیره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثه یمکنک أن تتخیله بالاعتبارین جمیعا فأما السطح و الخط فلا یمکن تخیلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثانی و کذا النقطه.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثه من عوارض الجسم الطبیعی أما بیان عرضیه الجسم فمن وجهین أحدهما أنه یزید و ینقص و الجوهر باق علی طبیعه نوعه و ثانیهما أن الجسم البسیط إذا قسم بقسمین کان نصفه مساویا لکله فی الماهیه و مخالفا له فی المقدار و لو کان المقدار مقوما لهما کان الاختلاف فیه اختلافا فی الطبیعه و أما عرضیه الثلاثه الباقیه فهی فرع وجودها فمن الناس من أنکر کونها وجودیه- لکونها عباره عن نهایه شی ء و نهایه الشی ء نفاده و فناؤه.

و التحقیق أن لکل من الخط و السطح اعتبارات ثلاثه فالسطح فیه اعتبار أنه نهایه و اعتبار أنه یقبل فرض بعدین علی التقاطع القائمی و اعتبار أنه یقدر و یمسح و یشکل و یکون أعظم من آخر أو أصغر أو یساویه أما أنه نهایه فلیس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا تحت مقوله و لکن لکونه نهایه لشی ء هو قابل للأبعاد الثلاثه لزمه من هذه الحیثیه أن یکون قابلا لفرض بعدین فهو بهذا الاعتبار تحت مقوله المضاف و إن [إذا] کان مضافا لا یکون إلا مقدارا.

و ستعلم الفرق بین المضاف الحقیقی و المشهوری و أما أنه ذو بعدین فلیس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا کما بل مقداریته إنما هی باعتبار ما یخالف به سطحا آخر و لا یمکن أن یخالفه بالمعنی الآخر الوجودی و لا العدمی و لکن من الوجوه کلها عرض أما کونه نهایه فلما مر أنه لیس عدما بحتا بل شیئا هو نهایه فهو من حیث هو نهایه أمر عارض للجسم الطبیعی المتناهی لأنه موجود فیه(١) لا کجزء منه و لا یقوم دونه و

١- لأنه لو کان جزء منه فإما أن یکون فصلا له أو صوره و لیس جزء مادیا أو جنسا له- لأن الجزء المادی و الجنس هو الجوهر المأخوذ بشرط لا أو المأخوذ لا بشرط شی ء و الجزء الفصلی و الصوری للشی ء هو ما یتحصل به الشی ء و یصیر به بالفعل و السطح من حیث هو نهایه و نفاد للجسم لیس مما یتحصل به الجسم و یصیر به حاصلا بالفعل بل هو من هذه الحیثیه انتفاء الجسم و قطعه و رفعه لکنه موجود فیه لا- فی شی ء آخر فیکون عارضا للجسم الطبیعی المتناهی لا- من حیث هو متناه و لیس بعرض السطح من حیث هو نهایه للجسم التعلیمی لأنه ذو الأبعاد الثلاثه المتناهیه فهو موجود فیه کجزء منه أی الفصلی و هو لا ینافی کون الجسم التعلیمی مقدما علی البسیط علی ما سیذکر لأنه مقدم علیه من حیث هو مقدار لا من حیث هو نهایه فافهم و استقم کما أمرت، الأستاذ الأستاذ إسماعیل

أما كونه عارضا للمقدار التعليمى فمحل تأمل(۱) و أما المعنيان الآخران- فنقول لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض و معلوم أن نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبه المقداريه إلى الصوره الجسميه بل نسبته إلى ذلک المعنى نسبه الفصل إلى الجنس لا- نسبه عارض إلى معروض فكان المجموع عرضا لا أن أحدهما عرض و الآخر ليس بعرض و على هذا القياس حال الخط فى كونه نهايه و فى كونه بعدا واحدا و فى كونه مقدارا و أما النقطه فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهايه للخط و إذا ثبت وجود الخط و السطح ثبت عرضيتهما لأن كلا منهما يزول و يطرأ على الجسم الطبيعى و هو بحاله.

و لک أن تستدل على وجودهما بأنا نجد الأجسام متماسه و التماس أن كان بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها و ما به التماس يجب أن يكون موجودا- و التماس بالسطح ظاهر و التماس بالخط كما فى المسنمات فإن أشكل عليک وقوع الملاقاه بالعرض فاعلم أن الملاقى و الملاقى له هو الجسم لا محاله لكن باعتبار طرفه و وجهه أن السطح و الخط بالاعتبار الذى هما به طرف عدميان فعلى هذا صح القول بأن تلاقى الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات و الجوهر إذ لا فاصل بينهما و

۱- لوجهين أحدهما عدم جواز قيام العرض بالعرض و ثانيهما عدم كون السطح ذى الامتدادين خارجا عن الامتدادات الثلاث التى هى الجسم التعليمى لأنه الحاصل من ملاحظه البعدين من الأبعاد من دون ملاحظه ثالثها فإن لا يبقى إلا واحد من الأبعاد التى هى الجسم التعليمى فعلى ما يعرض السطح فافهم هكذا قرره الأستاد أدام الله بقائه لكن فى أول الوجهين فتأمل لا تغفل، فتح على خوئى

أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.

و اعلم أن الذى يقال أو ينقل من القدماء أن النقطه ترسم بحركتها الخط و الخط ترسم بحركته السطح و السطح الجسم فهذا إن كان منقولا- من الحكماء فهو إما من رموزهم و تجوزاتهم كما هو عاده الأوائل أو يكون من باب التخيل بأن تفعل النقطه فى الخيال بحركتها خطأ يفعل بحركته فى جهه أخرى سطحا يفعل بحركته فى جهه ثالثه جسما كل ذلك فى الخيال و أما فى الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذى النهايه على نهايته

فصل (۱۱) فى مباحث أخرى متعلقه بالمقادير

الأول أن المقدار المعين الذى فى هذا العالم هو من توابع الماده

لأنه لا يقتضيه الصوره الجسميه لذاتها و إلا لاشتركت الأجسام كلها فيه و لما مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير و ليس أيضا بسبب الفاعل بلا مشاركه الماده لأن الفاعل إذا أعطى مقدارا لصوره جسميه بعد ما لم يكن فذلك إما بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينتقص من جانب و ذلك لا يكون إلا بأن ينفعل و الانفعال من توابع الماده لكن لا مطلقا بل بسبب أحوال يعرض الماده و يخصص استعدادها لمقدار دون مقدار و الاستعداد أيضا من باب الإمكانات فلا ينفك عن طبيعه مخصوصه صوريه تفعل بذاتها أو بقسر قاسر و كلاهما يرجع إلى صوره نوعيه مع ماده قابله.

و اعلم أن المقدار المعين و إن أمكن تجريدها عن الماده و لواحقها إما فى الخيال أو فى عالم آخر لكن لا- يمكن تجريد الصوره المعينه عن الماده إلا- بأن يصير وجودها وجودا آخر أقوى و أتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود.

الثانى أن الاستقامه و الانحناء فصلان منوعان للخط

لا يمكن أن يكون خط

واحد مورد الاستقامه و الانحناء و كذلك الاستواء و الاستداره للسطح فصلان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوته و التدويرات المتفاوته فى الخطوط و السطوح كلها فصول منوعه تلك الفصول من مقوله الكيف كما سيأتى فى باب الكيفيات المختصه بالكميات.

الثالث أنه كما أن النقطه غير منقسمه

لأنها نهايه الخط(۱) و لو كان لها جزءان كان الآخر هو النهايه فكذلك الخط لا يتجزى فى العرض و السطح فى العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقط إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطه إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاه] فانقسمت و إن لم يمنع فتداخلت الجميع- و المقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينه الوضع غير متداخله و بهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط و لا الجسم من اجتماع السطوح.

الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبه عدديه أو مقداريه

صمتيه بين اثنين من هذه الثلاثه بالبيان المذكوره.

الخامس رسم أقليدس النقطه بما لا جزء له

فقيل غرضه تمييزها عن المقادير- و إلا فالرسم صادق على الوحده و البارى جل مجده فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطه شى ء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له و البارى تعالى ليس له وضع و لا إليه إشاره و كذا الوحده و منهم من رسمها بأنها نهايه للخط.

أقول و لا- ينتقض بنقطه رأس المخروط و لا بمركز الكره لأن الأولى ليست نهايه إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين و الثانيه نهايه لإنصاف الأقطار المتقاطعه و لو فى الوهم.

۱- و لما كانت نهايه الخط الذى له بعد واحد و مقدار واحد لم يكن له مقدار كما أن الخط نهايه السطح الذى هو ذو بعدين صار له بعد واحد و كذلك السطح لما كان نهايه لذى الثلاثه الأبعاد و هو الجسم صار له بعدان، شيخ الرئيس

و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه فى مباحث الوحده و الكثره- فبقى علينا من مباحث الكم أمر الزاويه و أمر المكان و أما أحوال الزاويه فنؤخرها- إلى الكيفيات المختصه بالكميات و أما أمر المكان فنذكرها الآن

فصل (١٢) فى المكان و إنيته

[حجج المنكرين للمكان و الجواب عنها]

الشى ء قد يكون معلوما من جهه بعض أماراته و خواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهه نفيا و إثباتا و تنويعا و تقسيما و المفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه و أن يسكن فيه و أن يكون مشارا إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناك و أن يكون مقدرا له نصف و ربع و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين فى واحد منه- فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه- فمنهم من أنكر وجوده محتجا بأنه لو كان موجودا لكان إما جوهرا أو عرضا و كلاهما محال.

أما الأول فلأنه لو كان جوهرا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما و هو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان جسما كان له مكان و يتسلسل لا إلى نهايه و لأنه يلزم تداخل الأجسام و أما كونه عرضا فلأنه إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه و أيضا لا يكون الجسم فيه بل هو فى الجسم أو يقوم بغير المتمكن فلم يكن من أحوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئا آخر لأن المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوى لا المحوى.

حجه ثانيه لهم لو كان المكان لا بد منه للحركه فلا يخلو إما أن يكون المكان محتاجا إلى الحركه و هو محال لتحققه مع عدم الحركه أو الحركه محتاجه إليه و هو أيضا

محال لأن العله للشی ء إحدی العلل الأربع و هو لیس بفاعل للحرکه لأن فاعلها طبیعه أو إراده أو قسر و لا عنصر لأن العله العنصریه لها هی المتحرک(۱) و لا صوره و هو ظاهر و لا غایه لأن العله التمامیه للشی ء إنما یجب وجودها فی الأعیان عند الوصول إلی الغایه و المکان یجب وجوده قبل الوصول إلی الغایه و لأن الکمال إما خاص و إما مشترک و الخاص صوره الشی ء و المکان لیس صوره المتحرک و المشترک ما یکون له و لغیره و المکان عندکم خاص.

حجه ثالثه لهم لو کان کل جسم فی مکان لکانت الأجسام النامیه فی مکان- و لکان مکانها یتحرک معها فکان لمکانها مکان إلی غیر النهایه و بطلان التالی یستلزم بطلان المقدم.

حجه رابعه لهم الحرکه عباره عن الانتقال و الاستبدال للقرب و البعد- فلو کان هذا الانتقال یوجب مکانا لأوجب للنقطه مکانا لأنها قد یقع لها الانتقال و التالی محال. و الجواب أما عن الأولی فبأن المکان إما جوهر مقداری(۲) لیس بجسم مادی فلا یلزم التداخل المستحیل و لا التسلسل و إما عرض قائم بغیر المتمکن لأنه عباره عن السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس لظاهر المحوی و أما حدیث الاشتقاق فقضیه غیر عقلیه فلا یجب ثبوتها فربما لم یوجد کما فی کثیر من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمکن مشتق من المکان بل من التمکن و هو صفه الجسم المتمکن و لو سلم اشتقاقه من المکان فکثیرا ما یشتق الاسم من العرض

۱- لأن المتحرک یطلبه بحرکته فیجب أن یکون موجودا حال الحرکه أو طلب المعدوم فتأمل، إسماعیل

۲- و هو ذو وضع و ما لیس له وضع هو الجوهر المجرد الغیر المقداری کالعقل و النفس- فدلیل المستدل علی نفی کون المکان جوهرا مجردا أعنی قوله لقبوله الوضع أخص من المدعی فتفطن، الأستاذ الأستاذ

الكائن فى شى ء آخر كالمعلوم المشتق من العلم(۱) و هو فى العالم.

و عن الثانيه أن الحركه محتاجه إلى المكان و لا نسلم كون المحتاج إليه منحصرا فى أحد الأمور المذكوره فإن الاثنين محتاج إلى الواحد و هو غير العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع و إن كان شرطا غير هذه الأربع.

و عن الثالثه أن النامى يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.

و عن الرابعه بالفرق بين ما بالذات و ما بالعرض و القائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهه و هو أولى و قوم يستدلون عليه بوجوه منها أن الانتقال عباره عن التغير فى الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر و كمه و كيفه و وضعه و سائر الأعراض و قد لا يقع هذا الانتقال و يتغير فى كل من تلك الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغير فى الأين أعنى فى النسبه إلى المكان فثبت وجوده و منها أن نشاهد سما حاضرا ثم يغيب و يحضر جسم آخر حيث هو فالبديهه تحكم بأن للمتعاقبين مورد مشترك و ليس ذلك إلا المكان لأنه هو الذى كان للأول ثم صار للآخر و منها أن وجود الفوق و السفل معلوم بالضروره و ذلك يقتضى وجود المكان و فى الكل محل تأمل.

[وجه الجمع بين الأقوال]

و اعلم أنه ذكر بعض العلماء وجها تضبط به المذاهب فى أمر المكان و هو أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم و أحواله فهو إما جزء الجسم أو لا فإن كان جزأه فهو إما هيولاه أو صورته و إن لم يكن جزء و لا شك أنه يساويه فهو إما عباره عن بعد يساوى أقطاره و إما عباره عن سطح من جسم يلاقيه- سواء كان حاويا له أو محويا له و إما عباره عن السطح الباطن للجسم الحاوى- المماس للسطح الظاهر من المحوى فهذه خمسه مذاهب و إلى كل منها ذاهب.

۱- لا يخفى ما فيه إذ العلم الذى هو فى العالم إما العلم الحقيقى أو العلم المصدرى المبنى للفاعل و ليس المعلوم مشتقا من شى ء منهما إذ اشتقاقه من المصدر المبنى للمفعول فلا تغفل، إسماعيل

و احتج الذاهب بأنه الهیولی

بأن المکان یتعاقب علیه المتمکنات و الماده یتوارد علیه الصور فیکون هو هی و الزاعم بأنه صوره بأن المکان محدود حاصر- و الصوره محدوده حاصره و القیاسان من موجبتین فی الشکل الثانی فلا- ینتجان- و إن صحح الأول بأن المکان یتعاقب علیه المتمکنات و کلما یتعاقب علیه المتمکنات فهو ماده.

و الثانی بأن المکان محدود حاصر و کل محدود حاصر فهو صوره تصیر الکبری کاذبه و الذی دل أیضا علی فساد هذین المذهبین أمور أحدها أن المکان یترک بالحرکه و الهیولی و الصوره لا تترکان.

و ثانیها أن المکان یطلب بالحرکه و هما لا تطلبان بالحرکه.

و ثالثها أن المرکب ینسب إلی الهیولی فیقال باب خشبی و لا ینسب إلی المکان

فصل (۱۳) فی تحقیق ماهیه المکان

اشاره

قد علم فی الفصل السابق إنیه المکان

[وجود المسلکین فی ذلک]

فنقول فی تحقیق ماهیته أن الجسم لا شبهه فی أنه مال للمکان بکلیته فلم یجز أن یکون غیر منقسم و لا منقسما فی جهه بل إما فی جهتین فیکون سطحا أو فی الجهات فیکون بعدا و إذا کان سطحا لا یجوز أن یکون حالا فی المتمکن و إلا لانتقل بانتقاله بل فیما یحویه و لا- بد أن یکون مماسا للمتمکن حاویا له من جمیع الجوانب و إذا کان بعدا لم یجز أن یکون عرضا لتوارد المتمکنات علیه و لا مادیا(۱) و إلا یلزم تداخل الجواهر المادیه فالمکان إما السطح

۱- و إلا کان صوره و قد عرفت أن الصوره لا یمکن أن یکون مکانا و أیضا لو کان مادیا کان المرکب منه و من الماده جسما فلا بد له من مکان و مکانه لا یکون ما هو جزؤه لانتقاله بانتقاله فیجب أن یکون ما هو جزء لجسم آخر لا بد له أیضا من مکان لا- یکون هو البعد- الذی هو جزء للجسم الأول و إلا لزم تداخل الجواهر المادیه فمکانه بعد آخر یکون لجسم ثالث و هکذا فیلزم عدم تناهی الأبعاد و قد مر ما یدل علی استحالته فتدبر، إسماعیل

المـذكور و هو مـذهب المعلم الأـول و أتبـاعه كالشـيخين و غيرهما و أما البعـد المجرد المنطبق على مقـدار الجسم بكليته و هو مذهب أفلاطن و الرواقيين و الأقدمين و تابعهم المحقق الطوسـى فكأنه جوهر متوسط بين العالمين و مما يؤيد مذهبهم أنا سنقيم البرهـان على وجود عالم مقـدارى محيط بهـذا العالم لا كإحاطه الحاوى بالمحوى- بل كإحاطه الطبيعه للجسم و الروح للبـدن و ليكن المكـان من هـذا القبيـل و هو مؤيـد أيضا بالأمارات كما سـتعلم و أصـحاب البعـد منهم من زعم أن العلم به ضـرورى لأن النـاس كلهم يحكمون أن المـاء فيمـا بين أطراف الإنـاء و أن مكان نصف الماء نصف مكان كله و كـذا لكل جزء جزء منه بأى وجه قسم و منهم من احتج عليه و لهم فى ذلك مسلكان أحدهما ما يثبت البعد و ثانيهما ما يبطل السطح-

[مايبطل المسلك الأول]

أما المسـلك الأول فمن وجهين- الأول أن اختلاط الأمور إذا كان منشأ للاشـتباه فإنما يزول الاشـتباه برفع شـى ء بعد شى ء منها حتى لا يبقى إلا واحـد فيحصل التميز و البعـد من هذا القبيل- فإنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء و عدم دخول الهواء فيه فيلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودا و هو المطلوب و الثانى أن كون الجسم فى المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثه-

[ما يبطل المسلك الثانى]

و أما المسلك الثانى فلوجوه- الأول أنه يلزم كون الشى ء ساكنا و متحركا فى زمان واحد فإن الطير الواقف فى الهواء و السمك الواقف فى الماء عند ما يجرى الهواء و الماء عليهما متحركان- فإن الذى فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما.

و الثانى أن المكان يجب أن يكون أمرا ثابتا ينتقل منه و إليه المتحرك

و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع و لو بالتبع فلا يكون السطح مكانا.

و الثالث أن المكان متصف بالفراغ و الامتلاء و هو نعت البعد لا نعت السطح.

و الرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لأجزاء الجسم مكان و هو محال لأن جزء الجسم جسم.

و الخامس أن النار بكليته تطلب مكان الفوق و الأرض بكليته تطلب مكان السفل و محال أن يكون المطلوب هو النهايه لكونه عدميا و لكونه يستحيل أن تحصل ملاقاه الجسم بكليته أى بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد على الترتيب.

السادس أنه يلزم أن لا يكون للجرم الأقصى مكان و ينتقض أيضا بكثير من الأجسام التى لا مكان [مكانيه] لمكانها كجسم طبلى له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما و فى تمام(۱) دوره نقر و تقعير مستدير و لا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم.

السابع أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان و بقاء المتمكن بحاله مع زياده المكان فالأول يظهر فى الزق المملو ماء أو هواء إذا نقص منه شى ء مما فيه و الثانى فى الجسم المثقوب و الثالث فى الشمعه المجتمعه إذا انبسطت و الجسم إذا قسمت أقساما متوازيه لكن المساواه بين المكان و المتمكن لازمه هذا خلف.

[ادله القول بالسطح]

و للقائلين بالسطح أجوبه عن هذه الوجوه مذكوره فى كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفه و المقرر المشهور عندهم أن مكان كل سافل من الكرات الكليه الثلاثه عشر التى كلها العالم الجسمانى كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه و

۱- متمم لكلا الفرضين و قيد لكلا الكلامين و ذلك منشأ النقض بالحقيقه فى الفرض الأول- و يتم بكل واحد من هذا و من كون السطحين مقعرين فى الثانى فتدبر، فتح على عفى عنه

ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما- فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل و ليس للمحاط شی ء من مكانه الطبيعی- و يمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور و عمده ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلی الماهيه من غير امتياز و متى اجتمع المثلان فی ماده واحده فليس بأن يكون أحدهما عارضا و الآخر غير عارض- أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح.

و الجواب منع اتحادهما بالماهيه النوعيه و ربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفی الإناء شخصان من البعد مع أن الماهيه واحده و الإشاره واحده تجويز كون الشخص الإنسانی المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصا كثيره بل غير متناهيه.

و الجواب بعد المنع المذكور أن وحده الشی ء بوحده آثاره و لوازمه و أسبابه فإذا كانت واحده كان واحدا و إذا تعددت كان متعددا و آثار البعد و لوازمه غير آثار الجسم و لوازمه فإن الجسم الذی فی البعد المذكور يخرج منه و يدخل فيه و هو هو بحاله فعلم أنهما اثنان.

فإن قلت الامتياز بين البعد الذی بين أطراف الإناء و جسم ما متعذر فإن فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بأن ذلك البعد أمر متعين فی ذاته و مطلق الجسم لا تعين له إلا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعی مطلقا.

حجه أخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه اللأبعاد المفارقه إما متناهيه أو غير متناهيه و الثانی باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهيه(۱) و كل متناه فله

۱- إن كان المراد بعدم التناهی عدم التناهی عما من شأنه أن يكون متناهيا نختار- أنها ليست متناهيه و لا غير متناهيه لجواز ارتفاع العدم و الملكه عن موضوع غير قابل لهما- كارتفاع العمى و البصر عن العقل الأول مثلا و أيضا على تقدير بطلان عدم التناهی بهذا المعنى- لا يثبت التناهی لما ذكرنا و إن كان المراد بعدم التناهی سلب التناهی مطلقا نختار أنها غير متناهيه بهذا المعنى و لا يلزم من سلب التناهی مطلقا إثبات عدم التناهی بالمعنى الآخر حتى يمكن بطلانه بالبراهين ثم هب أنها متناهيه مشكله قوله و ذلك الشكل إما لذاته أو لفعل غيره قلنا إنه لذاته قوله كان شكل جزئه مساويا لشكل كله قلنا ممنوع و إنما يلزم ذلك لو كان له جزء و كل و هو ممنوع لأن الجزء و الكل إنما يعرض للشی ء لو عرض له القسمه و هی إن كانت خارجيه فقابلها الماده- و إن كانت وهميه فمصححها الماده فحيث لا ماده لا تعرض القسمه مطلقا ثم نختار أنه بسبب الفاعل من غير ماده قوله كان المقدار مستعدا لقبول الفصل و الوصل و التمدد قلنا ممنوع و إنما يكون كذلك لو كان سبب عروض الشكل منحصرا فی هذه الثلاثه و هو ممنوع لجواز عروض الشكل للشی ء بحسب أصل الفطره من غير عروض فصل و وصل و تمدد له و احتمال إبائه الذاتی عن سائر الأشكال يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير على ما قيل فافهم، إسماعيل ره

حد أو حدود فیکون مشکلا و ذلک الشکل إما لذاته أو بفعل غیره فإن کان لذاته کان شکل جزئه مساویا لشکل کله لاشتراک کله و جزئه فی الطبیعه النوعیه و قد ثبت وجوب اتفاق المشترکین فی الماهیه فی لوازمها و لو کان کذلک لما کان الشکل حاصلا لکله فإذن لو کان ذاته تقتضی شکلا لم یکن الشکل حاصلا له هذا خلف و إن کان بسبب الفاعل من غیر ماده لکان المقدار مستقلا بقبول الفصل و الوصل و التمدد و ذلک محال فبقی أن یکون بسبب الماده فإذا المقدار مادی فیکون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف.

حجه أخری لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعه من التداخل و منشأ الممانعه ما یقتضی کونا فی الحیز لذاته و الذی یقتضی الحصول فی جهه و حیز لذاته هو المقدار فقط لا الهیولی أو الصوره و الأعراض أما الهیولی فلأنها فی حد ذاتها مجرده عن الوضع و الحیز کما سنبین فی موضعه و أما الصوره فلأن الجسم الواحد قد یتحلل فیشغل حیزا

كبيرا و يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسميه بحالها فعلم أنها فى حد ذاتها ليست شاغله للحيز و إلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها و أما سائر الصور و الأعراض فلا يشغل الأحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أن المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل.

أقول الترديد غير حاصر و المنع فى كل منها إلا الأعراض وارد لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصوره معه أو هو مع الماده- و الذى يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات و الأرضين و نتخيل مقدارا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه و هكذا نتخيل فسحه بعد فسحه بحيث لا تمانع فيها و لا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقداريه بحالها و كثير من أهل السلوك يشاهدون فى بدايه سلوكهم عوالم كثيره مقداريه لا تزاحم و لا تضايق بينها و ما يروى عن قائدنا و هادينا ص- أنه رأى ما بين قبره و منبره روضه من الجنان و رأى فى عرض الحائط جنه عرضها السماوات و الأرض و رأى مره جبرئيل كأنه طبق الخافقين و رأى أمته ليله المعراج- و قد انسد الأفق بوجوه أخيارها.

و أيضا القائلون بأن الرؤيه بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى- يلزمهم التداخل فى المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا و إن كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام- بعضها فى حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط الماده و السر فيه أن معنى كون الشى ء ماديا أنه مصحوب بالقوه و الاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعليه إلا أن الكم المتصل فى قبول التعدد فإذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصاليه و فى المنفصل قوه الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصاليه- فكذلك فى شأن الجسم أن يحل مكانا و لا يحصل ذلك إلا بزواله مع المكان الأول- و كما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لإباء المكان عنهما بل

لإباء أحـدهما عن الاجتماع مع الآخر كإباء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها فى حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصـيه الماده لا غير.

[دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر فى حال كل جسم طبيعى يجـد أن فى جبلته طلب المكان الطبيعى و المحافظه عليه و ذلك مما له مـدخل فى صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح و ليس فى طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- و لا بالمـداخله التامه معه و نفس السـطح الـذى للحاوى يمتنع الحصول للمحوى و لا المماسه له ممكن الحصول له بما هو جسم و قـد لاـ يكون موجودا عنـد طلب الجسم المكـان و الحركه فى الكيف و إن كان فيها طلب كيفيه لا تكون بعينها حاصـله- إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفيه متصـله إلى أن يتصل إلى تلك الكيفيه المطلوبه و كذا الحركه فى الكم و الوضع و غيرهما فالمكان إن كان بعدا و الأين نسـبه الجسم إليه فحال الحركه فيه كما ذكرنا فيوجد فى الحركه فرد من الأين التدريجى المتصـل المنطبق على المكـان المتصـل الممتـد بين ابتـداء الحركه و انتهائهـا الـذى هو المطلوب بـالحركه و أما إذا كان المكان سطحـا و الأـين عبـاره عن نسبه الجسم إليه فلاـ يتصور فرد تـدريجى اتصـالى للسـطح و لاـ للنسبه إليه ذا لاـ سـطح فى كـل آن لاسـتلزامه تتالى السـطوح و تركب الزمان و المكان من غير المنقسمات- و لا فى زمان الحركه فرد زمانى من السطح و هذا أيضا يرشدك إلى كون المكان بعدا

فصل (۱۴) فى الرد على القائلين بالخلاء و هم طائفتان

و الأـكثرون منهم زعموا أن الخلاـء أمر غير وجودى أى ليس أمرا وجوديـا- قـال الإمـام الرازى نحن نعبر عن مـذهبهم بعبـاره لا توهم كونه أمرا وجوديا.

فنقول إنا نجوز وجود جسـمين لا يتلاقيان و لا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا أما الذى توهم كون الخلاء وجوديا و أن بين ذينك الجسـمين أبعـادا فـذلك وهم كـاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملأ وهم باطل و منهم من سـلم أن الخلاء أمر وجودى و الـذى يـدل على بطلان القول الأول أن الجسـمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع و قد يكون مـا بينهما أكثر من ذراع و القابل للمساواه و المفاوته لا يكون إلا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقـداريا لا محـاله و هـذا بخلاـف الأبعـاد المتوهمه خـارج العام فإنها أمور كاذبه ممتنعه الوجود و أما الـذى دل على بطلان مـذهب الفريق الثانى أمران.

الأول الخلاء مما يمكن مسحه و تقديره كما مر و هو من خواص الكم هو إما كم أو متكمم و الكم إما منفصل أو متصل و كون الخلاء كما منفصلا باطل لأن حصوله من وحدات غير متجزيه و كان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل للانقسام لا إلى حد و لأن الكم المنفصـل عـدد و العـدد غير ذى وضع و مكان الجسم ذو وضع فالخلاء إذا كان كما فهو متصل و إن كان كما متصـلا فهو إما ذو وضع بالـذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأول فهو جسم و المفروض خلافه و إن كان الثانى فيكون مقارنا لجوهر ذى وضع فلم يكن خلاء هذا خلف.

و هذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصـلا بالذات فلا شك أنه كم ذو وضع بالذات فإن الخلاء مقدار و متى كان كذلك استحال أن يوجد إلا فى الماده فيكون جسما هذا خلف.

و ذلك لأنه قـد مر أن مجرد كون الشـى ء مقدارا غير مسـتلزم لكونه ذا وضع و أما إذا كان كما بالعرض فيكون متصـلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث إذا فرض مجردا عن الأجسام و المقادير يكون قابلا للأبعاد و المفروض خلافه هذا خلف.

و هـذا أولى ممـا يقـال فحينئـذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالا فى المقـدار- أو المقـدار حالا فيه أو هما حالان فى ثالث فعلى الأول يكون حالا فى الماده لأن

المقدار حال فيها و الحال فى شى ء حال فى ذلك الشى ء فيكون الخلاء ملأ و كذا على الثانى لأن محل المقدار ماده و على الثالث كان الخلأ جسما إذ لا معنى للجسم إلا الذى فيه قابليه الأبعاد فثبت أن الذى فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل.

حجه أخرى أن الجسم لو حصل فى الخلإ لاستحال أن يكون متحركا أو ساكنا و التالى محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلأ لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها و الثانى محال لأن ما به يخالف جزؤ جزأ إما أن يكون لازما لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزوم إما لنفس ماهيه الجزء أو لأمر زائد عليه.

الأول باطل لأن الخلاء عباره عن الأبعاد المفارقه فلا اختلاف بين أجزائه فى هذا المفهوم كيف و أجزاء المتصل الواحد متشابه فى الماهيه.

و الثانى أيضا باطل لأن لوازم الماهيه مشتركه بين أفرادها و إن كان وجه التخالف عارضا فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوى بين الأجزاء المفروضه للخلاء و إذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم- و الآخر مهروبا عنه بالطبع و إذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعى فحينئذ لا يكون له سكون طبيعى و لا حركه طبيعيه و بهذا ثبت أن لا يكون له حركه و لا سكون قسريان لأن القسر فرع الطبع و لا أن يكون له حركه إراديه أو سكون إرادى لاستحاله أن يخص أحد المثلين بحكم دون الآخر.

أقول و هذه الحجه لا تفيد أزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركه- فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص و أيضا لا يلزم إذا كان لشى ء واحد أمكنه متشابهه أن يمتنع سكونه فى واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلى كالماء و الهواء و لو لا ذلك لما كان سكون و لا حركه بالطبع لشى ء من أجزاء العنصر الواحد فى حيزه.

حجه أخرى و هى المعول عليهـا أن الجسم إذا تحرك فى مسافه فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركه فيها أسرع و بالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال و الغليظ شديد المقاومه للدافع فإذا فرضنا حركه فى خلاء فهى لا بد أن يكون فى زمان لأنها قطع مسـافه منقسـمه إلى أجزاء بعضـها مقطوع قبـل بعض بالزمـان و لنفرض حركه أخرى لـذلك الجسم فى ملإ على تلك المسافه و زمانه أطول من زمان عديم المعاوق على نسـبه معينه و ليكن زمان الأولى عشر زمان الثانيه ثم لنفرض حركه ثالثه له فى ملإ أرق من ذلك الملإ بنسبه الزمانين فإذا كانت رقته عشره أضعاف رقه الملإ الأول كان زمان الحركه فيه عشر زمان الحركه الثانيه لما قررنا أن زياده اللطافه توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركه الثالثه الـذى هو عشـر زمان الحركه الثانيه مساويا لزمان الحركه الأولى فيلزم أن يكون الحركه مع العائق كهى لا معه فإن فرضت رقه المسافه الثالثه على نسبه أكثر من نسبه الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركه الخلائيه و هذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركه مع العائق أسرع من الحركه لا معه.

و اعترض بـأن المحال إنما لزم من إخراج الحركه(۱) من أن يسـتحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما فى مسافتهـا من المقـاومه- و ذلك باطل لأن الحركه ماهيتها قطع و لا محاله قطع جزء المسافه سابق على قطع الكل و كـذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركه لذاتها تستدعى زمانا و

۱- أى فى الحركه الثانيه و الثالثه لا مطلقا و إلا لزم وقوع الحركه الخلائيه لا فى زمان فلا يلزم إلـخ أيضا و الحاصل أن المسـتدل بنى اسـتدلاله أولا على أن الحركه يسـتحق لذاتها زمانا معينا- حيث أثبت للحركه الخلائيه زمانا و أخرج الحركه عن أن يسـتحق لـذاتها قـدرا معينـا من الزمـان ثانيـا حيث جعـل اسـتحقاقها للزمـان بحسب قوام مـا فى المسـافه فالمحـال إنمـا نشأ من الجمع بين المتنافيين أعنى استحقاق الحركه لذاتها زمانا معينا و عدمه فافهم، الأستاذ الأستاذ ره

لـذلك حركه الفلـك فى زمـان و إن لم يكن لهـا مقاوم و لا عائق نعم قوام المسافه يوجب طول الزمان لا أصـله فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثه متفقه فى أصل الزمان الـذى بإزاء أصل الحركه و هو حاصل للحركه التى فى الخلاء و أما الذى بإزاء المقاومه فلاـ شـك أنه يقصـر لقله المقـاومه و يطول بكثرتهـا فالسـاعه الواحـده فى مقـابله أصـل الحركه- و باقى الساعات بإزاء المقاومه كالتسـعه مثلا فإذن إذا كانت مقاومه أخرى عشـر تلك المقاومه- كانت تلك الحركه تسـتحق ساعه واحـده لأجل ذاتها و عشـر تسعه ساعات أعنى تسـعه أعشار ساعه لأجل ما فيها من المقاومه و المجموع ساعه و تسـعه أعشار ساعه فلا يلزم من هذا تساوى زمـان ذى المعاوق و عـديمه و هـذا الشك مما أورده صاحب المعتبر و استحسـنه الإمام الرازى و سـتعلم وجه انـدفاعه فى بحث الميل.

حجه أخرى سـيأتى فى مبـاحث الحركه أن الحجر إذا رمى قسـرا إلى فوق فهو إنمـا يتحرك لأن المحرك أفاده قوه تحركه إلى فوق و تلك القوه إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن فى المسافه هواء بل خلاء صـرف فلا مصادمه و لا تضعف فلا رجوع للمرمى إلا بعد وصوله إلى سـطح الفلك و لما لم يكن كذلك علم أن المسافه غير خاليه و هذه ضـعيفه لعدم دلالته على وجود الملاـ فى العـالم فضـلا عن وجوبه و لاـ يـدل على أزيـد من وجود الهواء فى بعض المسافـات التى يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون فى خللها خلاء كثير و بعد ما ينتهى حركتها إلى السماء أيضا خلاء صرف

فصل (۱۵) فى ذكر أمارات استبصاريه تدل على بطلان الخلاء

الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء

إذا كان فى أسـفله ثقبه ضـيقه ينزل الماء منها إذا فتح رأسه و لم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعى- لضروره امتناع الخلاء و أما النقض بنزول الزيبق و بنزول الماء عنـد اتساع الثقبه و بعـدم نزوله أيضا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمنـدفع بأن فرط ثقل الزيبق ربما

أوجب زیاده مدافعه الهواء فیضطره ذلک إلی التحرک فإذا لم یجد مکانا وراءه اضطره ذلک إلی مزاحمه الزئبق کما فی مزاحمته للماء و دخوله من نواحی الثقب و إن تعذر ذلک احتبس الزئبق و لم ینزل لأن الطبیعه تفعل الأسهل فالأسهل و لا یمتنع أیضا أن یکون وقوف الماء أسهل علی الطبیعه من تعظیم حجم الهواء.

الثانی أن الأنبوبه إن أغمس أحد طرفیها فی الماء و مص الطرف الآخر

یصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبیعی فما هذه المتابعه منه للهواء إلا لامتناع الخلاء- من هذا القبیل ارتفاع اللحم عند مص المحجمه و تلازم السطوح لیس بسبب أن الخلاء للخلاء قوه جاذبه کما سنبطله و مما یؤید ذلک أنه إذا أفرط الإنسان فی مص القاروره أو المحجمه و کانت رقیقه انکسرت و إذا وضعنا المحجمه علی السندان و مصصناها فإنه یرتفع السندان بارتفاعها.

الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبه فی قاروره و سددنا الخلل الذی بین عنق القاروره و الأنبوبه

فإذا جذبنا الأنبوبه المصمته تنکسر القاروره إلی الداخل- و إن أدخلناها تنکسر إلی الخارج و إن مصصنا المجوفه تنقلب هواؤه نارا و ربما ینشق-

الرابع لو أمکن الخلاء فینزل الماء من الأوانی الضیقه الرأس و لا یلزم الحاجه إلی صعود الهواء داخل الإناء

فکنا لا نری النفاخات و البقابق.

و لأصحاب الخلاء متمسکات ضعیفه کلزوم الدور فی کل حرکه مکانیه- أو إیجاب حرکه بقه لانتقال السماوات من مواضعها و بأن التخلخل(۱) و التکاثف علامه تحقق الخلاء و بأن النمو بنفوذ جسم فی داخل النامی فیکون فیه أجواف خالیه و بأن کل جسم لو وجب أن یماس سطحه بسطح جسم آخر یلزم منه تحقق

۱- فإن التخلخل إنما یکون بکون الخلاء فی خلال أجزاء الجسم و التکاثف إنما یکون بفساده و الجواب منع الحصر لجواز أن یکون التخلخل بکبر مقدار الجسم بعد صغره- و التکاثف بعکس ذلک فتدبر، إسماعیل

أجسام بلا نهايه و هو محال و إن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر- فجاز الخلاء و الكل مندفع بأدنى تأمل و أقوى متشبثاتهم أنا إذا رفعنا سطحا أملس واقعا أعلى سطح أملس مثله رفعا متساويا دفعه عند الحس فلا يخلو فى الحقيقه إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك فى ذلك الجسم- و هو مما يكذبه الحس سيما فى الحجر و الحديد مثلا أو يرتفع أجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط و ليس انتقاله من الثقب التى فيها إذ رب جسم لا ثقبه فيه و لو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محاله فعلم أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب فبالضروره يحتاج أن يمر بالطرف أولا لامتناع أن يكون فى الوسط دفعه بلا ماده أو بلا استحاله لأن كل استحاله فى زمان أو أن يوجد فى الوسط حين كونه فى الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك و هو المطلوب.

و جوابه منع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس و ما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونه و تضاريس و إن خفى ذلك على الحس.

و ربما تمسكوا بعلامات أولها أن القاروره إذا مصت مصا شديدا و ضم الثقب بالإصبع ثم كبت الثقبه فى الماء و أزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوه هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله.

و ثانيها لو ألصقنا أحد جانبى الزق مع الآخر بحيث لا- يبقى فيها شى ء من الهواء و شددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جوف خال و هو المطلوب.

و ثالثها أن التجربه دلت على إمكان دخول مسيله فى زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.

و رابعها أنا نرى إناء مملوا من رماد يسعه معه مل ء ماء فلو لا أن هناك خلاء لاستحال ذلك.

و خامسها أن الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه [فی زق] ثم يجعلان معا فی ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أن فی الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحه الزق لاستحال ذلك.

و الجواب عما ذكروه أولا- أنه لو كان العله ما ذكرتم لما وجب صعود الماء- لأن الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا و فراغ بعض القاروره أمر ممكن عندهم فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولى.

و التحقيق أن الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعيه و قسريه كذلك المقادير قد تكون طبيعه و قد تكون قسريه و الماده الواحده يجوز أن تقبل مقدارا عظيما- بعد ما قبلت مقدارا صغيرا و حركه المص موجبه للسخونه الموجبه للتخلخل و كانت شديده التهيؤ للعود إلى مقدارها الطبيعی فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودا إلى مقداره الطبيعی- فتبعه الماء لضروره الخلاء.

و عما ذكروه ثانيا أن الهواء يدخل فی مسام الزق و قد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملإ فيكون عليهم لا لهم.

و عن الثالث بإمكان انقباض ما فی الزق أو انبساط محيطه أو ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيله فيه.

و عن الرابع بأنه كذب محض.

و عن الخامس بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق فی الحب للحس- أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر

فصل (۱۶) فی أن الخلاء لو ثبت لم یکن فیه قوه جاذبه و لا دافعه للأجسام

اشاره

زعم محمد بن زکریاء الرازی أن له قوه جاذبه للأجسام و لهذا یحتبس الماء- فی الأوانی التی تسمی سراقات الماء و ینجذب فی الأوانی التی تسمی زرقات الماء و منهم من أثبت له قوه دافعه لها إلی فوق و یدل علی بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو کان فیه جذب لما اختص ببعض الجهات و علی بطلان الثانی(۱) إن الخلاء المحرک إما المبثوث فی داخل الجسم أو فی خارجه المحیط به.

فعلی الأول إما أن یکون محرکا لأجزائه أو لکله و الأول محال لأن کل واحد من أجزاء الجسم لیس فیه خلاء فلم یکن حرکتها بسبب الخلاء بل بمحرک آخر- فإذا حرک مجموع المحرکات مجموع الأجزاء کان الجسم متحرکا لا محاله بسبب ما حرکها لا بسبب آخر.

و الثانی أیضا محال لأن تحریک ما یترکب عن الأجزاء لا یمکن إلا بتحریک أجزائه کما أن عله المرکب لا بد أن تکون عله لأجزائه(۲) و أما علی الثانی فمعلوم أن الخلاء المحیط بجسم کبیر لا یصعده إلی فوق فإذن لا ینفعل من الخلاء إلا جسم یتخلخل الخلاء بین جزء من أجزائه فرجع إلی أن بعض الأجسام مقتضی طبعه أن یتباعد بعض أجزائه عن بعض فیلزم هرب الأجزاء المتجانسه بعضها عن بعض و هو باطل لأن التجانس عله الضم و یلزم هربها إلی جهات مختلفه مع اتحاد الطبیعه و أیضا إن لم یکن هناک مهروب عنه فالهرب عنه محال و إن کان فیلزم کون کل منها مهروبا عن نفسه

۱- و یمکن إبطال الثانی به أیضا کما یدل علیه قول المصنف قدس سره فی آخر الکلام و هذا ینافی تشابه الخلاء فلا تغفل، إسماعیل

۲- هذا إذا کانت عله المرکب عله له بالذات و علی الإطلاق و إلا فلا یلزم أن یکون عله لجمیع أجزائه کما فی النجار بالنسبه إلی السریر فتدبر، إسماعیل

لاتحـاد المـاهيه وجه آخر الخلاء الموجب للـدفع و حركه الجسم إلى فوق لا بـد و أن يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعى له حتى يكون مطلوبا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يسـتبدل فى حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا فى آن و فى الآن الواحد لا يحرك شـى ء شيئا و بعد الآن لا يكون ملاقيا له إلا أن يقولوا إن الخلاء يعطى للجسم قوه محركه يحركه إلى جهه و هذا ينافى تشابه الخلاء.

تذنيب-

زعم المتكلمون أن مكان الجسم ما يسـتقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكانا للجسم الـذى فوقه بـل سـطح الأسـفل هو المكـان مع أنهم يجعلون للسـهم النافـذ فى الهواء مكانـا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسـفل لكان سطح منه و من الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان و يقولون كما أن سطح الجره مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجره.

و احتجوا بأن الفلك الأعلى ذو مكان لأنه متحرك و ليس له نهايه حاويه من محيط- فمكانه سـطح ما تحته و الحجه ضعيفه لأن حركه الفلك ليست مكانيه بل وضعيه و مما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا.

أن الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحـد ليس له إلاـ مكـان واحـد كمـا مرت الإشـاره إليه و من الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيـط به من جهه الإحـاطه- و يرد عليه أنه [يلزم] أن يكـون المكـان من قبيـل الإضافـات و أن لاـ يكـون للمحـدد مكان- فعلم أن أسـلم المـذاهب و أتمها القول بالبعـد و هذا البعد امتداد غير وضـعى لذاته ليست إحاطته للأبعاد الجسـمانيه و لا انطباقه عليها إحاطه و انطباقا لـذى وضع بذى وضع آخر و عليه براهين تناهى الأبعاد الوضـعيه لا يجرى فى بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع

لـذاته و فوق كل بعـد مادى بعـد آخر مادى إلى أن ينتهى إلى بعـد هو آخر الأبعاد الماديه الوضـعيه و فوقه بعـد غير محتاج إلى ماده و لا قوه انفعاليه لغلبه أحكام الفعليه و الصوريه عليه و هو غير متشـكل بشـكل من الأشكال الوضعيه و لا أيضا يقابل الإشاره الحسيه بـل يقبـل الإشاره الخياليه و يشـبه أن يكون المراد بسـدره المنتهى فى لسان الشـريعه هو آخر الأبعاد الوضـعيه و بالعرش الـذى يستوى عليه الرحمه الإلـهيه هو مـا يحيـط بجميع المتماديـات الحسـيه إحـاطه غير وضـعيه فيكون ذا جهـتين و واسـطه بين العالمين فمن أحد الجانبين و هو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور و التماثيل و من الجانب الأسـفل يتصل بالصور الجسميه النوعيه و أبعادها الماديه كالخيال الذى فينا فإنه جوهر مقدارى ذو فسـحه امتداديه و هو ينفعل عن الحق بالصور المثاليه الفائضه منه عليه و يتصـل بالبـدن و مقـداره المادى لأجل ضـعف وجوده ابتـداء فإذا اسـتكمل ينفصل عن البـدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصـال كـاتب عن كتابته أو قائل عن قوله و موضع تحقيق هـذا المقصـد حين خوضـنا فى علم المعاد- و سـيأتى باقى مباحث الكم فى البحث عن الزمان و من الله العصمه و السداد

الفن الثانى فى مقوله الكيف

اشاره

و هو مشتمل على مقدمه و أربعه أقسام

المقدمه فى رسم الكيف و تقسيمه إلى أنواعه الأربعه

أما الرسم

فـاعلم أن لاـ سبيـل إلى تعريف الأجنـاس العـاليه إلا الرسوم الناقصه إذ لا يتصور لها جنس و هو ظاهر و لا فصل لأن التركب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لا يعرف تحققه بل إنما يقام الدليل على انتفائه و لم يظفر للكيف بخاصه لازمه شامله إلا المركب من العرضيه و المغايره للكم و الأعراض النسبيه لكن هذا التعريف لها تعريف للشى ء بما يساويه فى المعرفه و الجهـاله لأـن الأجنـاس العاليه ليس بعضـها أجلى من البعض و لو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبيه- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم و الأعراض

النسبيه إلى ذكر خاصته التى هى أجلى فقالوا كما هو المشهور أنه هيئه قاره لا يوجب تصورها تصور شى ء خارج عنها و عن حاملها و لا يقتضى قسمه و لا نسبه فى أجزاء حاملها- فكونه قاره يميزها عن أن يفعل و عن أن ينفعل و كونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف و الأين و المتى و الملك و كونها غير مقتضيه لقسمه يميزها عن الكم- و غير مقتضيه لنسبه فى أجزاء حاملها عن الوضع و فيه موضع أبحاث.

أحدها أن المفهوم(۱) من أن يفعل مؤثريه الشى ء فى الشى ء و ذلك الشى ء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثريته أيضا ثابته لأنها من لوازم ماهيه المؤثر و لازم الثابت ثابت فقولنا هيئه قاره لا يفيد الاحتراز عنها و إن كان متغيرا لم يكن المؤثريه حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثريه المتغير كمؤثريه الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعه للذوات فلا حاجه إلى الإخراج عنها بقيد و كذا الكلام فى المفهوم من أن ينفعل.

و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورها تصور شى ء خارج عنها و عن حاملها(۲) يفيد

۱- لا- يخفى أن المفهوم من أن يفعل و أن ينفعل هو التأثير تدريجى و التأثر التدريجى حسب الاصطلاح و يدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددى و لهذا لا يقع فيها الحركه- كما صرح به المصنف قدس سره فى الشواهد و هما حكمان زائدان على ذات المؤثر و المتأثر و يخرجان عن التعريف بقيد قاره و ما ذكره ره بقوله و ثانيها إلخ فيه أنه لا بأس بكون القيد الأخير مغنيا- عن القيد السابق فى التعريفات على ما صرح به القوم، إسماعيل ره

۲- و كان تعريف الكيف هكذا أنه هيئه لا يوجب تصورها إلخ و زيد فى المشهور و قيل هيئه قاره و قال المصنف ليس لزياده القاره فى التعريف فائده جديده لو لم يكن هذا القيد لم يفدها التعريف- فلا حاجه إلى زياده القاره فى الاحتراز و ليس و غرض المصنف أن فى تعريف المشهور قيد يخرج به ما يخرج بهذا القيد فلا يحتاج إليه حتى يرد عليه بأنه لا بأس بكون القيد الثانى مغنيا عن الأول- و ما يدل على ما قلنا قوله فإن قيل احترزنا به عن الزمان إلخ، للأستاذ الرشتى

الاـحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القاره حاجه فى الاحتراز عنهما- فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمه مع سائر الكميات- لأنه يقتضى قسمه حامله و هو الحركه.

و ثالثها أن الصوت من مقوله الكيف لعدم دخوله تحت غيرها و لاـ تحت الحركه- كما هو رأى أهل التحصيل لكنه هيئه غير قاره لأن أجزاءه غير مجتمعه فى آن و هو بين بنفسه و لأنه معلول للحركه و معلول غير القار غير قار.

و رابعها أن التعريف صادق على الوحده و النقطه لا يقال كل منهما يوجب تصوره تصور شى ء آخر لأن الوحده معنى يلزمه عدم الانقسام و النقطه نهايه الخط- لأنا نقول إن كان التغير عن الكيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شى ء آخر فلعل أكثر أقسام الكيف يخرج عنه إذ لاـ يمكن تصورنا الاستقامه و الانحناء إلا فى المقدار و إن لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شى ء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما.

و خامسها أن الإدراك و العلم و القدره و الشهوه و الغضب و سائر الأخلاق النفسانيه لا يمكن تصورها إلا بتصور متعلقاتها من المدرك و المعلوم و المشتهى و المغضوب عليه.

فإن قيل كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير و لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب و الإضافات فلا بد أن يتصور المنسوب و المنسوب إليه أولا حتى يتصور تلك الأمور النسبيه قلنا إن الفرق صحيح إلا أن عباره التعريف لا تفيده إلا أن يقرأ الأول منصوبا و الثانى مرفوعا و حينئذ لا يلائم هذه القراءه لتمام الرسم.

و سادسها هب أنا حملنا عباره التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد فى الأشكال كالتربيع و التثليث و خواص الأعداد كالجذريه و المكعبيه مع أنها معدوده من أنواع الكيف.

و سابعها أن الهيئه لفظ مشترك بين أمور فيقال هيئه الوجود و هيئه الاستقلال

و الاستقرار و يقال هيئه الجوهريه و العرضيه و يقال هيئه الجلوس و الاضطجاع و يقال هيئه التأثير و التأثر و ليس لها معنى جامع و الاجتناب عن مثل هذه الألفاظ فى التعريفات لازم.

و يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات لكن الأقرب أن يقال هو عرض- لا يتوقف تصوره على تصور غيره و لا يقتضى القسمه و اللاقسمه فى محله اقتضاء أوليا- فبالعرض خرج البارى تعالى و الجوهر و بالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره- خرجت الأعراض النسبيه فإن تصوراتها متوقفه على تصور أمور أخر بخلاف الكيفيات فإنه لزم من تصوراتها تصور غيرها إلا أن تصوراتها معلوله و تصورات غيرها و يدخل فيه الصوت إذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره و بقولنا لا يقتضى القسمه و اللاقسمه خرج الكم و خرجت الوحده و النقطه و بقولنا اقتضاء أوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التى لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام و لكن ليس ذلك اقتضاء أوليا بل بواسطه وحده المعلوم.

و أما تقسيمه إلى أنواعه

اشاره

فينحصر بالاستقراء فى أقسام أربعه الكيفيات المحسوسه و النفسانيه و المختصه بالكميات و الاستعداديه و التعويل فى الحصر على الاستقراء و قد تبين بصوره التردد بين النفى و الإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعدده و حاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول و إن كان الثانى فالثانى أو الثالث فالثالث و إلا فالرابع و المنع عليه ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص مما فيه خفاء- كتعبير الإمام الرازى عن الكيفيات النفسانيه بالكمال و تعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام و عن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعه و عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أى جعل الغير شبيها كالحراره لجعل المجاور حارا أو السواد يلقى شبحه أى مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله فى الغير التحريك لا الثقل.

قال الرازى و هذا تصريح منه بإخراج الثقل و الخفه من المحسوسات مع تصريحه فى موضع

آخر من الشفاء عند شروعه فی بیان الکیفیات المحسوسه أنها من هذا الباب و ذکر فی موضع آخر منه أنه لم یثبت بالبرهان أن الرطب یجعل غیره رطبا و الیابس یجعل غیره یابسا.

أقول و ستعلم الجواب عن هذین الإشکالین و کتعبیره عن المختصه بالکمیات- بما یتعلق بالجسم من حیث الکمیه.

قال الرازی هذا تضیع الکیفیه المختصه بالعدد یعنی من جهه أنها تتعلق بالمجردات- و بهذا اعترض علی قولهم إن البحث عن أحوال العدد ما یستغنی عن الماده ذهنا لا خارجا- هی الریاضیات بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد و هو ما یستغنی عن الماده فی الخارج أیضا.

أقول کلا البحثین مدفوع بما سیظهر من بحثنا عن حدوث العالم أن العدد لا یعرض المفارق العقلی لا بالذات و لا بالعرض و هو عارض للنفوس واسطه الأبدان و ربما یدفع بأن العدد الذی یبحث عنها فی الریاضیات قد یقع فی البحث عنه من حیث افتقاره عن الماده فی الخارج لتحصیل الأغراض کالمساحه و الجمع و التفریق و الضرب- و القسمه و غیر ذلک و فیه نظر.

و ربما یقال المراد ما یتعلق بالجسم فی الجمله و إن لم یختص به و کیفیات العدد کذلک و یدفع بأنه حینئذ یکون معنی کون الکیفیات النفسانیه ما لا یتعلق بالأجسام أنها لا یتعلق بها أصلا و لیس کذلک(۱) بل المعنی أنها لا یتعلق بها خاصه- بحیث یستغنی عن النفوس.

أما الذی ذکروه فی بیان الحصر فی الأنواع الأربعه فطرق أربعه.

الأول ما ذکره الرازی

و هو أن الکیفیه إما مختصه بالکمیه(۲) کالاستداره

۱- لیس کذلک بل معناه أن الکیفیات النفسانیه لا یتعلق بالأجسام أصلا من حیث الکمیه- و هو کذلک فإن الکیفیات النفسانیه إن تعلقت بالأجسام فإنما تتعلق بها من حیث إنها ذوات نفوس- لا من حیث کمیاتها فافهم، إسماعیل ره

۲- أقول یمکن أن یقال علی هذا یکون معنی کون الکیفیات المختصه بالکمیات ما یتعلق بالأجسام أنها یتعلق بها خاصه بحیث یستغنی عن النفوس و الاختصاص بهذا المعنی لا ینافی تحققها- فی غیر الأجسام فتدبر، إسماعیل ره

و التربیع و الزوجیه و الفردیه أو لا و هو إما أن تکون محسوسه أو لا و المحسوس هو المسـمی بانفعالات إن کانت سریعه الزوال کحمره الخجل و بالانفعالیه إن کانت راسخه و إن لم تکن محسوسه فإما استعداد نحو الکمال أو لا فالأول هو المسمی بالقوه إن کان اسـتعدادا نحو اللاانفعال و لا قوه و ذهنا طبیعیا إن کان استعدادا شدیدا نحو الانفعال و الثانی هو المسمی(۱) بالحال إن کان سریع الزوال کغضب الحلیم و ملکه إن کانت بطی ء الزوال کحلمه فهـذا تقسـیمه الذی ذکره و من الجائز وجود کیفیه جسـمانیه غیر مختصه بـالکم و لاـ محسوسه و لاـ ماهیتها نفس الاسـتعداد فلا جرم بأن ما یکون کمالا لا بـد و أن تکون کیفیه نفسانیه لأنه دعوی بغیر دلیل إلا الاستقراء.

الثانی أن الکیفیه إما بحیث یصدر عنها أفعال علی التشبیه أو لا

و الأـول مثـل الحـار یجعـل غیره حارا و السواد یلقی شـبحه فی العین و هو مثاله لا کالثقل فإن فعله فی جسـمه التحریک و لیس ذلـک بثقـل و الثـانی إما أن یکون متعلقا بالکم من حیث هو کم أو لا یکون و الـذی لا یکون فإما أن یوجـد للأجسام من حیث هی طبیعیه أو فی النفوس من حیث هی نفسانیه.

الثالث الکیفیه إما أن تکون متعلقه بوجود النفس أو لا یکون کذلک

و الـذی لا یکون فإما أن یتعلق بالکمیه أو لا یتعلق و الذی لا یتعلق فإما أن یکون هویتها أنها اسـتعداد أو هویتها أنها فعل فالأول هو الحال و الملکه و الثانی هو المختصه بالکمیه- و الثالث القوه و اللاقوه و الرابع الانفعالیات و الانفعالات.

الرابع أن الکیفیه إما أن تفعل علی طریق التشبیه و هی الانفعالیات و الانفعالات أو لا یکون کذلک

و حینئذ إما أن لا یتعلق بالأجسام و هی الحال و الملکه أو یتعلق و ذلک

۱- و هو الذی لا یکون استعدادا نحو الکمال بل یکون کمالا هو الکیفیات النفسانیه المنقسمه إلی الحال و الملکه، إسماعیل ره

المتعلق إما من حيث كميتها و هی المختصه بالکمیات أو من حیث طبیعتها و هی القوه و اللاقوه و هذه الطرق الثلاث هی التی ذکرها الشیخ فی الشفاء و الکل ضعیفه متقاربه

القسم الأول فی الکیفیات المحسوسه و فیه خمسه أبواب

الباب الأول فی أحکام کلیه لهذا القسم و فیه فصول

فصل (۱) فی خاصیته و فی تقسیمه بقسمیه و سبب التسمیه

أما الخاصه المساویه التی تعم أفراده

فهی أنها تفعل فی موادها أشیاء یشارکها فی المعنی- فإن الحار یجعل غیره حارا و البارد یجعل غیره باردا و الألوان یقرر أشباحها فی البصر قیل هذه الخاصیه غیر عامه لخروج الثقل و الخفه و لأنه ذکر الشیخ فی فصل الأسطقسات من طبیعیات الشفاء فی بیان أنه لم سمیت الرطوبه و الیبوسه بالکیفیتین المنفعلتین أنه لم یثبت بالبرهان أن الرطب یجعل غیره رطبا و الیابس یجعل غیره یابسا فعلی هذا هاتان المحسوستان- لا تفیدان میل نفسیهما.

أقول یمکن الجواب بأنهما یفعلان فی الحس مثلهما و کذا الثقل و الخفه- فعلم شمول هذه الخاصیه لجمیع المحسوسات و الذی ذکره الشیخ فی أثناء تقسیم الکیفیات أن السواد یلقی شبحه فی العین و هو مثاله لا کالثقل فإن فعله فی جسمه التحریک و لیس ذلک بثقل معناه أن فعل السواد فی البصر لا کفعل الثقل فی جسمه- و غرضه الفرق بین الفعل فی ماده الإدراک و بینه فی ماده الجسم حیث إن الأول مثال الشیء بخلاف الثانی فلیس فیما ذکره تصریح بأن الثقل و الخفه لیسا من المحسوسات کما زعمه الرازی و کذا قوله فی الرطوبه و الیبوسه إنه لم یثبت بالبرهان جعلهما الغیر رطبا و یابسا معناه نفی کونهما فاعلیین مثل نفسهما فی المواد لا فی القوی

الحسيه كيف و قد صرح فى كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صوره مساويه فى الحس و لا ـ فرق فى ذلك بين المبصرات كالألوان و بين الملموسات كالثقل و الخفه- و هذا هو الذى وعدناه فى الفصل المقدم.

و أما الخاصه الغير الشامله فكثير

لا يحتاج إلى البيان.

و أما التقسيم

فالكيفيه المحسوسه إن كانت راسخه كصفره الذهب و حلاوه العسل سميت انفعاليات و ذلك لانفعال الحواس عنها أولا و لكونها بخصوصها أو عمومها مانعه للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى كيفيات المركبات كحلاوه العسل و العموم كما فى كيفيات البسائط كحراره النار فإن الحراره بما هى حراره قد تكون مانعه للمزاج الحاصل بالتركيب و انفعال المواد و هذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها و إلا ـ فالحراره أنواع كثيره فالحراره الناريه و إن لم يكن حصولها بانفعال الماده لكن من شأن الحراره المطلقه أن يحدث بالانفعال فى ماده و كذا الحلاوه العسليه و إن لم يكن فى العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال فى أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلك حلوه و إن كانت غير راسخه سميت انفعالات لأنها لسرعه زوالها شديده الشبه بأن تنفعل فهى و إن كانت داخله فى القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها و سرعه زوالها امتنعت عن اسم جنسها و اقتصر على مجرد الانفعال

فصل (۲) فى الرد على القول بأن كيفيات الأجسام نفس أشكالها و بأنها نفس الأمزجه

زعم بعضهم أن لا حقيقه للكيفيات المحسوسه بل هى مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسه من بعضها دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض من سبب و إلا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون أجابوا بأن الأجسام

مركبه من أجزاء غير متجزيه بالفعل و إن تجزت بالفرض و هى على أشكال متخالفه و على تراكيب و أوضاع متخالفه و ذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصله فى الحواس فالذى يفرق البصر يسمى بالبياض و الذى يجمعه بالسواد و كذا فى المطعوم- الذى يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارا شديده النفوذ هو الحريف و المتلاقى لذلك القطع هو الحلو و كذلك القول فى الروائح و الملموسات كالحراره و البروده.

و بالجمله فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات و الحواس إنما ينفعل من الأشكال لا من كيفيه أخرى و هذا المذهب سهل الدفع فإن ما فى الحواس صوره المحسوسات و مثالها و مثال الشكل غير مثال الطعم و اللون و غيرهما و سيجى ء أيضا فى مباحث الكون و الفساد بطلان هذا المذهب- ثم الذى يميز اللون عن الشكل أن الشكل محسوس باللمس و اللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقه هو الصوره الحاصله فى الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآله البصر أثرا و لآله اللمس أثرا آخر قلنا الآثار الحاصله فى الحواس إن كانت أشكالا و الشكل ملموس فالأثر الحاصل فى العين ملموس هذا خلف و إن لم يكن أشكالا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الأشكال لأن صور الشى ء و مثاله لا بد و أن يكون مطابقا له و مما يحتج به على إثبات هذه الكيفيات أن الألوان و الطعوم و الروائح فيها تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها.

حجه أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون و لو كان اللون شكلا لتوقف الشى ء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسما واحدا- على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامه يرى مره شقراء و مره على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.

و أيضا السكر فى فم الصفراوى مر و فى فم غيره حلو فلا حقيقه لهذه الأشياء إلا انفعال الحواس و لا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات و الانفعالات بحسب

الأوضاع المختلفه.

و الجواب أما طوق الحمامه فليس المرئى منه شيئا واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات و لكل جهه لها لون يستر لون الجهه الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر- فللوضع مدخل فى الرؤيه لاشتراط المقابله فيها لأن المرئى هو الوضع و ليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعلات.

و اعلم أن جماعه زعموا أن الكيفيات نفس الأمزجه و أن المزاج إذا كان على حد ما كان لونا و طعما معينين و إذا كان على حد آخر و بحال آخر كان لونا و طعما آخر- و ليس سائر الكيفيات التى تجرى مجراهما شيئا و المزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل فى اللامسه شيئا و فى الباصره شيئا آخر و الذى يدل على بطلانه أن جميع الأمزجه على حدودها الواقعه بين الغايات ملموسه و لا شى ء من الألوان ملموسا فليس شى ء من المزاج لونا.

و أيضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات فى التضاد و الأمزجه متوسطه ليست بغايه فهى أمور غير الأمزجه

الباب الثانى فى الكيفيات الملموسه

اشاره

و هى الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و اللطافه و الكثافه و اللزوجه و الهشاشه و الجفاف و البله و الثقل و الخفه و قد أدخل فى هذا الباب الخشونه و الملامسه و الصلابه و اللين فلنذكر كلا منها فى هذا الباب و فيه فصول

فصل (۱) فى حد الحراره و البروده

قال الشيخ فى الشفاء الحراره كيفيه تفرق بين المجتمعات و تجمع بين المتشاكلات

و البروده هی التی تجمع بین المتشاکلات و غیر المتشاکلات و ذکر فی رساله الحدود فی الحراره أنها کیفیه فعلیه محرکه لما فیه إلی فوق لإحداثها الخفه فیعرض أن یجمع المتشابهات و یفرق المختلفات أی صدور هذا الجمع و التفریق لیس صدورا أولیا بل ذلک تابع للخاصیه الأولی و هی التحریک إلی فوق و التخفیف فهذا الرسم المذکور فی الحدود أولی من المذکور فی الشفاء فإذا فعلت الحراره فعلها الأولی یحدث بتخلیلها الکثیف تخلخلا من باب الکیف- أی رقه القوام و یقابله التکاثف بمعنی غلظ القوام و بتصعیده اللطیف من الأجزاء تکاثفا- من باب الوضع أی اجتماعا للأجزاء الوحدانیه الطبع بخروج الجسم الغریب عما بینها و یقابله التخلخل بمعنی انتفاش الأجزاء بحیث یخالطها جرم غریب و معنی الفعلیه فی الحراره جعل الغیر سببها لا مجرد أثر ما أعم من الحرکه و غیرها لیکون قوله فعلیه محرکه بمنزله قولنا جسم حیوان علی ما زعمه الإمام.

و بالجمله فالخاصیه الأولیه للحراره هی إحداث الخفه و المیل المصعد ثم یترتب علی ذلک بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفه من الجمع و التفریق و التبخیر و غیر ذلک.

و تحقیقه أن ما یتأثر عن الحراره إن کان بسیطا استحال أولا فی الکیف ثم یفضی به ذلک إلی انقلاب الجوهر فیصیر الماء هواء و الهواء نارا و ربما یفرق المتشابهات بأن یمیز الأجزاء الهوائیه من الناریه و یتبعها ما یخالطها من الأجزاء الصغار المائیه و إن کان مرکبا فإن لم یشتد التحام بسائطه و لا خفاء فی أن الألطف أقبل للصعود لزم تفریق الأجزاء المختلفه و یتبعه انضمام کل إلی ما یشاکله بمقتضی الطبیعه و هو معنی جمع المتشاکلات و أن أشد التحام البسائط فإن کان اللطیف و الکثیف القریبین من الاعتدال حدثت من الحراره القویه حرکه دوریه لأنه کلما مال اللطیف إلی التصعد- جذبه الکثیف إلی الانحدار و إلا فإن کان الغالب هو اللطیف یصعد بالکلیه کالنوشادر و إن کان هو الکثیف فإن لم یکن غالبا جدا حدثت یسیل کما فی الرصاص أو تلیین کما فی الحدید و إن کان غالبا جدا کما فی الطلق حدثت مجرد سخونه و احتیج فی

تليينه إلى الاستعانه بأعمال أخر و عدم حصول التصعد و التفرق بناءا على العائق لا ينافى كون خاصيتها التصعيد و التفريق للمختلفات و الجمع للمتشابهات.

فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد و كذلك ترمد الحطب و تفرقه و أما أنها تفرق المختلفات فليس كذلك- لأنها لا تقوى على تفريق الأجزاء العنصريه التى فى الطلق و النوره و الحديد و الذهب- و الحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات [المتخالفات] أيضا كما يزيد بياض البيض و صفرتها تلازما.

لأنا نقول أما تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه و بين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء مائيه فيصعد مع الهواء بخارا و أما فعلها فى الحطب فلأن أجزاءها الأرضيه متماسكه بالمائيه فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسه الرماديه و أما الطلق و النوره و الحديد فالنار قويه على تسييلها بإعانه الحيل التى يتولاها أصحاب الإكسير و خصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت و الزرنيخ و أما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شى ء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركه دوريه و لو لا المانع لفرقته النار و عدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعليه- و أما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحاله فى قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- ثم اعلم أن هذا التعريف و كذا نظائرها أعنى التى للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات و لا أيضا برسم لأنه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهيه الملزوم و هاهنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركه إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات و التفريق بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر فى ذلك هو الحراره بل الفائده فى هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها و آثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممكن فى ذلك و هى حاصله بذكر هذه اللوازم.

و اعلم أن من القـدماء من أنكر وجود البروده و جعلهـا عـدما للحراره و رد بـأن الجمود و التكـثيف كالسـيلان و الترقيق فعلاـن وجوديـان مقابلاـن لهمـا و لاـ يمكن إسـناد الفعـل الوجودى إلى العـدم و لاـ إلى الجسـميه المشتركه فلاـ بـد من وجود كيفيتين وجوديتين- لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعه المتقابله.

و يمكن أن يؤول كلاـم القـدماء بـأن وجود الحراره أقوى من وجود البروده- فوجود البروده عـادم لشـده الوجود و لـذلك فعل الحراره أشـبه بالوجودى من فعل البروده لأن السـكون و الجمود أشـبه بالعدم من الحركه و لأن الحراره قد تكون جوهرا سـماويا كالطبيعه الفائضه من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالا غريبه مخالفه- لفعل هذه الحرارات العرضيه

فصل (٢) فى ماهيه الحراره الغريزيه و إنيتها

ربمـا يتوهم أن إطلاـق الحراره على حراره النـار و على الحراره الفـائضه من الأـجرام الكوكبيه و على الحار الغريزى الفائض من عالم النفوس و على الحراره الحادثه بالحركه بحسب اشتراك الاسم و ليس كـذلك لأنه لمفهوم واحد و هو الكيفيه المحسوسـه التى توجب التلطيف و التصعيد و إن كانت الحراره مختلفه بالحقيقه و الذى يشك فيه اختلاف المفهوم إنما هو فى إطلاق الحار على النـار و على النيرات السـماويه- و على الطبيعه الفـاعله فى الأبـدان و على الأـدويه و الأغـذيه التى يظهر منها حراره فى بـدن الحيوان و هـل فى كـل من الكواكب و الـدواء صـفه مسـماه بـالكيفيه المحسوسه- التى تكون فى النـار أم ذلك توسع و إطلاق الحار على ما منه الحراره و إن لم يقم فيه المسمى بالحراره فيه تردد.

و الحق أنه لو ثبت فيمـا منه الحراره أنه يفعلهـا بالـذات فهو حـار فـإن القوى تعرف بأفاعيلهـا و الأـثر من جنس المؤثر و إن فعلها بالعرض بأن يسد المسام أو يجمع

الحراره أو يمنعها عن التخليل فليس بحار.

و اختلفوا فى أن الحراره الغريزيه التى بها قوام الحياه فى الحيوان و النبات هل هى مخالفه بالنوع للحراره الخارجيه أم لا.

قال الشيخ فى القانون الحار الخارجى إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإن الحار الغريزى أشد الأشياء مقاومه له حتى إن السموم الحاره لا يدفعها إلا الحراره الغريزيه- فإنها آله للطبيعه تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه و يدفع ضرر البارد الوارد بالمضماده و ليس هذه الخاصيه للبروده فإنها إنما تنازع و تعاوق الحار الوارد بالمضاده فقط و لا تنازع البارد الوارد فالحراره الغريزيه هى التى تحمى الرطوبات الغريزيه عن أن يستولى عليها الحرارات الغريبه فالحراره الغريزيه للقوى كلها- و البروده منافيه لها و لذلك يقال حراره غريزيه و لا يقال بروده غريزيه و حكى فى حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحراره المعنويه التى بها يقبل البدن علاقه النفس ليس من جنس الحار الأسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الأجرام السماويه فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه و فرق بين الحار السماوى و الحار الأسطقسى و اعتبر ذلك بتأثير حر الشمس فى عين الأعشى دون حر النار فتلك الحراره تتبعها الحياه التى لا تتبع الناريه و بسببها صار الروح جسما إلهيا نسبته من المنى و الأعضاء نسبه العقل من القوى النفسانيه فالعقل أفضل المجردات و الروح أفضل الأجسام.

و زعم الإمام الرازى أنها هى الناريه فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا و اعتدالا و قواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثره المفضيه إلى إبطال القوام و القله العاجزه عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحراره هى المسماه بالحراره الغريزيه و إنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق و تلك الحراره أفادت من النضج و الطبخ ما يعسر عنده على الغريبه تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحراره الغريزيه الحراره الغريبه فالتفاوت بين الحرارتين ليس فى الماهيه بل فى الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الغريبه جزأ و

الغریزیه خارجه لکانت الغریبه تفعل فعل الغریزیه.

أقول یلزم علی ما ذکره أن یکون الشی ء عند انکساره و ضعفه تفعل أفعالا- لا تقوی علی شی ء منها عند کماله و شدته.

و أیضا الفرق حاصل بین عدم انفعال الشی ء عن المفسد المضر و بین أن یدفع ضرره الحاصل فالحار الغریزی یدفع عن البدن الحراره الغریبه التی وردت البدن و أمرضتها زمانا و لا شک أن الحراره الأسطقسیه التی فی البدن تشتد بورود حراره أخری غریبه کمن یحترق بدنه بالنار أو یتسخن بالأهویه الحروریه أو بالحمیات فالتی تقاوم هذه الأشیاء المقویه لهذه الحراره و تدفعها عن البدن و تعالجه و تعیده إلی الصحه و السلامه بعد إشراقه علی الافتراق و الفساد ما هی أ هذه الأفاعیل تصدر عن الناریه- التی هی مکسوره مقهوره علی تقدیر وجودها و عدم انخلاعها کسائر الصور الأسطقسیه کما هو المذهب المنصور أم هی صادره عن لا شی ء أو عن البروده التی لا فعل لها إلا القعود و السکون أو عن النفس و النفس لا یعقل إلا بواسطه القوی و الکیفیات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمیه و التغذیه و التولید بما فی کل منها من الترتیبات- و التشبیهات و التعدیلات إلی الحراره التی شأنها الإحراق و التفریق.

و أیضا الحار الأسطقسی کباقی الأسطقسات بطبائعها متداعیه إلی الانفکاک مجبوره بالقسر علی الالتیام فالذی یجبرها علی الالتیام و یحفظها عن التفریق هو الحار الغریزی- باستخدام النفس أو الطبیعه إیاه إذ قد ثبت فی موضعه أن هذه الأفاعیل الطبیعیه لا یتم إلا بشی ء من هذه الکیفیات الأربع سیما الحراره و من نظر حق النظر یعلم أن نسبه الحراره إلی الطبیعه کنسبه المیل إلی القوی المحرکه فکما أن طبیعه النار حاره الجوهر کما أن مفید الوجود وجودی الجوهر فکذلک مبدأ الحراره الغریزیه نفسا کان أو طبعا طبیعه فلکیه أو عنصریه یجب أن یکون حار الذات بذاته لا بحراره زائده بل ذاته بذاته حراره و حاره إلا أن تلک الحراره نوع آخر أعلی و أشرف من هذه الحرارات و ذاته بالحقیقه نار أخری أجل من هذه النیرانات و هی محیطه بهذه لا إحاطه وضعیه فقط کإحاطه السماء بکره الأثیر بل إحاطه قهریه علیه غیر محسوسه بهذه الحواس فالطبیعه و النفس عندنا

حارتـان غريزيتـان و لها طبقات كثيره الروح التى هى مطيه النفس فى هـذا العالم جوهر نارى غير مركب من العناصـر كما زعمه الجمهور بل هى من جنس الأجرام السـماويه غير قابله للموت و البرد لكونها حيه بالذات نعم قد تعدم و لا يوجد لا أنها تموت و فرق بين الفساد و العـدم كما أنه فرق بين الوجود و التكوين و هـذه المباحث بعيده عن أذهان أكثر المسـتقلين بالفكر فضـلا عن المقلدين

فصل (٣) فى ماهيه الرطوبه و اليبوسه و إنيتهما

ورد فى كلاـم بعض المتقـدمين أن رطوبه الجسم كونه بحيث يلتصق بمـا يلاـمسه- و رده الشـيخ بـأن الالتصـاق لو كان للرطوبه لكان أشـد الأجسام التصاقا أشـدها رطوبه فما ليس كذلك و إلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر فى الرطوبه سـهوله القبول للتشـكل و تركه فهى الكيفيه التى بهـا يكون الجسم سـهل التشـكل بشـكل الحاوى الغريب و سـهل الترك له و اليبوسه هى التى يعسـر بها قبول الشـكل الغريب و تركه و قال الإمام الرازى بأن المعتبر فى الرطوبه سهوله الالتصاق و يلزمها سهوله الانفصال فهى كيفيه بهـا يسـتعد الجسم لسـهوله الالتصاق بالغير و سـهوله الانفصال عنه و لا نسـلم أن العسل أشـد التصاقا من الماء إن عنيت به سهوله الالتصاق إذ لا شك أن الشـى ء كلما كان أرطب كان أسـهل التصاقا من الماء و إن عنيت لشـده الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبه بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقا أرطب.

و أيضـا ليست الرطوبه نفس الالتصـاق حتى يكون الأـدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافه و الرطوبه من باب الكيف بل هى ما به يستعد الجسم للالتصاق و يلزمها لا محاله سهوله الانفصال المنافى لصعوبه الانفصال.

أقول اعتراض الشـيخ ليس على تفسـير الرطوبه بسهوله الالتصاق و الانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه و لهذا يوجد هذا التفسير فى بعض كتبه بل مبناه على أنه لا تعرض

فی کلامهم بذکر السهوله فی جانب الالتصاق و لا بذکر الانفصال أصلا علی أن ما ذکره- من استلزام سهوله الالتصاق سهوله الاتصال محل منع.

و قد أورد علی اعتبار سهوله الالتصاق أنه یوجب أن یکون الیابس المدفوق جدا- کالعظام المحترقه رطبا لکونه کذلک و یجاب بأنه یجوز أن یکون ذلک لفرط مخالطه الأجزاء الهوائیه و هذا إنما یتم علی رأی من یقول برطوبه الهواء بمعنی سهوله الالتصاق أعنی البله لو لا مانع فرط اللطافه لا علی رأی من لا یقول بها و اعترض علی التعریف بسهوله الأشکال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر و ألطفها و أسهلها قبولا- للأشکال فیلزم أن یکون أرطبها و بطلانه ظاهر و أجیب بأنا لا نسلم سهوله قبول الأشکال الغریبه فی النار الصرفه و إنما ذلک فیما یشاهد من النار المخالطه بالهواء.

فإن قیل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرین انقلب ما فیه من الهواء نارا صرفه أو غالبه مع أن سهوله قبول الأشکال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنه فمداخله الهواء بحالها.

و منها أنه بمقتضی هذا التعریف کان الهواء رطبا لکنهم اتفقوا علی أن خلط الرطب بالیابس یفیده استمساکا عن التشتت و خلط الهواء بالنیران لیس کذلک فلیس رطبا هذا خلف.

و الجواب أن ذلک إنما هو فی الرطب بمعنی البله فإن إطلاق الرطوبه علی البله شائع.

و منها أنها توجب أن یکون المعتبر فی کون الجسم یابسا صعوبه قبول الأشکال- فلم یبق فرق بین الیبوسه و الصلابه و یلزم کون النار صلبه لکونها یابسه.

و الجواب أن اللین کیفیه تقتضی قبول الغمر فی الباطن و یکون للشی ء بها قوام غیر سیال و الصلابه بخلافه فهما یغایران الرطوبه و الیبوسه بهذا الاعتبار إلا أنه یشبه أن یکون مرجع قبول الغمر و لا قبوله إلی الرطوبه و الیبوسه و الحق أن تعریف الرطوبه بکیفیه تقتضی سهوله اللصوق و ترکه أولی.

و أما اليبوسه فربما يقال فى تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه و يتعرك بسهوله إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض و إما لتركبه من أجزاء صغار مع صلابه كل منهما فالأول هو اليابس و الثانى هو الهش فاليبوسه كيفيه تقتضى كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع.

فظهر الفرق بينها و بين الهشاشه كما بينها و بين الصلابه و أما بيان إنيتهما- فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبه بالكيفيه التى معها يكون الجسم سهل الالتصاق و تركه أولى فإذا كانت كذلك فهى لا محاله صفه وجوديه و هى من المحسوسات لا محاله و كذلك اليبوسه لما مر.

و أما إذا قلنا هى التى لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازى إن أريد به ظاهره فإن السهل و الصعب من باب المضاف و الرطوبه و اليبوسه ليستا منه.

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذى لا مانع له فى طباعه عن قبول الأشكال الغريبه- و عن رفضها و اليابس هو الذى فى طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكه فلم يكن الرطوبه وجوديه و لا أيضا محسوسه بالذات بل كان الإحساس بها عباره عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل و الذى يؤكد ما ادعيناه أنهما سواء فسرت بالقابليه أو بعله القابليه و سواء كانت القابليه صفه عدميه أو وجوديه فهى لا يلزم أن تكون صفه زائده على الجسم أما على تقدير كونها قابليه و القابليه عدميه فظاهر و أما على تقدير كونها قابليه و القابليه وجوديه فلأن هذه القابليه حاصله للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- و لذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس أيضا و أما على تقدير كونها عله للقابليه و القابليه وجوديه فلأنه لما كانت قابليه الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعى عله زائده و أما على تقدير كونها عله للقابليه و هى عدميه فعدم الحاجه إليه أظهر فثبت أن الرطوبه بهذا التفسير ليست وجوديه فالأشبه أنها غير محسوسه و لهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حر فيه و لا برد و لا حركه و لو كانت رطوبتها وجوديه كان

الإحساس به دائما فلم یکن شک فی کون هذا الفضاء خلاء.(۱) و اعلم أن الشیخ مال فی فصل الأسطقسات إلی أن الرطوبه غیر محسوسه و ذکر فی کتاب النفس أنها محسوسه قال بعض العلماء لعله أراد بالغیر المحسوسه هی التی بمعنی سهوله قبول الأشکال و لا بالمحسوسه هی التی بمعنی سهوله الالتصاق أعنی البله و هذا حسن و الله أعلم بالصواب

فصل (۴) فی اللطافه و الکثافه و اللزوجه و الهشاشه و البله و الجفاف

اللطافه قد تطلق علی رقه القوام کما فی الماء و الهواء و علی سهوله قبول الانقسام إلی أجزاء صغیره جدا و للغلظه معنیان مقابلان لهما قال فی طبیعیات الشفاء یشبه أن یکون التخلخل مشابها للطف بالمعنی الأول مع زیاده معنی فإنه یفید الرقه مع کبر فی الحجم و الرقه أیضا تستلزمه إلا- أن التخلخل یدل علی الکبر بالتضمن و هی بالالتزام- و یقال التخلخل و یراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض علی فرج یشغلها ما هو ألطف منها و هذا المعنی غیر مشتغل به هاهنا.

ثم قال لکن اللطیف و المتخلخل بالمعنی الأول غیر نافع فی الفعل و الانفعال إلا بالعرض و قال فی قاطیغوریاس یقال التخلخل الانتفاش کالصوف المنفوش و یقال لما إذا صار الجسم إلی قوام أقبل للتقطیع و التشکیل من انفعال یقع فیه و یقال لقبول الماده حجما أکبر فالأول من الوضع و الثانی من الکیف و الثالث من الإضافه فی الکم أو کم ذو إضافه و للتکاثف معان ثلاثه مقابله لها.

و اعترض علیه بأن اللطیف و المتخلخل بالمعنی الأول هناک هو بعینه الرقه المفسر هاهنا بسهوله قبول التقطیع و التشکیل و قد حکم هناک بأنه غیر نافع فی الفعل و الانفعال إلا بالعرض مع أنه الذی فسر به الرطوبه فلزم خروج الرطوبه من الکیفیات النافعه فیهما مع أن إثبات ذلک مطلوب له فی ذلک الفصل من الطبیعی و الأولی أن یقال سهوله

۱- قال الإمام لو کان الهواء دائما محسوسا لکان الجمهور لا یشکون فی وجوده و لا یظنون هذا الفضاء الذی بین السماء و الأرض خلاء صرفا، جلوه

قبول الأشكال هى الرقه و اللطافه فأما سهوله الالتصاق بالغير و الانفصال هى الرطوبه النافعه فى الفعل و الانفعال و الكثافه عباره عن صعوبه قبول الأشكال.

و أما اللزوجه فكيفيه مزاجيه غير بسيطه المعنى لأن اللزج ما يسهل تشكيله بأى شكل أريد و لكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب و يابس شديد الالتحام و الهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله و يسهل تفريقه لغلبه اليابس و قله الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البله فاعلم أن هاهنا رطبا و مبتلا و منتقعا فالرطب هو الذى صورته النوعيه- تقتضى الرطوبه بمعنى قبول الالتصاق و الانفصال و المبتل ما يعرضه الرطوبه بمقارنه الرطب فإن نفذت الرطوبه فى باطنه فهو المنتقع و الجفاف مقابل البله

فصل (۵) فى الثقيل و الخفيف و فيه مباحث

أولها أن الشيخ قال فى الحدود الاعتماد و الميل كيفيه

بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركه فدل على أنه مبدأ المدافعه لا نفسها و هى غير الحركه كما فى الثقيل المسكن فى الجو و الزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنه يحس منهما الميل الهابط و الصاعد و غير الطبيعه لأنها قد تكون نفسانيه و لعدمها عند كون الجسم فى حيزه الطبيعى و لأن المدافعه تشتد و تضعف و الطبيعه بحالها.

و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعه

أن يقول الحلقه التى يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقفت فى الوسط لا شك أن كلا منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الآخر إياها غير المدافعه لعدم حصولها و ليس ذلك نفس الطبيعه لأن فعلها إلى جانبى العلو و السفل و فعلهما لو تم فإلى جانبين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعه مبدأ غير الطبيعه و غير القوه النفسانيه.

و ثالثها أن الخفه و الثقل قد عرفهما الشيخ فى الحدود

بقوله الثقل قوه طبيعيه يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع و الخفه قوه طبيعيه يتحرك بها الجسم عن

الوسط بالطبع و ليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل- أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه فى ذلك الموضع و مركز الثقل عباره عن نقطه- يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض و لا صفه للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجه المراكز لأن الثقيل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع و هو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازى بل صفه للحركه احترازا عن الحركه القسريه على ما هو التحقيق من أن فاعلها هى الطبيعه التى فى المقسور- ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر و عن الخفيف الثقيل المرمى إلى الفوق ثم إن قوله قوه [طبيعه] يدل على أن الميل غير الطبيعه سواء كان نفس المدافعه أو ما به المدافعه.

و رابعها أقسام الميل طبيعى و قسرى و نفسانى

و الطبيعى لا يكون إلا إلى جهه من الجهات و الجهه الحقيقيه اثنتان فالميل الطبيعى اثنان الثقل و هو الميل السافل و الخفه و هو الميل الصاعد و القسرى على خلاف الطبيعى و أما النفسانى فقد يكون مستديرا- و قد يكون مستقيما و قد يختلف باختلاف الإرادات.

و خامسها أن الميل الطبيعى لا يوجد فى الأجسام عند ما يكون فى أحيازها الطبيعيه.

قال الإمام الرازى هذا مما نص عليه الشيخ فى كتاب السماء و العالم من الشفاء من غير حجه إقناعيه فضلا عن البرهانيه.

أقول هذا فى الوضوح بمنزله لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل و مبدئه و لازمه عند عدم المانع.

و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعه

و قد يراد به السبب القريب لها- و هو المنبعث من الطبيعه عند حاجتها إليه حين خروجها عن الموضع الطبيعى أو النفس عند الإراده باستخدام الطبيعه و كما أن من الممتنع وجود حركتين مختلفتى الجهه من الجسم بالذات لأن الحركه الواحده تقتضى قربا إلى موضع ما و يلزمه البعد عن خلاف

جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه و عدمه إلى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل فى جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعه أو سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذى أورده الإمام الرازى على كلامى الشيخ فى الموضعين من الشفاء.

أحدهما ما قال فى الفصل الذى تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل- و لا تصغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون فى شى ء بالفعل مدافعه إلى جهه و فيه بالفعل التنحى عنها و لا تظن أن الحجر المرمى إلى فوق- فيه ميل إلى أسفل البته بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إليه إذا زال العائق- و الثانى ما قال فى الفصل الذى يتكلم فيه فى الحركه القسريه السبب فى الحركه القسريه قوه يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مده إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه و ينحرق به و كلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعى- فقوله قوى عليه الميل الطبيعى يشعر بوجود الميل الطبيعى مع الميل القسرى و لكن المراد منه مبدأ المدافعه أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادى المقابل للفعل و أما الحلقه الساكنه مع أنها المجذوبه إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين- لا وجودهما و لا وجود مبدئيهما القريبين.

و سابعها أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانيه كذلك يكون إلى المقاصد الكيفيه و الكميه و الوضعيه

بل الجوهريه كما مضى فى مباحث الحركه بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركه ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك- فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعه كميل الحجر عند هبوطه و إلى ما يحدثه النفس كميل النبات إلى التزيد فى الكم و إلى الاستحاله فى الكيف كميل العنب من الحموضه بل من المراره إلى الحلاوه و من الخضره إلى الصفره و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهه و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس و الكل عندنا بسبب الطبيعه سواء كانت مستقله أو مقهوره للنفس أو مقسوره

بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكانى و القسرى منه يختلف الأجسام فى قبوله و التعصى عنه بأمور ذاتيه أو عرضيه فالاختلاف الذاتى هو ما بحسب قوه الميل الطباعى و ضعفها فالأقوى بحسب الطبع أكثر تعصيا و امتناعا- من قبول الميل القسرى و الأضعف أقل امتناعا و الاختلاف العرضى إما لعدم تمكن الفاسد منه كالرمله الصغيره أو لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه أو لتخلخله الذى لأجله يتطرق إليه الموانع بسهوله كالريشه أو لغير ذلك.

و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتى الجهه فى جسم واحد

إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركه الشخص بنفسه فى سفينه متحركه يحركه بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات و الآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشى فإنه يحس بثقله و هو ميله بالذات و يخرق الهواء منه و هو ميله بالعرض الذى للإنسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع و الآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد و يضعف أما الطبيعى فبحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعه فى الكم فالأكبر أشد ميلا- من الأصغر أو فى الكيف كالتكاثف و التخلخل فالأكثف أشد ميلا- للهبوط من الألطف و بالعكس للصعود و فى الوضع كاندماج الأجزاء و انتفاشها- و قد يختلف أيضا بأسباب خارجه من رقه قوام المسافه و غلظه و أما القسرى فبحسب ما أشرنا إليه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى- يتقاوم السببان أعنى القاسر و الطبيعه فإن غلب القاسر و صارت الطبيعه مقهوره حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى ثم أخذ الموانع الخارجيه مع الطبيعه فى إفنائه قليلا قليلا- فيأخذ الميل القسرى فى الانتقاص و قوه الطبيعه فى الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعه الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعه ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقيه فيها و يشتد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوه الطبيعه و الميل القسرى قريبا

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضاده انتهى.

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعى و القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده و هبوطه و كيفيه التقاوم بينهما بحال الماء فى حدوث الحراره- المنبعثه فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البروده المنبعثه من طباعه إلى أن تزول تلك الحراره بأسباب خارجه شيئا فشيئا فيعود انبعاث البروده من طباعه فإنه لا يجتمع فى الماء حراره و بروده بل يكون أبدا مكيفا بكيفيه واحده متوسطه بين غايتى الحراره الغريبه و البروده الذاتيه تاره أميل إلى هذه فتسمى حراره و تاره أميل إلى تلك فتسمى بروده و تاره متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما و ذلك بحسب تفاعل الحراره العارضه و الطبيعه مع ما يعاونها من الأمور الخارجيه كالهواء المبرد الحاوى لذلك الماء فكذلك لا يجتمع فى جسم ميلان- بل يكون دائما ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسرى أو طبيعى و عند تقاوم الميل القسرى و الطبيعه- كأنه ينعدم الميل بالكليه لكن الفرق بين الميلين الطبيعى و القسرى للحجر و بين البروده الذاتيه و الحراره القسرى للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما فى كونه عند حيزه الطبيعى و كما فى حاله سكونه بين الحركتين الصاعده القسريه و الهابطه الطبيعيه و كما فى الحلقه التى تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين و لكن خلو الماء عن مرتبه من الحراره و البروده غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها و بعضها لا يجوز خلوه عنها.

و تاسعها أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهه واحده

أحدهما طبيعى و الآخر غريب أما الجسم الإبداعى الذى وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعى- كالأفلاك فى حركاتها الوضعيه و كالعناصر الكليه فى حركاتها لو فرض فى العالم خلاء- و هى فى غير أحيازها كان ذلك ممتنعا لأن قاعده الإمكان الأشرف دلت على أنها فى أقصى الممكن من قواها الطبيعيه فميولها بالغه إلى الغايه فلا يمكن الزياده عليها من خارج- و أما فى غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوى فإن الهواء يقاومه فى ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعه حركته.

و عاشرها أن المعتزله من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا

و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفل و الخفيف إلى فوق و غير الطبيعى مختلفا و منهم من جعل الاعتماد فى الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفه بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبه إلى السفل ثقلا و إلى العلو خفه و إن لم يكن له بالنسبه إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

و ذهب بعض آخر إلى أنها متعدده متضاده لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبه إلى جهتين و منهم كالجبائى على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا غير باق.

و قال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهده كما فى الألوان و الطعوم و قال الجبائى إن الاعتماد لا يولد حركه و لا سكونا و إنما ولدهما الحركه- فإن من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح و لا الحجر ثم الحركه فى المفتاح و الحجر تولد حركه بعد حركه و تولد سكونه فى المقصد و أبو هاشم على أن المولد للحركه و السكون هو الاعتماد.

و استدل أيضا بأن حركه الرامى متأخره عن حركه الحجر المرمى لأنه ما لم ينـدفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامى إليه لاستحاله التداخل بين الجسمين و هو ضعيف لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحاله التداخل لا يوجب ذلك- لجواز أن يكون اندفاع هذا و انتقال ذلك فى زمان واحد كما فى أجزاء الحلقه التى تدور على نفسها بل الأمر كذلك و إلا لزم الانفصال و إن أريد بالذات فالأمر بالعكس- إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر و لهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أن المولد للحركه و السكون قد يكون هو الحركه و قد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفه من الحركات و غيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركه لأنه السبب القريب لها و بعضها بشرط كتوليده أوضاعا مختلفه للجسم بشرط حركاته و كتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعى بشرط خروجه عنه و كتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال و الأصوات بشرط توليده المصاكه.

هذا تقرير مذهبهم فى الميل و أما على قوانين الحكماء فقد علمت أن الميل غير باق فى المواضع التى ذكرناها و أنه مما يشتد و يضعف و الشده و الضعف يوجبان تبدل الشى ء لذاته فالميل غير ضرورى البقاء فى كل جسم بشخصه و إنما الباقى فى كل جسم شخصى هو الطبيعه الجوهريه المقومه له و أما الذى استدل به بعض العلماء على بقاء الميل فى حال الوصول إلى المطلوب من أنه يفعل الإيصال لأنه المحرك و المدافع إليه- و المدافع هو بعينه الموصل إليه و يمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضى وجود الميل إلى آن الوصول و لا يقتضى بقاءه كما لا يقتضى بقاء الحركه بل استحالتهما لأن المستدعى للميل و الحركه هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان أو قسرا أو إراده و هو غير باق فى زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

و حادى عشرها أن الميل هيئه قاره

و إن وقع فى بعض أفرادها تدريج و ليس كالحركه التى لا يتصور إلا تدريجا لشى ء كالأين و الكم و غيرهما و ذلك لأن الميل لا بد من وجوده عند الوصولات إلى حدود مطالب غير منقسمه فى الحدوث و الموجود فى حد غير منقسم كان موجودا فى آن و إن استمر قبله أو بعده أيضا.

و ثانى عشرها أن لا تفاعل بين الثقل و الخفه

إذ الثقل يوجب حركه الجسم إلى جانب المركز و الخفه إلى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين إلى غايه التباعد يستحيل أن يجتمعا حتى يتفاعلا.

و قد علمت أن السكون الذى بين حركتى الصاعده و الهابطه إنما حصل من تفاعل بين الطبيعه و الميل القسرى الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعا فى ذلك الزمان إلا فى الطرفين ففى آن أوله كان آخر زمان الميل القسرى و قد قاومته الطبيعه حتى أزالته و فى آن آخره كان أول زمان الميل الطبيعى و قد أحدثته الطبيعه بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسرى

فصل (۶) فيما يظن دخوله فى الكيفيات اللمسيه و ليس منها

فمن ذلك الخشونه و الملاسه و الصلابه و اللين و إنما يقع الاشتباه فى مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فالخشونه اختلاف الأجزاء و الملاسه استواؤها و هما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابه أو لين أو حراره أو بروده أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه و هو من باب الحركه مع تقعير فى سطحه منها و هو من باب الكيفيات المختصه بالكميات و ليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما و لأن اللين غير محسوس بالبصر و هما محسوسان به- فاللين عباره عن استعداد تام نحو الانغمار و كذا الصلب فيه أمور بعضها عدمى و هو عدم الانغمار و بعضها وجودى فمنه المقاومه المحسوسه و منه بقاء الشكل و ليست الصلابه شيئا منها.

أما العدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومه فلو كانت صلابه كان الهواء الذى فى الزق المنفوخ صلبا و كذا الرياح الهابه بل الصلابه هى الاستعداد الطبيعى نحو اللاانفعال و الاستعداد و اللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابه و اللين من باب الكيفيات الاستعداديه.

و أما سائر الكيفيات الحاصله بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعنى الأربع الفعليتين و الانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعيه.

و أما الكيفيات المذوقه و إن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس- لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات المبصره بهذا الموضع- استمدادا من فاعل الخير و الجود و استجلابا لإفاضه العلم و إكمال الوجود

الباب الثالث فی الکیفیات المبصره و فیه فصول

فصل (۱) فی إثبات الألوان

ذهب بعض الناس إلی أن لا حقیقه للون أصلا

بل جمیع الألوان من باب الخیالات کما فی قوس قزح و الهاله غیرهما فإن البیاض إنما یتخیل من مخالطه الهواء- للأجسام الشفافه المتصغره جدا لکثره السطوح المتعاکسه عنها النور بعضها من بعض کما فی الثلج فإنه لا سبب هناک إلا مخالطه الهواء و نفوذ الضوء فی أجزاء صغار جمدیه و کثره انعکاساته و کما فی زبد الماء و المسحوق من البلور و الزجاج الصافی- و أما السواد فمن عدم غور الضوء فی الجسم لکثافته و اندماج أجزائه.

و الحاصل أن البیاض هو راجع إلی النور و السواد إلی الظلمه و باقی الألوان متخیله من تفاوت اختلاط الشفیف بالهواء و ربما یسند السواد إلی الماء نظرا إلی أنه یخرج الهواء فلا یکمل نفوذ الضوء إلی السطوح و لأجل هذا یمیل الثوب المبلول إلی السواد- و المحققون علی أنها کیفیات متحققه لا متخیله و إن کانت متخیله فی بعض المواضع أیضا- و ظهورها فی الصوره المذکوره بتلک الأسباب لا ینافی تحققها و حدوثها بأسباب أخری- التی هی باستحالات المواد.

[کلام الشیخ فی ذلک]

و اعلم أن الشیخ ذکر فی فصل توابع المزاج من ثانیه الفن الرابع من الطبیعیات أنه لم یعلم أنه هل یحصل البیاض بغیر هذا الطریق المذکور أم لا و لکن فی المقاله الثالثه من علم النفس قد قطع بوجود ذلک فقال إنه لا شک فی أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون و لکنا ندعی أن البیاض قد یحدث من غیر هذا

الوجه بوجوه- أحدها كما فی البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن النار لم يحدث فيه تخلخلا و هوائيه بل أخرجت الهوائيه عنه و لهذا صار أثقل.

و ثانيها كما فی الدواء المسمی بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتی انحل فيه ثم يصفی حتی يبقی الخل فی غايه الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج فی ماء طبخ فيه القلی و يبالغ فی تصفيته ثم يختلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج و يصير فی غايه الإبياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الإبياض فليس إبياضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء و إلا لم يجف بعد الإبياض و كما فی الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق و التصويک مع أن تفرق الأجزاء و مداخله الهواء فيه أظهر.

و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلی السواد حيث يكون تاره من البياض إلی الغبره ثم العوديه ثم السواد و تاره إلی الحمره ثم القتمه ثم السواد و تاره إلی الخضره ثم النيليه ثم السواد يدل علی اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلک لم يكن فی تركيب السواد و البياض إلا الأخذ فی طريق واحد و لم يكن اختلاف إلا بالشده و الضعف لهما.

و رابعها انعكاس الحمره و الخضره و نحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر و الأخضر و غيرهما إلا البياض لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربه.

هذا تلخيص ما أفاده فی الشفاء و دلاله هذين الوجهين علی أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد و البياض أقوی من دلالتهما علی أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطه الهواء للأجزاء الشفافه مع أن فی كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركب السواد و البياض علی أنحاء مختلفه و أن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد.

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول فى بيان سبب البياض فى الصوره المذكوره أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض و لرؤيه لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقه فنسبه إلى السفسطه حاشاه عن ذلك.

و منهم من نفى البياض و أثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ و السواد لا ينسلخ- و دفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحاله فغير صادق- إذ كذبهم الشيب بعد الشباب و إن عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوه قابضه فيخالط و ينفذ و المبيضات غير نافذه و نقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا برصاص مكلس و زرنيخ مصعد و ذلك يبطل ما قالوه و ربما تمسكوا بأن ماده البياض تقبل الألوان و ماده السواد لا تقبلها فدل على أن ماده البياض عاريه عن اللون.

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقى مفارقا و التخيلى لازما لزوال سبب الأول و لزم سبب الثانى.

أقول لا شبهه فى أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فماده البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر و كذا فى السواد و سائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا إلى الوجه الأول و انسلاخ الشى ء و عدم انسلاخه من أضعف الدلائل على العدم و الوجود فرب وجودى ينسلخ و رب عدمى لا ينسلخ كالأعمى و البصر حيث ينسلخ الوجودى و لا ينسلخ العدمى.

و ربما احتج بأن محل البياض يقبل جميع الألوان و كل ما يقبل الشى ء يجب أن يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها.

و الجواب أن الصغرى كاذبه لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذى فيه فلا يلزم إلا عراؤه عن غير ذلك البياض و إن أريد بالقبول المجامع للفعليه منعنا الكبرى

و هو ظاهر.

و ربما قيل لو كان القابل للشى ء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به و اللازم باطل فكذا الملزوم و هو منفسخ بأن القضيه مشروطه فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلا و ذلك حق.

تتمه-

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعى أو نضج طبيعى- و بالجمله باستحاله للماده فهو لون طبيعى و كل ما يحدث دفعه فى محل و إن كان بعد حركه مكانيه فهو لون غير طبيعى كالألوان و القزحيه و الزجاجيه و ألوان المسحوقات المشفه كالجمد المكسور بأجزاء صغيره و كلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادى حاصل بانفعال الماده و الآخر من تعينات النور الحاصل و اختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر.

ثم إن القائلين بكون السواد و البياض كيفيتين حقيقيتين- منهم من زعم أنهما أصل الألوان و البواقى بالتركيب و ذكروا فى بيانه وجوها ضعيفه.

و منهم من ذهب إلى أن أصول الألوان و هى السواد و البياض و الحمره و الصفره و الخضره و البواقى بالتركيب بحكم المشاهده و لا- يخفى أن المشاهده إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص و أما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب و لا يكون له حقيقه مفرده فلا

فصل (٢) فى النور المحسوس

و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته و المظهر لغيره فهو مساوق للوجود

بل

نفسه فيكون حقيقه بسيطه كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه و منه أنوار عقليه و نفسيه و جسميه و الواجب تعالى نور الأنوار غير متناهى الشده- و ما سواه أنوار متناهيه الشده بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها و إن كان بعضها كالأنوار العقليه لا يقف آثارها عند حد و الكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفه فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام و الإمكانات كما بيناه فى شرحنا لحكمه الإشراق و إن أريد به هذا الذى يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلفوا فى حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسه.

و منهم من زعم أنه جوهر جسمانى

لكن ينبغى على من يرى أنه عرض أن يعلم أنه ليس من الأعراض التى تحصل بانفعال الماده و بالاستحاله بل يقع دفعه من المبدإ الفياض فى محل قابل إياه إما بمقابله نير و إما بذاته و كذا ينبغى على من يزعم أنه جسم أن يذعن أنه ليس من الأجسام الماديه المشتمله على قوه استعداديه تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعاليه- كالرطوبه و اليبوسه و الثقل و الخفه و اللين و الصلابه و أمثالها و كذا عن الكيفيات الفعليه المقتضيه لتلك الانفعالات كالحراره الموجبه للحركه إلى فوق و للتفريق و الجمع و ما شابهها و كالبروده الموجبه للثقل و الكثافه و الجمود و أمثالها بل لا بد و أن يكون من الأجسام الكائنه دفعه بلا استحاله و انتقال لكن الزاعمين أنه جسم اشتهر بينهم أن النور أجسام صغار تنفعل عن المضى ء و يتصل بالمستضى ء و ذلك ممتنع لأن أكثر النيرات المضيئه أجرام كوكبيه دائمه الإناره لا ينفصل أجزاؤها عنها دائما و إلا يلزمها الذبول و الانتقاص و خلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها- أو كونها دائمه التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون أجسامها أجساما مستحيله غذائيه كائنه فاسده و ذلك محال من الفلكيات و أما الذى ذكر فى كتب الفن لإبطال مذهب القائلين بكون الأنوار المبصره أجساما فوجوه

الأول أنه لو كان النور جسما متحركا لكانت حركه طبيعيه و الحركه الطبيعيه إلى جهه واحده دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم فى كل جهه كانت له.

و الثانى أن النور إذا دخل من الكوه ثم سددناها دفعه فتلك الأجزاء النورانيه إما أن يبقى أو لا يبقى فإن بقيت فهل بقيت فى البيت أو يخرج.

فإن قيل إنها خرجت عن الكوه قبل انسدادها فهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان و إن بقيت فى البيت فيلزم أن يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد و ليس كذلك و إن لم يبق فيلزم أن يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام أحدهما و هو معلوم الفساد.

و الثالث أن كونها أنوارا إما أن يكون عين كونها أجساما و إما أن يكون مغايرا لها و الأول باطل لأن المفهوم من النوريه مغاير للمفهوم من الجسميه و لذلك يعقل جسم مظلم و لا يعقل نور مظلم و إما أن قيل إنها أجسام حامله لتلك الكيفيه تنفصل عن المضى ء و تتصل بالمستضى ء فهذا أيضا باطل لأن تلك الأجسام إما محسوسه أو غير محسوسه فإن لم تكن محسوسه كانت ساتره لما وراءها و يجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد قوه ازداد إظهارا.

و الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الأرض كله دفعه و من البعيد أن ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض فى تلك اللحظه اللطيفه- لا سيما و الخرق على الأفلاك ممتنع.

أقول و هذه الوجوه فى غايه الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمه الإشراق.

أما الوجه الأول فلأن كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا و لا كون حدوثه بالحركه بل مما يوجد دفعه بلا حركه.

و أما الوجه الثانى فلقائل أن يقول إن قيام المجعول بلا ماده إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضه فإذا طرأ المانع لم يقع الإفاضه فينعدم المفاض بلا ماده باقيه عنه لأن وجوده لم يكن بشركه الماده فكذا

عـدمه فعنـد انسـداد الباب عن الإفاضه ينعـدم الشـعاع عن البيت دفعه و لا فرق فى ذلک بين کونه عرضا أو جوهرا و السـر فيهما جميعـا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهه انفعال الماده- و شـرکه الهيولى کسائر الجواهر و الأعراض الانفعاليات و لـذلک لا ينعدم شى ء منها دفعه- لو فرض حجاب بينها و بين مبدئه الفاعلى إلا بعد زمان و عقيب استحاله.

و أمـا الـذى ذکروه ثالثـا فجوابه أن المغـايره فى المفهوم لاـ تنـافى الاتحـاد و العينيه فى الوجود کنفس الوجود فـإن مفهومه غير مفهوم الجسم و لکن وجود الجسم حين جسـميته- فما ذکروه مغالطه من باب الاشتباه بين مفهوم الشى ء و حقيقته و إلا لانتقض الـدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجوديه غير المفهوم من الجسـميه- و لـذلک يعقل جسم معـدوم و لا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور و الوجود غير مفهوم الجسم لکن المفهومات المختلفه قـد تکون فى الأعيان ذاتا واحـده من غير تعدد فى وجودها و أما المذکور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال و القطع للمسافه لا على مجرد الجوهريه و الجسميه

فصل (۳) فى حقيقه النور و أقسامه

النور غنى عن التعريف کسـائر المحسوسـات و تعريفه بـأنه کيفيه هى کمـال أول للشـفاف من حيث إنه شـفاف أو بـأنه کيفيه لا يتوقف الإبصـار بهـا على الإبصـار بشـى ء آخر- تعريف بما هو أخفى و کأن المراد به التنبيه على بعض خواصه و المعترفون بأنه کيفيه اختلفوا.

فمنهـم مـن ذهب إلى أنه عبـاره عن ظهـور اللـون فقط(۱) و قـالوا إن الظهـور المطلـق هـو الضـوء و الخفـاء المطلـق هو الظلمه و المتوسط بينهما الظل و يختلف مراتبه بمراتب

۱- اعلم أن القول السابق الذى فى الفصل الأول کان لإنکار اللون و هذا القول لإنکار الضوء فافهم، جلوه

القرب و البعد عن الطرفين فإذا ألف الحس مرتبه من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول و ظن أن هناك بريقا و شعاعا و ليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس و الدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس فى الظلمه.

فزعم أنها كيفيه زائده و لذلك إذا قوى البصر بنور السراج لم يراها و كذا نسبه لمعان السراج إلى لمعان القمر و نسبه لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج يزول عند ظهور القمر و هو يزول عند ظهور الشمس و السبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس و من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها و ذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه فى نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع و لا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه فى الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها.

ثم إذا قوى فى النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم.

أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف فى أن النور كيفيه زائده على اللون أو نفس الظهور.

فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبه و الثانى باطل و إلا لكان الضوء أمرا عقليا واقعا تحت مقوله المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصرى مما ينفعل عن الضوء و يتضرر بالشديد منه حتى يبطل و الأمور الذهنيه لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أن الضوء عباره عما يوجب الظهور فيكون أمرا وجوديا لكن بقى الكلام فى أنه عين اللون أو غيره و قد تكلمنا فى ذلك فى تعاليقنا على ضوابط الإشراقيين عند مقاوماتنا للوجوه التى ذكرت هناك حتى استقر الرأى على أن النور المحسوس بما هو محسوس عباره عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس فى غير هذا العالم و أما الذى فى الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود

اللون و الـذى وقع الاسـتدلال على مغايرتهما فوجوه مقـدوحه- الأول أن ظهور اللون إشاره إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صـفه نسبيه أو غير نسبيه و الأـول باطل لأن النور إما أن يجعل عباره عن تجـدد اللون أو اللون المتجـدد- و الأول يقتضـى أن لا يكون مسـتنيرا إلاـ فى آن تجـدده و الثـانى يـوجب كـون الضـوء نفس اللـون فلاـ يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى و إن جعلوا الضوء كيفيه ثبوتيه زائده على ذات اللون و سموه بالظهور فذلك نزاع لفظى و إن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حال نسبيه فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبى فلا يمكن تفسيره بالحاله النسبيه.

و الثانى أن البياض قد يكون مضيئا مشرقا و كذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضدا لبعضه و هو محال لأن ضد الضوء الظلمه.

الثالث أن اللون يوجـد بـدون الضوء كالسواد الـذى لا يكون مضـيئا و كذا سائر الألوان و كذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء و البلور إذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر.

الرابع أن الجسم الأـحمر مثلاـ المضـى ء إذا انعكس منه إلى مقـابله فتـاره ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر و تـاره ينعكس منه الضوء و اللون معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعانا ساذجا.

فإن قيل هذا البريق عباره عن إظهار اللون فى ذلك القابل.

فنقول فلما ذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوؤه أخفى ضوء المنعكس إليه و أبطله و أعطاه لون نفسه.

أقول أمـا الوجه الأـول فهو مقـدوح بـأن ظهور اللون عباره عن وجوده و هو صـفه حقيقيه من شأنها أن ينسب و يضاف إلى القوه المدركه و بهذا الاعتبار يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنـا نعم و لكنهمـا متغـايران بالاعتبـار كمـا أن الماهيه و الوجود فى كل شـى ء واحد بالـذات متغـاير بالاعتبـار فـإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام و الظلمه عباره عن عـدم ذلك الوجود بالكليه و

الظل عباره عن عـدمه فى الجمله و اللون عباره عن امتزاج يقع بين حامل هـذا الوجود النورى و حامل عدمه على أنحاء مختلفه و قـد مرت الإشاره إلى ضـعف الأدله المورده على إبطال كون الألوان غير زائـده على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هـذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون و صـح أيضـا لو قـال أحـد إنه غير اللون لأـن النور بمـا هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج و لا شوب مع عدم أو ظلمه و الألوان مختلفه.

و أما الوجه الثانى فهو أيضا منـدفع بما مهـدنا و بأن الألوان و إن لم يكن غير النور- إلا أن مراتب الأنوار مختلفه شده و ضـعفا و مع الاختلاف بالشده و الضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات و تمزيجات كثيره تقع بين أعداد من النور و إمكانها و فعليتهـا و قوتها و ضـعفها و أصـلها و عارضـها و أعـداد من الظلمه أعنى عـدم ملكه النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضـعفها و أصـلها و فرعها فإن هـذه الألوان أمور ماديه فى الأكثر أو متعلقه بها و الماده منبع الانقسام و التركيب بين الوجودات و الأعدام و الإمكانات- فليس بعجب أن يحصل من ضـروب تركيبات النور بالظلمه هذه الألوان التى نراها فيقع تلك الأقسام فى محالها على الوجه المـذكور ثم يقع عليهـا نور آخر بمقـابله المنير و من قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن من قـال بـأن الوجود عين المـاهيه لم يقـل بـأن كـل وجود عين كـل مـاهيه ليلزمه أن لاـ يطرأ وجود على وجود و لا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفه الأحكام و بعضـها أمور متضاده لكن بما هى ألوان لا بما هى أنوار كما أن الموجودات متخالفه الأحكام و بعضـها أشياء متضاده لكن بما هى ماهيات لا بما هى موجودات مع أن الوجود و الماهيه واحد و كذلك النور و اللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكى.

و أمـا الوجه الثـالث فسبيـل دفعه سـهل بمـا بينـاه و كـذا الوجه الرابع بأدنى إعمال رويه فإن عـدم ظهور اللون قـد يكون لضـعف اللمعـان الواقع على شـى ء و قـد يكون لشـده اللمعـان فـالواقع على المقابل من عكس المضـى ء الملون قـد يكون ضوؤه فقط و ذلك

عند قصور(۱) الضوء و اللون أو قصور استعداد القابل المقابل و قد يكون كلاهما لقوتهما و قوه استعداد المنعكس إليه على أن الكلام في مباحث العكوس طويل و كون المنعكس من الجسم المضىء إلى جسم آخر ضوؤه دون لونه ربما كان لأجل صقالته- فإن الصقيل قد يكون ذا لون و ضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبه وضعيه مخصوصه بينهما له إليهما لا اللون و الضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكايه منهما أو من أحدهما أيضا

فصل (۴) فی الفرق بین الضوء و النور و الشعاع و البریق و الظل و الظلمه و فی أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

اشاره

ضوء المضىء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء و إلا فعرض كالقمر و يسمى نورا آخذا من قوله تعالى هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً أي ذات ضياء و ذا نور و اللمعان هو النور الذى به يستر لون الجسم و هو أيضا ذاتي و عرضي و الأول يسمى شعاعا و الثاني كما للمرآه يسمى بريقا و ربما يسمى العرضي الحاصل من مقابله المضىء لذاته كنور القمر و نور وجه الأرض الضوء الأول- و إن كان من مقابله المضىء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس و كضوء داخل البيت من مقابله الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني و الثالث و هكذا على اختلاف الوسائط بينه و بين المضىء بالذات و يسمى ظلا أولا و ثانيا و هكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبه- إلى أن ينتهي الضوء بالكليه و ينعدم فيسمى ظلمه و هو عدمى لأنا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمه لا ندرك شيئا فوجب أن لا يكون كيفيه من الجسم المظلم و لأنا لو قدرنا خلو

۱- يعنى أن القصور يوجب ضعف اللمعان الواقع على المقابل و هو يوجب عدم ظهور اللون فتأمل، إسماعيل

الجسم عن النور من غير انضياف صفه أخرى و لا إضافه قوه إمكانيه لم يكن حاله إلا هذه الظلمه و متى كان كذلك لم يكن أمرا وجوديا بل سلبيا محضا(۱).

و اعلم أن الألوان غير موجوده بالفعل فى حال كونها مظلمه عند الشيخ و أتباعه- و الدليل عليه أنا لا نراها فى الظلمه فهو إما لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار و الثانى باطل فإن الظلمه عدميه و الهواء نفسه غير مانع من الرؤيه كما إذا كنت فى غار مظلم و فيه هواء كله على تلك الصفه فإذا صار المرئى مستنيرا رأيته و لا يمنعك الهواء الواقف بينه و بينك و ربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر و هو عدم شرط الرؤيه.

و يدفع بأن اللون إذا كان فى نفسه من الكيفيات المبصره فعند وجود الحس الصحيح يجب أن يكون مدركا و إلا لم يكن فى نفسه مرئيا.

و لقائل أن يقول لا شك أن اللون له ماهيه فى نفسه و له إنه يصح أن يكون مرئيا- فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم.

و بالجمله للجسم مراتب ثلاث استعداد أن يكون له لون معين و وجود ذلك اللون و كونه بحيث يصح أن يرى فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا أصل وجود اللون.

أقول و الأولى أن يجعل هذه المسأله متفرعه على مسأله كون اللون عين الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حاله الظلمه و إن كان غيره أمكن أن يكون موجودا فى تلك الحاله و لا نراها لفقدان شرط الإبصار.

تذنيب-

ربما يظن أن الظلمه من شرائط رؤيه بعض الأجسام كالأشياء التى تلمع بالليل و

۱- هذا الكلام يشعر بظاهره على أن تقابل الظلمه مع الضوء تقابل السلب و الإيجاب لا تقابل العدم و الملكه كما هو المذكور فى كلام غيره فتبصر، إسماعيل

نفى الشيخ ذلک و قال لا يمكن أن يكون الظلمه شرطا لوجود اللوامع مبصره و ذلک لأن المضى ء مرئى سواء كان الرائى فى الظلمه أو فى الضوء كالنار نراها سواء كانت فى الضوء أو فى الظلمه و أما الشمس فإنما لا يمكننا أن نراها فى الظلمه لأنها متى طلعت لم تبق الظلمه و أما الكواكب و اللوامع فإنما ترى فى الظلمه دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوئها و إذا انفعل الحس عن الضوء القوى لا جرم لا ينفعل عن الضعيف و أما فى الليل فليس هناک ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى.

و بالجمله فصيرورتها غير مرئيه ليس لتوقف ذلک على الظلمه بل لما ذكر فظهر أن الظلمه ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع فى الكيفيات المسموعه و فيه فصول

فصل (١) فى عله حدوث الصوت

علته القريبه تموج(١) الهواء و سبب التموج إمساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع النقاره و قلع الكرباس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهه انقلاب الهواء من القارع- أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل و الموج الواقعين فى المتقارب و هكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهى ذلک إلى الهواء الذى عند الصماخ و ليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

١- و إنما جعل التموج سببا قريبا للصوت لكونه دائرا معه وجودا و عدما ٩٧ و قال الإمام- الدوران لا يفيد إلا الظن و المسأله مما يطلب فيه اليقين و أجيب بأن استقراء الجزئيات مع الحدس القوى يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص فتدبر، إسماعيل

الناس و لا نفس القلع و القرع كما زعمه آخرون فإن التموج محسوس باللمس لأن الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده و القلع و القرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون و لا شى ء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج بصوت و لا القلع و القرع و أيضا الشى ء قد يعلم منه أنه تموج أو قلع أو قرع و يجهل كونه صوتا و قد يعلم الصوت عند ما يكون الأمور الثلاثه مجهوله فهى غير الصوت

فصل (۲) فى إثبات وجود الصوت فى الخارج

لأحد أن يقول إن الصوت لا وجود له فى الخارج بل إنما يحدث فى الحس من ملامسه الهواء المتموج و استدلوا على ذلك بأنا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضا و معلوم أن أثر الجهه لا يبقى فى المتموج الذى عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرك جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه و لا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرك إلا حين انتهى إليها و لا التمييز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التميز بين الجهات و كذا بين القريب و البعيد من الأصوات علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجيه حيث هى فيكون موجودا خارج الصماخ.

و اعترض بأنا إنما ندرك الجهه لأن الهواء القارع للصماخ إنما توجه من تلك الجهه و إنما تميز بين القريب و البعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

و دفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع و يسمع بالإذن الأيسر لانسداد فى الإذن الأيمن و له شعور بالجهه و الثانى بأنه باطل و إلا لما كنا ندرك التفرقه بين البعيد القوى و القريب الضعيف و لكنا إذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين بالقوه و الضعف وجب أن يظن اختلافهما بالقرب و البعد.

أقول لكن الإشكال باق بأن المدرك و المحسوس لا بد و أن يكون أمرا موجودا- عند المدرك حاله إدراكه و الموجود عند الجوهر الحاس لا بد و إن يكون ملاصقا له- و هيئه الصوت و شكل التموج(۱) و إن كانا موجودين عند السامعه لكن صفتى القرب و البعد غير موجودتين عندها.

و التحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شى ء واحد تعلقت به النفس تعلقا و لو بالعرض فكلما حدث فيه شى ء مما يمكن للنفس إدراكه بشى ء من الحواس من الهيئات و مقادير الأبعاد بينها و الجهه التى لها و غيرها فأدركت النفس له كما هو عليه

فصل (۳) فى سبب ثقل الصوت و حدته و معنى الصداء و الطنين و الحرف

سبب الحده صلابه المقروع و ملاسته فى بعض الأجسام و قصره و شده انحرافه فى بعضها و ضيق منفذ الهواء و قربه من المنفخ فى بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئه- يتأدى إلى السمع على هذه الصوره و هى الزيريه و سبب الثقل أضداد هذه الأسباب و هى البميه و كلتاهما محتمله للزياده و النقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها و بالعكس.

و أما الصداء فحصوله لأن الهواء إذا تموج و قاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد و ينصرف إلى جانب الخلاف و يكون

۱- أقول ما ذكره من التحقيق يقتضى أن لا يتوقف سماع الصوت على وصول حامله إلى الصماخ لأن الصوت إذا حصل فى الهواء بسبب التموج المخصوص و النفس متعلقه بالهواء المتصل بالبدن و لو تعلقا بالعرض يجب أن تدرك النفس بحاسه السمع الصوت و لأن المفروض أن كون هذا التعلق كاف لإدراك النفس بشى ء من الحواس ما أحدث فى ذلك الهواء مما يمكن إدراكه للنفس بشى ء من الحواس- و الصوت كذلك إلا أن يقال إن الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس إلا بعد وصول حامله إلى الصماخ فتدبر، إسماعيل ره

شكله شكل الأول و على هيئته كما يلزم الكره المرمى بها إلى الحائط أن يرجع القهقرى- فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء و إذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف فى الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع و أما الحرف فقد يعرض للصوت كيفيه بها يتميز عن صوت آخر يماثله فى الحده و الثقل تميزا فى المسموع فتلك الكيفيه العارضه هى الحرف فى عباره الشيخ و معروضها فى عباره جمع من العلماء و مجموع العارض و المفروض فى عباره بعضهم.

أقول و الكل صحيح وجهه أن نسبه تلك الهيئه إلى أصل الصوت كنسبه الفصل إلى الجنس لا كنسبه العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد و إنما العروض فى ظرف التحليل العقلى لا فى الخارج بأن يمكن و قيد المماثله بالحده و الثقل أى الزيريه و البميه احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحده و الثقل ضروره و قيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول و القصر و الطيب و غيره فإن التميز بها لا يكون تميزا فى المسموع لأنها ليست بمسموعه لكن فى كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازا عن مثل الغنه و البحوحه.

بقى الكلام فى دلاله قولنا تميزا فى المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا- و فى أن الحده و الثقل من المسموعات دون الغنه و البحوحه.

قال بعض العلماء و الحق أن معنى التميز فى المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعا بل أن يحصل به التميز فى نفس المسموع بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنه و البحوحه و غيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس و لا خفاء فى أن هذا التعريف و أمثاله التى للمحسوسات تعريف بالأخفى- بل المقصود مزيد توضيح للماهيه الواضحه عند العقل و تنبيه على خواصها

فصل (۴) فی تقسیم الحروف إلی صامت و مصوت و إلی آنی و زمانی

الحرکات الثلاث تعد عندهم فی الحروف و یسمی المصوته المقصوره و الألف و الواو و الیاء إذا کانت ساکنه متولده من حرکات تجانسها أعنی الألف من الفتحه- و الواو من الضمه و الیاء من الکسره یسمی المصوته الممدوده و هی المسماه فی العربیه بحروف المد و اللین لأنها کانت مدات للحرکات و ما سوی المصوته یسمی صامته و یندرج فیها الواو و الیاء المتحرکتان أو الساکنتان إذا لم یکن قبل الواو ضمه و قبل الیاء کسره.

و لیست الألف إلا- مصوتا و إطلاقها علی الهمزه بالاشتراک الاسمی و لیس المراد بالحرکه و السکون هاهنا ما هی من خواص الأجسام بل الحرکه عباره عن کیفیه حاصله فی الحرف الصامت من إماله مخرجه إلی مخرج إحدی المدات فإلی الألف فتحه و إلی الواو ضمه و إلی الیاء کسره و لا خلاف فی امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف فی أن ذلک بسکونه حتی یمتنع الابتداء بالساکن الصامت أیضا أو لذاته لکونه عباره عن مده متولده من إشباع حرکه تجانسها فلا- یتصور إلا- حیث قبلها صامت متحرک و هذا هو الحق لأن کل سلیم الحس یجد من نفسه إمکان الابتداء بالساکن و إن کان مرفوضا فی لغه العرب و ینقسم الحرف باعتبار آخر إلی آنی و زمانی لأنه إن أمکن تمدیده کالفاء فزمانی و إن لم یکن کالطاء فآنی.

و إنما یوجد فی أول زمان إرسال النفس کما فی طلع أو فی آخر زمانه کما فی غلط و ما وقع فی وسط الکلمه یحتمل الأمرین و عروض الآنی الصوت یکون بمعنی أنه طرف له کالنقطه للخط و من الآنی ما یشبه الزمانی کالحاء و الخاء و نحوهما- مما لا یمکن تمدیده لکن یجتمع عند التلفظ بواحد منها إفراد متماثله و لا یشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فیظن حرفا واحدا.

و اعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا و مع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا.

الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.

و الثانى مثل لا و لو و لى و قد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل و قل و بع لمماثلته المقطوع الممدود فى الوزن.

و اعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعه و عشرين فى لغه العرب و ما سواها فى بعض اللغات اختلاف بالنوع فهى أنواع متخالفه يختلف أفراد كل منها بعوارض مصنفه أو مشخصه أما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا أو متحركا مضموما أو مفتوحا- أو مدغما أو مدغما فيه و غير ذلك و أما التشخيص فككون هذا الباء الذى يتلفظ به زيد الآن أو فى وقت آخر و يتلفظ به عمرو فى وقت مخصوص و وضع مخصوص و إيراد هذه المسائل أليق بالعلوم الطبيعيه

الباب الخامس فى الكيفيه المذوقه و المشمومات و فى إثبات عرضيتهما و فيه فصول

فصل (۱) فى الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمه الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المسيخ و هو إما عادم الطعم حقيقه و إما عادمه حسا فقط- فإن النحاس و الحديد و أمثالهما مما لا يتحلل منه شى ء يغوص فى اللسان فيدركه و لكن إذا احتيل فى تحليله و تلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار يظهر له طعم قوى و أما الذى له طعم فبسائط الطعوم الحاصله فى أفراده تسعه أقسام- الحرافه و الملاحه و المراره و الدسومه و الحلاوه و التفه و العفوصه و القبض و الحموضه- و ذلك لأن ذا الطعم إما لطيف الجسم القابل أو كثيفه أو معتدله و الفاعل

فى الثلاثه إما حراره أو بروده أو قوه معتدله بينهما فالحار إن فعل فى الكثيف حدثت المراره و إن فعل فى اللطيف حدثت الحرافه و إن فعل فى المعتدل حدثت الملوحه- و البارد إن فعل فى الكثيف فالعفوصه و فى اللطيف فالحموضه و فى المعتدل فالقبض و المعتدل إن فعل فى اللطيف حدثت الدسومه و فى الكثيف الحلاوه و فى المعتدل التفه- فالحرافه أسخن الطعوم ثم المراره ثم الملوحه لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبه بارده لأن سبب حدوث الملح مخالطه رطوبه مائيه قليله الطعم أو عديمته أجزاء أرضيه محترقه يابسه المزاج مره الطعم مخالطه باعتدال فإنها إن كثرت أمرت.

و مما يدل على أن المالح دون المر فى السخونه أن البورق و الملح المر أسخن من الملح المأكول و العفص أبرد ثم القابض ثم الحامض و لذلك يكون الفواكه الحلوه- أولا فيها عفوصه شديده التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضه مثل الحصرم و فيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصه ثم ينتقل إلى الحلاوه و العفص و القابض متقاربان فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص باطنه أيضا.

و قد يتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المراره و القبض فى الحضض و يسمى البشاعه و كاجتماع الحلاوه و الحرافه فى العسل المطبوخ و كاجتماع المراره و الحرافه و القبض فى الباذنجان و كاجتماع المراره و التفه فى الهندباء و يشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفيه الطعميه و من التأثير اللمسى واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز.

فمن الطعوم المتوسطه بين الأطراف ما يصحبه تفريق و إسخان و يسمى الجمله حرافه و آخر يصحبه تفريق من غير إسخان و هو الحموضه و آخر يصحبه تكثيف و تجفيف و هو العفوصه و على هذا القياس هذا ما يليق بالحكمه من أحكام الطعوم و أما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم الطب

فصل (۲) فی الروائح المشمومه لیس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثه

أحدها جهه الإضافه إلی موضوعاتها کرائحه المسک و رائحه العنبر و رائحه السرجین.

و ثانیها من جهه الموافقه و المخالفه کما یقال طیبه و منتنه من غیر تحصیل معنی فصلی فیهما.

و ثالثها أن یشتق لها اسم من شاکلتها للطعم فیقال رائحه حلوه و رائحه حامضه- کان الروایح التی اعتیدت مقارنتها للطعوم ینسب إلیها و یعرف فهذا آخر الکلام فی أحوال الکیفیات المحسوسه تبعا لما ذکر فی کتب القوم کالشفاء و غیره.

و أما الکلام فی کیفیه الإحساس بها فسیأتی فی القسم الثانی لهذا الفن و هو البحث عن الکیفیات النفسانیه و لنا فی هذه الکیفیات المحسوسه کلام أرفع من هذا النمط سنعود إلی ذکره و تحقیق وجود آخر لها و لغیرها و إثبات أن لها کینونه صوریه بلا ماده فی عالم آخر غیر عالم الأضداد و الاستحالات حین اشتغالنا بعلم المعاد- و موطن النفوس الإنسانیه عند المفارقه عن هذه الأجساد

القسم الثانی من الأقسام الأربعه التی للکیف القوه و اللاقوه و فیه فصول

فصل (۱) فی أنواعه أنواع هذا القسم من الکیفیه ثلاثه

الأول استعداد شدید علی أن ینفعل کالممراضیه و اللین و یسمی باللاقوه.

و الثانى استعداد شديد على أن لا ينفعل كالمصحاحيه و الصلابه.

و الثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعيه و هذان القسمان يسميان بالقوه أما المعنى المحصل الذى يشترك فيه هذه الثلاثه و يكون تمام الأمر المشترك الذاتى لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف و جنسا لهذه الثلاثه فقد ذكر أمران- أحدهما أنه استعداد جسمانى كامل نحو شى ء من خارج.

و ثانيهما أنه المبدأ الجسمانى الذى به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أن حدوثه مترجح به و الثانى أولى من الأول لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد و مستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف و هذا الرسم متناول للأقسام الثلاثه لأن الفاعل و المنفعل يشتركان فى أن حدوث الحادث إنما يتم بها.

ثم إن القوه على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و كذا القوه للمقاومه يترجح بها حدوث المقاومه و القوه على الفعل كذلك و الأقسام الثلاثه المشتركه فى كونها مبادى جسمانيه لحدوث حوادث مترجحه بها.

قال الشيخ فى قاطيقورياس و أما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التى هى أنواع الكيفيه العامه فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسمانى كامل نحو أمر خارج بجهه من الجهات لا- القوه التى هى فى الماده الأولى و لا قوه الجواز فإن كل إنسان بالقوه صحيح و مريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوه بحكم الجواز الطبيعى- وافره من جهه أحد طرفى النقيض فلا يكون فى قوه الشى ء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحه أو يرجح- لا قبول الصرع على قبول الصرع و المصحاحيه و الممراضيه و الهيئه الصارعيه و الهيئه الانصراعيه و الصلابه المترجح فيها أن لا ينغمر و اللين المترجح فيها أن ينغمر من هذا الباب انتهى.

ثم اعلم أنه لا خلاف فى أن القوه على الانفعال و القوه على المقاومه داخلتان تحت هذا النوع و أما أن القوه على الفعل هل هى داخله تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه و الشيخ أخرجها منه و هو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفيه بها يترجح أحد جانبى القبول و اللاقبول لقابلها.

و أما بيان أن القوه على الفعل لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولا إلى أن يعرف أصلا كليا و هو أن جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقه فلها اقتضاء أثر إذا خلى و طبعه و لم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج فى فعلها إلى قوه زائده عليها و إذا فرض إضافه قوه أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعله لها بل قابله إياها و إذا اعتبرت الذات و القوه معا كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخى استعداد له لحصول ذلك الفعل و لو فرض ذلك الاستعداد للفاعليه له كان يلزمه أولا قوه انفعاليه لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقه لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعليه استعداد بل للمنفعليه أولا و بالذات و للفاعليه بالعرض- فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوه و لا استعداد بالذات لكون الشى ء فاعلا بل إنما القوه و الاستعداد للانفعال و لصيروره الشى ء قابلا لشى ء بعد أن لم يكن

فصل (۲) فى تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلى

قال الشيخ فى قاطيقورياس لمشكك أن يتشكك فى أنه هل المصارعه فى هذا الباب داخله من حيث إن لا ينصرع أو من حيث يصرع فإن كانت من حيث لا ينصرع يكون المئونه فى دفع الشك خفيفه و يكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفى ما عليه القوه الانفعاليه فى أن ينفعل و أن لا ينفعل لكنه يعرض أن يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام- إذ لا يصلح أن يوجد فى الأجناس الأخرى أو يصعب و إن كان من حيث يصرع فإن الشبهه الأولى تتأكد و كأنك قد فهمتها و لسنا نعنى بالقوه المصراعيه القوه الأولى المحركه النفسانيه التى هى جوهر لا يقبل الأشد و الأضعف بل هذه ككمال لتلك من جهه مواتاه

الأعضاء نسبتها إليه نسبه شده الذكاء و الفهم إلى النفس الناطقه.

فنقول الآن المصارعه يجب أن يعلم أنها متعلقه بأمور ثلاثه أمر فى البدن و أمر فى القوه المحركه و أمر فى القوه الدراكه أما ما يتعلق فى القوه الدراكه فهى معرفه ما صناعيه بحبل المصارعه كمعرفه صناعه الرقص و الضرب بالعود.

و بالجمله فهو من أصناف المعرفه بكيفيه أفعال تتعلق بالحركه كصناعه البناء و الكتابه و أما ما يتعلق بالقوه المحركه فهو ملكه يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض فى المصارعه فهاتان إما حالتان إن ضعفتا و إما ملكتان إن قويتا و تمكنتا و ليسا من الأمور البدنيه الصرفه.

و أما الثالث و هو الباقى فهو أمر بدنى يقوى و هو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها و نقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهه و تقرر أن هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفى ما عليه القوه بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالممراضيه أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه و هذا كالمصحاحيه.

و بالجمله فإن هذه القوه إما أن يستكمل آخذه نحو التغير عن الحاله الطبيعيه الملائمه و هو اللاقوه و إما أن لا يتغير عنها و هى القوه الطبيعيه انتهى.

و ربما قيل إن القدره على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنها قدره و اعتبار من حيث إنها قدره شديده و من حيث إنها فاعله بسهوله فهى من حيث إنها قدره فهى من الحال أو الملكه و من حيث إنها شديده أو فاعله بسهوله فهى من هذا النوع.

فأجيب كما فى الشفاء بأن الذى فيه قوه أن ينصرع أشد ففيه قوه الصرع حاصله لكنها ضعيفه و الذى فيه قوه الصرع أشد ففيه قوه الانصراع حاصله لكنها ضعيفه ففى كل منهما قوه الأمرين حاصله و لكنها فى أحدهما أقوى و فى الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون فى الماهيه أو فى العوارض فإن كان فى الماهيه وجب أن لا يكون شده القوه خارجه عن ذات القوه فإن الشى ء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج و إذا لم يكن الشده موجودا آخر بل القوه القويه

موجود واحد و هو بماهيته الوحدانيه مخالفه للقوه الضعيفه فإذا كانت تلك الحقيقه داخله فى أحد الجنسين امتنع دخولها فى الجنس الآخر و إن كان الاختلاف بينهما فى العوارض فذلك باطل و مع بطلانه يفيد المقصود.

و أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن يكون قوه واحده باقيه يعرض له الشده لا لقوه أخرى انضافت إليها بل كيفيه غير القوه تقارن القوه فيصير بها أشد تأثيرا و فعاله و هذا محال و أما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوه القويه إذا كانت من نوع القوه الضعيفه و القوه الضعيفه غير داخله فى هذا القسم من الكيفيه فالقوه القويه غير داخله فإن مثل الشى ء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشى ء أيضا تحت ذلك الجنس.

و مما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم أن الحراره لها قوه شديده على الإحراق- فلو كانت داخله فى هذا الباب مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات و الانفعالات لزم تقومهما بجنسين و هو محال فثبت بهذا أن القوه الشديده غير داخله فى هذا الجنس

فصل (٣) فى تحقيق أن اللين و الصلابه من أى جنس من أجناس الكيف

قد مرت الإشاره فى قسم الكيفيات اللمسيه إلى أن أحدهما أعنى الصلابه استعداد طبيعى نحو اللاانفعال و الآخر أعنى اللين استعداد طبيعى نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه- فهما إذن كيفيتان وجوديتان و لكن لأحد أن يقول ذلك الاستعداد الطبيعى يلزمه ثلاثه أشياء أحدهما عدمى و الآخران وجوديان أما العدمى فهو اللاانغمار و أما الوجوديان فأحدهما المقاومه المحسوسه و الثانى بقاء شكله على ما كان عليه و ذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدميا لأنه عله الأمرين الوجوديين و عله الوجودى

وجودى فذلك الاستعداد أمر وجودى.

و أيضا فالانغمار كما سبق عباره عن حركه فى سطح الجسم مقارنه لحدوث شكل مخصوص فيه و استعداده لقبول الحركه لأنه جسم طبيعى و استعداده لقبول ذلك الشكل لأنه متكمم و إذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كميه هو العله لهذه القابليه امتنع أن يكون هناك كيفيه أخرى تفيد هذه القابليه لأن ما ثبت لذات الشى ء لا يكون بعله أخرى و إذا ثبت إن استعداد الانفعال ليس بكيفيه زائده وجب أن يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعله وجوديه أو يستحيل أن يكون سببه نفس الماده التى هى عله للاستعداد و لا أيضا زوال وصف عن الماده إذ ليس الاستعداد للانفعال عله وجوديه حتى يكون زوالها عله الاستعداد للانفعال فاللااستعداد للانفعال أمر وجودى فمن هذه المعانى يغلب على الظن أن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه.

أقول يمكن حل هذا الإشكال بأن تعريف الأشياء الواقعه تحت الأجناس المحصله- قد يكون بأمور عدميه أو نسبيه أو بشى ء يكون تحت جنس آخر و ما نحن فيه أى كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لأمر وجودى بصفه عدميه و كون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقوله أخرى و هى بمقوله أن ينفعل فكون اللين و الصلابه وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفيه أعنى القوه و اللاقوه لا ينافى تعريف أحدهما بعدمى و الآخر بوجودى من مقوله أخرى.

و أما قول القائل أن عله قابليه الجسم اللين لقبول الانغمار هى كونه جسما متكمما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسميه الطبيعيه مع المقداريه يكفى لقبول هذا النحو من الحركه على هذا الشكل و هى الانغمار و إن كفيا لقبول مطلق الحركه و مطلق الشكل فإذا لم يكف الجسميه مع الماده الأولى و الكميه للانغمار فلا بد هاهنا من حاله وجوديه أخرى هذا ما سنح لى فى دفع الإشكال.

لكن بقى شى ء آخر و هو أن الاستعداد و اللااستعداد أمور عقليه كالإمكان و الامتناع و الوجوب و نظيرها فهى إما عدميه أو إضافيه و الإعدام ليست تحت مقوله و الإضافات تحت

مقوله الإضافه.

فبقى الكلام فى أمور هى مقتضيه لعدم أو إضافه لكن نعلم بالضروره أنه إذا حصلت الجسميه مع بعض الكيفيات الجسميه كالحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه حصلت مثل هذه الاستعدادات و إن لم يكن كيفيه وجوديه أخرى يسمى الاستعداديه و ليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إن كون الماده بحيث يكون الإمكان الذى فيه نحو القبول أو اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفيه أو شده كيفيه حصلت فيها حاله غير الإمكان و الجواز العقلى لأن ذلك غير قابل للقرب و البعد و لا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان و غير نفس الكيفيه و لا داخله فى باقى المقولات

القسم الثالث فى الكيفيات التى توجد فى ذوات الأنفس

اشاره

و هى على الجمله منقسمه إلى الحال إن لم تكن راسخه و إن كانت راسخه سميت بالملكه- قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب تغايرهما بالذات فإن الأمر النفسانى فى ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمى ملكه فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكه كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا.

أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغى أن ينظر فى أمر الحال و الملكه فى باب العلم فإن الحال هو الصوره الحاصله و هى من الأعراض التى موضوعها النفس.

و أما إذا صار العلم ملكه فلا بد أن يتحد النفس بجوهر عقلى و به يصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور و أمثالها و الفاعل كيف يكون متحد الهويه مع المفعول كيف و هذا الاستحكام كماليه لما كان أولا حالا غير مستحكم و عندهم أن الأشد و الأضعف مختلفان نوعا فهما بأن يختلفا شخصا كان أولى.

و اعلم أنه إذا كان مفهوم الملكه يدخل فيه قوه ما أو قدره ما فحصول الصوره العلميه

الثابته لنفوس الأفلاك و غيرها من الصفات كالقدره و الإراده التى لها و كذا علوم العقول- كما اشتهر عند متأخرى الحكماء و قوم ممن قبلهم أنها صور زائده فيها يخرج عن الحال و الملكه لأنها ليست سريعه الزوال و لا بطيئه الزوال و ليست قوه قريبه و لا بعيده بل فعل مجرد لصور حاصله و ليست أيضا داخله فى سائر الكيفيات الاستعداديه و لا المحسوسه و لا التى فى الكميات فيشكل الأمر فيها على قانونهم فى تقسيم الكيف إلى أنواع محصوره فى الأربعه فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانيه بكمال غير محسوس- و لا يؤخذ فى حد الملكه القوه و القدره بل هيئه ثابته لا يحسن جنسها أو يؤخذ لها قسم آخر.

فيقال إما حال أو ملكه أو أمر آخر غيرهما لتدخل فيها الإراده الكليه لنفوس الأفلاك و صورها الثابته العلميه فيكون كمالا غير استعدادى يوجب ثابت لا يزول و يكون قسيم الحال و الملكه.

و اعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعنى الحال و الملكه(١) أنواع كثيره غير محصوره لكن المذكور منها فى كتب هذا الفن عدد قليل و أما فى كتب الصوفيه فعد من منازل السائرين و مقامات العارفين مبلغ كثير كسبعماءه و نحوها فلنذكر من الأنواع التى جرت العاده بذكرها هاهنا كلا فى مقاله إلا العلم فإنه لشرفه و غموض مسائله أفردنا للبحث عن أحكامه و أحواله بابا على حده و أما سائر الكيفيات كالقوى و الأخلاق فها نذكرها فى فصول

فصل (١) فى القدره

قد مر تحقيق القدره فى البحث عن معنى القوه من أنها حاله نفسانيه

١- الفرق بين المنزل و المقام هو الفرق بين الحال و الملكه- S\ أز در دوست تا بكعبه دل\Z عاشقانرا هزار و يك منزل\Z فتأمل، إسماعيل

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه إذا لم يشأ و ضد ذلک هو العجز و کل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقا أن يصح منه صدور کل ما يشاء و إلا لم يصح إطلاق القادر على غير الباری(۱) جل اسمه من الحيوانات و غيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء و لا صدوره و هذه القدره التی فی الحيوان صفه إمکانيه- متساو نسبتها إلى وجود الفعل و عدمه و صدوره و ترکه لکن إذا ضمنت المشيه أی الإراده(۲) إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمکان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجبا إن بلغت الإراده إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقی التردد.

و أما القدره التی هی عين المشيه التی هی عين العلم بوجه الخير و النظام الأتم- فهی خارجه عن حدود الإمکان بالغه إلى حد الوجوب کما فی الباری جل ذکره فقدرته ليست من الکيفيات النفسانيه التی إذا قيست إلى ممکن آخر لم يجب وجوده عند وجودها- و لا عدمه عند عدمها لعدم العلاقه السببيه و المسببيه بينها و ليست نسبه قدره الله تعالى إلى الموجودات کلها هذه النسبه أی الإمکان فقط لأنها کلها بقدره الله وجدت و وجبت- فقدرته تامه الفعل لأنها عين العلم و الإراده و قدره الحيوان ناقصه فلو کانت قدره الحيوان عين إدراکه و إرادته لفعل أو ترک لکانت تامه واجبه الفعل عنها فکانت حينئذ فعلا لا قوه و کان الفعل معها واجبا لا ممکنا فقط فقد علمت أن نسبه القدره التی هی فی الحيوان إلى القدره التی معها العلم و الإراده نسبه النقص إلى الکمال و کل ما يوجد

۱- و لا على الباری لأنه کما هو واجب بالذات کذلک واجب من جميع الجهات فينتهی عنه إلا أن تؤخذ بمعنى الإمکان العام و يکون تحققه فی ضمن الباری الوجوب الذاتی و من الممکن فی ضمن الإمکان الذاتی فتدبر، إسماعيل

۲- و الحق أن الإراده لها حقيقه واحده لها درجات متفاوته و مراتب مختلفه و لها بحسب کل درجه و مرتبه معنى يعبر به عنها و على هذا يکون جميع ما قيل فيها من التعريفات صحيحا بوجه- و سيأتی تحقيق ذلک فی فن الربوبيات إن شاء الله فليفهم، إسماعيل

فی الناقص یوجد فی التام إلا ما یرجع إلی القصور و الفتور من الأمور العدمیه و الإمکانیه.

فلهذا یصح إطلاق القدره علی ذات الباری جل اسمه بمعنی أنه إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و إن کانت المشیه عین قدرته و کذا العلم الأتم الأحکم بمعنی أن وجودا واحدا علم و إراده و قدره و کلها موجوده بوجود وحدانی صمدی و لو کان الشرط فی القدره أن لا- یکون عین الإراده و لا مستلزمه إیاها حتی یلزم أن یوجد زمان کان القدره و لم یکن فیه المشیه لمقدور لا لوجود و لا لعدم أو لا بد أن یکون وقت کانت المشیه غیر المشیه التی لوجود هذا المقدور و لم یکن هناک هذا المعنی العام للقدره بل معنی آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنی الذی وقع التعریف به للقدره فإن التعریف المشهور شامل للقدره التامه و الناقصه جمیعا و إذا شرط فیها کونها مع عدم الإراده أو إراده العدم لزم کونها ناقصه فإن القدره إذا کملت جهات مؤثریته و مبدئیته وجب أن یقترن بالإراده و وجب أن یوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هی القدره التامه

فصل (۲) فی الإراده

و هی فی الحیوان من الکیفیات النفسانیه و یشبه أن یکون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غیر ملتبس بغیرها إلا أنه یعسر التعبیر عنها بما یفید تصورها بالحقیقه و هی تغایر الشهوه کما أن مقابلها و هی الکراهه تغایر النفره و لذا قد یرید الإنسان ما لا یشتهیه کشرب دواء کریه ینفعه و قد یشتهی ما لا یریده کأکل طعام لذیذ یضره و فسرها المتکلمون بأنها صفه مخصصه لأحد طرفی المقدور و قیل هی فی الحیوان شوق متأکد إلی حصول المراد و قیل إنها مغایره للشوق المتأکد فإن الإراده هی الإجماع و تصمیم العزم إذ قد یشتهی الإنسان ما لا یریده و قد یرید ما لا یشتهیه کما ذکرنا و الفرق بینهما بأن الإراده میل اختیاری و الشوق میل طبیعی.

قیل و لهذا یعاقب الإنسان المکلف بإراده المعاصی و لا یعاقب باشتهائها و

هؤلاء جعلوا مبادی الأفعال الاختیاریه التی للحیوان خمسه التصور و اعتقاد النفع أو دفع التضرر و الشوق و الإجماع المسمی بالإراده و القوه المحرکه.

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس الشوق المتأکد و فی جعل القصد و الإراده من الأفعال الاختیاریه نظر إذ لو کان الأمر کذلک لاحتاج إلی قصد آخر و یلزم التسلسل و القول بأن البعض اختیاری دون البعض تحکم لا یساعده الوجدان- بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضروره و مبادی الأفعال الاختیاریه ینتهی إلی الأمور الاضطراریه التی تصدر من الحیوان بالإیجاب فإن اعتقاد اللذه أو النفع یحصل من غیر اختیار فیتبعه الشوق فیطیعه القوه المحرکه اضطرارا فهذه أمور مترتبه بالضروره و الاختیار فی الحیوان عباره عن علمه و الشوق التابع له سببا للفعل و قدرته عباره عن ذلک السبب للفعل کالقوه المحرکه التی للأعضاء و أما إراده الله فعند الحکماء- هو عباره عن علمه بنظام العالم علی الوجه الأتم الأکمل.

فإن هذا العلم من حیث إنه کاف فی وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها علی عدمها إراده و العلم فینا أیضا إذا تأکد یصیر سببا للوجود الخارجی کالماشی علی شاهق جدار ضیق العرض إذا غلبه توهم السقوط یصیر سببا لسقوطه و من هذا القبیل تأثیر بعض النفوس بالهمه و العین الذی علم تأثیره بالتجارب و أخبار المخبر الصادق فلا یستبعد أن یکون العلم الأزلی سببا لوجود الکائنات

فصل (۳) فی حد الخلق و أقسامه

الخلق ملکه یصدر بها عن النفس أفعال بالسهوله من غیر تقدم رویه و لیس الخلق عباره عن القدره علی الأفعال لأن القدره نسبتها إلی الضدین واحده کما سبق- و لیس أیضا عباره عن نفس الفعل لأنه عباره عن کون النفس بحال یصدر عنها الصناعه- من غیر رویه کمن یکتب شیئا و لا یروی فی کتبه حرف حرف أو یضرب بالعود و لا یروی

فى كـل نقره نقره بل ربما يتبلـد فى فعله إذا روى لأن مبـدأ فعله هـذا بعـد أحكام الملكه ليس رويه بل شـى ء نسـبته إلى الرويه كنسـبه الطـبيعه إلى الفكر و الطـبيعه شـى ء مخـالف للرويه و إن لم يكن يخـالف العلم فى كثير من الطبـائع كالطبـائع الفلكيه إذ طبيعتهـا عين العلم و الشـعور بلاـ رويه و الخلق كـأنه شـى ء متوسـط بين الطبيعه و هـذه الإراده الفكريه و كأنه أمر حاصل عقيب تعمـل و اكتسـاب فليس للأفلاك و المبادى خلق بل مبادى أفاعيلها كلها طبيعه أو عقل و ليس الخلق أيضا يلزمه المبـدئيه للفعل بـل كونه بحيث إذا أريـد الفعل يصـدر بلا صـعوبه و رويه و كـذلك ملكه العلم للعالم ليس أن يحضـر المعلومات بل أن يكون مقتدرا على إحضار معلوماته من غير رويه.

و اعلم أن كل حال و ملكه فهو صـفه وجوديه لا محاله و كل صـفه وجوديه فهى من حيث إنها صفه وجوديه كمال سواء سميت فضـيله فى العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيله لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصه بنفوس شريفه و بعضها ليست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا و بهاء فهذه هى الفضائل للقوه العاقله التى للإنسان و أضدادها هى الرذائل لها و ما من رذيله للنفوس الإنسانيه كالشره و الفجور و التهور و الجربزه إلا و هى فضيله لبعض النفوس السافله فإن إفراط الشهوه كمال للبهائم رذيله للإنسان لمكان نفسه الناطقه.

و اعلم أن الحكمه بمعنى إدراك الكليات و العقليات الثابته الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل.

و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط و تفريط و متوسط بينهما و الفضيله فى المتوسط لا فى الطرفين.

أمـا الإـفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعنى ملكه العلم الـذى هو أصل الفضائل- و أما تفريطها فلأن عـدمها بالكليه أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقى و هو الكمال العقلى.

و اعلم أن رءوس الفضائل النفسانيه و الأخلاق الإنسانيه التى هى مبادى الأعمال

الحسنه ثلاثه الشجاعه و العفه و الحكمه و مجموعها العداله و هذه الحكمه غير الحكمه بالمعنى الأول التى إفراطها أفضل و لكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان.

أما الشجاعه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال التهور و الجبن- و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما العفه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال الفجور و الخمود و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما الحكمه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال الجربزه و الغباوه و هذان الطرفان رذيلتان و اشتبه على بعض الناس و ظن أن الحكمه العمليه المذكوره هاهنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمه النظريه حيث يقال إن الحكمه إما نظريه و إما عمليه و ذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن هذه الحكمه العمليه خلق نفسانى يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال الجربزه و الغباوه.

و أما إذا قالوا الحكمه منها ما هو نظرى و منها ما هو عملى لم يريدوا به الخلق لأن ذلك ليس جزأ من الفلسفه بل التى هى إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفه الإنسان بالملكات الخلقيه أنها كم هى و ما هى و ما الفاضل منها و ما الردى منها و معرفه كيفيه تحصيلها و اكتسابها للنفس أو إزالتها و إخراجها عن النفس و معرفه السياسات المنزليه و المدنيه- و بالجمله معرفه الأمور التى لنا مدخليه فى إدخالها فى الوجود و إخراجها عن الوجود بوجه و هذه المعرفه ليست غريزيه بل متى حصلنا كانت حاصله لنا من حيث هى معرفه و إن لم نفعل فعلا- و لم نتخلق بخلق فلا- يكون أفعال الحكمه العمليه الأخرى موجوده لنا من حيث هى معرفه.

و بالجمله إن الحكمه العمليه قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بالخلق- و قد يراد بها الأفعال الصادره عن الخلق فالحكمه العمليه التى جعلت قسيمه للحكمه العلميه النظريه هى العلم بالخلق مطلقا و ما يصدر منه و إفراطه أيضا فضيله كما مر

و الحکمه العملیه التی جعلت إحدی الفضائل الثلاث هی نفس الخلق المخصوص المباین لسائر الأخلاق و إفراطه کتفریطه رذیله.

فظهر الفرق بین البابین و إذا عرفت ذلک فمجموع الأخلاق الثلاثه المتوسطه- بل هیئه اجتماعها عداله و مقابله الجور فی أی جانب کان من الأطراف و هی المعبر عنها بالصراط المستقیم الواقع علی متن الجحیم أو ما یوجب استحقاق عذاب الجحیم

فصل (۴) فی حقیقه الألم و اللذه

الموجود من کلام الحکماء فی تعریف اللذه و الألم هو إدراک الملائم و إدراک المنافی.

و زعم بعض الأطباء کمحمد بن زکریاء الرازی أن اللذه عباره عن الخروج عن الحال الغیر الطبیعیه و الألم عباره عن الخروج عن الحاله الطبیعیه فعلی هذا لم یکن لشی ء من اللذات و الآلام وجود دائمی و التجربه أیضا یقوی هذا الظن فإنا نشاهد أن جمیع ما یعد من أقسام ما یقع به اللذه فی هذا العالم إنما غایه اللذه بها عند أوائل حدوثها و إذا استقرت زالت اللذه(۱) فکم من صاحب ثروه أو جاه أو مشتهی لطیف لا یکون لذته کلذه فقیر بشی ء نزر حقیر منها لا یعد فی الحساب معها لحقارته و کذلک قیاس الآلام فإن أکثر الآلام بل کلها إذا دامت و لم یتجدد شی ء منها لم یکن بها تألم لصاحبها کما نشاهد من کثیر من الممنوین بالجراحات و المصائب و الأمراض أفراح فی کثیر من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل

۱- مع أن إدراکها حاصل موجود فلو کانت اللذه عباره عن إدراک الملائم لما زالت اللذه عند الاستقرار و أما إذا کانت عباره عن الخروج عن الحال الغیر الطبیعی فعند الاستقرار زال الخروج فلهذا زالت اللذه، إسماعیل ره

هذا الإشكال.

فنقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات- و ذلك لأن اللذه لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسيه لا تتم إلا بإدراكات حسيه- و الإدراك الحسى سيما اللمسى منه لا يكون إلا بانفعال الآله عن ورود الضد و إذا استقرت الكيفيه الوارده لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذه لمسيه و غيرها- إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعى فلأجل ذلك ظن أن اللذه نفسها هى ذلك الانفعال- و أما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنه- التى لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق و ألم الفراق و كذلك ربما يدرك مسأله علميه من غير طلب و شوق إليها و لا تعب فكرى فى تحصيلها كما فى عقيب انحلال الشبهات المشكله التى قد تعب فى حلها حتى يقال بأن الاستلذاذ لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكرى و كذلك إذا أعطى له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له و لا طالبا لحصوله حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب و الشوق مع أن كل هذه الأمور لذيذه فبطل هذا المذهب.

قال الشيخ فى رساله فى الأدويه القلبيه الفرح لذه ما و كل لذه هى إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوه المدركه مثل الإحساس بالحلو للحاسه الذوقيه و بالعرف الطيب للحاسه الشميه و الشعور بالانتقام للقوه الغضبيه و الشعور(۱) بالمتوقع النافع- و هو الأمل للقوه الظانه أو المتوهمه و كل كمال فهو أمر طبيعى و ينعكس و كل شعور بأمر طبيعى للقوه فهو التذاذها له و ربما يتفق فى بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقه الحاله الغير الطبيعيه كان الثبات على الحاله الطبيعيه لا يكون لذيذا و إنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و قد عرف فى كتاب سوفسطيقا أن هذا أحد المغالطات.

۱- لما كان الشعور بأمر طبيعى مساويا للذه انعكست الموجبه الكليه أعنى قولنا كل لذه هى إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوه المدركه لنفسها أعنى قولنا و كل شعور بأمر طبيعى للقوه فهو التذاذها له فلا تغفل، إسماعيل ره

أما بيان هذا فى مسألتنا هذه فهو أن من المدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحاله- و هو مثل الملموسات فإن الكيفيه إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها فى الكيفيه و ينفعل عنها فإذا انفعل و استقر صارت الكيفيه مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحاله ما و الشى ء لا يستحيل عن نفسه و لهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحراره الشديده التى هى أشد من حراره الحمى المحرقه و يتأذى صاحب الحمى المحرقه بما هو دون ذلك و ذلك لأن حراره الدق متمكنه من الأعضاء كالمزاج لها و مزاج الأعضاء يخالفها و حراره الحمى المحرقه طاريه عليها و الأطباء يخصون ما يجرى مجرى الدق- باسم سوء المزاج المستوى و ما يجرى مجرى المحرقه باسم سوء المزاج المختلف- و قد تبين أن السبب فى عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسيه هو عدم الإدراك- و سبب اللذه عند ابتداء الخروج إلى الحاله الطبيعيه هو حصول الإدراك و لما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحاله الغير الطبيعيه عرض أن كان اللذه مع الخروج عنها فظن أن ذلك سببها و ليس الأمر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذه انتهى.

و ذكر فى القانون أن الوجع الإحساس بالمنافى.

و قال فى الفصل الأخير من المقاله الثامنه من إلهيات الشفاء أن اللذه ليست إلا إدراك الملائم من جهه ما هو ملائم.

و قال فى فصل المعاد من المقاله التاسعه إن القوى تشترك فى أن شعورها بموافقها و ملائمها هو الخير و اللذه الخاصه بها و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقه- هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذه و الألم حقيقتان غنيتان عن التعريف.

إذ كما أن التصديقات المكتسبه يجب أن تنتهى إلى تصديق غنى عن البرهان- و كذلك التصورات المكتسبه يجب انتهاؤها إلى تصورات غنيه عن التعريف و كما أن القضايا الحسيه لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه و لذته فتصور هذه

الأمور المتقدمه على التصديق بها أولى بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه و هو أن معرفه الحال التى نجدها من النفس التى سميناها باللذه أ هى نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك و بتقدير كونه مغايرا لذلك الإدراك أ هو معلول له- أو لشى ء آخر و إن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك.

فهذه أمور لا بد من البحث عنها و إلى الآن لم يتضح عندى شى ء من هذه الأقسام بالبرهان و لكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافى لأن التجارب الطبيه شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس و لو كان الأمر الغير الطبيعى هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم و به ثبت أيضا أن إدراك المنافى وحده لا يكفى فى اقتضاء الألم انتهى أقول دعواه أولا بأن اللذه و الألم و العلم أمور غنيه عن التعريف كما أن علمنا بأن لنا لذه أو ألما غنى عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضيه الحسيه بالغناء عن البرهان ينافى اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافى و الملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم.

ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الإدراك بالمنافى و لا مستلزما له أيضا- فهذا عجيب من مثله فى الفضل و البراعه.

و أما البرهان على أن اللذه هى عين الإدراك بوجود الكمال و كذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففى غايه الوضوح و الإناره بعد تحقيق الإدراك و الوجود و الكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو و من فى طبقته و أتباعه من المتأخرين- من أنه أمر عقلى انتزاعى كالشيئيه و الممكنيه و أمثالهما بل هو أمر عينى حقيقى يطرد به العدم فهو نفس هويه الشى ء و به يتشخص كل ذى ماهيه و الوجود مختلف فى الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس و وجود السماء غير وجود الأرض و الوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت فى أنواع الماهيات كذلك مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و وجود كل شى ء هو خير له و كمال ذلك الوجود كمال الخير له و زوال

ذلك الوجود منه شر له و وبال و زوال كماله أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما فى الجمادات و غيرها فإن الوجود أو الكمال شى ء و إدراك ذلك الوجود أو الكمال شى ء آخر.

و أما العلم و الإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عباره عن إضافه محضه بين العالم و معلومه من غير حاجه إلى وجود صوره و إلا فلم يكن منقسما إلى التصور و التصديق و لا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه و لا أيضا حصل علم الشى ء بنفسه إذ لا إضافه بين الشى ء و المعدوم و لا بينه و بين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصوره الموجوده المجرده عن الماده ضربا من التجرد للذات المجرده أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوته فللمحسوسه عن أصل الماده و للمتخيله عنها و عن الوضع و للمعقوله عنهما و عن المقدار أيضا.

و هذه الصوره مماثله للمعلوم و هى قد تكون مماثله للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصوره زائده عليها و قد يكون عينه كوجود الصوره المجرده القائمه بذاتها فإن تلك الصوره علم و معلوم و عالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثه عليها و قد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمه لحواسها كالألوان الملمعه و الأصوات الطيبه و الروائح البهيه و المطاعم الشهيه و الملابس الناعمه- و قد يكون الصوره مضاده للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الإنسان بصوره جهله و حمقه و رذائله.

و أما الثانى فكإحساسه بالألوان الكدره المظلمه و الأصوات الكريهه و الروائح المنتنه و المذوقات المره العفصه و الملابس الخشنه.

فإذا تقررت هذه المعانى فعلم أن الوجود فى نفسه خير و بهاء كما أن العدم فى نفسه شر على ما حكم به الفطره و إذا حصل الوجود لشى ء كان خيرا و بهاء لذلك الشى ء و العلم عباره عن ضرب من وجود شى ء لشى ء فيكون أيضا كمالا له إلا أن يكون مضرا و مضادا لكمال آخر له فإن وجود الحراره لو أمكن اجتماعه مع البروده و حصوله لها

لكان كمالا لها لكن لما كان وجودها للبروده يوجب زوال وجودها الـذاتى الـذى كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها و كل صفه يكون وجودهـا لشـى ء مسـتلزما لعـدم ذات ذلـك الشـى ء لـم يكـن كمالا له بل شـر و آفه لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فكـل علم بمـا هو غير مضـاد لوجود العـالم به فهو خير له و ذلك الخير لا محاله لـذه- لما مر أن الوجود خير سواء أدرك أو لم يـدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك- كان إدراكا هو محض الخير كان لـذه و بهجه إذ كل أحد يعلم أنه إذا كان لشـى ء كمال و قوه كما يتصور فى حقه من الوجود و كان مـدركا لـذلك الكمال الشديـد بلا آفه كان ملتـذا و متى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذه فاللذه إذن عين الشعور بالكمال.

و قولنـا و متى لم يكن له شـعور بكمـاله لم يكن له لـذه ليس غرضـنا إثبـات هـذا الحكم بالـدوران بل نـدعى بعـد ما قـدمنا من المقـدمات أن الوجود خير و إدراك حصول الخير للمـدرك خير آخر لـذلك المـدرك و كـل إدراك يكون ذلـك الإدراك بعينه خيرا و بهاء للمدرك أو لبعض قواه و أجزائه فهو عين اللذه و البهجه له لذاته أو لأجل بعض قواه و لذلك إذا حصل للشـى ء أمر وجودى يؤدى إلى زواله أو زوال شـى ء من كمـاله أو كمـال قواه و كان ذلك الأمر صوره إدراكيه له فإدراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد و كل وجود مزيل مضاد لشـى ء إذا حصل كان ضارا له و الإدراك الضار بالشـى ء ألم له لا محاله و لو لم يكن ذلـك الضـار إدراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم و زالت وحـدته الاتصاليه كان ذلك شـرا و خيرا له و ليس بألم.

و أمـا إذا وقع تفرق اتصـال فى العضو اللامـس و حصـلت فى الحس صورته كانت صوره التفرق منافيه لصوره الكمال الـذى هو الاتصال و كانت تلك الصوره الإدراكيه عين التفرق كانت بعينها شرا و ألما.

و اعلم أن صوره التفرق غير نفس التفرق بوجه و عينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

لم يكن ألما إذ لا ألم للهيولى و لا للعدم و لو لم يكن صوره مساويه له فى المعنى(۱) لم يكن منافيا للاتصال الذى هو الكمال و لا أيضا علما بل معلوما و المعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له و لا لذه لأن ما خرج عن الشى ء ليس كمالا له و لا ضد كمال له.

و بالجمله فاللذه كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال و الألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد.

فثبت بالبرهان أن اللذه نفس الإدراك بالملائم و الألم نفس الإدراك بالمنافى.

و أما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافى بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه مناف.

فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو مناف له- فإن الألم إدراك المنافى لذلك المدرك لا لغيره ففى الإنسان قوى متعدده ربما كان منافى بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له و مدرك بعضها منافيا للآخر من غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم و لأن سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسى و إذا لم يكن حس لم يكن ألم له و إن كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فإن تخيل سوء المزاج و تعقله ليس مولما للخيال و العقل بل إنما المؤلم هو الإدراك الذى لحامل ذلك المزاج اعنى القوه اللمسيه التى له إن كانت موجوده غير متبلده و لا متخدره كما فى نحو الفالج و غيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسى الذى له هذه الآفه.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر و هو أن المريض قد يلتذ بالحلاوه و هى مما لا يلائمه بل يمرضه و يتنفر عن الأدويه و هى مما يلائمه و ينفعه فدل على أن اللذه

۱- بأن يكون إما غيرا له من كل وجه و إما عينا له من كل وجه فعلى الأول لا يكون مساويا للاتصال الذى هو الكمال فلا يكون ألما و على الثانى لا يكون علما بل معلوما خارجا عن المدرك فلا يكون ألما أيضا فتدبر، إسماعيل ره

غير إدراك الملائم و الألم غير إدراك المنافى.

و وجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقيه و ليس آفه لها بالفعل بل قوه و كمالا لها و كذا الأدويه البشعه ليست ملائمه و لا نافعه للقوه الذوقيه و إنما عدم ملائمه الحلو و وجود ملائمه البشع لأن ذلك يوجب زياده الخلط الردى المنافى لمزاج البدن و هذا يوجب دفع ذلك الخلط الردى فيعود ذلك وبالا و هذا نفعا لا لأجل إدراكيهما و لو فرض الإدراك للحلو حاصلا و لم يعرض أمر آخر كان خيرا محضا و لذه.

و لو أدرك البشاعه و المراره و لم يعرض أمر آخر كان شرا محضا و ألما و الأمر العارض هو الذى يخرج الدواء خلطا موذيا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوى البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر و الانتفاع لا بمجرد الإدراكين الأولين

فصل (۵) فى إبطال القول بأن المؤلم الموجع فى الجميع هو تفرق الاتصال

قال إمام الأطباء جالينوس إن السبب الذاتى للوجع و هو الألم الحسى

هو تفرق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه تفرق الاتصال و البارد إنما يوجع أيضا إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع و التكثيف و الأسود فى المبصرات يؤلم لشده جمعه و الأبيض لشده تفريقه و المر و الحامض يؤلم لفرط تفريقه و العفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال و كذا الأصوات القويه يؤلم بالتفرقه بعنف من الحركه الهوائيه عند ملاصقته للصماخ.

و بالجمله فالأطباء اتفقوا على أن تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع.

أقول لا شك أن لفظه اللذه و الألم عند العامه لا يطلقان إلا للحسى فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود و لا شبهه فى أن موضوع كل حس جسم لطيف- متفاوت فى اللطافه له صوره اتصاليه و له أيضا كيفيه مزاجيه اعتداليه فسبب الألم إما زوال اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ضد المزاج.

فلهـذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس و أكثر الأطباء على أن السـبب الـذاتی هو تفرق الاتصال و سوء المزاج المختلف(۱) سبب بالعرض و غيرهم كجماعه من المتأخرين- منهم الإمام الرازی على العكس و الشيخ على أن كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض و على كل منها احتجاجات و استدلالات أعرضنا عن ذكرها مخافه التطويل الممل و تفاصيلها موجوده فی شرح العلامه الشيرازی للقانون.

و استدل فی المباحث المشرقيه على بطلان مذهب الأطباء بوجوه

الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال

و هو عدمی فلا يصلح عله للوجع لأنه وجودی.

الثانی أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع

لأنه دائما فی تفرق الاتصال بواسطه الاغتـذاء و التحلل لأن الاغتـذاء و النمو إنما يكونان بنفوذ الغـذاء فی الأعضاء و التحلل إنما يكون بانفصال شی ء من الأعضاء.

لا يقال هذا التفرق لكونه فی غايه الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما و قد صار مألوفا بدوامه.

لأنـا نقول كل تفرق و إن كان صـغيرا لكن جملتها كثيره جـدا لأن التغـذی و النمو شـی ء غير مختص بجزء دون جزء و إذا كان كـذلك فلو كـان تفرق أجزاء البـدن غير مؤلم لكـان كـل تفرق كقطع العضو كـذلك لأـن حكم الأمثـال واحـد و لمـا لم يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج.

الثالث أن التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب الزمان و اللازم باطل

لأن قطع العضو متى حصل بآله فی غايه الحده و بأسرع زمان لا يحس بالألم إلا بعد لحظه ربما يحصل فيها سوء المزاج.

۱- يعنی أنه قـد يكون سوء المزاج المختلف سـببا بالذات للألم و حينئذ يكون تفرق الاتصال اللازم له سـببا للألم بالعرض و قد يكون على عكس ذلك و أما سوء المزاج المستوی فقد مر أنه غير مؤلـم أصلا لا بالذات و لا بالعرض لعدم الإحساس به فتذكر، إسماعيل ره

الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحه العظيمه أشد إيلاما من لسعه العقرب

لكون التفرق فی الجراحه أکثر.

و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال و نظائره من الأمور التی تحدث- فی المواد القابله عقیب استعداداتها بأسباب و شرائط لیست أعداما صرفه لا حظ لها من الوجود- بل لها قسط من الوجود و لماهیاتها تحصل فی الخارج کسائر الماهیات الضعیفه الوجود و وجودها عباره عن کون موضوعاتها بحیث ینتزع منها عنواناتها و مفهوماتها السلبیه- من جهه اقتران تلک الموضوعات بنقائص و قصورات و استصحابها إیاها لا لذواتها فهی من العوارض لا من الذاتیات فهی بأنفسها من الشرور(۱) بالذات و کذا العلم بها- لأن کل علم متحد مع المعلوم به و لأجل ذلک صح عد الألم من الشرور بالذات.

و من هاهنا يندفع الشبهه التی أوردها بعض المتأخرین علی الحکماء- حیث حکموا بأن الشرور بالذات هی الأعدام لا غیر مع أنا نعلم بالضروره أن الألم و هو إدراک المنافی شر بالذات و الإدراک أمر وجودی و ذلک لأن الإدراک للشی ء هو بعینه وجود ذلک الشی ء إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا فکما أن وجود الإنسان هو عین معنی الإنسان فی الخارج و کذلک وجودات الأعدام فی الخارج کالتفرق و العمی و الصمم و الجهل هی نفس تلک الأعدام فکذا إدراکات تلک الأعدام اعنی حضورها للقوه المدرکه فهذا الحضور و الإدراک من أفراد العدم بالذات- و لهذا یکون الألم شرابا لذات و إن کان من أفراد الوجود.

و الحاصل أن حقیقه الوجود فی هذه الأمور العدمیه التی هی أعدام الملکات هی بعینها حیثیه العدم فی الخارج کسائر الوجودات مع ماهیاتها فی الخارج و کذا حکم شریه الآلام التی هی بعینها حضورها للمشاعر و خیریتها فی کونهما متحدتین بالذات- متغایرتین بحسب المفهوم کالماهیه و الوجود فافهم ذلک و اغتنم به فإنه کسائر نظائره

۱- الموجوده فإن شر الشی ء یوصف بالوجود له و بالعدم عنه إن کان فی نفسه عدما فلا یلزم من کونها شرا بالذات أن لا یکون موجوده فافهم، إسماعیل ره

لا يوجد فى غير هذا الكتاب و ربما يجاب عما ذكره بأن الانفصال و كذا التفرق له معنيان عدمى هو زوال الاتصال- و وجودى هو حدوث كثره الاتصالات و المتصلات و هذا هو المؤلم دون ذلك العدم.

أو نقول المراد من التفرق حركه بعض الأجزاء عن بعض و هو غير مرادف للانفصال الذى هو بمعنى عدم الاتصال و لو سلم ذلك فيلزمه لا محاله كون هيئه العضو فاقده كماله اللائق به و أمكن إدراكه من هذه الجهه فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج و إن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئه العضويه عن كمالها و لو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أى الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد و لا امتناع فى كون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج و هذا أجوبه جدليه.

و التحقيق ما ذكرناه أولا- و أما عن الثانى و الثالث فبأنا لا نعنى بكون تفرق الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام عله الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعنى أن الصوره الحسيه من التفرق إن كانت فى عضو حساس مع التفات النفس إليه و الشعور به من غير أن يصير تلك الصوره مستمره مألوفه لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- و كون التفرق أليما بشرط أن يدرك من جهه كونه منافيا لكيفيه العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهه ما يلزمه من فقدان هيئه العضو أو مادته كماله اللائق به و حينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع فى الاغتذاء- و التحلل صوره مدركيه للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصوره مألوفا لا يضر و لا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهه كونه منافيا و تفرقا بل من جهه كونه نافعا للبدن بتبقيه الصحه و القوه و تنقيه البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم استواء التفرقات فى الأحكام ظاهر الاندفاع كيف و التفرق الغذائى طبيعى دائم فى أجزاء صغيره يترتب عليه للبدن مصالح كثيره و قطع العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا أن التغذيه و التنميه ليستا مستلزمتين لمداخله

أجزاء الغذاء بين أجزاء المغتذى و النامى كما سيجى ء فى مباحث إثبات القوى النفسانيه فى علم النفس.

و أقول أيضا إن الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بـدو خلقته إلى هـذا الحـد الـذى بلغ إليه عمره إلا هـذا الوجود التحليلى فيمكن أن يكون دائم الأـلم لكن لمـا لم يـدرك نحوا آخر من الوجود الـذى ليس فيه هـذا النحو من التفرق ظن أن لاـ ألم له و لـذلك لو فرض إنسان قـد أدرك ما لأهل النشأه الباقيه من الوجود الـذى لا يشوبه هـذه الأعـدام و التفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لمات وجعا و تألما.

و بـالجمله هـذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركه الجوهريه التى أثبتناها للطبائع التى نحو وجودها وجود تبـدلى حـدوثه فى كل آن يوجب زوال الحـادث فى الآـن السابق و مع ذلک لا يقع الإحساس بألم التفرقه فى هـذا الوجود لما بينا من أن القوه الـدراكه وجودها هـذا الوجود و وجود الشـى ء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لأحـد ربما يكون مثل المزاج الصـحيح لغيره فكان مؤلما لهـذا ملـذا لـذاک و أما الذى ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظه فهذا لا يقتضـى عدم كون صوره القطع مؤلمه فإن القطع إن كان مع شعور به و التفات إليه كان مؤلما البته و إن كان مع عدم الشعور و الالتفات فلا يدل على ما ادعاه أ لا ترى أن من صـرف فكره إلى أمر أهم شـريف كالخـائض فى مسـأله علميه أو إلى أمر خسـيس أيضـا كـاللعب بالشـطرنج أو متوسـط كالابتلاـء بوجع أقوى أو الوقوع فى معركه أو الاهتمـام بمهم دنيوى ربما لا يـدرک ألم الجوع و العطش و كثير من الموذيات و كذا حكم المستلذات.

و أمـا الجواب عن الرابع فبأن ذلک إنما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضا لتفرق الاتصال فقط و هو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطه الكيفيه السميه من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيرا من الجراحه العظيمه.

و مـا ذكره إنما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير إلا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشـتهر من جالينوس و أتباعه على أنه يمكن الجواب من قبلهم بأن

سبب الإيلام الشديد فى السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيره فى العضو مع وجود القوه الحسيه و أما قطع العضو ففيه تفريق واحد و مع ذلك لم يبق القوه اللمسيه- التى للعضو المفصول بل للباقى كان المحل الباقى الذى وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدرا من العضو الذى سرى فيه أثر التفرق الحاصل من ذلك السم.

و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذى ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثه لأن هذه الموجودات جسمانيه الوجود و الوجود كما مر عين الوحده فوجودها يتقوم بوحده الاتصال و التفرق ضده و ضد الوجود سبب ذاتى للألم لأن إدراكه كما مر هو الألم.

و أما مذهب مخالفيهم و هو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبه الكيفيه المزاجيه إلى الوحده الاتصاليه كنسبه الصوره إلى الماده و الشى ء شى ء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصوره مزاجه لا بماده جسده إلا بالعرض حتى لو أمكن صوره الكيفيه المزاجيه الحيوانيه بلا- ماده لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصوره مزاج آخر يخالف مزاجه و من حيث الماده اتصال آخر يخالف اتصاله و جانب الصوره هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.

و أما مذهب الشيخ و من تبعه و هو الأصح الأحق فلأن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى فصلاح كل منهما صلاح الآخر و فساده فساده

فصل (۶) فى أن المؤلم أى نوع من سوء المزاج

اشاره

اشترط الشيخ فى سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا لا رطبا و يابسا

و أن يكون مختلفا لا متفقا.

أما الأول فلأن الرطوبه و اليبوسه من الكيفيات الانفعاليه

دون الفعليه و أورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين و المؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسه سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه و في سوء المزاج الحار أو البارد و أما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار و البارد و تفرق الاتصال كذلك و إن أريد أن الوجع إحساس ما و الإحساس انفعال و الانفعال لا يكون إلا عن فاعل و هما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل إطلاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسه بل أوائل الملموسات- و عند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألما.

ثم ذكر الشيخ أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لأنه قد يتبعه لشده القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات و اعترض بأن الرطب أيضا قد يستتبعه بواسطه التحديد [التمديد] اللازم لكثره الرطوبه المحوجه إلى مكان أوسع.

و أجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبه التي مع الماده فيكون الموجب هو الماده لا الرطوبه نفسها.

و أما الثاني فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم

و لذلك سمي بالمتفق و المستوي حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام و ذلك لأنه عباره عن الذي استقر في جوهر العضو و أبطل المقاومه و صار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسه فلا إحساس فلا ألم و أيضا المنافات إنما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب لتحقق إدراك كيفيه متنافيه لكيفيه العضو فيتحقق الألم.

و أيضا الدق أشد حراره من الغب لأن الجسم الصلب لا يتسخن إلا عن حراره قويه و لأنها تستعمل فيه مبردات أقوى مما يستعمل في الغب و لأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط

من الأعضاء حتى الصلبه منها و صاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب- و ما ذلك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به و أيضا المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر و يتأذى به ثم إنه بعد ذلك يستلذه و يستطيبه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعده يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده و تألم به و ذلك لما ذكرنا.

و توضيح ذلك أن المنافاه وصف لا يتحقق إلا عند ثبوت أمرين ليكون أحدهما منافيا للآخر فإذا كان لعضو كيفيه فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفيه ذلك العضو أو لم يبطل فإن أبطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفيه واحده فلم يكن المنافات حاصله فلا يكون الألم حاصلا و أما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفيه العضو فحينئذ يكون المنافاه حاصله بين كيفيه العضو و كيفيه الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافات حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب فى أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم و سوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

أقول فيه شك و تحقيق.

أما الشك فهو أن قوام العضو الشخصى بالكيفيه الشخصيه المزاجيه فإذا ورد شخص آخر مناف لها فى التشخص مساو لها فى النوع وجب أن يبطل الأولى- و إلا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين فى محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأى قوه أدركت الثانيه.

و أما التحقيق فهو أن الأولى و إن بطلت فصورته(۱) المحسوسه حاضره عند النفس و كانت مألوفه للنفس فيتأذى بورود الثانيه الموجب لزوال المألوفه و قوام العضو فى كل وقت بكيفيه أخرى من عوض المزاج و حافظ الجميع هو النفس لا العضو.

و اعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلا و ذلك إذا كان

۱- لا يخفى أن الصوره المحسوسه الحاضره عند النفس متحده مع الجوهر الحاس كما هو مذهب المصنف قدس سره فإذا بطلت الأولى فكيف يكون الصوره المحسوسه حاضره عند النفس- و يمكن الدفع بأن البطلان بحسب الزمان و الحضور بحسب الدهر فتدبر، إسماعيل ره

حدوثه بالتدریج فإن الحادث منه أولا یکون قلیلا جدا فلا یشعر به و بمنافاته و فی الزمان الثانی یکون الزیاده علی تلک الحاله غیر مشعور بها و کذا فی کل زمان و هذا بخلاف ما یحدث دفعه فإنه لکثرته یکون مدرکا ثم یستمر إدراکه ما دام مختلفا

فصل (۷) فی تفصیل اللذات و تفضیل بعضها علی بعض

کل من اللذه و الألم ینقسم بحسب القوه المدرکه إلی العقلی و الوهمی و الخیالی و الحسی و ینحصر فی هذه الأربعه عند البحث و التحقیق أما الحسی فظاهر کتکیف العضو اللامس بالکیفیه الملموسه الشهیه و الذائق بالحلاوه.

و أما الخیالی فکتخیل اللذات الحاصله و المرجوه الحصول للظفر و الانتقام.

و أما الوهمی فکالظنون النافعه و الأمانی المرغوبه کما قیل

أمانی إن تحصل تکن غایه المنی و إلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

و أما العقلی فلأن للجوهر العاقل أیضا کمالا و أن یتمثل فیه ما یتعقله من الواجب تحصیله بقدر الاستطاعه ثم ما یتعقله من صور معلوماته الثابته المترتبه أعنی نظام الوجود کله تمثلا مطابقا خالیا عن شوائب الظنون و الأوهام بحیث یصیر عقلا مستفادا و عند من تصیر النفس بعینها متحده بالعقل الذی هو کل هذه الموجودات فیصیر حینئذ لاذا و لذه و ملتذا فی باب اللذه العقلیه لا ذا لذه فقط.

و بالجمله لا شک أن هذا الکمال خیر للجوهر العاقل و هو مدرک لهذا الکمال عند ذلک فإذن هو ملتذ بذلک فهذه هی اللذه العقلیه و أما الألم العقلی فهو أن یحصل لما من شأنه ذلک الکمال ضده و یدرک صوره ضده من حیث هو ضده و أما من لیس من شأنه أن یحصل له ذلک فهو فارغ عن هذا الألم.

ثم إذا قایسنا بین هذه اللذه العقلیه و التی لسائر القوی سیما الحس فالعقلیه

أكثر كميه و أقوى كيفيه.

أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى و وجودها أدوم فلا ينقطع.

و أما الثانى فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول و الحس لا يدرك إلا ما يتعلق بالظواهر و القشور فيكون الكمالات العقليه أكثر و أدوم و أتم و إدراكاتها كذلك فاللذات التابعه لهما على قياسهما و بحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الكمالات.

و اعلم أن اللذه العقليه إذا كملت فهى خارجه عن جنس الكيفيات النفسانيه- لأنها حينئذ جوهر عقلى لا كيفيه نفسانيه.

فإن قيل الحسى من اللذه و الألم أيضا ينبغى عدهما من الكيفيات المحسوسه- دون الكيفيات النفسانيه.

أجيب بأن المدرك بآله الحس هو الكيفيه التى يلتذ بها أو يتألم منها كالحلاوه و المراره و أما نفس اللذه و الألم التى هى الإدراك و النيل فلا سبيل للحواس الظاهره إلى إدراكها.

أقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء و هو ليس بسديد لأن المراد باللذه و الألم ليس المعنى العقلى النسبى و إلا لكانا من مقوله المضاف بل المراد ما يستلذه النفس أو يتألم به و هما من جنس الإدراك و الإدراك كما هو التحقيق هو الصوره لا النسبه.

فالتحقيق أن يقال إن ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسه هى الموجوده فى مواد الأجسام لا الموجوده فى آلات الإدراك من حيث هى آلات الإدراك و هذه الموجوده فى الحواس إنما يطلق عليها اسم الحراره و البروده و الحلاوه و المراره من باب إطلاق ماهيه المعلوم على العلم كما يقال فى العلم بالجوهر إنه جوهر معناه أنه معقول من ماهيه جوهريه مع أنه من الكيفيات النفسانيه فالعلم بالجوهر جوهر ذهنى عرض خارجى نفسانى كما سنبين فى باب العقل و المعقول فكذلك إطلاق

المحسوس على الحس أى الصوره الموجوده فى آله النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانيه عندنا و ليس شى ء منها محسوسا لأحد بإحدى الحواس و لا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس فى الحس بل فى المحسوس الخارج عنه.

فإن قلت فما قولك فى اللذه البصريه فإن المحسوس بالبصر هو الأمر الخارجى- إذ لو كان الإبصار بانطباع صوره المرئى فى العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم فى الصغير و غير ذلك من المفاسد.

قلت مذهبنا فى الإبصار أمر آخر غير المذاهب المشهوره فإنه بتمثل الصوره المبصره للنفس فى غير هذا العالم و تلك الصوره أيضا ليست من جنس هذه الكيفيات- المسماه بالحسيات بل لونها و شكلها من جنس الكيفيات النفسانيه و هى قائمه بالنفس لا بآله البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فإنه شريف جدا نافع فى علم المعاد و موعد بيانه غير هذا الموضع.

و مما ينبغى أن يعلم هاهنا أنه نقل عن جالينوس أنه قال إن اللذه و الألم يحدثان فى الحواس كلها و كلما كان الحس أكثف كانت مقاومته مع الوارد(١) أكثر فكان الألم و اللذه أقوى و ألطف الحواس البصر لأنه يتم بالنور الذى يشبه النار التى هى ألطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذه و الأذى فى البصر إلا قليلا و السمع أقل لطافه من البصر لأن آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذه و الأذى فى هذه الحاسه أكثر منها فى البصر ثم الشم أقل لطافه من السمع لأن محسوسه البخار و هو أغلظ من الهواء- فلا جرم اللذه و الأذى فى الشم أكثر منها فى البصر و السمع و الذوق أغلظ من الشم لأن آلته الرطوبه العذبه فى درجه الماء فلا جرم اللذه و الأذى فى الذوق أكثر و اللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه فى قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى و أبطأ

١- أقول لا يخفى على ذى بصيره ناقده أنه كلما كانت المقاومه أكثر كان الانفعال أقل- فكان الإدراك و الإحساس أضعف فكانت اللذه و الألم أضعف فبمقتضى هذا يكون الأمر فى باب اللذه و الألم فى الحواس عكس ما ذكره هذا الطبيب فافهم، إسماعيل ره

فلا جرم صارت اللذه و الأذى فيه أقوى.

أقول إن جالينوس لم يكن حكيم النفس و لا لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه أن يكون لذه الخيال أضعف من اللذات الحسيه كلها إذ لا يتصور هناك مقاومه- و كذا اللذه العقليه و كأنه لم يدركها.

ثم المقاومه و عدمها مما لا مدخل لها فى أصل اللذه و الألم بل لو كان ففى دوامها- إذ لذه كل قوه بإدراك صوره ملائمه لها و ألمها بصوره ضدها نعم لكل قوه حد من حدود الوجود بعضها أقوى و بعضها أضعف و بعضها ألطف و بعضها أكثف و أقوى الوجودات أقواها لذه.

و لا نسلم أن ما هو أكثف فهو أقوى و ما هو ألطف فهو أضعف و لا نسلم أيضا أن النار أضعف العناصر و الأرض أقوى بل العكس فى الجميع أولى و أحق عند التحقيق- فإن وجود الجن و الشياطين أقوى من وجود الحيوان و الإنسان و لهما أفاعيل شاقه و أعمال قويه لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالا و إن كانت الخصوصيات آحاديا و أيضا الفلك و ما فيه لا شبهه فى أنها ألطف من العناصر- و هى مع ذلك أقوى و أقوم منها من غير شبهه فإدراكها أقوى فيكون ألذ فعلم أن الألطف أقوى إدراكا فيكون أشد إلذاذا.

و أما حال هذه الحواس فالوجه فى تفاوت إدراكاتها لمدركاتها أن المزاج الحيوانى حاصل من هذه المواد العنصريه و نفسه منبعثه من مزاجه.

ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار و بعدها ابتدئ الأرواح و الأفلاك و الأملاك فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبه الجنسيه إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات و المبصرات ثم المتخيلات و المظنونات ثم العقليات و اليقينيات و هكذا قياس لذاتهم و آلامهم التابعه لمدركاتهم

فصل (۸) فی تعقیب ما قاله الشیخ فی لذه الحواس و حل ما یشکل فیه

قال فی الفصل الثالث من المقاله السادسه من علم النفس من طبیعیات الشفاء

الحواس منها ما لا لذه لفعلها فی محسوساتها و لا ألم.

و منها ما یلتذ و یتألم بتوسط المحسوسات فأما التی لا لذه لها و لا ألم فمثل البصر- فإنه لا یلتذ بالألوان و لا یتألم بذلک بل النفس یتألم بذلک و یلتذ و کذا الحال فی الأذن- فإن تألمت الأذن من صوت شدید و العین من لون مفرط کالضوء فلیس تألمها من حیث یسمع أو یبصر بل من حیث یلمس فإنه یحدث فیه ألم لمسی و کذلک یحدث فیه بزوال ذلک لذه لمسیه.

و أما الشم و الذوق فإنهما یتألمان و یلتذان إذا تکیفا بکیفیه منافره أو ملائمه.

و أما اللمس فإنه قد یتألم بالکیفیه الملموسه و قد یلتذ بها و قد تلتذ و یتألم بغیر توسط کیفیه من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال و التیامه انتهی ما قال الشیخ و اعترض علیه بعض شارحی القانون و هو المسیحی بقوله هذا فی غایه الإشکال.

أما أولا فإنه کان یری و یعتقد أن المدرک للمحسوسات الجزئیه هی الحواس- فمذهبه فی هذا الموضع إما أن یکون هو ذاک أو لا یکون فإن کان الأول فیکون ناقض کلامه فی البصر و السمع و إن کان الثانی فیکون قوله فی غیر السمع و البصر قولا فاسدا.

و أما ثانیا فلأن کل واحد من الحواس له محسوس خاص یستحیل أن یدرکه غیره و بدیهه العقل حاکمه بهذا و حینئذ نقول کیف یتصور أن یقال إن القوه اللامسه الحاصله فی الأذن و العین هی المدرکه للصوت المفرط و اللون الموذی.

و أما ثالثا فلأن ذلک مناقض لحده اللذه و الألم فإنه حد اللذه علی ما عرفت- بأنها إدراک الملائم من حیث هو ملائم و الملائم للقوه الباصره إدراک المبصرات الحسیه

لا اللمسیه.

و أما رابعا فلأن إدراک هذه المحسوسات إما أن یکون لذه و ألما للحواس أو لا یکون فإن قال بالأول یکون إدراک البصر للألوان الحسنه لذه و إدراکه للألوان الموذیه ألما و إن قال بالثانی فلا یکون للمس لذه و لا ألم و لا للشم و الذوق و إن کان لذه و ألما للبعض دون بعض کان ذلک ترجیحا من غیر مرجح و هو محال لأن هذه الحواس الخمس کلها وسائط للنفس فی إدراک المحسوسات الجزئیه.

ثم قال المسیحی و الحق عندی فی هذه المسأله أن یقال الملائم للقوه الباصره الألوان الحسنه و القوه السامعه الأصوات الطیبه و کذلک فی باقی الحواس و إن إدراکها لهذه الأمور لذه بناء علی أن الإدراک حضور صوره المدرک للمدرک- و إذا کان کذلک فیکون کل من الحواس الظاهره له اللذه إذ لا معنی للذه إلا إدراک الملائم من حیث هو ملائم و کذا الألم و قال الإمام الرازی فی کتاب المباحث بعد نقل کلام الشیخ هذا ما قاله الشیخ و هو الحق.

فإن قیل لا شک أن الملائم للبصر هو الإبصار فکیف زعم الشیخ أن العین لا تلتذ بذلک مع أنه حد اللذه بأنها إدراک الملائم.

فنقول أما نحن فلا نساعد علی أن فی العین قوه مدرکه بل المبصر و السامع هو النفس و هذه الأعضاء آلات لها فی هذه الإدراکات فاندفع عنا هذا الإشکال.

و أما علی مذهب الشیخ فالعذر أن الألوان لیست ملائمه للقوه الباصره فإنه یستحیل اتصاف القوه الباصره بالألوان بل إدراک الألوان أمر یلائم للقوه الباصره- و الشیخ لم یجعل حصول الملائم لذه بل جعل إدراکه لذه و الباصره إذا أبصرت حصل لها الملائم الذی هو إدراک الألوان و لم یحصل له إدراک هذه الملائم فإنها لم یدرک کونها مدرکه بل النفس تدرک الأشیاء و تدرک أنها أدرکت تلک الأشیاء فلا جرم یحصل لها اللذه.

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هى النفس لا الحواس- و فى هذا التوجيه الذى ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولا حقيه كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمه لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان إدراكها إدراكا للملائم.

فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذه هى إدراك الملائم و أما أن منع من ذلك و زعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذه أو إدراكه هو اللذه فإن قال بالأول لزمه تسليم لذه البصر و إن قال بالثانى لزمه أن لا يثبت اللذه فى حاسه اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها و ليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه

و قال العلامه الشيرازى فى شرح الكليات للقانون

اشاره

بعد ما نقل كلام المسيحى و فيه نظر.

أما فيما ذكره أولا فبأنا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هى الحواس بل لا مدرك و لا حاكم و لا ملتذ و لا متألم عند الشيخ و غيره من الراسخين فى الحكمه غير النفس و إطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز و إسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازى و من اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات.

و منها ما يدركها بواسطه الآلات و هى الجزئيات و ذلك بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصه بها فتدركها النفس و ذلك لأن الإدراك حضور صوره المدرك فيما به يدرك و لأنها تدرك الكليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات فى ذاتها و حضور الجزئيات المحسوسه فى آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسه بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آله كل حاسه عن محسوسها

الخاص بها و تكيفها بذلك المحسوس إلا أن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها- يكون بحيث إن النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقه و الشامه و اللامسه.

و منها ما لا يكون كذلك كالباصره و السامعه و لهذا فإن الإنسان يدرك لذه الحلو فى الفم و لذه الرائحه الطيبه فى الشم و لذه النعومه فى آله اللمس- و لا يدرك لذه الصور الحسنه فى الجليديه و لا فى ملتقى العصبتين و لا لذه الصوت فى العصبه المستفرشه و إن كانت آلتا السمع و البصر يتكيفان بالكيفيات المسموعه و المبصره لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها زمانى و انفعال آلات البعض آنى فالأول كاللامسه و الذائقه و الشامه و أما الثانى فكالسامعه و الباصره اللهم إلا على طريق الندره كما إذا نظرنا إلى ضوء قوى أو خضره شديده و حدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره فيبقى الضوء و الخضره فى الجليديه- و كذا فى آله السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد فى أذنى.

فمراد الشيخ أن آله الثلاث الأول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس و تلتذ أو تتألم و آله الأخيرين لا تنفعل عن محسوسها و لا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم.

هذا ما قالوه و هو كلام رخو سخيف لاشتراك الحواس فى كون إدراكها آنيا- و أما أن بعضها آنى و بعضها زمانى فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل.

ثم إن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتى السمع و البصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقى بمحسوساتها إلا أن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموعات و المبصرات من حيث يسمع و يبصر بخلاف البواقى فإن الذائقه تلتذ من حيث تذوق و الشامه من حيث تشم و اللامسه من حيث تلمس و السبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرك لذه الثلاث من حيث تكيف آلاتها بمحسوساتها و لا يدرك لذه الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

و على هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلك و سنده ما ذكرناه.

و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسه الأذن و العين بل المدرك لهما هو السامعه و الباصره و المتألم آله لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط فى لامسه الأذن و اللون الموذى فى لامسه العين.

و أما آله السمع و البصر فلا يتألم منهما لا لأن إدراكهما آنى لا زمانى على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع و يبصر.

و أما فيما ذكره ثالثا فلأنه مبنى على أن الملائم للقوه الباصره إدراك المبصرات- و على أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسه العين و هما ممنوعان لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى و لأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون الموذى هو لامسه العين لا باصره العين و المدرك باصرتها لا اللامسه و هو كلام حق.

و أما فيما ذكره رابعا فلأنا لا نسلم أنه إن كان ألما و لذه فى البعض دون البعض- كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو إدراك النفس لذه الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها.

و أما الحق الذى اختاره فباطل لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى- و أن القوه لا تدرك شيئا ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هى اللذه فهذا ما عندى فى هذا المقام انتهى كلام العلامه الشيرازى

أقول و فيه أبحاث

أما أولا فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ و لا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشئات متفاوته فقد يتحد بالعقل و قد يتحد بالحواس و إذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله و إذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها و معلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس و فعل كل حاسه يناسب تلك الحاسه و إدراك المناسب لذه

فیجب أن یکون لذه السمع و البصر بإدراک المسموع و المبصر کما أن لذه الثلاث البواقی بإدراک محسوساتها من غیر فرق.

و أما ثانیا فلأن الفرق الذی ذکره من أن إدراک النفس للمحسوسین الأولین- لا یکون حیث ینفعل الآله و إدراکها للمحسوسات الثلاثه الباقیه یکون حیث ینفعل الآله علی تقدیر تسلیمه لا مدخل له فی الفرق بین الموضعین فی إثبات اللذه لبعض الحواس و عدمها للبعض الآخر فإن کلام الشیخ ناص فی وجود اللذه و عدمها للاثنین و کون محل الإدراک غیر موضع الانفعال فی بعضها و عینه فی بعض آخر لو فرض تسلیمه و صحته فأی مدخلیه لهما فی کون أحدهما منشأ لذه الحواس دون النفس و الثانی منشأ لذه النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراک الحواس لیس إلا تکیفها بصور محسوساتها و هو قد اعترف بأن آلتی السمع و البصر قد تکیفا بمحسوسیهما و لا شبهه فی أن التکیف بصوره المدرک الملائم إذا کان إدراکا کان لذه لا محاله لأنه إدراک الکمال و إدراک کل کمال لشی ء کان لذه لذلک الشی ء به فیلزم من ذلک أن یکون إدراکهما لمحسوسیهما الذی هو تکیفهما بکیفیتی ذینک المحسوسین لذه لهما فما السبب فیما حکم بأن السمع و البصر لا یلتذان بالمسموع و المبصر من حیث یسمع و یبصر- بخلاف البواقی.

فإن قال السبب أن النفس تدرک لذه هذه الثلاث من حیث یتکیف الآله و لا یدرک لذه الآخرین حیث یتکیف الآله.

قلنا لا نسلم ذلک و علی فرض تسلیمه لا یوجب هذا الفرق فرقا فی اللذه و عدمها فإن حیث و حیث لا مدخل له فیما نحن بصدده إذ اللذه تابع الإدراک فالإدراک إن کان للنفس کانت اللذه لها و إن کان للحس کانت اللذه له.

و أما رابعا فلأن منعه لکون الملائم لقوه الباصره إدراک المبصرات غیر وارد فإن الملائم لکل قوه إدراک ما یناسبها و لا شبهه فی أن اللون و الضوء کمال للمشف

و اللطیفه الجلیدیه مشفه و إدراکها کمال ملائم لها.

فالصواب فی جواب المسیحی عما أورده ثالثا علی الشیخ أن یقال للعین قوه لمسیه و قوه بصریه لأن فی جرمها ما یکون من باب الملموسات و فیه أیضا ما یکون من باب الألوان و الأضواء و ما یدرک بالعین کذا اللون المفرط و کذا الضوء الشدید أیضا فیه جهتان جهه مبصره و جهه ملموسه فالإبصار بالباصره و اللمس باللامسه فلا تناقض لاختلاف الموضوعین و الإدراکین و المدرکین.

و أما خامسا فالذی ذکره أخیرا فی إبطال الحق الذی اختاره المسیحی لیس بحق بل الحق حقه و الباطل إبطال ذلک الحق و کلام الشیخ أیضا حق لکن المسیحی لم یقدر علی فهمه و حل الإشکال الوارد علیه و إنی لقضیت العجب من هؤلاء النحاریر الثلاثه أعنی المسیحی و الرازی و الشیرازی و غیرهم من شراح القانون و سائر العلماء بعدهم حیث لم یقدر أحد منهم علی حل ما ذکره الشیخ و تحقیقه مع اعتنائهم بالتفتیش له و البحث عنه و الحمد لله علی ما من علینا من فضله و حکمته.

فنقول لتحقیق هذا المقام إن الحیوان بما هو حیوان حاصل الهویه من جوهر جسمانی تکیف بکیفیه مزاجیه من باب أوائل الملموسات و لکل حیوان بل لکل عضو منه حد اعتدالی من حدود تلک اللمسیه و صلاحه و فساده منوطان بانحفاظ هذه الکیفیه المزاجیه نوعا أو شخصا و بعدمه و له فی هذه الکیفیه کمال و نفس و له قوه مدرکه لهذه الکیفیه یسمی باللامسه و هی ساریه فی کل بدنه و أجزائه إلا ما شد و الأعضاء الحسیه کالعین و الأذن و اللسان و الخیشوم أیضا داخله فیما یسری فیه قوه اللمس کما هی داخله فیما یسری تلک الکیفیه اللمسیه.

و لا شک أن اللذه هی إدراک الملائم من حیث هو ملائم و الألم إدراک ضده من حیث هو ضده و قد مر أن الملائم لکل شی ء ما یکون کمالا و قوه له و کمال الشی ء یجب أن یکون من نوعه و ضده من نوع جنسه القریب فإدراک الملموسات الملائمه کمال للقوه اللمسیه التی فی سائر الأعضاء فیکون لذه لها بالذات و للنفس بواسطتها و إدراک ضدها یکون ألما لها بالذات و للنفس بالواسطه فالملائم و المنافی للحیوان بما هو حیوان

إنما هما من جنس الملموسات و إدراكهما لذه ألم للقوه الحيوانيه اللمسيه التى لا يخلو منها و من مدركها حيوان.

ثم بعد هذه الكيفيه اللمسيه و قوه إدراكها اللمسى فى قوام بدن الحيوان الكيفيه الذوقيه التى بها و بقوه إدراكها ينحفظ بدنه و يبقى إلى غايه نشوه و كما أن بدنه من جنس الملموسات و كماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التى يغتذى بها- فللقوه الذوقيه كمال ذوقى و بإزائه لذه ذوقيه و لها مناف من هذا الباب و لأجله ألم- و بعد هاتين الكيفيتين درجه كماليه من مدركات الشامه لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفه كثير احتياج فى القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخاريه فلأن الروح كمال الروح فيكون للقوه الشامه باللطيفه التى فى الخيشوم لذه فى إدراك الروائح الطيبه و ألم فى إدراك الشمائم المنتنه الكريهه و كل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيوانى و أعضاؤه.

و أما مدركات الباصره و السامعه فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها و لا شى ء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كيفيه الضوء من الهيئات البعيده عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلمانى و إنما يعرض الضوء و اللون التابع له لسطوحه و أطرافه الخارجه عن حقيقه الجوهر و ماهيته.

و كذا الصوت الذى هو أبعد الأعراض عن حقيقه جسم ذى الصوت فليس الجسم الحيوانى و لا عضو من أعضائه ذا كيفيه مبصره أو مسموعه حتى يكون حصول شى ء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذه و إدراك ضده إدراكا للمنافى نعم إدراك المبصرات النوريه لذه و كمال للقوه النفسانيه الباصره لا للعين و إدراك الأصوات الحسنه لذه و ملائم للقوه النفسانيه السمعيه لا للأذن فالملائم و المنافى لهذين العضوين غير الملائم و المنافى لهاتين القوتين بخلاف الملائم و المنافى للقوى الثلاثه الشميه و الذوقيه و اللمسيه فإنهما بينهما ملائم و مناف للأعضاء.

و بالجمله الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس و المطعوم و المشموم و ليس

الحیوان بما هو حیوان من جنس الأصوات و الألوان و لهـذا إذا قطع عنه الملموس ساعه یهلک- و المطعوم یوما أو یومین یموت و المشـموم زمانا قصیرا أو طویلا یتضرر به و لا کذلک إذا بقی فی غار مظلم قطع عنه الأنوار و الألوان و الأصوات إذ لا یتفاوت حـاله اللهم إلاـ الحیوان الإنسـانی لمکان نفسه التی هی من عالم الأنوار و عالم النسب الشـریفه العـددیه فیلتـذ عن رؤیه الأنوار و اسـتماع النغمات الموزونه و یتألم عن الظلمات و الألوان الکدره الموحشه و أما تضرر العین عن الضوء الشدید أو اللون المفرط- فمن جهه لاـمسه العین إذ لاـ یخلو الهواء المتوسـط المماس للعین عن کیفیه حر شدیـد- أو برد شدیـد فی الصورتین یتضـرر بها العین و کـذا کضـرر الصـماخ عن الصوت الشدیـد- فلأجـل مصـادمه الهواء القارع للصـماخ کما لوح إلیه الشیخ لا أن اللامسـه أدرکت الضوء و الصوت و لاـ أن الباصـره و أدرکت الهواء الملموس أو السامعه لمست القارع من الهواء- فالملخص أن الملائم و المنافی للحواس التی هی قوی جسـمانیه و لآلاتها و محالها التی هی أجسام مرکبه کثیفه هو من مـدرکات اللامسه و الـذائقه و الشامه.

و أما مدرکات الباصره و السامعه فلیست ملائمه و لا منافیه لمواضع إدراکاتهما- و لا لهما من حیث هما حالتان للعین و الأذن بل من حیث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لـذات و آلام و لا تثبت لهاتین لذه و لا ألم بل للنفس بواسـطتهما فهذا ما عندی فی هذا المقام و الله ولی الفضل و الإنعام

فصل (۹) فی الصحه و المرض و هما من الکیفیات النفسانیه

أما الصـحه فعرفها الشیخ فی أول القانون بأنها ملکه أو حاله تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سلیمه و لیست کلمه أو للتردید المنافی للتحدید بل للتنبیه علی أن جنس الصحه هو الکیفیه النفسانیه سواء کانت راسخه أو غیر راسخه فلا یختص بالراسخه کما زعم البعض علی ما قال الشیخ فی الشفاء إنها ملکه فی الجسم الحیوانی یصدر عنه لأجلها

أفعاله الطبيعيه و غيرها سليمه غير مئوفه لخروج ما هو صحه بالاتفاق فليس هناك شك لا فى ذاتى و لا فى عرضى على ما قاله صاحب المباحث إنه لا يلزم من الشك فى اندراج الصحه تحت الحال أو الملكه شك فى شى ء من مقومات الصحه بل فى عوارضها لأن المخالفه بين الحال و الملكه إنما هى بعارض الرسوخ و عدمه على أنك قد عرفت ما فيه و هذا التعريف شامل لصحه الإنسان و غيره من الحيوانات و ما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحه النبات أيضا و هو ما إذا كانت أفعاله من الجذب و الهضم و الدفع سليمه غير سديد لأن الحال و الملكه إنما يكونان من الكيفيات النفسانيه أى المختصه بذوات الأنفس الحيوانيه على ما صرحوا به و على هذا يلزم فى تعريف الشفاء تكرار.

اللهم أن يراد بالملكه و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفيه- أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانيه و النباتيه و كلاهما خلاف الاصطلاح.

و أما ما ذكر فى موضع آخر من القانون أن الصحه هيئه بها يكون بدن الإنسان فى مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحه سليمه فمبنى على أن الصحه المبحوث عنها فى الطب هى صحه الإنسان و المراد بصحه الأفعال و سلامتها خلوصها عن الآفه بكونها على المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى اللغوى- فلا يكون تعريف صحه البدن و العضو بها تعريف الشى ء بنفسه.

و لهذا ذكر بعضهم أن الصحه فى الأفعال أمر محسوس و فى البدن غير محسوس- و تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلك الملكه أو الحال- و قوله من الموضوع مشعر بأن الموضوع أعنى البدن أو العضو هو المبدأ و أجيب بوجهين- أحدهما أن الصحه مبدأ فاعلى و الموضوع قابلى و المعنى كيفيه يصدر عنها الأفعال الكائنه من الموضوع الحاصله فيه صحيحه سليمه.

و ثانيهما أن الموضوع فاعل واسطه بمنزله آله العله الفاعليه و المعنى ما يصدر

لأجلها و بواسطتها الأفعال من الموضوع و لكن جعل البدن فاعلا و القوه النفسانيه آله غير مرضى فإن البدن بما هو بدن قابل و القابل لا يكون فاعلا.

و التحقيق أن القوى الجسمانيه لا يصدر عنها أفعالها إلا بشركه موضوعاتها- لأن أفعالها كذواتها متقومه بالموضوع و الماده فالمسخن مثلا هو النار و الناريه عله لكون النار مسخنه لغيرها فالمراد أن الصحه عله لكون البدن مصدر الفعل السليم- و هذا المعنى مفهوم واضح فى عباره القانون فى التعريف الثانى و أوضح منه فى عباره الشفاء لأن اللام فى التعليل أوضح من الباء و هى من عن فاندفاع الاعتراض عنها فى غايه الوضوح.

و أما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه هيئه مضاده للصحه أى ملكه أو حاله يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمه و ذكر فى موضع من الشفاء أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقه و هو عدم لست أعنى من حيث هو مزاج أو ألم و هذا مشعر بأن بينهما تقابل العدم و الملكه و وجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء.

و هو أن الحصه عنده هيئه هى مبدأ سلامه الأفعال و عند المرض تزول تلك الهيئه و تحدث هيئه هى مبدأ الآفه فى الأفعال فإن جعل المرض عباره عن عدم الهيئه الأولى و زوالها فبينهما تقابل العدم و الملكه و إن جعل عباره عن نفس الهيئه الثانيه فبينهما تقابل التضاد و كأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقه فى أحدهما مجاز فى الآخر و إلا فالإشكال باق.

و قيل المراد أن بينهما تقابل العدم و الملكه بحسب التحقيق و هو العرف الخاص على ما مر و تقابل التضاد بحسب الشهره و هو العرف العامى لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد و لا يمكن أن يجتمعا كالزوجيه و الفرديه لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما فى غايه التخالف تحت جنس قريب و قد عرفت فى مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين.

و أن الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركه و المرض للصحه لكن قوله هيئه مضاده- ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودى كالصحه و لا خفاء فى أن بينهما غايه الخلاف- فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفيه النفسانيه و اعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفرده ثلاثه- سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا شى ء منها بداخل تحت الكيفيه النفسانيه المسماه بالحال و الملكه.

أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفيه الغريبه التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حراره كذا و كذا و هى من الكيفيات المحسوسه- و إما اتصاف البدن بها فهو من مقوله أن ينفعل.

و أما سوء التركيب فلأنه عباره عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال و ليس شى ء منها داخلا تحت الحال و الملكه و كذا اتصاف البدن بها و ذلك لأن المقدار و العدد من الكميات و الوضع مقوله برأسها و الشكل من الكيفيات المختصه بالكميات و الاتصاف من مقوله أن ينفعل.

و أما تفرق الاتصال فلأنه عدمى لا يدخل تحت مقوله و إذا لم يدخل المرض تحت الحال و الملكه لم يدخل الصحه تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكره فى المواقف- من أن سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال إما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنه اختصار مخل كما قيل و العذر بأنه لم يعتد بباقى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأن قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى.

و أما الجواب عن الاعتراض المذكور ففى غايه السهوله و هو أن تقسيمهم المرض بكذا و كذا فيه مسامحه و المراد منه منشأ المرض إما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنه كيفيه نفسانيه تحصل عند أحد هذه الأمور

و تنقسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع و ذلك كما يطلق الصحه على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسه

فصل (۱۰) فی الواسطه بین الصحه و المرض

ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطه بين الصحه و المرض و ليس الخلاف في ثبوت حاله لا يصدق عليها الصحه و لا المرض كالعلم و القدره و الحيوه إلى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حاله و صفه لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض- بل يصدق أنه ليس بصحيح و لا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين و المشايخ و الأطفال و من ببعض أعضائه آفه دون البعض.

و رد عليه الشيخ أن الذى رأى أن بين الصحه و المرض وسطا هو حال لا صحته و لا مرضه فإنما ظن ذلك لأنه نسى الشرائط التى ينبغى أن تراعى فى حال ما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحد بعينه فى زمان واحد بعينه و أن يكون الجزء واحدا بعينه و الجهه و الاعتبار واحده بعينها فإذا فرض كذلك و جاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطه فإن فرض إنسان واحد و اعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينه فى زمان واحد و جاز أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال- التى يتم بذلك العضو و الأعضاء سليمه و أن لا يكون كذلك فهناك واسطه و إن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب- إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس و لا واحد بينهما واسطه انتهى كلامه و هو قد اعتبر فى المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمه إما لكونه عباره عن عدم الصحه التى هى مبدأ سلامه جميع الأفعال أو عن هيئه لها يكون شى ء من الأفعال

مئوفا و لا خفاء فی انتفاء الواسطه حینئذ.

و أما إذا اعتبر فی المرض أن یکون جمیع الأفعال غیر سلیمه بأن یجعل عباره عن هیئه یکون جمیع أفعال العضو أعنی الطبیعیه و الحیوانیه و النفسانیه مئوفه فلا خفاء فی ثبوت الواسطه بأن یکون بعض أفعال العضو سلیما دون البعض و إن اعتبرت آفه جمیع الأعضاء فثبوت الواسطه أظهر و علی هذا یکون الاختلاف مبنیا علی الاختلاف فی تفسیر المرض.

و لأجل ذلک قال صاحب المباحثات و یشبه أن یکون النزاع لفظیا فمن نفی الواسطه أراد بالصحه کون العضو الواحد أو الأعضاء الکثیره فی وقت واحد أو أوقات کثیره- بحیث یصدر عنها الأفعال سلیمه و بالمرض أن لا یکون کذلک و من أثبتها أراد بالصحه کون کل الأعضاء بحیث یصدر عنها الأفعال سلیمه و بالمرض کون کل الأعضاء بحیث یکون أفعاله مئوفه و فی کلام الشیخ ما یشعر بابتنائه علی الاختلاف فی تفسیر الصحه حیث ذکر فی أول القانون أنه لا یثبت الحاله الثانیه إلا لأن یحدوا الصحه کما یشتهون و یشترطوا شروطا ما بهم إلیها حاجه و ذلک مثل اشتراط سلامه جمیع الأفعال لیخرج صحه من یصدر عنه بعض الأفعال سلیمه دون البعض و من کل عضو لیخرج صحه من بعض أعضائه صحیح دون البعض و فی کل وقت لیخرج صحه من یصح شتاء و یمرض صیفا و من غیر استعداد قریب لزوالها لیخرج صحه المشایخ و الأطفال و الناقهین

فصل (۱۱) فی الفرح و الغم و غیرهما

اشاره

قد یعرض للنفس کیفیات تابعه لانفعالات تحدث فیها لما یرتسم فی بعض قواها من الأمور النافعه و الضاره.

فمنها الفرح و الغم

فالفرح هو کیفیه نفسانیه یتبعها حرکه الروح إلی خارج البدن طلبا للوصول إلی الملذ و الغم و هو کیفیه نفسانیه یتبعها حرکه الروح إلی داخل

البدن خوفا من موذ واقع عليها [عليه].

و منها الشهوه

و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.

و منها الغضب

و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام.

و منها الفزع

و هو ما يتبعها حركه الروح(١) إلى الداخل خوفا من الموذى واقعا كان أو متخيلا.

و الحزن

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل قليلا قليلا.

و منها الهم

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل و الخارج بحدوث أمر يتصور منه خير يقع أو شر ينتظر و هو مركب من خوف و رجاء فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهه الظاهر و للشر المنتظر إلى جهه الداخل- فلذلك قيل إنه جهاد فكرى.

و منها الخجل

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل و الخارج لأنه كالمركب من فزع و فرح حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضره فينبسط ثانيا و هذه كلها إشاره إلى ما لكل واحد منها من الخواص و اللوازم- و إلا فمعانيها واضحه عند العقل و كثيرا ما يتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب و الغم انقباضه و الغضب غليان دم القلب و الغم انحصار القلب و انقباض الدم الذى فيه و السرور انبساط القلب و الدم و ذلك باطل لأن كلا منها كيفيه نفسانيه إذا عرضت

يلزمه هذه الانفعالات فى الجوهر المنفعل عن النفس و هى لطيفه بخاريه.

١- هذا الروح إن كان تكونه فى الكبد سمى روحا طبيعيا و إن كان من القلب سمى روحا حيوانيا- و إن كان من الدماغ سمى روحا نفسانيا و الأول مطيه للقوى الطبيعيه و الثانى للقوى الحيوانيه و الثالث للقوى النفسانيه، إسماعيل ره

و منها الحقد

و هو كيفيه نفسانيه لا يوجد إلا عند غضب ثابت و أن لا يكون الانتقام فى غايه السهوله و لا فى غايه العسر أما أن الغضب يجب أن يكون ثابتا فلأنه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صوره الموذى فى الخيال فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام- و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام فى غايه السهوله فلوجهين أحدهما أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركه الانتقام و اشتغال النفس بالقوه المحركه يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صوره أخرى.

و ثانيهما أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد و لم يكن منه خوف بلغ تأكده و سهوله حصوله أن صار عند الخيال كالحاصل و الحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله و لذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق إليه و الدليل على أن حال الخيال فى الرغبه و الرهبه مبنى على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمره مقيئه و عن سائر المطاعم و المشارب إذا كانت صورها شبيهه بصور أجسام مستقذره و كذلك الشى ء الذى يسهل حصوله نزل عند الخيال منزله الحاصل فلا- يبقى شوق إلى تحصيله و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام فى غايه العسر بل يكون فى محل الطبع فلأن الموذى إذا كان عظيما مثل الملوك فإن اليأس عن الانتقام منه و الخوف يمنع ثبات صوره الشوق إلى الانتقام فى النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشده و الفتور

فصل (١٢) فى أسباب الفرح و الغم

اشاره

اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفه الظلمانيه و هو على طبقات متفاوته فى اللطافه كطبقات السماوات و هو المسمى بالروح النفسانى و الحيوانى و الطبيعى بحسب درجاته الثلاث فى اللطافه و جعله للطافته و توسطه بين العقول و الأجسام الماديه مطيه للقوى النفسانيه تسرى بها فى الأعضاء الجسدانيه

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانيه مختصا بهذا الروح و فائضا ثانيا بتوسطه فى الأعضاء البدنيه و ماده الروح لطيف الأخلاط و بخاريتها كما أن ماده خلقه الجسد من كثيف الأخلاط و أرضيتها فنسبه الروح إلى صفوه الأخلاط كنسبه الجسد إلى كدرها و كما أن الأخلاط إنما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدى إلى صوره واحده مزاجيه يستعد بها لقبول الأحوال التى لم يستفد من العناصر كذلك الصفوه من الأخلاط إنما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانيه التى لم يستفد من البسائط.

ثم إنک ستعلم أن المبدأ الإلهى عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه و جوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد و وقت آخرين من جهه تخصيص المواد و الأسباب الناشئه من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعده لوجود هذه الكيفيات النفسانيه- لأن لا يعترينا شك فى عدم تغير واجب الوجود و صفاته الأوليه أعاذنا الله من ذلک- فاتفق الحكماء و الأطباء على أن الفرح و الغم و الخوف و الغضب كيفيات تابعه للانفعالات الخاصه بالروح الذى ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب و يسرى صاعدا لطيفه إلى الدماغ و هابطا كثيفه إلى الكبد و سائر الأعضاء.

ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد و يضعف لا بسبب الفاعل فإنما يتبع فى اشتداده و ضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل و ضعفه.

و الفرق بين القوه و الاستعداد كما وقعت الإشاره إليه فى مباحث القوه و الفعل و فى غيرها أن القوه تكون بعيده و الاستعداد قريبا و أن القوه على الضدين سواء و الاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط و منهم من هو مستعد للغم فقط و الاستعداد استكمال القوه بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

فنقول إن الذى يعد النفس للفرح أمور ثلاثه

اشاره

كما ذكره الشيخ فى رسالته فى

الأدويه القلبيه.

الأول كون الروح على أفضل أحواله فى الكم و الكيف

أما فى الكم فهو أن يكون كثير المقدار و ذلك لأمرين.

أحدهما أن زياده الجوهر فى الكم يوجب زياده القوه فى الشده كما تبين فى الأصول الطبيعيه.

و الثانى أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه

فى المبدإ و يبقى قسط واف للانبساط الذى يكون عند الفرح لأن القليل ينحل به الطبيعه و تضبطه عند المبدإ أو لا يمكنه من الانبساط و أما فى الكيف فأن يكون معتدلا فى اللطافه و الغلظ و أن يكون شديد النورانيه وافره جدا فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديده فهذه هى أسباب الاستعداد للذه و الفرح و اللذه كالجنس للفرح الذى هو كالنوع فالروح التى فى القلب إذا كانت كثيره المقدار معتدله فى المزاج ساطعه النورانيه كانت شديده الاستعداد للفرح و إذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قله الروح كما للناقهين- و المنهوكين بالأمراض و المشايخ و أما غلظته كما للسوداويين و المشايخ فلا يبسط لكثافتها و أما رقته كما للنساء و المنهوكين فلا يفى بالانبساط و أما ظلمته كما للسوداويين.

الثانى أمور خارجيه و هى كثيره- قال الشيخ فمنها قويه و منها ضعيفه و أيضا منها معروفه و منها غير معروفه و مما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا و كل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به و الأسباب المفرحه و الغامه ما كان منها قويا و ظاهرا فلا حاجه إلى ذكره و أما الأخرى فمثل تصرف الحس فى ضياء العالم و الدليل على إلذاذه إيحاش ضده و هو الإقامه فى الظلمه و مثل مشاهده الشكل و الدليل على تفريحه غم الوحده.

و فى هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشى ء على صفه كون ضده على ضد تلك الصفه فإن الشيخ نفسه قد بين فى كتاب الجدل أن هذه قضيه مشهوره و هى

باطله فی نفسها فعلی هذا لا یلزم من کون الظلمه موحشه أن یکون تصرف الحس فی ضیاء العالم لذیذا و مثل التمکن من المراد فی الوقت و الاستمرار علی توقف مقتضی القصد من غیر شاغل و کذا العزائم و الآمال و ذکر ما سلف و رجاء ما یستقبل و تحدث النفس بالأمانی و المحادثه و الاستغراب و الاغتراب و التعجب و الإعجاب و مصادفه حسن الإصغاء من المجاور و المساعده و الخدیعه و التلبیس و الغلبه فی أدنی شی ء و غیر ذلک.

و أما الأسباب العامه الخارجه فمقابلات هذه الأمور المذکوره و هی مثل تذکر الأخطار التی عرضت و الآلام التی قوسیت و الأحقاد و ما غاظ من المعاملات و المعاشرات و مثل توهم المخاوف فی المستقبل و خصوصا من الواجب عن مفارقه هذه الدار الدنیا التی تصرف عنها قناعه العاقل بما لا بد منه و الفکر فی غیره من المهمات الأخرویه التی یجب السعی فیها و مثل الانقطاع عن الشغل و الفکر العارض و القصور عن المراد و غیر ذلک مما لا یحصی فهذه و أمثالها ترد علی نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخیل بفوته فی السوداوی مما یعین ذلک بإیراد الأشباه و المحاکیات لما یوحش و یغم و إنما یقوی التخیل فی السوداوی لیبس مزاج الروح الموضوعه فتخف حرکتها و لإعراض العقل عن القوی الباطنه لفساد مزاج الروح التی فیها و اختصاص حرکاتها علی مقتضی ما یعد له ذلک المزاج و الکیفیه الردیه المظلمه.

الثالث أن تکرر الفرح یعد النفس للفرح

و تکرر الغم بعد النفس للغم لما ذکره الشیخ أن کل فعل ذی ضد إذا تکرر فإن القوه علیه تشتد و کل قوه تشتد یصیر استعداده أشد.

و بیانه بوجهین أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متوالیه استعد لسرعه التسخن و کذا إذا أبرد و کذا إذا تخلخل و کذا إذا تکثف و القوی الباطنه تصیر لها عند تکرر أفعالها و انفعالاتها ملکه قویه ما کان حالا و بمثل هذا تکتسب الأخلاق.

و ثانیهما القیاس المأخوذ عن المشهودات فإن کل انفعال حدث للشی ء فهو مناسب لجوهره و المناسب للشی ء معاند لضده و المعاند للضد إذا تمکن مرارا نقص من

استعداد القوه عليه للقابل له فيزاد فى استعداد ضده الذى هو مناسبه.

فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء و القياس المقبولى.

و أما التحقيق البرهانى فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس فى الجلاله بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمى الدائمى و إن كان ذلك أيضا مقدورا بل يصح القناعه فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقه البحث الطبيعى و هو أن الفرح يلزمه أمران- أحدهما تقويه القوه الطبيعيه.

و الثانى تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفيه نفسانيه و النفس متصرفه فى الروح التى هى مطيه قواها من الانبساط و يتبع [منبع] تقوى القوه الطبيعيه أمور ثلاثه.

أحدها اعتدال مزاج الروح.

و ثانيها كثره توليدها بدل ما يتحلل.

و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلخل الروح فيتبعه أمران- أحدهما الاستعداد للحركه و الانبساط للطف القوام و الثانى انجذاب الماده العاديه إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهه الغذاء و من شأن كل حركه بهذه الصفه أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام و امتناع الخلاء.

و بالجمله انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما فى الرياح و كذلك المياه- فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح و أما الغم إذا تكرر اشتدت القوه عليه لأن الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح.

أحدهما ضعف القوه الطبيعيه.

و الثانى تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحراره الغريزيه لشده الانقباض و الاحتقان من الروح و يتبع ذلك أضداد ما ذكرنا فثبت أن تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح و تواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من

الغامات إلا القوی و یعمل فیه المفرحات الضعیفه و الممنو بالغم حاله بالضد مما ذکر

فصل (۱۳) فی ضعف القلب و قوته و الفرق بین الأول و بین التوحش و کذا بین الثانی و بین النشاط

اشاره

و اعلم أن هاهنا حاله هی ضعف القلب و أخری هی التوحش و ضیق الصدر و هما متشابهان و بینهما فرق و کذلک هاهنا حاله هی قوه القلب و أخری هی النشاط و انشراح الصدر و هما أیضا متشابهان و بینهما فرق و یشکل الفرق بینهما لتلازمهما فی أکثر الأمر- و لأن الأولین یظن بهما حالتان انفعالیتان و الثانیتین یظن بهما حالتان فعلیتان و بین طرفی کل واحد من القسمین فرق ظاهر من وجوه-

أما الأول

فلیسا بمتلازمین لأنه لیس کل ضعیف محزانا و لا بالعکس و أیضا لیس کل قوی القلب مفراحا و بالعکس.

و أما الثانی

فلأن الحدود متخالفه و ذلک لأن ضعف القلب حال بالقیاس إلی الأمر المخوف من جهه قله احتماله و ضیق الصدر حال بالقیاس إلی الأمر الموحش من جهه قله احتماله و المخوف هو الموذی البدنی و الموحش هو الموذی النفسانی.

و أما الثالث

فلأن اللوازم النفسانیه مختلفه فضعف القلب یحرک إلی الهرب و التوحش و ضیق الصدر قد یحرک إلی الدفع و المقاومه و یرغب کثیرا فی ضد الهرب و هو البطش و لذلک فإن القوه کثیرا ما یفتر عند ضعف القلب مع أنها کثیرا ما تهیج عند التوحش و أیضا أن فی ضعف القلب انفعالین انفعال بالتأذی و انفعال بالتشوق إلی حرکه المباعده و فی ضیق الصدر انفعال واحد و هو بالتأذی فقط و لیس یلزم من ذلک التشوق إلی الهرب علی سبیل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فیکون ذلک شوقا اختیاریا لا شوقا حیوانیا و ربما اختار المقاومه و البطش.

و أما الرابع

فلأن اللوازم البـدنیه متخالفه لأن ضـعف القلب یلزمه عنـد حصول الموذی الـذی یخصه خمود من الحراره الغریزیه و استیلاء من البروده و ضیق الصدر یلزمه کثیرا عند حصول الموذی الذی یخصه اشتعال من الحراره الغریزیه.

و أما الخامس

فلأن الأسـباب الاسـتعدادیه متخالفه فإن ضـعف القلب قـد یتبع لا محاله رقه الروح بإفراط و برد المزاج و ضـیق الصـدر قـد یتبع کثافه الروح و سخونه مزاجه

فصل (۱۴) فی سبب عروض هذه العوارض البدنیه لأجل تکیف النفس بتلک الکیفیات النفسانیه

اعلم أن العوالم متطـابقه و النشـأه متحاکیه کل ما یعرض فی أحـد العوالم ینشأ منه ما یوازنه(۱) و یحاکیه فی عالم آخر و هکـذا الإنسان عالم صـغیر مشتمل علی ثلاث مراتب أعلاها النفس و أدناها البدن بما فیه من الخلط الصالح و هو الدم و أوسطها الروح فکما سـنح فی النفس کیفیه نفسانیه یتعدی أثر منه إلی الروح و بواسطته ینزل فی البدن و کلما یسنح حاله جسمانیه للبدن یرتقی أثر منه بواسـطه الروح إلی النفس فـالنفس و البـدن متحاذیـان متحاکیان لعلاقه السـببیه و المسـببیه بینهما بوجه- و کما أن جوهر أحـدهما یحاکی جوهر الآخر فکیفه لکیفها و انفعاله لانفعالها و اسـتحالته لاسـتحالتها و هکذا حکم الروح الذی هو برزخ بینهما فـإذا طرأت کیفیه نفسـانیه کاللـذه سواء کـانت عقلیه أو خیـالیه مثلا و هو کما علمت صوره کمالیه علمیه أو خیالیه یطرأ بسـببها انبساط فی الروح الدماغی المعتدل و بتوسطه للبدن اهتزاز

۱- و السـر فیه أن الوجود حقیقه واحـده ذات نشـئات متفـاوته بالکمـال و النقص فالکامل حکایه للناقص بنحو الکمال و الناقص حکایه للکامل بنحو النقصان لأجل ذلک قیل إن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله فافهم إسماعیل ره

و ظهور للدم الصافی و احمرار للوجه.

و إذا طرأ علی النفس خوف أو ألم ینقبض الروح إلی الداخل و بتوسطه یحدث فی البدن انقباض فی الوجه و اصفرار فی الوجه و هکذا القیاس فی سائر الکیفیات النفسانیه و العوارض البدنیه و کما أن الروح مطیه للقوی النفسانیه فالدم أیضا مرکب لهذه الروح یتحرک بحرکتها تاره إلی الخارج و تاره إلی الداخل و ذلک إما دفعه و إما قلیلا قلیلا و الحرکه إلی الخارج قد یکون للذه و النشاط و قد یکون للغضب و قد یکون للرجاء و التوقع و ما یجری مجراه و الحرکه إلی الداخل قد یکون للألم و الحزن و قد یکون للخوف و الهرب و الفکر و ما یجری مجراه.

ثم الحرکات الخارجیه و الداخلیه متفاوته فی الزمان کالسرعه و البطء و فی الکم کالانبساط و الانقباض و فی الکیف کاشتداد الحراره و الحمره فی الدم و مقابلاهما و کذا یتفاوت الحرکه فی هذه المعانی بحسب اشتداد الکیفیه النفسانیه الباعثه إیاها و ضعفها ففی الغضب الشدید یتحرک الروح مع مرکبه الذی هو الدم إلی الخارج دفعه.

و ربما ینقطع مدده أو ینطفی بسبب الاحتقان فیموت صاحبه و فی الفرح یتحرک یسیرا یسیرا إذا کان الفرح معتدلا و فی الفرح المفرط و إن کانت حرکته بحسب الزمان بطیئا لکن بحسب الکم یکون انبساطه عظیما فربما یؤدی إفراطه إلی زوال الروح بالکلیه و کذا الحال فی الحرکه إلی الداخل ففی الفزع الشدید دفعه و فی الحزن قلیلا- قلیلا و فیهما أیضا قیاس ما ذکرنا علی العکس و قد یتفق أن یتحرک إلی الجهتین فی وقت واحد إذا کانت الکیفیه النفسانیه یعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد یعرض معه غضب و حزن فیختلف الحرکتان و مثل الخجل فإنه ینقبض أولا- إلی الباطن ثم یعود العقل فینبسط المنقبض فیثور إلی الخارج و یحمر اللون

فصل (۱۵) فی مناسبه ما بین شی ء من تلک الکیفیات النفسانیه و بین الدم الذی هو حامل الروح الحامل لآثار تلک الکیفیات

اشاره

قـال الشـیخ الـدم الکثیر الصافی إن کان معتـدل القوام و المزاج أعـد للفرح- لکثره ما یتولـد منه من الروح الساطع و أما إن کان کثیرا و صافیا و معتدل القوام- لکنه زائد فی السـخونه أعد للغضب لکثره اشـتعاله و سرعه حرکته فأما إن کان الدم کثیرا و صافیا لکنه رقیق القوام بـارد مـائی أعـد للجبن و لضـعف القلب لأن الروح المتولـد منه یکون ثقیل الحرکه إلی الخارج قلیل الاشـتعال لبرده و رطوبته فیقل فیه الاستعداد للفرح و الغضب و یکون لرقته سهل التحلل و لبرده قلیل التولید و الدم الکدر الغلیظ الزائد فی الحراره یعد للغم و الغضب الثابت الذی لا ینحل أما الغم فلما یتولد من الروح الکدر و أما الغضب فلسـرعه اشتعاله لحرارته و أما ثبات الغضب فلأنه کثیف إذا تسخن لم یبرد بسرعه.

و أما غضب الدم الصـفراوی الرقیق فیکون أسـرع هیجانا و أسـرع انحلالا لأن الروح المتولده عن ذلک الدم أشد حراره و هو مع ذلک غیر کثیف و إذا کان دمه صافیا مشـرقا کان مع ذلک مفراحا و الـدم الغلیظ الغیر الکدر إذا کان زائدا فی الحراره و هو فی النوادر کان صاحبه غیر محزان و یکون شـجاعا قوی القلب و یکون غضـبه أقل لأن المفراحیه تکسر من الغضب و المحزانیه تعد للغضب لأـن الغضب حرکه إلی الـدفع و المفراحیه مناسـبه للـذه و اللـذه یکون الحرکه فیها نحو الجـذب- و هـذا الإنسان یکون غضـبه فی الأمور عظیما و یکون شدیـدا لتسـخن روحه و لـذلک بعینه قلیل الخوف و الـدم الغلیظ الغیر الکـدر الزائد فی البروده یکون صاحبه لا محزانا و لا مفراحا و لا یشتد غضبه و یکون جبنه إلی حد و یکون بلیدا فی کل أمر سالما لأن روحه یکون شبیه دمه و الدم الغلیظ الکدر و الزائد فی البروده یکون صاحبه متوحشا

محزانا ساكن الغضب إلا فى أمر عظيم و ثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذى يشاكله فى سائر الأوصاف و فوق ثبات الرقيق القوام و يكون حقودا.

قال الشيخ فى سبب شده الفرح فى شارب الخمر و شده الغم فى السوداوى

أما الأول

فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيره معتدله فى الرقه و الغلظ شديده النورانيه و ذلك هو السبب الأول و سببيته للفرح أن الروح إذا كانت كثيره معتدله ساطعه يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فإن المستعد للشى ء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت فى الاشتعال فإنه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها و لهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به أنه يفرح لذاته- و ليس كذلك لأن حدوث أثر لا عن مؤثر محال.

و السبب الثانى

أن تلك الأرواح يكون الدماغيه منها شديده الرطب و شديد التموج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبه المضطربه فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحانى و لاضطرابها لا- يذعن للتشكيل الروحانى و حينئذ يصعب على العقل- أن يستعمله فى الحركات الفكريه فيعرض القوه العقليه عنها إعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها و يسكن تموجها.

و إذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغوله بما يرد عليها- من الأسباب الخارجه و لذلك تأثرها من الأسباب النافعه فى اللذه أكثر من تأثرها من الأسباب النافعه فى الجميل و من النافعه فى الحال أكثر من النافعه فى المستقبل و من الذى بحسب الظن أكثر من الذى بحسب العقل.

و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه و لذلك فإن العقل إذا استصعت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما فى العلوم الهندسيه و إذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبله- و الجميله و العقليه فى نفس الشارب و استولى عليه تأثر المفرحات اللذيذه و العاجله

و الحسیه و لأن استعداده شدید فیکفیه منها أدنی سبب کما للصبی فیظن أنه یفرح بلا سبب و ذلک محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثه.

أحدها استکمال جوهر روحه فی الکم و الکیف.

و ثانیها اندفاع الأفکار العقلیه عنه التی ربما یکون أسبابا للغم.

و ثالثها استعمال تخیله و تفکره فی المحسوسات الخارجه التی هی أسباب اللذه فلا جرم یکمل فرحه و یقوی نشاطه.

أقول هذه الأمور المذکوره إذا اطلع علیها ناقص العقل یصیر منشأ لإقدامه علی فعل الشرب و أما إذا اطلع علیها عاقل یصیر بعض هذه الأسباب بل کلها باعثا لإعراضه عنه و إن لم یصل إلیه حکم الشریعه الإلهیه سیما و قد نص علی تحریمه و تقبیحه بأبلغ تأکید فإن الإنسان مخلوق للنشأه الثانیه و کماله العقلی إنما یحصل بارتحاله عن هذه النشأه و رجوعه عنها إلی جوار الله و عالم ملکوته و ذلک بمطالعه العقلیات الدائمات و الابتهاج بها دون الحسیات الداثرات و التلذذ بها.

و أما الثانی فهو غم السوداوی فلأن حاله بالضد من ذلک و الأسباب فی حقه أضداد لتلک الأسباب فإن جوهر روحه قلیل المقدار ضعیف الکیفیه فینفعل من الأسباب الموذیه و الغامه لاستعداده للغم فیکون قوی التخیل مصروفا فی الأمور البعیده المستقبله لأن روحه التی فی البطن الأوسط من الدماغ تخفف حرکتها بجفافها لما یفیده السوداء من الیبس.

ثم إنه لقوه تخیله تصور الأشباه و المحاکیات للأمور الموحشه و الغامه فکأنه یشاهدها قائمه فی الخارج واقعه علیه فیکثر غمه و أکثر ما فی هذه الفصول إنما نقلناها عن المقاله التی جمعها الشیخ فی الأدویه القلبیه.

و هذه المسائل و إن کانت أنسب بالطبیعیات إذ کان المنظور إلیه فیها ما یعرض الجسم من حیث انفعاله و لکن نظرنا فیها إلی نحو الوجود لأنواع الکیفیات النفسانیه و أحوالها و عوارضها و ما یطابقها و ما یوازیها من أحوال الجسم و عوارضه و هذا

آخر الكلام فى هذا القسم من الكيفيات

القسم الرابع فى الكيفيات المختصه بالكميات و فيه ثلاث مقالات

و قبل الشروع فيها نورد بحثين

الأول فى معرفه حقيقه هذا النوع

و هى أنه كيفيه تعرض أولا للكميه و بواسطتها للجسم.

فإن قلت الخلقه عباره عن مجموع اللون و الشكل و هى تعرض أولا للجسم الطبيعى فإنه ما لم يكن جسم طبيعى لم يكن هناك خلقه قبل الأمور العارضه لكميه- منها ما هى عارضه لها بما هى هى و منها ما هى عارضه بما هى كميه لشى ء مخصوص- كالفطوسه و هى التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الأنف و فى كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكميه عند كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانيه فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم- و أما الاستعداديه و اللااستعداديه فليست حاملها العمق و بتوسطه الجسم بل يحملها الماده المنفعله بتوسط صوره توجبها و أما المحسوسه فهى أيضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادى بما هو مادى منفعل فلا بد أن يكون المختصه بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.

فيرد الإشكال علينا فى أمرين أحدهما الخلقه أنها من أى الكيفيات فأقول الخلقه يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقيه لأنها ملتئمه من أمرين من الشكل و هو من الكيفيه المختصه بالمقدار و من اللون و هو من الكيفيه المحسوسه و ثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذن يتوجه هاهنا أن يكون اللون و كذا الضوء داخلين فى هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات و الانفعالات فيكون الحقيقه الواحده داخله تحت

جنسين و هو محال و هذا الإشكال مما استصعبه بعض.

فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهه ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص و لو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا و ليس كذلك.

و البحث الثانى فى أقسامه و هى أربعه

فى المشهور الأول الشكل و هو ما أحاط به حد أو حدود إحاطه تامه و الزاويه و هى ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطه أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهى بنقطه أو يتلاقى عند نقطه إحاطه غير تامه.

الثانى ما ليس بشكل و لا زاويه مثل الاستقامه و الاستداره.

و الثالث هو المسمى عندهم بالخلقه و هى ما يحصل من اجتماع اللون و الشكل.

الرابع الكيفيات العارضه للعدد مثل الزوجيه و الفرديه و التربيع و التجذير و التكعيب.

ثم المسائل المهمه التى يجب أن يبحث عنها فى هذا الموضع هى هذه أحدها أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس و ثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور و ثالثها تحقيق الحال فى أن الشكل من الكيف و ليس من الوضع و رابعها حال الزاويه أنها فى أى مقوله هى واقعه و خامسها حال الخلقه و أنها كيف وقوعها فى جنس واحد- من أنواع عند القائلين به و سادسها حال ما يجرى مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد الحاصل من الجمله.

أما البحث عن المعرفه فقد أشرنا إليه فيدخل فى التعريف الشكل و الاستقامه و الانحناء و التسطيح و التحديب و التكعيب و التقعير و الزوجيه و الفرديه و أما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه و كذا أشرنا إلى وجه الدفع فى انتقاض التعريف بالخلقه- من أنها ليست ذات وحده حقيقيه و كل مركب ليس ذا وحده حقيقيه فلا بأس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك و إلا لزم كون الخلقه بالذات من هذا النوع و إن كان أحد جزئيه من نوع آخر.

فقال إن الأمور التى تعرض للكميه منها ما يعرض للكميه نفسها لا بشرط أنها

كميه لشى ء و منها ما يعرض للكميه فى نفسها بشرط أنها كميه لشى ء فيكون الكميه هى المعروض الأولى له فى ذلك الشى ء ثم الشى ء فليس إذا كان لا يعرض له أمر- إلا و هو كميه شى ء يجب أن يكون إذا عرض له الأمر لم يكن عروضه أوليا فإنه لا سواء قولنا إن الكميه يعرض له الأمر عند ما يكون فى شى ء و قولنا إن الكميه إنما يعرض لها الأمر لأنها فى الشى ء الذى عرض له الأمر كما لو قال أحد فى النفس لا يعرض لها النسيان إلا و هى فى البدن لم يدل ذلك على أن النسيان إنما يعرض للبدن و بتوسطه للنفس كما أن الحركه تعرض للبدن و بتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور.

و تحقق فى العلم الطبيعى أن الجسم فى نفسه غير ملون بل معنى أنه ملون أن سطحه ملون فالخلقه تلتئم من شى ء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به السطح و هذا الشى ء هو الشكل و شى ء حامله السطح و لكن عند كونه نهايه لجسم ما طبيعى و هذا الشى ء هو اللون فإذن الخلقه تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكم و بسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ.

و قد عرفت ما فيه و أما سائر الأبحاث فيجى ء فى بعض الفصول

المقاله الأولى فى الاستقامه و الاستداره و فيه فصول

فصل (۱) فى حقيقتهما

قد عرفت استقامه الخط بكونه بحيث أى نقطه فرضت فيه كانت بالكليه على سمت واحد أى لا يكون بعضها أرفع و بعضها أخفض و هذا التعريف منسوب إلى أقليدوس- و قد عرفت أيضا بكونه أقصر الخطوط الواصله بين نقطتين و هذا منسوب إلى أرشميدس- و يرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فإن كون النقطه

المفروضه أو الموجوده على سمت واحد معناه على بعد واحد و هو معنى الخط المستقيم بعينه و إما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مستقيما فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما و إذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد و سيأتى ما فيه.

و الحق أن المطلوب بديهى و التعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات و قد عرفت أيضا المستقيم بأنه الذى يطابق أجزاءه بعضها بعضا على جميع الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شى ء فربما ينطبق عليه فى بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين فى جهه واحده دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما فى غير جانب محدب الآخر.

و قد عرفت بوجه رابع و هو أنه الذى إذا ثبت نهايتاه و أدير لم يتغير وضعه- يعنى أنه إذا فتل لم يتغير وضعه و أما القوس فعند الفتل يتغير الجهه المحدبه إلى غير وضعها و بوجه خامس هو ما يمكن أن يستر طرفه وسطه إذا وقع طرفه فى مقابله إحدى العينين بعد ضم الأخرى و المناقشه فى كل منها مدفوعه بما ذكرناه و هذه التعاريف ما خلا الرابع جاريه فى السطح المستوى

فصل (۲) فى معرفه الدائره و إثبات وجودها

اشاره

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التى فى الكميات بعضها عارضه للمنفعل و بعضها للمتصل أما التى للمنفصل فبعضها معلومه الوجود بالضروره لا- يحتاج إلى حجه كالزوجيه و الفرديه و غير ذلك و بعضها نظريه يبرهن عليه فى صناعه الحساب و أما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد و هو عرض و عارض العرض أولى بأن يكون عرضا و أما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا و ليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعا بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم و يبرهن على وجود الباقى كما فى القياسات الاستثنائيه التى مقدمها الاستثنائيه كانت ثابته فى

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائره و تسليم وجودها فإن المثلث الذى هو أول أشكالها المسطحه يصح وجوده إن صحت الدائره و كذا المربع و المخمس و سائر الأشكال المسطحه و المجسمه.

و أما الكره

فإنما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائره فى دائره و الأسطوانى إذا حركت دائره حركه يلزم فيها مركزها فى أول الوضع لزوما على الاستقامه و المخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاويه على أحد ضلعى القائمه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائره و دائرا بالضلع الثانى على محيط الدائره.

أما تعريف الدائره

فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطه كل الخطوط المستقيمه الخارجه منها إليه متساويه و تقييد النقطه بالدخول غير لازم فى التعريف فإنه لو قيل الدائره سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطه كل الخطوط الخارجه منها إليه متساويه لكان صحيحا.

و اعلم أنه لا شك فى وجود الخط المستقيم و أما الدائره فقد أنكرها أكثر مثبتى الجزء الذى لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها و للحكماء فى إثبات الدائره حجج ثلاث- الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطا مستويا و خطا مرسوما فى ذلك البسيط و تخيلنا إحدى نقطتيه ثابته و الأخرى متحركه حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذى بدئت منه فإنه يحدث دائره لأن ما رسمته النقطه مسافه لا عرض لها فهى إذن خط مستدير و الأبعاد فى جميع الجوانب من النقطه الثابته إلى ذلك المستدير متساويه لأنها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائره.

و ثانيها أن الأجسام البسيطه أشكالها الطبيعه كما ستعرفه هى كرات و إذا قطعت الكره بسطح مستو حدثت لا محاله دائره.

و ثالثها أنا إذا فرضنا جسما ثقيلا و نجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر- و نجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخف فلا شك أن الطرف الملاقى

منه للسطح يماس بنقطه منه نقطه من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلك النقطه التى منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت- فإن ثبت فكل واحد من النقط التى فرضت فى رأس المتحرك قد فعلت ربع دائره و إن لم يثبت فلا يخلو إما أن يكون مع حركه هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون كل نقطه فرضت فى جانبى ذلك الجسم بل فى قسميه الصاعد و الهابط قد فعلت دائره فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطه بالأخرى- و مركز الجميع هى النقطه المحدوده بين القسم الصاعد و الهابط أو يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير و هذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا و لا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالى لثقله يحرك إلى الأسفل و ليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهه بل إن دفعه على حفظ الاتصال و دفعه على خلاف جهه حركه العالى- كان ذلك لثقل العالى و اتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائره بل الدوائر و إذا ثبت الدائره ثبت المثلثات و القائم الزاويه و المربع و المستطيل و بإثباتها يثبت المجسمات.

أما الكره فمن الدائر كما وصفنا و أما المخروط بأقسامه من قائم الزاويه و حادها و منفرجها فمن أقسام المثلث و أما المكعب فمن المربع و أما الأسطوانه فمن المستطيل- و إذا ثبت الدائره ثبت المنحنى أيضا و ذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانه بسطح محارف غير مواز للقاعده و لا قائم عليها و قد علمت فى بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائره على طريقتهم و إذا ثبت الدائره على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامه الحجج الهندسيه عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصميه فى كثير من المقادير و لا يمكن تلك النسبه فى العدد مطلقا و بإلزامهم قسمه الخط على أى وجه أريد مثل أن يكون بحيث

ضرب مجموعه فی أحد قسمیه کمربع القسم الآخر و لا یمکن تلک فی کل عدد بل فی بعض الأعداد إلی غیر ذلک

فصل (۳) فی أن المستقیم و المستدیر یتخالفان نوعا و تحقیق أن الکیفیه بأی معنی یکون فصلا للکمیه

أما [المطلب] الأول

فنقول لا شبهه فی أن بین إفراد المستقیم و المستدیر تخالفا فهو إما بالعوارض الخارجیه أو بالفصول الذاتیه لکن الأول باطل و ذلک لأن الموصوف بالاستقامه أعنی الخط لا یخلو إما أن یجوز عند العقل بقاؤه و زوال وصف الاستقامه- و جریان وصف الانحناء علیه أو لا- یجوز إذ لا- واسطه بینهما لا- جائز أن یبقی الخط بعینه فی الحالین جمیعا و ذلک لأن الخط نهایه السطح و عارضه کما أن السطح نهایه الجسم و عارضه و لا- یمکن أن یتغیر حال النهایه إلا- و یتغیر حال ذی النهایه فما لم یتغیر حال السطح فی انبساطه و تمادیه لا یمکن أن یتبدل حال الخط من الاستقامه إلی الاستداره أو بالعکس و ما لم یتغیر حال الجسم فی انبساطه و تمادیه لا یمکن أن یتبدل حال السطح فإن الکری من الجسم غیر المکعب و الدائره من السطح غیر المربع و إذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد کان العارض غیر العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقیم من الخط بعینه مع زوال الاستقامه فعلم أن الاستقامه إما فصله أو لازم فصله و کذا المستدیر من الخط یستحیل زوال استدراته إلی الاستقامه أو إلی استداره أخری مع بقائه بعینه.

فعلم أن الاستداره و کذا إفرادها المتخالفه فی شده التقویس و ضعفها فصول ذاتیه أو لوازمها فالدوائر المختلفه بالعظم و الصغر متخالفه بالنوع و علی هذا القیاس أحوال السطوح فی استوائها و تحدیباتها من أنها مقومات و منوعات لا عوارض و مصنفات فمحیطات الکرات المختلفه بالعظم و الصغر متخالفه بالنوع فالجسم إذا انحنی بعد ما لم یکن فلا بد

هناك من تفرق اتصال و تقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما إلى سطوح و كذا المستوى من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى الخطوط و القسمه فى المقادير توجب إبطالها فإن السطح الواحد لا يجوز أن يكون موضوعا للانبساط و الانزواء و لا الخط الواحد موضوعا للطول و القصر و لا الجسم التعليمى الواحد يجوز أن يصير موضوعا للعظم و الصغر بل التخلخل معناه كون الماده الأولى مما يتوارد عليه أفراد المقادير.

و أما المطلب الثانى

فاعلم: أن الفصول البسيطه مجهوله الأسامى إلا باللوازم و لا يجوز أن يكون ماهيه الفصل غير ماهيه الجنس بل الفصول بالحقيقه هى وجودات مخصوصه يلزمها ماهيه الجنس و ليس لزوم الجنس لها و عروضه إياها عروضا خارجيا أو ذهنيا بمعنى أن يكون للعارض وجود و للمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايره بينهما من جهه التعيين و الإبهام كما بين الوجود الشخصى و الماهيه النوعيه.

إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازما مشتركا هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود و التسميه له عبر عنه بلازمه المخصوص و سمى باسمه لما مر فى صدر هذا الكتاب أن الوجودات الخاصه مجهوله الأسامى و إنما الأسامى للمعانى الذهنيه و الكليات المعقوله فإذن قد ظهر أن مثل الاستقامه و الاستداره و الكرويه و التكعب و سائر الأشكال و الزوايا التى هى من باب الكيف ليست بفصول ذاتيه بالحقيقه للكم المتصل و كذا الزوجيه و الفرديه و التشارك و التباين و المجذوريه و الأصميه ليست بفصول بالحقيقه للكم المنفصل بل إنما هى لوازم فصول و علامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهيه واحده تحت مقولتين بالذات و الآخر بالعرض.

تفريع.

الدوائر المختلفه بالصغر و الكبر مختلفه لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقائه فی الحالین- فکان ذلک الانعطاف المخصوص من لوازم ماهیه النوعیه فما قاله المهندسون إن وتر الزاویه القائمه من کل دائره هو ربع الدور و مقداره تسعون درجه و کذا مقدار نصفه دائما خمس و أربعون درجه و هو وتر نصف القائمه من القسی لیس مما یوجب أن یکون أرباع الدوائر المختلفه بالعظم و الصغر متساویه بل یلزم أن تکون متشابهه لاتحادها فی الزاویه التی هی أوتارها أو فی النسبه إلى کل الدور فالاتحاد بین تلک القسی لیس فی الماهیه و لوازمها بل فی أمر خارج فهی لیست متماثله بل متشابهه أو متناسبه و کذا الحکم فی سائر أجزاء الدوائر المتناسبه من القسی

فصل (۴) فی أن المستقیم و المستدیر لیسا متضادین

و ذلک لوجهین أحدهما أن الموضوع القریب للاستقامه و الاستداره لیس واحدا بالعدد کما عرفت و وحده الموضوع القریب شرط للتضاد بین أمرین و الوجه الآخر أن بین المتضادین غایه التخالف فالمستقیم و إن کان فی غایه التخالف عن المستدیر لکن لیس کل مستدیر فی غایه التخالف عن المستقیم و أحد الشیئین إذا کان ضدا للآخر یکون الآخر ضدا له فلو کان مطلق الاستقامه مضادا لمطلق الاستداره لکان المستقیم الشخصی یضاده مستدیر شخصی واحد فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص کما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم و لیس الأمر هاهنا کذلک- فإن کل خط مستقیم مشار إلیه أمکن أن یصیر وترا لقسی غیر متناهیه لا تشابه بین اثنین منها و لیس فیها ما هو على غایه البعد من المستقیم و ضد الواحد لا یکون إلا واحدا کما مر فلم یکن شی ء منها ضدا له و إذا لم یکن شی ء من تلک القسی ضدا للوتر- فلم یکن الوتر أیضا ضدا له إذ التضاد من النسب المتکرره فی الجانبین فإذا لم یوجد مستدیر یکون فی غایه الخلاف عن المستقیم لم یثبت بینهما فکذا بین المستدیرات

بطريق أولى

فصل (۵) فيما قيل من منع النسبه بين المستقيم و المستدير من المساواه و المفاضله

قالوا لا يمكن المساواه بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عاد له أو مشارك له.

و أورد عليهم أنا نعلم يقينا أن الوتر أقصر من قوسه و أن القسى المتحده الوتر بعضها أقصر من الأخرى.

فأجاب بعضهم تاره بعدم تسليم ذلك كما بين الخط و السطح و الجسم و سائر الأجناس المتخالفه و تاره بتسليم مطلق الزياده و النقصان دون تجويز المساواه- كما يعلم يقينا أن كل زاويه مستقيمه الخطين أعظم من زاويه حادثه عن قوس و خط مستقيم مماس له و أصغر من زاويه تحدث بين قطر الدائره و محيطه لكن يستحيل أن يقع المساواه بين مستقيمه الخطين و مختلفهما.

و صاحب المباحث رجح الأول فقال و الأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف و الأعظم ما يوجد فيه الأصغر و ليس يمكن أن يوجد فى القوس مثل الوتر- بل ذلك بحسب الوهم و أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله و زياده و لما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود.

أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائره و الخط المستقيم- و إن لم يمكن بحسب الإن دفعه لأن الملاقاه بينهما فى كل آن لا يمكن إلا بنقطه لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما فى الكره المدحرجه على سطح مستو فإن

كان كذلك أمكن اتصافهما بالمساواه و المفاضله و لذلك عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحاله أن يصير شی ء شيئا آخر لا- يستلزم استحاله انطباقه عليه- لكن يمكن دفعه بأن اشتمال الزائد على المثل بالقوه القريبه من الفعل معتبر فی المفاضله و ذلك منتف هاهنا إذ ليس بعض المستدير مماثلا فی الماهيه للمستقيم.

اللهم إلا أن يقال إن المماثله بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقليه [الفصليه] من الاستقامه و الاستداره أعنی المقدار الخطی المنقسم فی جهه واحده فقط دون غيرها من المخصصات فإن هذه التعليميات أمور خياليه- للوهم أن يجردها عن الموارد و نحن نعلم أن الخيال يقدر أن يصير المنحنی مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقائه و إن لم يمكن للخيال أن يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطيه و السطحيه و الجسميه لشده إبهامه الجنسی.

فلأجل ذلك ساغ القول بوجود النسبه بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما فی الوجود الزمانی أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج و لا فی الوجود الدفعی.

و هذا ما يمكن أن يقال و بالله التوفيق

المقاله الثانيه فی الشكل و فيه فصول

فصل (۱) فی تعريفه

قد عرفه المهندسون بأنه الذی يحيط به حد واحد أو حدود و هو مسطح و مجسم- و ذو الحد إذا كان سطحا كان حده خطا و إذا كان جسما كان حده سطحا و أما النقطه فلم يكن حدا للشكل إذ الهيئه الحاصله للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمی شكلا و لا الخط

باعتباره و إن كانت إحاطتهما بالخط تامه لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد كون الإحاطه تامه أما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائره و الكره و أما كونه حدودا متعدده فكما للمربع و المكعب و كما لنصف الدائره و نصف الكره إذا كانت الحدود مختلفه.

فإذا تقرر ذلك فنقول فى كل شكل أمور ثلاثه أحدها الموضوع- و الثانى حده أو حدوده و الثالث الهيئه الحاصله فيه.

فالمربع مثلا حقيقه ملتئمه من سطح و حدود أربعه و هيئه مخصوصه يسمى بالتربيع و هى مغايره لذلك السطح و الحدود و لذلك لا يحمل عليه و عليها و لا شى ء منهما يحمل عليه.

فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعه و لا العكس و لا التربيع هو السطح و لا العكس لأن المربع عباره عن سطح يوصف بكذا و كذا و لا شك أن السطح و إن أخذ مع ألف قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر أن هذه المقادير المحدوده ليست من باب الكيف و لا يجوز أن يكون المركب من المقدار و الهيئه المخصوصه من باب الكيف و إن لم يكن من باب الكم أيضا لما علمت من امتناع كون ماهيه واحده تحت مقولتين أو جنسين متباينين و قد علمت أيضا أن ما يعد من الفصول الذاتيه لأنواع المقادير و الأعداد ليست هذه الكيفيات بل هى أمور مجهوله تعرف بهذه اللوازم و لا استحاله فى كون بعض المقولات لازما لبعض أخرى فى الوجود فإذن قد وضح أن الذى يمكن أن يعد من باب الكيف هو الهيئه العارضه فإذا ثبت هذا فيشبه أن الرسوم المذكوره فى الأشكال غير محققه للأمور التى هى من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون و كذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أن المسدس على الدائره أعظم منها و الذى فى الدائره أصغر منها و أن الزاويه القائمه فى المثلث المتساوى الساقين ضعف كل من الباقيين و كل منها نصفها فإنما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لأن الشى ء الذى يحيط به الحدود بالذات هو المقدار و المقدار كم بالذات و الشكل كيف و الكيف

لیس بکم فإن المربع غیر التربیع و المدور غیر التدویر.

أقول بقی هاهنا شی ء آخر و هو أنه کما أن الواحد قد یعنی به نفس الواحد بما هو واحد و قد یعنی به شی ء آخر هو واحد و کذا المضاف قد یعنی به نفس المضاف لا مقوله أخری کالجوهر أو الکم أو غیرهما هو المضاف و قد یعنی به شی ء آخر هو ذو إضافه- کذات الأب الموصوفه بأنه أب فکذا الحکم هاهنا فالمثلث یمکن أن یراد به نفس المثلث لا شی ء آخر ذو تثلیث کما یقال أبیض و یعنی به العارض فحینئذ لم یبق بین الشکل و المشکل فرق و أیضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن الماده کما فی التخیل لا- یحتاج فی کونه مثلثا إلی کیفیه عارضه له حتی یصیر بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث و تثلیث أی ما به یکون الشی ء مثلثا.

و أما إن أرید بهذه الأشکال نفس المعانی المصدریه الانتزاعیه فلیست حینئذ إلا أمرا عقلیا اعتباریا من باب النسب الإضافیه العقلیه کالشیئیه و الجوهریه و أمثالها- فالمهندس یرید بالإشکال نفس هذه المقادیر المحدوده فهی إشکال و مشکلات کما وصفنا و أما غیرهم فیریدون بالشکل المعنی العارض للمواد الطبیعیه المأخوذ مفهومه من حاله انفعالیه تعرض للجسم الطبیعی من جهه مقداره.

هذا ما تیسر لنا فی تحقیق هذا المقام و هو ثانی تلک الأبحاث المشکله لکنا نقول یشتبه أمر هذه الهیئه الشکلیه بأمر الوضع و هو ثالث الأبحاث الخمسه المذکوره فی صدر الکلام فی هذا النوع فلنتکلم فیه

فصل (۲) فی أن الهیئه المذکوره هل هی من الکیف أو من الوضع

أما وجه الاشتباه بین الشکل و الوضع فلأن الشکل هیئه(۱) حاصله

۱- و لو قیل فی وجه الاشتباه إن الشکل هیئه للشی ء باعتبار نسبته إلی الخارج و هو الحد الواحد أو الحدود المحیط أو المحیطه به و الوضع هو الهیئه للشی ء بسبب نسبته إلی الخارج فیکون الشکل من الوضع لاندفع ما سیذکر المصنف قدس سره فی بیان الغلط من الوجه الأول و الثانی و کان وجه الغلط هو الثالث و علیک بالتأمل الصادق فتأمل، إسماعیل ره

فى المقدار أو المتقدر من جهه إحاطه حده أو حدوده به و أن الوضع باعتبار أحد معانيه- هو الهيئه الحاصله للشى ء بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض و لا شك أن التربيع مثلا هيئه حاصله للشى ء بسبب نسبه أطرافه و حدوده إليه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهه اشتراك الاسم فى معانى الوضع فيقال وضع لحصول الشى ء فى موضعه و هذا هو نفس مقوله الأين و يقال لكون الشى ء مجاورا لشى ء من جهه مخصوصه كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط و هذا المعنى نوع من مقوله المضاف بل هو نفس المجاوره(۱) و لا شك أن ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره و يقال وضع للهيئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلى بعض فى الجهات بسبب حصول الوضع الإضافى لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاؤه على إضافى ما لبعضها إلى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئه و هى الوضع.

فهذا المعنى هو المقوله فالمجاوره المخصوصه صفه للأجزاء من باب الإضافه- و الوضع صفه للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفه للجالس بكله و المجاوره المخصوصه بين كل عضو منه و عضو آخر هى صفه للأعضاء و مع ذلك لا بد أن يكون لها نسبه إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء و بقيه الأجزاء الداخله على نسبها و زالت النسبه بينها و بين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا.

فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه.

أحدها أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء و إنما الاعتبار فى الوضع بالأجزاء و فى الشكل بالحدود.

و ثانيها أنه زعم أن هذا الوضع من المقوله الخاصه و ليس كذلك بل من

۱- أى هو مضاف حقيقى لا مضاف مشهورى، إسماعيل ره

المضاف و الذى من المقوله هو وضع أجزاء الشى ء عند شى ء خارج أو مباين لا وضع أجزائه فى نفسه.

و ثالثها أنه زعم أن الشـى ء إذا كان متعلقا بمقوله فهو منها و ليس كذلك فإن المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط و ليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع و إن حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا فى مقوله الوضع.

فـإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف مـا لاـ يوجب تصوره تصور غيره و هيئه التربيع يوجب تصورهـا تصور غيرهـا فـإن تلـك الهيئه لا يمكن تصورها إلا عند تصور النسب بين أطراف المربع التى لا يعقل إلا بعد تعقل السطح و أطرافه.

قلنا هـذه الكيفيه أعنى الشـكل ليس أن تصورها مما يتضـمن تصور غيرها و إن كان تصورها بسـبب تصور غيرها و بين المعنيين فرق فإن الشـكل هيئه تحصل للشى ء بسبب هيئه نسبيه تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلك الهيئه النسبيه بل الشكل صفه قاره- و ما بين الحدود إضافات كالميمنيه و الميسريه و الفوقيه و التحتيه و غيرها من صفات المجاوره.

فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقوله بل بالوضع الذى من الإضافه على وجه السببيه لا الدخول.

ثم إن الـدائره لاـ يتعلق بهـذا الوضع أيضـا بـل يتم حقيقتهـا بأن لحـدها هيئه خاصه فى الانحناء و أما هيئه محيط الـدائره و محيط الكره و أمثالها فهى هيئات بسيطه من هذا الباب و إن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن يعمم فى التعريف.

و قيل الشكل هيئه تحصل للمقدار من جهه كونه محدودا بحد أو من جهه كونه حدا للمحدود

فصل (۳) فى حال الزاويه و أنها من أى مقوله هى و هو البحث الرابع

أما الفرق بينها و بين الشكل

فبأن الزاويه إنما هى زاويه لأجل كون المقدار

محدودا بین حدین أو حدود متلاقیه بحد فالمسطحه مثلا هو الشی ء الذی یحیط به حدان متلاقیان بنقطه سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا یحیط فإن لم یحط معهما ثالث- فلا یخلو أیضا حداه یلتقیان عند حد مشترک آخر لهما أو لا یلتقیان بالفعل سواء التقیا إذا مدا أو لم یلتقیا و لو مدا فی الوهم إلی غیر النهایه فإن التقیا فیکون کمحیطی الإهلیلجی و الهلالی و النعلی و غیر ذلک.

فالسطح الذی لا یتحدد بثالث

فحاله من حیث کونه بین حدین متلاقیین أو هو من تلک الحیثیه زاویه و الذی یتحدد بحد أو حدود غیرهما أو یتحدد بحدین یلتقیان فی الجانبین فحاله تلک أو هو من تلک الحیثیه شکل فإن لم یعتبر کون السطح و إن أحیط به فی جمیع الجوانب الإحاله من جهه حدیه الملتقیین بنقطه واحده کان بهذا الاعتبار زاویه و بالاعتبار المذکور شکلا فالنظر فی السطح بکونه بین حدین یلتقیان عند نقطه غیر النظر فیه بکونه محدودا فی جمیع الجوانب سواء کان بخط کالدائره أو بخطین کنصفها و کالإهلیلجی.

فالأول اعتبار الزاویه و الثانی اعتبار الشکل فالحد نظیر الحد و المقدار نظیر المقدار و الهیئه نظیر الهیئه فکما أن المهندس إذا قال شکل ذهب إلی المشکل فکذا إذا قال زاویه کان المراد السطح ذا الزاویه.

و کذا إذا قیل منصفه أو مضعفه أو عظمی أو صغری و کذا الکلام فی الزوایا المجسمه بحسب الاعتبارات المذکوره فإذن یمکن أن یظن أحد أن الخلاف فی أن الزاویه کم أو کیف بعینه الخلاف فی کون الشکل کما أو کیفا حتی یرجع إلی تخالف اصطلاحی المهندسین و غیرهم لو لا شی ء یمنع عن ذلک و هو أن ذا الزاویه المسطحه لا ینقسم إلا فی جهه واحده و هی الجهه التی بین الضلعین المحیطین لا الجهه الأخری التی بین الرأس و القاعده.

و کذا المجسمه لا تنقسم إلا فی جهتین دون الثالثه التی بین رأس المخروط و قاعدته فهذا مما یوجب الشک فی أمر الزاویه هل المسطحه منها هی عین السطح

و المجسمه عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.

و كذا الهيئه العارضه

هل عرضت للسطح فى المسطحه و للجسم فى المجسمه أو لغيرهما و لأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه و هو أن الزاويه جنس آخر من الكم متوسط بين الخط و السطح و فى المجسمه بين السطح و الجسم ظانا أن الخط يتكون عن حركه النقطه و السطح من حركه الخط بتمامه و كليته على عمود عرضا فإذا ثبت أحد طرفيه و يحرك فعل شى ء بين الخط و السطح و كذلك بين السطح و الجسم و هو توهم فاسد فإن المقدار الذى بين الخطين سطح بالضروره لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح و كذا المقدار الذى عند تلاقى السطوح إلى نقطه تقبل القسمه إلى ثلاث جهات بالضروره فهو جسم بالضروره و إن كان سطح الزاويه من حيث هو ذو زاويه أو زاويه لا- يقبل الانقسام إلا- فى جهه و كذا قياس الجسم الذى هو ذو زاويه أو زاويه لا ينقسم إلا فى جهتين دون أخرى.

فالحق أن الزاويه المسطحه عند المهندس سطح محدود فى الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئه عارضه له و عند الطبيعى نفس تلك الهيئه العارضه للسطح بالاعتبار المذكور.

و كذا فى المجسمه فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث و هاهنا شى ء آخر و هو أن الهيئه الحاصله للمقدار الجسمى باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائما على آخر قياما معتدلا أو مائلا إليه أو عنه هل يسمى زاويه مجسمه أم لا.

قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء بالحرى أن يكون هاهنا معنى جامع للزاويه التى عن خطين و التى عن سطوح عند نقطه و التى عن سطحين عند خط و يكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحده ينتهى عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك- فإن حصل اسم الزاويه لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب و كان انتهاء الزاويه المجسمه عند النقطه لا لأنه زاويه إذ له من تلك الحيثيه أن ينتهى حدوده

عند حد واحد ثم عرض إن كانت الحدود خطوطا عرض إن كانت النهايه نقطه ثم إن أبى أحد هذا و جعل اسم الزاويه للمقدار من حيث هو منته إلى نقطه لم أناقشه فيه و صار معنى الزاويه أخص مما ذكرناه و خرج من جمله الزاويه و من جمله الشكل شى ء يعرض أيضا للمقادير من جهه الحدود

فصل (۴) فى احتجاج كل من الفريقين فى أمر الزاويه أنها كم أو كيف

احتج القائل بأنها كم

لقبولها القسمه و قبولها المساواه و اللامساواه و هذا مشترك بين الكم و الكيف المختص به و الفرق بينهما بأن فى أحدهما بالذات و فى الآخر بالعرض- فأصل قبول القسمه و المساواه و عدمها على الإجمال لا يكفى فى هذا المطلب.

و احتج ابن الهيثم على إبطال ذلک بأنه قال كل زاويه فإن حقيقتها تبطل بالتضعيف مره أو مرات و لا شى ء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مره أو مرات فلا شى ء من الزاويه بمقدار.

بيان ذلک أن القائمه إذا ضوعفت مره واحده ارتفعت حقيقتها و إلحاده إذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاويه تبطل بالتضعيف.

أقول يمكن الجواب بأن الزاويه نوع من المقدار أو صنف منه و تضعيفها و إن أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا و لكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا- فإن الثلاثه مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثه بل سته فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا و لم يبطل من حيث كونها عددا أ لا ترى أن القوس كنصف الدائره خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا.

و احتج من قال إنها من الكيف

بأنها تقبل المشابهه و اللامشابهه و ليس ذلک بسبب موضوعها الذى هو الكم فإذن ذلک لها بالذات فيكون كيفا.

و أما قبولها المساواه و عدمها فبسبب موضوعها الذى هو الكم كما أن الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشى ء بصفه إذا لم يكن بالذات كان إما بواسطه معروضه أو بواسطه عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاويه بالمشابهه بواسطه أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها بواسطه المقدار المعروض إن قول المشابهه عليها قول بالذات و هم ما أبطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه.

و الإنصاف أن وزان الزاويه كوزان الشكل فى أن فيها مقدارا قابلا للقسمه و المساواه و اللامساواه و غيرها فى ذاته و مقدارا من حيث كونه معروضا لهيئه خاصه- تحصل لأجل تلاقى خطيه عند نقطه كما فى المسطحه مثلا و نفس تلك الهيئه العارضه.

فالأول أى المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاويه.

و المعنى الثانى هو الزاويه عند المهندسين.

و المعنى الثالث هو الزاويه عند غيرهم و لا اشتباه فى هذه المعانى إنما الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لأجل كونه ذا هيئه مخصوصه فلما ذا لا- يقبل الانقسام فى الجهتين كسائر السطوح المكيفه بالكيفيات الأخر كاللون و أمثاله.

و الحل ما أشرنا إليه و نوضح ذلك فنقول فى الفرق بين هذه الكيفيه و الكيفيه الانفعاليه بأن تلك الكيفيات تحل فى نفس المقدار بل فى ذى المقدار من حيث ذاته المنقسمه- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأى قسمه وقعت.

و هذا بخلاف عروض الكيفيات التى تخص بالكم فإن حلولها فى الأكثر لأجل هيئات التناهى و الانقطاع و التناهى معنى يخالف معنى المقدار لأنه عدم المقدار مع شى ء ذى إضافه إليه و المقدار المأخوذ مع نهايه مخصوصه أو وحده خاصه لا يلزم أن يكون منقسما بأجزاء متماثله مماثله للكل المأخوذ بتلك الحيثيه كالدائره مثلا فإنها سطح معروض لوحده خاصه من جهه حده و نهايته و هو غير قابل للقسمه بأجزاء متماثله مماثله للكل

إذ ليست أقسامه كلها دوائر بأى وجه انقسم.

و أما قولك نصف دائره أو ثلث دائره فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته- فمعنى نصف الدائره كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد و هذا كما يقال نصف الفلك أو نصف الحيوان و أريد به نصف الماده بما هى ماده- لا بما هى جنس و لا بما هى مقيده بكمال مخصوص.

فهكذا حال الزاويه فإنها تقبل الانقسام بأجزاء يمكن أن ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله إلا فيما يرجع إلى الجزئيه و الكليه فإن الكمال السارى فى أبعاض الشى ء- لا بد و أن يكون جزؤه كجزئه أصغر من حصه الكل كالكل و ذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين أخذا من الوتر إلى الرأس أو بخطوط كذلك إلى لا نهايه لأنها تنحفظ فى جميع هذا النحو من القسمه حال الحيثيه المذكوره إلا فيما هو من ضرورات التجزئه بالمتماثلات كما مر و لا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاويه لعدم انحفاظ تلك الحيثيه فيه و إنما ينقسم من جهه أخرى بما هى سطح فقط لا بما هى زاويه و نظير حال الزاويه فى قبول القسمه فى إحدى الجهتين دون الأخرى حال الأسطوانه المستديره أو المضلعه و هى مقدار و جسم بلا شبهه لكنه من حيث كونه ذا شكل أسطوانى أو شكلا أسطوانيا قابل للقسمه فى جهه- ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئه إلا فى تلك القسمه دون غيرها- و إنه ولى الهدايه

فصل (۵) فى نفى الأشد و الأضعف و التضاد فى الأشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحاله فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد تربيعا من مربع و لا عدد أشد زوجيه من عدد آخر و ذلك لأن كلما يقبل الأشديه فلا بد أن ينازع بالأضعف و الأشد فى الموضوع القريب كالسواد و البياض و الحراره

و البروده فی الانفعالیات و کالمصحاحیه و الممراضیه فی القوه و اللاقوه و کالعلم و الجهل و السخاوه و البخل فی النفسانیات فینسلخ الموضوع من بعضها إلی البعض- انسلاخا من کیفیه منها و تلبسا بالأخری و هذا دأب جمیع الأضداد(۱) التی بینها وسائط- التی لیس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفین إلی توسط فهذه الواسطه کأنها محدوده کالعداله التی فی حاق الوسط بین إفراطین و العفه التی هی متوسط بین إفراطین لکن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئیه و اعتبرت فی الأشخاص ربما لم یعتبر توسطها الحقیقی فقیل عداله زید أشد من عداله عمرو و إن کانت العداله بحسب ما یدرک بالحد لا بالحس لا یقبل الأزید و الأنقص.

و أما هذا الجنس الرابع من الکیفیه التی تختص بالکم فهی من الأمور التی لا أشدیه و لا أضعفیه لها فلا أضداد لها کالمربع و المخمس و غیر ذلک فإنها لا تقبل الأشد و الأضعف و لا الأزید و الأنقص فإذا زید المربع فیراد بالماده لا بصوره التربیع و لم یتیسر زیاده الماده مع اتحاد التربیع الحقیقی بل تشکلا شبیها به قد خفی عند الحس تخالفه له فیکون تربیع أصح من تربیع آخر لکونه تربیعا حسیا لا حقیقیا کالعداله فی زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقیقه فیقال فلان أعدل من فلان.

و أما کون حراره أشد من حراره أخری أو سواد أشد من سواد آخر فلیس ذلک بحسب الحس فقط بل بالحقیقه و لیس حال الحرارتین فی أن أحدهما أشد- کحال التربیعین فی أن أحدهما أصح تربیعا بل ذلک بحسب الحقیقه و هذا بحسب الحس کالعدالتین فالمربع الحسی کالعادل الحسی یقبل الأشد و الأضعف حسا لا حقیقه.

۱- حاصل الکلام أن الضدین یجب أن یتواردا علی موضوع واحد شخصی و لا یجتمعا فیه و موضوع هذا الجنس من الکیفیات یمتنع بقاؤه بعینه مع تبدل بعضها إلی بعض و کذا الأشد و الأضعف یجب أن یکون موضوعهما بحیث یمکن أن یزول عنه الأشد و یتلبس بالأضعف مثلا- مع بقائه بعینه و هذا لا یمکن فی موضوع هذا الجنس من الکیفیات فلذلک لا یقبل الأشد و الأضعف و لیس فیه إرشاد فتدبر، إسماعیل ره

و قد علمت أن الاستقامه و الاستداره لا يقبل التضاد و كذا التحديب و التقعير ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط و إما السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقائه فى الحالين فسقط ظن من توهم أن فى الأمور السماويه تضادا لأجل ما فيها من التقتيب و التقعير لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

و أما الزوجيه و الفرديه فيتوهم فى ظاهر الأمر أنهما متضادتان و ليس كذلك- لعدم تعاقبهما على الموضوع و لأن كل معنيين(۱) و إن سميا باسمين محصلين لا يكفى فى كونهما متضادين عدم اجتماعهما فى الموضوع فإن الفرد و إن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين و الفرد هو الذى ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه و هذا لا يوجب الضديه فإن فهم للفرديه معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك فى الموضوع هذا خلاصه ما ذكره الشيخ فى هذا المقام

المقاله الثالثه فى حال الخلقه و كيفيات الأعداد و فيه فصول

فصل (۱) فى حال الخلقه و هو البحث الخامس

إنك علمت مما ذكر مرارا أن وحده الوجود معتبره فى جميع الحقائق فى

۱- يعنى أن الضدين يجب أن يكونا أمرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بعينه- و لا يجتمعان فيه من جهه واحده و الزوجيه و الفرديه ليستا كذلك لأن الفرديه عدميه و على تقدير كونها وجوديه لا يتعاقب مع الزوجيه على موضوع واحد بعينه فيكون هذا دليلا آخر باعتبار الجزء الأول فتأمل، إسماعيل ره

كل تقسيم بحسب حال المقسم ففى التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحده النوعيه و فى الأشخاص الشخصيه و إلا فلم يكن شى ء من التقسيمات منحصرا عقلا فى أقسامه كالكلمه إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصره فى الاسم و الفعل و الحرف بل يلزم أنواع غير متناهيه فى الكلمه بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فإذن لقائل أن يقول إن الخلقه عباره عن مجموع اللون و الشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعيه على حده بلغت الأنواع إلى حد اللانهايه- لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه.

فالجواب إما بما أشرنا إليه سابقا إذ لا داعى يلجئنا إلى القول بكون الخلقه كيفيه وحدانيه أو حقيقه واحده و إن كان الاسم واحدا إذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا و المسمى كثيرا أو غير محصل.

و إما بأن نقول إن الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفيه أخرى بها- يصح أن يقال إنه حسن الصوره أو قبيح الصوره فهما كالسببين لوجود الخلقه لا المقومين لماهيته- فالحسن و القبح الحاصلان للشكل وحده أو للون وحده غير الحسن و القبح الحاصلين للخلقه- فلما حصل للخلقه خاصه لم يحصل لواحد منهما و لا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنه يحصل هاهنا هيئه مخصوصه عند اجتماعهما فلا جرم كانت هاهنا هيئه منفرده سميت بالخلقه- موصوفه بالحسن و القبح بالمعنى المغاير لما فى كل واحد من اللون و الشكل من حسنهما و قبحهما لكن هذا الوجه إنما يتم إن لو ثبت أن الحسن اللازم لخلقه ما ليس أمرا تأليفيا مركبا من حسن اللون و حسن الشكل و كذا القبح و هذا محل تأمل و ليس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله

فصل (۲) فى أنه هل يجوز تركيب فى الأعراض من أجناس و فصول أو ماده و صوره عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجويز أن يكون لأنواع من الأعراض(۱) تركيب

۱- يعنى أن الأعراض يكون لها من العلل الأربع عله الوجود و هى العله الفاعليه و العله الغائيه دون عله القوام و هى العله الماديه و الصوريه أو الجنس و الفصل و الفرق بين الجنس و الماده و كذا الفصل و الصوره إنما يكون بمحض الاعتبار فما لا ماده له لا جنس له و كذا ما لا صوره له لا فصل له و الأعراض ليس لها ماده و لا صوره فليس لها أجناس و فصول بل هى بسائط خارجيه يمكن للعقل تحليلها إلى عام يسمى بالجنس و خاص يسمى بالفصل. و قيل لا يلزم أن يكون مأخذ الجنس و الفصل الماده و الصوره الخارجيتان بل يكفى لأخذهما الماده و الصوره العقليتان و يجوز التركيب فى الأعراض من الماده و الصوره العقليتين فيكون لها أجناس و فصول و هذا التركيب لا ينافى البساطه الخارجيه و الحق أن مراد المشهور نفى الماده و الصوره الخارجيتين إذ لا ريب أن للأعراض أجناسا و فصولا و عوالى أجناسها منحصره فى تسعه كما هو المشهور، إسماعيل ره

من جنس و فصل تجویزهم فی الجواهر و لأجل ذلک استشکلوا حال الخلقه فی أن یکون نوعا واحدا من الکیفیات.

و الشیخ أجاب عنهم بأنا لا نمنع أن یکون أعراض مرکبه من أعراض کیف و العشره عرض لأنه عدد فهو کم مرکب من خمسه و خمسه و المربع عرض و هو ملتئم من أن یکون هناک محدود و حدود أربعه بل نعنی أن الجواهر قد یوجد فیها ما یناسب طبیعه جنسها و ما یناسب طبیعه فصلها و إن لم یکن أحدهما طبیعه الجنس و الآخر طبیعه الفصل و الأعراض لا یوجد فیها ذلک و إن وجدت لها أجزاء فلا یکون جزء منها جنسا و الآخر فصلا.

أقول و فی کلامه بعض مؤاخذه فأولا أنه قد صرح فی الإلهیات أن العدد کالعشره لیس مرکبا من الأعداد کالخمسه و الخمسه للعشره و لا الأربعه و السته و لا غیرهما بل من الآحاد فالحق أن ماهیه العدد أمر بسیط لا اختلاف أجزاء فیها لکنها ضعیفه الوحده لأنها عین الکثره فاختلاف أنواعها بمجرد زیاده الکثره و نقصها فلأجل ذلک لا تمامیه لأنواعها.

و ثانیا أن المربع سواء أرید الهیئه العارضه أو الذی رامه المهندسون فهی ماهیه

بسيطه بحسب الخارج و إن كان لها جنس و فصل عقليان عند التحليل فإن السطح و الخطوط الأربعه و النقاط ليست أجزاء لحقيقه المربع أو التربيع و إلا لزم تركيب حقيقه واحده من أجناس مختلفه و هو محال كما أفاده هو و غيره من الحكماء المحصلين- بل الأمور المذكوره من الشرائط الخارجيه دون المقومات.

و أما تحقيق البحث السادس و هو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئى أثرين- إلى أيهما أميل فقد أشرنا فى نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعيه إلى قاعده وضعناها لتعرف حال الشى ء الصورى فى أنه جوهر أو عرض بها يعرف أن المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير تلك القاعده.

فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفا و الآخر صفه- كالمربع الذى يعنى به سطح ذو هيئه فإن السطح هو الموصوف و الهيئه عارضه له فالجمله من مقوله الموصوف فإن السطح ذا الهيئه سطح لا هيئه و المجموع يحق عليه أنه سطح.

و أما إذا اختلفا و ليس أحدهما أولا للشى ء و الآخر ثانيا بسبب الأول و بعده- فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا و لا يكون على سبيل أمر له اتحاد فى طبعه- و يكون كحال الكتابه و الطول فلا يكون للكتابه و الطول اجتماع يحصل منه جمله واحده فلا يستحق ذلك مقوله بل يدخل فى المجموع و المجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبه من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شى ء من المقولات أو الأجناس لا يكون إلا أمرا وحدانيا و التركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه و حقيقه المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعين خاص و ذلك التعين هو فصله المتحد مع جنسه فى الوجود و الجعل و وجود الخطوط و الزوايا و النقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من أجزائه و هكذا الأمر فى جميع الأشكال المسطحه و المجسمه الكثيره الأضلاع و غيرها فالمجسم الذى هو ذو اثنى عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا

باعتبار اللوازم و لو سألت الحق فالأمر فيما يسمى بالمركبات الجوهريه أيضا يجرى مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشی ء باعتبار معنى يعمه و غيره و معنى يخصه كلاـ المعنيان فى ذاته من حيث هى مصداق لهما و قد يؤخذ من أمور مكتنفه- فالجنس من مادته و الفصل من صورته و إن كانت الصوره بحيث يكون فيها كفايه فى جميع المعانى التى توجد فى مادتها المقومه بتلك الصوره و سنرجع إلى زياده إمعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالى

فصل (۳) فى خواص الأعداد و كيفياتها

البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئيه مثل الأرثماطيقى و المساحه و غيرها و الذى نختار أن نذكره هاهنا أمور- أحدها أن لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجيه و الفرديه و العاديه و المعدوديه و الصمم و التشارك و القسمه و الضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد و بعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط فى التضاد و الجمع مشترك فى أن لا اشتراك لاثنين متخالفين منها فى موضوع واحد قريب لهما و بعض الطرفين مما يكون أحدهما عدميا و بعضها كالقله و الكثره و إن فرضا وجوديين ليس فى كل منهما غايه التخالف عن الآخر فلا تضاد فى خواص العدد كما لا تضاد فى أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد و تضعف و لا ازدياد و تنقص فى تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد فى تقوسه و انحنائه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد فى زوجيته أو تكعبه و تجذيره إلى زوجيه أخرى أتم زوجيه كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعه إلى موضوع آخر.

و ثالثها أن الزوجيه و الفرديه ليستا من الأمور الذاتيه لأنهما مقولتان على ما

تحتهما من الأعداد المتخالفه الأنواع بمعنى واحد محصل و لو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما إذ لا مزيه للبعض على البعض فى نفس شى ء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا فى حقائق جميع الأزواج- و كذا الفرد فى جميع الأفراد و إذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا إلا و نعرف بالبداهه أنه زوج أو فرد و ليس كذلك فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته و فرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيين(۱) و إلا لكانا بين الثبوت لما تحتهما و ليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام فى مقوله الكيف و لواهب العقل ثناء لا يتناهى و لرسوله و آله صلاه لا تحصى

الفن الثالث فى بقيه المقولات العرضيه و فيه مقالات

المقاله الأولى فى المضاف و فيه فصول

فصل (۱) فى ابتداء الكلام فى المضاف

اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود و الواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت و قد يراد به المنعوت به و قد يراد به الشى ء الموجود كالإنسان مع صفه الوجود.

فالأول كالكلى المنطقى.

و الثانى كالكلى الطبيعى.

و الثالث كالكلى العقلى و هو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان

۱- لا يخفى أن الذاتى إنما يكون بين الثبوت لما هو ذاتى له لو كان متصورا بالكنه- و على التفصيل و فى تحقق الشرطين فى موضوع النزاع تأمل فتدبر، إسماعيل ره

و المعقول الثانی کالنوع المنطقی و کـذا حال الأبیض فی إطلاقه تاره علی العارض- و تاره علی المعروض و تاره علی المجموع إلا أن ظرف العروض و نحوه مختلفان فی هذه الأقسام الثلاثه.

ففی الأبیض و أشباهه کان العروض فی الخارج و الموضوع اعتبر فیه الوجود الخارجی و القضیه التی حکم فیها علی شی ء بأنه أبیض مثلا خارجیه مفاد الحکم و مطابقه فیها ثبوت شی ء لشی ء و اتصافه به فی الخارج و هو فرع علی ثبوت المحکوم علیه و المثبت له فی ذلک الظرف و فی الکلی و کذا الجزئی أو النوع أو الجنس أو ما یجری مجراها- یکون العروض فی الذهن.

و الموضوع اعتبر فیه الوجود الذهنی و القضیه التی حکم فیها علی شی ء بأنه کلی أو جزئی أو نوع أو ذاتی أو عرضی أو قضیه أو قیاس مثلا- ذهنیه مفاد الحکم و مطابقه فیها ثبوت شی ء لشی ء و اتصافه به فی الـذهن فقط و هو فرع علی ثبوت المحکوم علیه- و المثبت له فی ذلک الظرف و فی الموجود و الواحد یکون العروض فی اعتبار التحلیل- و الموضوع اعتبر فیه حال ذاته من حیث هی هی مجرده عن الوجودین.

و القضیه التی حکم فیها علی الماهیه بأنها موجوده أو واحده أو عله أو معلول أو واجبه أو ممکنه لیست خارجیه صرفه و إن کان المحمول وجودا خارجیا کقولنا الإنسان موجود و لا- ذهنیه صرفه و إن کان المحمول وجودا ذهنیا کقولنا الإنسان معقول بل حقیقه واقعیه مفاد الحکم و مطابقه فیها هو الاتحاد بین معنی الموضوع و معنی المحمول فی الوجود و هو متفرع علی تحصل معنی الموضوع و ماهیته من حیث هی هی فی ظرف التحلیل إذا جرده العقل عن کل ما هو زائد علیه من حیث نفسه و ذاته سواء کان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهیته کنفس الوجود و الإمکان و المجعولیه و نظائرهما.

فإذا تقرر هذا فنقول فکذلک حکم المضاف فی الاعتبارات الثلاثه فإنه قد یراد بالمضاف نفس معنی الإضافه وحدها و قد یراد به الأمر الذی عرضت له الإضافه و قد

یراد به مجموع الأمرین.

و أما الاعتبار الثانی فهو خارج عن غرضنا.

و أما الاعتبار الأول فهو المقوله و أما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارین.

و لما كان الوقوف علی المجمل أسهل من الوقوف علی المفصل بتحلیل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف فی أوائل المنطق أعنی فن قاطیغوریاس بأنه الذی ماهیته معقوله بالقیاس إلی غیره و هذا الرسم یندرج فیه الإضافات و المضافات و المعنی بكون ماهیه الشی ء معقوله بالقیاس إلی غیرها هذا لیس مجرد كون تعقل ماهیته مستلزما لتعقل شی ء آخر كیف كان و إلا لكان كل ماهیه بالقیاس إلی لازمها من مقوله المضاف و لیس كذلك فإن كثیرا من الملزومات و اللوازم لها ماهیات مستقله فی معقولیتها و هی فی حدود أنفسها لیست من مقوله المضاف بل معناه أنه لا یتقرر ماهیته فی الذهن و لا فی العین- إلا و یكون الآخر كذلك مثل الأبوه لا یتقرر لشی ء فی أحد الوجودین إلا و یكون البنوه متقرره للآخر

فصل (۲) فی تحقیق المضاف الحقیقی

و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقوله بالقیاس إلی غیرها یرجع حاصل القیاس فیه إلی الإضافه أو إلی نوع من الإضافه فیكون تعریفا للشی ء بنفسه أو بما یتوقف علیه هذا مفهوم قولهم بالقیاس إلی غیرها.

و أما مفهوم كون الشی ء معقولا- بالقیاس إلی غیره أنه یحوج تصورها إلی تصور أمر خارج عنه فربما قیل لهم إن عنیتم به أنه یحوج تصوره إلی تصور أمر خارج أنه یعلم به فیلزم الدور فی المتضایفین و إن عنی أنه یكون معه فكثیر من غیر المتضایفین كذلك كالسقف یعقل معه الحائط و لیس ماهیتهما ماهیه المضافین قالوا ینبغی أن یعقل معه من جهه ما هو بإزائه فإذا بوحث و فتش عن هذه الموازاه یرجع إلی معنی الإضافه.

و قریب من هـذا قول من قال إن المضاف هو الـذی وجوده أنه مضاف و قد اعتذر(۱) بأن المضاف الـذی أخذ فی التعریف غیر المضاف المحدود بل الذی فی الحد هو المضاف المرکب و هو أشهر من المضاف البسیط.

و قد أورد فی کتب الفن ما حاصـله أنه یجوز أن یکون للشی ء جنس أو ما یشبه الجنس أشهر منه و یری الخاصه اسم الأمر العام لما هو نوع له أو یشبه النوع ألیق به- فینقلون الاسم إلیه کما فی الإمکان العام.

و نقـل الاسم العامی إلی الخاصـی فکـذا المضاف یقع علی البسـیط کالأبوه و علی المجموع المرکب من البسـیط و غیره کالأب فهو یعمهـا و الخـاصه نقلوا اسم المضـاف إلی الخاص الـذی هو البسـیط و هـذا خطأ کما أشار إلیه بعض العلماء إذ لا عموم و لا خصوص هاهنا و لیس للمضاف معنی یجمعهما و لیس نسبه الإمکان العامی إلی الخاصی کنسبه المضاف المرکب إلی المضاف البسیط و لا یصح أن یکون للعام زیاده معنی لا یوجد فی الخاص.

أقول و الأولی أن یعتـذر من جهه الرسم الأول أن المضاف الـذی یؤخذ فی الرسم أو یتضـمنه الرسم هو المضاف بالمعنی الثانی أعنی ما یصدق علیه مفهوم المضاف کلفظ القیاس و لفظ المعقول لا المضاف الحقیقی البسیط و لا المرکب منه و من الموضوع له و لا فساد فی کون المعرف(۲) للشـی ء مشتملا علی فرد منه إذ التعریف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا یلزم توقف الشی ء علی نفسه.

۱- حاصـل الاعتـذار أن الرسم رسم لمـا هـو کـالنوع بمـا یشـبه الجنس و اسم المضـاف مشـترک بحسب العرف العـام و العرف الخـاص بین المعرف و المعرف و حاصـل التخطئه أن المضـاف المرکب و إن کـان متناولا للمضاف البسـیط لکنه لیس أعم منه لأن تناوله له لیس من قبیل تناول الکلی للجزئی- بل من باب تناول الکل للجزء فالدور بحاله فتدبر، إسماعیل ره

۲- إذا کان صدق المعرف علیه صدقا عرضیا أو کان المعرف أعنی الفرد بحسب معلومیته بوجه ما معرفا فتدبر، إسماعیل ره

و عن الثانى و هو قولهم أن المضاف هو الذى وجوده أنه مضاف بأن التعريف للتنبيه فإن معرفه المضاف بسيطا كان أو مركبا فطريه و قد يحتاج إلى تذكير و تنبيه فى الفرق بين البسيط و المركب فينسبه بأن للمركب جزء من مقوله أخرى كالأب فإنه جوهر فى نفسه لحقته الأبوه و كالمساواه فإنه كم لحقه الاتفاق و كالمشابهه فإنه كيف لحقته الموافقه مع مثله و ليس الكم الموافق و لا الكيف الموافق بسيطا- بل مركبا من حيث هو كذا.

و أما الفرق بين الإضافه و النسبه فبأنه ليس كل نسبه إضافه بل إذا أخذت مكرره- و معنى هذا أن يكون النظر لا فى نفس النسبه فقط بل بزياده أن هذه النسبه يلزمها نسبه أخرى فإن السقف له نسبه إلى الحائط بأنه يستقر عليه و للحائط أيضا نسبه إليه بأنه مستقر عليه و لهذا قالوا إن النسبه لطرف واحد و الإضافه تكون للطرفين.

فإذا علمت رسم المضاف فنقول إن المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الإضافه كلفظى الأب و الابن و قد يكون أحد المضافين اسمه كذلك دون الآخر و هو على قسمين لأنه إما اسم المضاف أو اسم المضاف إليه.

فالأول كالجناح فإنه مضاف إلى ذى الجناح و لفظه الجناح داله بالتضمن على الإضافه إلى ذى الجناح فأما ذو الجناح فإنه يدل على ما له من الإضافه لفظه ذو.

و الثانى كالعالم فإنه المضاف إليه للعلم و لفظه العالم داله بالتضمن على ذلك.

و أما العلم و هو المضاف فإنما يدل على ما له من الإضافه حرف يقترن به و هو كاللام فى قولك العلم علم للعالم

فصل (٣) فى خواص طرفى الإضافه

فمنها التكافؤ فى تلازم الوجود خارجا و ذهنا بالقوه أو بالفعل و فى العدم أيضا كذلك و هذا مما يشكل فى باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض و تأخر الآخر

عنه فهما متضایفان مع أنهما لیسا متکافئین معین و أیضا إنا نعلم أن القیامه ستکون- و العلم و المعلوم متضایفان فبینهما إضافه بالفعل مع أن القیامه معدومه و العلم بها موجود.

و أجاب الشیخ عن الأول بأن المتقدم و المتأخر یعتبران من وجهین- أحدهما بحسب الذهن مطلقا و هو أن یحضر الذهن زمانین فیجد أحدهما متقدما و الآخر متأخرا فهما قد حصلا جمیعا فی الذهن.

و الثانی بحسب الوجود مستندا إلی الذهن و هو أن الزمان المتقدم إذا کان موجودا فموجود من الآخر أنه لیس بموجود هو و یمکن أن یوجد إمکانا یؤدی إلی وجوده و هذا کونه متأخرا و هذا الوصف للزمان الثانی موجود فی الذهن عند وجود(۱) الزمان المتقدم و إذا وجد المتأخر فإنه موجود فی الذهن حینئذ أن الزمان الثانی [الأول ظ] لیس موجودا و نسبته إلی الذهن نسبه شی ء کان موجودا ففقد و هذا أیضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبه المتأخر علی وجه آخر غیر ما ذکرنا فلا وجود له فی الأمور لکن فی الذهن.

أقول ما ذکره غیر واف بحل الإشکال فإن الإضافات بین أجزاء الزمان و إن لم یوجد فی العقل ما لم یعتبرها لکن تلک الأجزاء بحیث إذا اعتبرها العقل منقسمه بالأیام و الشهور و السنین فیجد بینها نسبه و یحکم بتقدم بعضها علی بعض فی الذهن- لکن بحسب الخارج فإضافه التقدم و التأخر بین أجزائه کإضافه الفوقیه و التحتیه بین أجزاء الفلک فإن الأجزاء و إن کانت بالقوه و کذا الإضافات و إن کانت بالقوه- لکنها بحیث إذا فرض فعلیتها کانت الإضافه بینها علی الوجه الذی یکون فی سائر المضافات و تحقق الإضافه یوجب تحقق المعیه بین وجودی المتضایفین فی ظرف الاتصاف لا فی الذهن فقط.

۱- لأن الوجود کان سلب الوجود و تحقق الوجود عدم هذا السلب الذی کان وجوده- فتحقق فی الذهن أنه لیس بموجود فتدبر، إسماعیل ره

و الذی ینحل به الشبهه ما حققناه فی موضع آخر فلیرجع من أراد.

ثم إنه یرد علی ما ذکره شی ء آخر و هو أن قوله فی الاعتبار الثانی أن الزمان المتقدم إذا کان موجودا فموجود من الآخر أنه لیس هو بموجود فیه بحث لأنه یوهم أن اللاوجود وجود و ذلک ظاهر الاستحاله فإن اللاجود لو کان وجودا لکان الشی ء نقیضا لنفسه و هو محال فإذا کان جزء من الزمان موجودا و لم یکن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر لیس أمرا وجودیا حتی یقع بینه و بین الجزء الحاضر إضافه وجودیه.

اللهم إلا أن یراد به مفهوم اللاوجود المقید ذلک الوجود بأنه فی الزمان الأول- لأن وجود کل جزء من الزمان یستلزم لا وجود الجزء الآخر کما یقتضیه وصف التقدم و التأخر.

لکن یرد الکلام بأن الموصوف باللاوجود بهذا المعنی یجب أن یکون موجودا- و أیضا بتقدیر أن یکون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لکن لیس الجزء الحاضر متقدما علی لا وجود الجزء المستقبل بل علی وجود المستقبل و وجود المستقبل غیر حاضر و إلا لم یکن مستقبلا فما هو المضاف غیر موجود و لا حاضر و ما هو الحاضر غیر مضاف فقوی الإشکال و الوجه ما أومأنا إلیه.

و أما الجواب عن الثانی فهو أن المعلوم بالحقیقه هو الصوره الحاضره عند العقل و الإضافه بالحقیقه بین العلم و ماهیه المعلوم و المعلوم من القیمه أنها ستکون لا عین وجود القیمه.

أقول و یرد علیه شکان أحدهما أن العلم من الموجودات الخارجیه و لهذا عد من الکیفیات النفسانیه و قد حکمتم بأن أحد المضافین إذا کان موجودا فی الخارج- وجب أن یکون الآخر أیضا موجودا فیه بما هو مضاف و لیس ماهیه المعلوم بما هی ماهیه معلومه من الموجودات العینیه.

و الثانی أن العلم فی الحقیقه نفس وجود ماهیه المعلوم عند العاقل و لیس بین

الوجود و الماهیه تغایر حتی یقع بینهما إضافه العلم و المعلوم.

و الجواب عن الأول أن العلم و إن کان من حیث کونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجیه لکن من حیث کونه حکایه عن ماهیه شی ء له وجود فی الخارج من الموجودات الذهنیه فالعلم و ماهیه المعلوم کلاهما ذهنیان.

و عن الثانی أن الإضافه بین العلم و المعلوم به بالذات بعینها کالإضافه بین الوجود و الماهیه الموجوده به بالذات أمر اعتباری حاصله بین أمرین متغایرین بالاعتبار متحدین بالذات فکما أن الموجود فی الخارج أمر واحد إذا حلله العقل إلی ماهیه و وجود- عرضت لهما إضافه الوجود و ذی الوجود فکذا الموجود فی الذهن صوره واحده هی موجود ذهنی إذا حلله العقل إلی ماهیه و وجود ذهنی عرضت لهما إضافه العلم و المعلوم- إذ العلم نفس وجود الشی ء مجردا عن الماده و لواحقها و کذا الکلام فی الحس و المحسوس أی الصوره الموجوده فی الحس و هی عندنا من الکیفیات النفسانیه المحاکیه للکیفیات التی تسمی بالمحسوسات.

و قد عدوا من أحکام المضاف أن المتضایفین قد لا یقع لهما تکافؤ فی الوجود من جهه أخری فقد یکونان بحیث یصح وجود کل منها مع عدم الآخر [و یصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] کما فی العلم و الحس أعنی الإدراکین لا القوتین المتشارکتین لهما فی الاسم فإن ذات العلم و الحس لا یصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم و المحسوس- و لکن ذات المعلوم و ذات المحسوس یصح وجود کل منهما مع عدم العلم و الحس- و قد یکونان بحیث یجوز وجود کل منهما بدون وجود الآخر کالمالک و المملوک- فإنه یجوز وجود ذات المالک مع عدم المملوک و وجود ذات المملوک مع عدم المالک- و منه ما یمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر کالمعلول الذی لا یکون أعم من علته کحرکه الید و حرکه المفتاح المخصوصتین هذا ما ذکره الشیخ و غیره.

و أقول هاهنا موضع بحث و تحقیق فإنک إذا نظرت حق النظر لوجدت أن الذات التی حکموا علیها بأنها معروض المضاف فهی فی أکثر الأمر لیست کذلک.

فالشیخ ذکر فی الحکم بعدم وجوب التکافؤ فی الوجود بین الذاتین الموصوفتین بالإضافه لا من جهه إضافیتهما مثالین أحدهما ذاتا العلم و المعلوم و ثانیهما ذاتا الحس و المحسوس.

فقال ذات العلم فی جوهره قد لزمه دائما أن یکون مضافا إلی المعلوم موجودا معه و ذات المعلوم فی جوهره لا یلزمه ذلک فإنه قد یوجد غیر مضاف إلیه العلم و کذلک حال هذا الحس فإن ذاته لا ینفک عن لزوم الإضافه إیاه و ذات المحسوس تنفک- و لا یجب أن لا یکون موجودا حین لا یکون الحس موجودا إذ یجوز أن لا یکون حیوان حساس موجودا و یکون العناصر المحسوسه موجوده هذا حاصل کلامه.

و لأحد أن یقول الذات التی تعلق العلم بها بالحقیقه فهی دائما معلومه لا یمکن غیر هذا و التی لم یتعلق بها العلم فهی غیر معلومه بهذا العلم أبدا لا فی هذا الوقت و لا فی سائر الأوقات فإن الوجود الصوری العلمی دائما معلومه و الوجود المادی المحجوب عن ما یدرکه من حیث کونه مغشوا بالغواشی أبدا مجهول.

و کذا الکلام فی ذات الحس الذی بمعنی الصوره لا بمعنی القوه و کذا ذات المحسوس الذی بمعنی الصوره لا بمعنی الماده لا ینفک إحداهما عن الآخر کما لا ینفک العارضان البسیطان أحدهما عن الآخر.

فکما أن مفهوم الحسیه و المحسوسیه یتکافئان فی الوجود العقلی و یعقلان معا- فکذا الذاتان المعروضتان لذینک الإضافتین متکافئتین فی الوجود الحسی.

و کذا الکلام فی کل ما هو معروض الإضافه أولا و بالذات و أما الذات التی هی موصوفه بالمحسوسیه و المعلومیه و لو بالعرض فهی أیضا عند البحث و التفتیش یظهر أنها مقارنه فی الوجود لوجود ذات الحس و ذات العلم فإن الکیفیه السمعیه القائمه بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعه بالعرض و ذلک عند قرعه للسمع و هی مقارنه فی الوجود للصوره المسموعه بالذات و غیر تلک الصوره الإدراکیه و غیر التی توجد فی الخارج عند قرع السمع غیر مدرکه لا بالذات و لا بالعرض فلا إضافه إلیها

فی وقت من الأوقات أصلا لا بالذات و لا بالعرض.

و كذا الكيفيه اللمسيه كالحراره الناريه الحاضره عند آله اللمس صح أن يقال إنها ملموسه بالعرض لا بالذات لأن الملموسه بالذات هی كيفيه نفسانيه- محاكيه للحراره الخارجيه كما مرت الإشاره إليه و أما التی هی خارجه عن التصور- و عن الحضور الوضعی عند آله اللمس فلا- إضافه إليها لا- بالذات و لا- بالعرض فثبت أن التكافؤ فی الوجود و العدم كما لزم فی المضافين البسيطين فكذا فی الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما و إن قطع النظر عن وصف الإضافه.

فإن قلت الحس البصری لا يدرک به إلا الأمر الخارجی بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحاله انطباع العظيم فی الصغير و أبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافه إدراكيه إلى الموجود الخارجی بعينه.

أقول أما أولا فقد كان كلامنا فی إضافه الحس الذی بمعنى الصوره الإدراكيه- و هی عند هذا القائل عين الصوره الخارجيه فلا انفكاک بينهما و أما الإضافه الوضعيه التی بين جوهر الحاس و ذات الأمر الخارجی الذی قيل وقع إليه إضافه الإبصار فطرفاها بالحقيقه كطرفا سائر الإضافات الوضعيه التی عند البحث و التحقيق لا يكونان إلا معا.

و أما ثانيا فإن المبصر بالذات صوره مقداريه حاضره عند النفس مجرده عن المواد و هی الحس و المحسوس أی البصر و المبصر و هما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار.

و مما عد أيضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس أن يحكم بإضافه كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب و هذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر.

و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

أب للصبی أو للإنسان أو للأسود لم یجب الانعکاس.

فلا- یقال الصبی صبی للأب أو الإنسان إنسان للأب و قد یصعب رعایه قاعده الانعکاس فی المضاف و الطریق فیه أن یجمع أوصاف الشی ء فإن تلک الأوصاف إذا وضعته و رفعت غیره بقیت الإضافه أو رفعته و وضعت غیره ارتفعت الإضافه فهو الذی إلیه الإضافه الحقیقیه الواجبه الانعکاس فإنک إذا رفعت من الابن أنه حیوان أو إنسان أو ناطق أو کاتب أو غیر ذلک و استبقیت کونه ابنا بقیت إضافه الأب إلیه و إن رفعت کونه ابنا و استبقیت هذه الأوصاف کلها لم یبق الإضافه.

فعلمت بهذا أن التعادل الحقیقی فی الإضافه هو بین الأب و الابن فهما اللذان ینعکس أحدهما علی الآخر و إذا اختل التعادل لا یجب الانعکاس فإذا قیل السکان سکان للسفینه و الرأس رأس للحیوان لا یصح أن ینعکس فیقال السفینه سفینه للسکان- و الحیوان حیوان للرأس و إنما یجب التعادل إذا قیل الرأس رأس لذی الرأس و السکان سکان لذی السکان.

و قالوا إن هذا الانعکاس منه ما لا- یحتاج إلی حرف النسبه و ذلک إذا کان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع کالعظم و الصغر و منه ما یحتاج إلی ذلک و إما أن یتساوی حرف النسبه من الجانبین کقولنا العبد عبد للمولی و المولی مولی للعبد و إما أن لا یتساوی کقولنا العالم عالم بالعلم و العلم علم للعالم

فصل (۴) فی تحصیل المعنی الذی هو نفس مقوله المضاف الذی هو أحد الأجناس العشره العالیه

فنقول إن الرسم المذکور الذی ماهیته معقوله بالقیاس إلی غیره قد یعنی به نفس هذا المفهوم أی نفس أنها معقوله بالقیاس إلی غیرها و قد یعنی به ماهیه أخری یصدق علیها بالذات أن ماهیته معقوله بالقیاس إلی غیرها و قد یعنی به ما له ماهیه أخری غیر معنی المضاف الذی هو المقوله و غیر المضاف الذی هو من المقوله و ذلک کالأب

فإنه و إن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له فى نفسه وراء هذه المعقوليه و وراء أبوته- ماهيه غير معقوله بالقياس إلى الابن و هى كونه إنسانا و فرسا أو شيئا آخر.

و أما الأبوه فليس لها ماهيه إلا هذه الماهيه المعقوله بالقياس فهاهنا ثلاثه أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما فى القضايا المتعارفه و هو المقوله التى هى إحدى المقولات العشر.

و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان فى نفسه جنسا أو نوعا سافلا و هو الذى يحمل عليه المقوله حملا بالذات كما فى صدق الذاتيات على أفرادها الذاتيه.

و ثالثها ماهيه أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقوله المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الإنسان فهكذا ينبغى أن يحقق الفرق و فى أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقوله و ما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذى هو الإضافه و معروضها.

و لذلك قال الشيخ ثم المضاف الذى يجعلونه مقوله فهو أيضا شى ء ذو إضافه لأنه شى ء معقول الماهيه بالقياس إلى غيره و إذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذى هو المقوله المضاف الذى ليس هو المقوله فلا يكون بينهما فرق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه و هو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهيه بالقياس كما أن الجوهر الذى هو المقوله هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهيه التى إذا وجدت كانت لا فى موضوع فالمضاف الذى هو المقوله هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

و أما الشيئيه فهو أمر لا ينفك عنه المضاف الذى هو المقوله و لا يمكن أن يسلب عنه لكن الشيئيه التى اعتبرت فى مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شيئيه عامه لا يتحصل إلا بكونها إضافه و مضافا لا كالأبيض إذا أريد به شى ء غير البياض وصف بالبياض.

فإنا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض و أردنا بالشيئيه الشيئيه المفهومه فى المشتق من حرف اللام أو ذى أو الهيئه الاشتقاقيه لصارت المقولات غير متناهيه و لهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقوله بل المضاف الذى لا ماهيه له سوى كونه مضافا.

فلو قال أحد إن الإضافه أيضا شی ء معقوله ماهيته بالقياس إلی الغير فوجب أن لا تجعل مقوله.

قلنا إن الشيئيه المحموله علی المضاف الحقيقی أعنی المقوله أو نوعا منها لا تخصص لها إلا بكونها مضافا.

و أما الشيئيه التی تحمل علی المعنی الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر و هو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافه- فالأب فی غير المقوله جوهر يلحقه الأبوه و الأب الذی هو من المقوله شی ء هو بعينه الأبوه و العرضی بهذا المعنی عين العرض كما أن الناطق أيضا شی ء هو نفس الصوره الجوهريه

فصل (۵) فی أن الإضافه هل تكون موجوده فی الخارج أم لا

اشاره

و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هی موجوده لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهيه الجنس و الفصل فی البسيط(۱) فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقله و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافه ليس بخارج عن وجود الجوهر و الكم و الكيف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنی غير ماهياتها معقولا ذلك المعنی بالقياس إلی غيره فالسقف مثلا له وجود وضعی- إذا عقل معه الإضافه إلی الحائط و كذا السماء لها وجود واحد وضعی يعقل منه ماهيه السماء و هی جوهر و يعقل معها معنی آخر خارج عن ماهيتها و هو معنی الفوقيه- و معنی كون الشی ء موجودا أن حده و معناه يصدق علی شی ء موجود فی الخارج

۱- تخصيص البسيط لأن ماهيه الجنس و الفصل فی المركب موجوده فی الخارج بوجود مستقل و إن كان باعتبار كونها ماده و صوره فتدبر، إسماعيل ره

صدقا[1] خارجيا كما هو فى القضايا الخارجيه كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنيه كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسيه و النوعيه و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجيه التى تثبت للأشياء فى الأعيان بل فى الأذهان.

و بهذا يعلم فساد رأى من زعم من الناس أن الإضافه غير موجوده فى الأعيان بل من الاعتبارات الذهنيه كالكليه و الجزئيه.

و احتج عليه [الإضافه غير موجوده] بأمور

الأول أن الإضافه لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل

لأنها تكون لا محاله موجوده حينئذ فى محل فكونها فى المحل شى ء و كونها فى نفسها شى ء آخر فإن الأبوه مفهومها غير معنى كونها فى محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافه أخرى و الكلام فيها كالكلام فى الأول و يلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع فى حل هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق.

فنقول المضاف هو الذى له ماهيه معقوله بالقياس إلى غيره فكل شى ء فى الأعيان- يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشى ء من المضاف لكن فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه فالمضاف فى الأعيان موجود.

ثم إن كان فى المضاف ماهيه أخرى فينبغى أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعنى المعقول بالقياس إلى غيره و غيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شى ء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شى ء هو الإضافه

۱- فإن قلت الصدق الخارجى يقتضى كون الاتصاف خارجيا و أما كون الصفه موجوده فى الخارج فلا فإن ثبوت شى ء لشى ء فى ظرف لا يقتضى ثبوت الثابت فيه كما فى قولنا زيد أعمى قلت بل يقتضى ثبوت الثابت فيه فى الجمله و إن كان ثبوتا ضعيفا غير مستقل و قد مر تحقيق ذلك فى الأمور العامه فتدبر، إسماعيل ره

بل هناك مضاف بـذاته لا بإضافه أخرى فينتهى من هـذا الطريق الإضافات و أما كون هـذا المضاف بـذاته فى هذا الموضوع فله وجود آخر مثلاـ وجود الأـبوه فى الأـب و ذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هـذا عارضا من المضاف لزم المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافه أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون أبوه مضاف لذاته.

هذا ما قاله فى إلهيات الشـفاء و هو كلام واضح رفع الشـبهه لوجهين بالمعارضه و الحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئـات الموجوده فى الأعيـان ثم دفع التسـلسل من الوجه الـذى أمكن إيراده من لزوم التكرير كمـا يورد فى باب الوجود و الوحده و نظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهى إلى ما هو مضاف بذاته- لا بإضافه أخرى عارضه.

و أمـا الإضافـات المختلفه المعـانى فلاـ يلزم أن يكون لكل إضافه إضافه مخالفه لها بالماهيه لازمه إياها حتى يلزم التسـلسل و لا يندفع فإن إضافه الأبوه و إن لزمتها فى الوجود إضافه الحاليه و العروض لكن لا يجب أن يلزم إضافه أخرى مخالفه لها.

و كذا ثالثه و رابعه و هكذا إلى لا نهايه اللهم إلا بحسب اعتبارات عقليه متماثله- أو متخالفه ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

الحجه الثانيه

ما مر من كون إضافه التقدم و التأخر لو كانت موجوده لكان الماضى و المستقبل من الزمان موجودين معا.

و الجواب ما أشرنا إليه فى مباحث التقابل و موضع آخر أن معيه أجزاء الزمان لا يمكن أن يكون آنيه بأن يكون السابق و اللاحق موجودين فى آن واحـد إنما ذلك شأن معيه الآنات و الآنيات بل معيتها اتصالها فى الوجود الوحـدانى التـدريجى- الـذى معيتها فيه عين التقدم و التأخر فيه كما أن وحده العدد عين كثرته لشى ء من الأشياء

فصل (۶) فی نحو وجود المضاف فی الخارج

اشاره

و اعلم أن فی خصوصیه وجود المضاف فی الخارج و تعینها إشکالا من وجوه-

منها أن الإضافه لو کانت موجوده لکانت مشارکه لسائر الموجودات فی الوجود

و متمایزه عنها بخصوصیه و ما لم یقید الوجود بتلک الخصوصیه لم یوجد الإضافه فی الأعیان فیکون ذلک القید [التقید] سابقا علی وجود الإضافه لکن التقید هو نفس الإضافه فإذا لم یوجد الإضافه إلا بوجود إضافه قبلها و هکذا الکلام فی وجود الإضافه السابقه فیکون تحقق الإضافه الواحده مشروطا بإضافات غیر متناهیه من أمثالها.

و منها أن الوجود من حیث هو وجود إما أن یکون مضافا أو لا یکون مضافا

فإن کان مضافا فکل وجود مضاف و لیس کذلک و إن لم یکن مضافا فالإضافه لو کانت موجوده فهی لا تکون مضافه من حیث إنها تکون موجوده فالموجود من حیث هو موجود غیر مضاف و المضاف من حیث هو مضاف غیر موجود و هو المطلوب.

و منها أنه لو کانت الإضافه أمرا وجودیا لزم أن یکون الباری جل مجده محلا للحوادث

لأن له مع کل حادث إضافه بأنه موجود معه و تلک المعیه(۱) ما کانت حاصله قبل ذلک و یزول بعد زوال ذلک الحادث فیجب أن یکون الباری محلا للحوادث فیکون جسما أو جسمانیا تعالی عنه علوا کبیرا.

و تحقیق القول فی وجود المضاف

بحیث یدفع هذه الشکوک و أشباهها- هو أن وجود الإضافه لیس وجودا مباینا لوجود سائر الأشیاء بل کون الشی ء سواء کان فی نفسه جوهرا أو عرضا بحیث إذا عقل عقل معه شی ء آخر هو نحو وجود الإضافه

۱- لا یذهب علیک أن معیه الواجب مع الأشیاء معیه قیومیه غیر زمانیه مستمره سرمدیه- و لا یکون للأشیاء بالنسبه إلی جنابه نقص و تصرم و إن کانت فی ذاتها و بحیال أنفسها کذلک فافهم، إسماعیل ره

فـالعله كالعقـل مثلاـ لهـا ذات موجوده بوجود يخصـها من حيث هی جوهر عقلی و كون ذلـك الوجود بحيث له تأثير فی وجود الغير هو وجود العله بما هی عله و العله نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلی الجوهر بالذات و إلی المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العليه خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهيه الجوهر الذی هو العله و بين عليته و إضافته بالماهيه و الحد فإن حد الجوهر غير حد المضاف و الفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهری إذا أخذ فی نفسه كان جوهرا و إذا قيس إلی غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل علی الوجه الذی يكون فی الخارج يلزم من تعقله تعقل شـی ء آخر هو وجود المضاف.

و بـالجمله أن المضـاف بمـا هو مضـاف بسـيط ليس له وجود فی الخارج مسـتقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقا بأشـياء كونها بحيث يكون لها مقايسه إلی غيرها- فوجود السـماء فی ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذا قيس إلی الأرض عقلت الفوقيه وجود الإضافات.

و كذا الكم له وجود فی نفسه من حيث هو كم و هو كون الشـی ء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويا لشی ء أو أعظم أو أصغر منه و أمـا وجوده بحيث يكون بالفعـل مساويـا مثلاـ هو وجود المسـاوی فوجود المسـاوی غير وجود الكم لأـن المسـاوی لم يبق مساويا إذا قيس إلی ما هو أعظم منه أو أصغر.

و أما النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد فی نفسه لا يتغير فوجود واحد يصـلح لأن يصير وجودا لإضافات كثيره كالواحد مثلا له وجود فی نفسه هو عين وحـدته- و ذلـك الوجود يصـدق عليه أنه نصف الاـثنين و ثلث الثلاـثه و ربع الأـربعه و هكـذا إلی غير النهايه من غير استحاله و لا لزوم تركب فی الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف و تنويعه يتصور من وجهين

أحدهما أن يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم و الأبيض و هو ليس من المقولات كالكم المساوى أو الكيف الموافق.

و ثانيهما أن يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به و يوجدان معا فى العقل كعارض واحد و هذا هو تنويع الإضافه و تحصيلها فإن كون المساوى مضافا ليس ككون الكم مساويا أو مضافا فالمساواه موافقه فى الكم [اتفاق الكم] و هى غير الكم الموافق و كذا المشابهه موافقه فى الكيف و هى غير الكيف الموافق.

و بالجمله المضاف الذى هو المقوله و الجنس الذى هو للمضافات البسيطه [المضاف البسيط] و فصل نوعه الذى هو بالحقيقه نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعه الجنسيه و الفصليه فيه أى فى ذلك النوع أمرا واحدا.

فإن قيل إن المساواه و المشابهه اتفقتا فى موافقه ما و افترقتا فى التخصيص بالكم أو بالكيف فيكون المساواه و المشابهه إما من نوع واحد و قد قلتم أنهما نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم و الكيف أو بإضافتين أخريين فإن كانت الكميه و الكيفيه نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف و أيضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقوله بنوع من مقوله أخرى و الكل محال أو يكون فصل الإضافه التى هى الموافقه إضافه أخرى إلى الكميه أو إلى الكيفيه لا نفس الكميه و الكيفيه فيكون فصل الإضافه إضافه و هو أيضا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أن الإضافه الثانيه بما ذا يمتاز عن الإضافه الأولى فيعود المحذورات جذعا.

أقول الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمنى نسبته إليه نسبه التعين إلى الإبهام فإن الاتفاق إذا تحصل بأنه فى الكم حتى صار مساواه لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقوله متحصلا بمقوله أخرى و لا أيضا بإضافه

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافه بإضافه أخرى بل تحصل و تنوع بأنه فى الكم لا بالكم و لا بإضافه إليه.

و هـذا كسائر فصول الأجناس فإن فصل الحيوان و هو الجسم النامى الدراك- هو عباره عن تعين الدراك بأنه ناطق لا أن الناطق ينضم إلى الـدرك فيصير مجموعا من المـدرك و الناطق بل المـدرك الـذى هو الناطق و كـذا الكلام فى نسـبه المـدرك إلى النامى و النامى إلى الجسم و الجسم إلى الجوهر و الغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس و الماده.

و إذا تقرر هذه المعانى فلنرجع إلى حل الشكوك.

أما الأول فسـلمنا أن وجود الإضافه مشارك لسائر الوجودات فى الموجود و سـلمنا أنه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أن ذلـك الامتيـاز لا بـد أن يكون بقيـد زائـد فإن كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها- إذ الاشتراک فى الوجود المطلق اشتراک فى أمر انتزاعى عقلى إذ ليس لحقـائق الوجودات بمـا هى وجودات كلى طبيعى يكون نوعـا لأفراده حتى يحتاج فى تمايزها إلى قيود زائده.

ثم القيود قد يكون نسـبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصـله كتقييد الشـى ء بأمر زائد عليه جعلا و وجودا حتى يقع بينهمـا إضـافه هى نفس التقييـد أو إضـافه أخرى بـل ربمـا كان أعم و أخص بحسب المعنى و المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط فى الخارج.

و أمـا الثـانى فنقول إن الموجود فى نفسه إمـا ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض و كونه بحـال و نحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقـل شـى ء آخر هو من المضـاف فكـل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافـا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصـوص فـإن الحيوان فى نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود و كونه بحيث يوجـد من فضـله مـادته حيوان آخر وجود آخر.

فالأول نوع من مقوله الجوهر و هذا نوع من مقوله المضاف.

و أما الثالث فنقول ليس للإضافه وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشى ء و زوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا فى ذات الموصوف بها أو فى صفاته الحقيقيه فإن تجددها و زوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيروره أحد فى المجلس ثانى الاثنين بعد ما لم يكن كذلك و ثالث الثلاثه و رابع الأربعه و هكذا لا يوجب تغيرا فى ذاته و لا فى صفاته المتضرره فكذلك تغير الإضافات لا يوجب فى واجب الوجود تغيرا لا فى ذاته و لا فى صفاته الكماليه و فهم هذا المعنى بعد الإحاطه بما قدمنا غير صعب

فصل (۷) فى أن تحصل كل من المتضايفين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس و إن نوعا فنوع و إن صنفا فصنف و إن شخصا فشخص

فالأبوه إذا أخذت مطلقه فبإزائه البنوه المطلقه و إذا أخذت أبوه نوعيه فبإزائه بنوه كذلك و إذا حصلت الأبوه حتى صارت شخصيه صار الجانب الآخر بنوه شخصيه- و لكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يطرد إذا كان التحصيل تحصيلا للإضافه أما إذا كان تحصيلا لموضوع الإضافه لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإن من الموضوعات الشخصيه ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعه لا يجب انحصارهم فى عدد معين بحيث لا يصح الزياده عليه بل أبوه زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعا و جانب الأبوه و إن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله و إن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمان لأن ذلك بسبب خارجى- لا أن الإضافه من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل فى بعض يحتاج الإضافه فى التعين الشخصى إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافه و لا يكفى فيهما ما يكفى فى تعيين الأبوه التى هى لعمرو بالنسبه إلى زيد بتعينهما كجواز زيد لعمرو(۱)

۱- يعنى أن جوار زيد لعمرو ليس من قبيل أبوه عمرو لزيد فإنه يكفى لتعين الأبوه و تشخصها تعينها و لا يكفى لتعين المجاوره بينهما غير متعينه لأنها يصدق مع اتصال دار أحدهما بدار الآخر و مع الفصل إلى أربعين دارا فلا بد فى تعين المجاوره التى بينهما تعين داريهما، إسماعيل ره

فإنه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج إلى تعين داريهما مع تعينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقوله كالموافق و منه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوى و أدنى منه كالمساوى فى السطح و بعده المساوى فى الشكل كالمثلثين و بعده ما فى المثلثين القائم الزاويه و أخص منه إذا كان القائم الزاويه زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصليه.

و أما التحصيل الصنفى فهو أن يتحصل الإضافه لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعه من الإضافه كأبوه الرجل العادل و أبوه الرجل الجائر

فصل (۸) فی تقسیم المضاف من وجوه

منها أن من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين

كالأب و الابن و كالضعف و النصف و كالجذر و المجذور و منه ما هو متفق فيهما كالمساوى و المساوى و الأخ و الأخ و الجار و الجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف و الضعف و منه ما لا يكون محدودا و غير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف و القليل الأضعاف و الكل و الجزء منه و منه ما ليس محدودا و لا مبنيا على المحدود مثل الزائد و الناقص.

و منها أن المضافين إما شيئان غير محتاجين فى عروض الإضافه إلى اتصافهما بصفه أخرى

حقيقيه غير وجود الموضوع مثل المتيامن و المتياسر و المتقدم و المتأخر.

و إما أن يكون فى كل منهما صفه حقيقيه غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق و المعشوق فإن فى العاشق هيئه إدراكيه هى إضافه العشق و فى المعشوق هيئه مدركه لأجلها صار معشوقا لعاشقه و إما أن يكون فى أحدهما مثل العالم و المعلوم- فإن العالم يحصل فى ذاته كيفيه هى العلم صار بها مضافا و المعلوم لم يحصل فى ذاته شى ء آخر به صار معلوما.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ و غيره و لى فيه نظر كما قدمنا بيانه.

و منها ما قال الشيخ فى الشفاء يكاد يكون المضافات منحصره فى أقسام المعادله- و التى بالزياده و التى بالفعل و الانفعال و مصدرها من القوه و التى بالمحاكاه.

فأما التى بالزياده فإما من الكم و هو ظاهر و أما من القوه فكالغالب و القاهر و المانع.

و أما التى بالفعل و الانفعال فكالأب و الابن و القاطع و المنقطع و التى بالمحاكاه كالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس فإن العلم يحاكى هيئه المعلوم و الحس يحاكى هيئه المحسوس و وجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبه.

و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات

ففى الجوهر كالأب و الابن و العالم و المعلوم و فى الكم أما المتصل فكالعظيم و الصغير و أما المنفصل فكالكثير و القليل و فى الكيف كالأحر و الأبرد و فى المضاف كالأقرب و الأبعد و فى الأين كالعالى و السافل و فى المتى كالأقدم و الأحدث و فى النصبه كالأشد انتصابا و انحناء و فى الملك كالأكسى و الأعرى و فى الفعل كالأقطع و الأصرم و فى الانفعال كالأشد تسخنا و تقطعا و الأضعف

فصل (٩) فى أن المضاف هل يقبل التضاد و الأشد و الأضعف أم لا

و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعه غير مستقله الوجود بنفسها كما تبين

فهى تابعه فى جميع الأحكام الوجوديه لوجود موضوعاتها و التضاد و التقدم و التأخر و القوه و الفعل و أشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات الإضافيه بالذات و لإضافاتها بالعرض و من هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين الحار و البارد تضاد حقيقى كان بين إضافتيهما أى الأحر و الأبرد تضاد بالتبع و أما عروض التضاد لشى ء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى باب الكم عند بيانه أن العظيم لا يضاد الصغير- ما يشعر بأن التضاد لا يعرض الإضافات و يبين ذلك بوجهين- أحدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما إضافه التضاد و ذلك لأنا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف و نجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم و المعلوم و الجوار و الجار.

ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون فى المتضادين شى ء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقى أن يكون الشى ء الذى فى المتضادين و ليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت أن المضاده لا يوجد إلا فى موضوعات غير متضايفه.

و الثانى أن الإضافات طبائع غير مستقله بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد- لأن أقل درجات العروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضيه.

ثم إنه قال فى باب الإضافه أن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته و لما كانت الضعفيه تعرض للكم و كان لا مضاده للكم لم يعرض للضعفيه مضاده و لما كانت الفضيله عارضه للكيف و هى تضاد الرذيله جاز أن يعرض لهذه الإضافه تضاد و كذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الأحر ضدا للأبرد و لا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين لما أشرنا إليه.

فيحمل كلامه على أن نفى التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا و إثباته لها من

جهه اتباعها لبعض موضوعاتها فالشیخ أطلق القول فی باب الکم أن الإضافات لا تتضاد و عنی بـذلک أنها لا تتضاد اسـتقلالا لا أنها لا تضاد تبعا فی مواضع أخری غیر أنواع الکم و أفراده.

فـإذا تبین هـذا فنقول و هکـذا القیـاس فی قبول المضاف الأشـد و الأضـعف و الأزیـد و الأنقص فکل مقوله یقبل شـیئا من هـذه المعانی یقبله المضاف بتبعیه موضوعه فهذه أحکام و أحوال کلیه للمضاف و لا بأس بذکر أحکام لبعض أقسامها

فصل (۱۰) فی الکلی و الجزئی و الذاتی و العرضی

[المانی الثلاثه للکلی]

مفهوم الکلی وصف إضـافی عـارض للماهیـات و هو اشتراکه بین کثیرین و ما من ماهیه غیر الوجود إلا و یمکن أن یعرضه هـذا الوصف و إنما یخرج هـذا الوصف لها من القوه إلی الفعل عنـد حـدوث أفرادها و هـذه الکلیه الإضافیه غیر کون الشـی ء بحیث یحتمل صـدقه علی کثیرین أو اشتراکه بینها و ذلک أن الکلی قـد یراد به مجرد هـذا الوصف و قـد یراد به معروضه و قد یراد به مجموع الأـمرین و مرادنـا هـذا نفس هـذا الوصف الإضافی و کـذلک الجنسـیه وصف إضافی عارض لبعض الماهیات فالجنس أیضا قد یراد به معروض هذا الوصف و هو الحیوان و قد یراد به نفس هذا الوصف و قد یراد به مجموع العارض و المعروض.

فالأـول یسـمی جنسـا طبیعیا و الثانی منطقیا و الثالث عقلیا(۱) و الأـول أی المفهوم الکلی مضـاف بسـیط و الثانی مقوله و الثالث مضاف مرکب و هذا الکلام فی النوع و الفصل و الخاصه و العرض و هذه الإضافات کلها ذهنیات.

۱- أی الأول بحسب ذکر أقسام الکلی و هو العارض و کذا الثانی و هو المعروض و الثالث هو المجموع المرکب من العارض و المعروض و قوله مقوله أی مقوله من المقولات العشر فإن المعروض واحد منها فتدبر، إسماعیل ره

إذا عرفت ذلك فنقول الكلى الذى هو المعنى الإضافى جنس لخمسه أنواع- الجنس و النوع و الفصل و الخاصه و العرض و يراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها و من معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافيه و لأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسيه بالقياس إليها و صار كالجنس الطبيعى و كل من الخمسه نوعا لها و إن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعه موضوعه كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس و إن الفصل و الجنس داخلان فى ماهيه- ما عنى به أن وصف النوعيه تحت وصف الجنسيه و لا أن مفهوم الفصل و الجنس داخل فى ماهيه النوع أو فى وصف النوعيه بل عنوا بذلك أن موضوع النوعيه أى النوع الطبيعى- مندرج تحت معروض الجنسيه أو يدخل فى ماهيته إذا كانت مركبه طبيعيه جنسيه أى ماهيه موصوفه بأنه جنس.

و كذا الكلام فى الفصل و دخوله فى النوع و أما الأوصاف الخمسه فكلها أنواع حقيقيه متباينه تحت جنس واحد هو الكلى بما هو كلى و حمل الجنس عليه حمل عارض إضافى على معروضه و لكن حمل الكليه على الجنسيه حمل مقوم جنسى على متقوم به.

فهذه اعتبارات لطيفه دقيقه لا بد من تفطن لها لأن الجهل بها و الإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإن الكلى مثلا قد يراد به نفس الطبيعه التى من شأنها أن يعقل عنها صوره تعرض لها الكليه و قد يعنى به الطبيعه التى تعرض لها الكليه و قد يعنى به كون الطبيعه مشتركه بالفعل بين كثيرين و قد يراد كون الطبيعه بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه الماده و الأعراض بل تلك الماده و الأعراض لكان ذلك الشخص الآخر و هذه المعانى كلها غير الكلى بالمعنى المنطقى.

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول و الثانى و الرابع منها فى الأعيان

و اختلفوا فی وجود المعنی الثالث

و هو الصور المفارقه الأفلاطونیه و قد سبق منا أن الکلی الطبیعی غیر موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص- و قد أحکمنا أیضا البنیان الأفلاطونی و شیدنا قواعد ذلک بعد الاندراس.

و من جمله أقسام المضاف الکل و الجزء و إضافتهما غیر إضافه الکلی و الجزئی- و الفرق بینهما و بین هذین من وجوه- أحدها أن الکل من حیث هو کل موجود فی الخارج و أما الکلی من حیث هو کلی فلا وجود له إلا فی الذهن.

و الثانی أن الکل یعد بأجزائه و الکلی لا یعد بجزئیاته.

الثالث أن الکلی قد یکون مقوما للجزئی و الکل یکون متقوما بالجزء.

الرابع أن طبیعه الکل لا یصیر هو الجزء و أما طبیعه الکلی فإنها تصیر بعینها جزئیه مثل الإنسان فإنه صار عین هذا الإنسان.

و الخامس أن الکل لا یکون کلا بکل جزء منه وحده و الکلی کلی بکل جزئی وحده لأنه محمول علیه.

السادس أن أجزاء الکل محصوره غیر متناهیه و جزئیات الکلی غیر متناهیه.

و من جمله أقسام الإضافات و التام و الناقص و المکتفی و فوق التمام فالتام هو الذی یحصل له جمیع ما ینبغی أن یکون حاصلا له و هو الکامل أیضا و هو المقول علی أشیاء کثیره.

فتاره یقال للعدد إنه تام إذا کان جمیع ما ینبغی أن یوجد لشی ء من العدد- یکون قد حصل له و الجمهور لا یطلقون علی عدد هو أقل من الثلاثه أنه تام و کون الثلاثه تامه لأن لها مبدأ و وسطا و نهایه و العله فی ذلک أنه لا شی ء من الأعداد یمکن أن یکون تاما فی عددیته إذ یوجد فی عدد أزید منه ما لیس فیه بل إنما یکون تاما فی العشریه أو فی الخمسیه.

و أما من حیث هو مبدأ و منتهی یکون ناقصا من جهه أنه لیس بینهما ما من شأنه

أن يكون بينهما و هو الواسطه و قس على ذلك سائر الأقسام و هو أن يوجد المبدأ و الواسطه فقط أو العكس و لا واسطه ثم من المحال أن يكون مبدئان فى الأعداد- ليس أحدهما واسطه بوجه إلا لعددين و كذا القول فى المنتهى.

و أما الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرا لأن جملتها فى أنها واسطه كشى ء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البدايه و النهايه و التوسط غايه التمام و أقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثه.

فهذه حكايه ما ذكره الشيخ فى الشفاء و تاره يقال تامه للمقادير كما يقال- فلأن تام القامه إذا كانت محدوده بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا- تعرف إلا- بالتحديد الذى يلزمه التقدير و تاره يقال للكيفيات و القوى إنها تامه مثل أن يقال هذا تام القوه و تام الحس و تام العلم و تاره يقال تمام فى اصطلاح الحكماء و يريدون به أن يكون جميع كمالات الشى ء حاصله له بالفعل و ربما يشترطون فى ذلك أن يكون وجوده و كمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.

و إذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأن فيه الوجود الذى ينبغى له بكماله و قد فضل عنه وجود غيره أيضا و ليس فى الموجودات شى ء بهذه الصفه إلا واجب الوجود.

و أما العقول فهى تامه بالتفسير الأول و غير تامه بالتفسير الثانى فإن الممكنات الفاقرات الهويات معدومه فى حدود ذواتها و أما الذى دون التمام فهو قسمان- أحدهما المكتفى و هو الذى أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التى للسماويات فإنها أبدا فى اكتساب كمالاتها من غير حاجه لها إلى مكمل خارجى- كالمعلم البشره فينا بل مكملها و معلمها و مخرجها من القوه إلى الفعل جوهر عقلى فياض غير مباين الوجود لوجوداتها و كذلك حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم و قرباتهم من الله

كما ستعرف جميع ذلك فى مواضعه و الآخر الناقص و هو الذى يحتاج إلى أمر خارج- يمده بالكمال مثل الأشياء التى تكون فى الكون و الفساد.

و الفرق بين التام و بين الكل و الجميع بالاعتبار فإنها متقاربه المعانى و ذلك بأن التام ليس من شرطه أن يحيط بكثره بالفعل و لا بالقوه مثل كون البارى تاما و الكل و الجميع من شرطهما ذلك.

و أما التمام و الكل فيما فيه كثره فهما متحدان فى الموضوع و الفرق بأنه بالقياس إلى الكثره الموجوده المحصوره فيه كل و بالقياس إلى ما يبقى شى ء خارجا عنه تام.

فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمه و التحقيق أن البارى كل الأشياء و قد تقرر أن كون الشى ء كلا لا بد فيه من حضور كثره فى ذاته.

قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته و أحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقه من الحقائق خارجا من ذاته بذاته و مع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شى ء من الأشياء حتى يكون هناك كثره لا بالفعل و لا بالقوه

المقاله الثانيه فى بقيه المقولات و فيه فصول

فصل (۱) فى حقيقه الأين

عرف الأين بأنه هو كون الشى ء حاصلا فى مكانه و ينبغى أن لا يكون نفس نسبه الشى ء إلى مكانه و إلا لكان نوعا من مقوله المضاف بل أمرا و هيئه يعرض له الإضافه إلى مكانه.

و ربما قيل كما أن السواد له ماهيه و إضافه المحل عرض لمهيته فكذلك الأين له ماهيه و كونه فى المكان إضافه عارضه(۱) لها و هو ليس بشى ء فإن كون الشى ء

۱- الإضافه إلى المكان ليس عارضا لمهيه الأين بل إنما تعرض للجسم بسبب ماهيه الأين فإضافه الجسم إلى المكان زائد على وجوده فى نفسه بخلاف إضافه السواد إلى الجسم فإنه عين وجود السواد فى نفسه نعم إضافه الأين إلى الجسم كإضافه السواد إلى الجسم فافهم، إسماعيل ره

فی المکان لیس ککون السواد فی المحل فان وجود السواد بعینه هو وجوده فی المحل لا أمر زائد علی وجوده و إن لم یکن عین مهیته لکن زیاده الوجود علی الماهیه إنما هی بحسب التصور لا بحسب الواقع و هذا بخلاف کون الشی ء فی المکان فإنه لا بد أن یکون هذا الکون فی المکان أمرا زائدا علی وجوده فی نفسه و إلا لم یکن صفه زائده علی هذا الجوهر الجسمانی و لکان قد بطل وجوده فی نفسه عند مفارقه مکانه- و حصل له وجود آخر و لصار المعدوم بعینه معادا فلیس کون الشی ء فی المکان کونه فی الأعیان فإن کونه فی الأعیان نفس وجوده و لو کان کونه فی المکان وجودا له لکان کونه فی الزمان أیضا وجودا له فکان لشی ء واحد وجودات کثیره.

أقول و یمکن أن یقال إن الشی ء الجسمانی کونه فی المکان المطلق أو فی الزمان مطلقا و إن کان هو بعینه نحو وجوده الخاص به لا أمرا زائدا علیه إلا أن کونه فی مکان معین أو زمان معین أمر زائد علی وجوده فی نفسه فذلک الأمر الزائد نسمیه الأین أو المتی و کل منهما غیر نفس الإضافه لأن المراد منه مبدء إضافه المکان أو الزمان.

و قد استدل صاحب المباحث علی أن الکون فی المکان لیس هو بعینه الکون فی الأعیان الذی هو الوجود بوجه آخر و هو أن الوجود وصف مشترک فی الموجودات کلها فلو کان حقیقه الوجود فی الأعیان هو الکون فی المکان لکانت الموجودات کلها کائنه فی المکان و حیث لم یکن کذلک علمنا أن کون الشی ء فی المکان مفهوم مغایر لوجود الشی ء فی نفسه.

أقول هو منقوض بکل من الموجودات المخصوصه لجریان ما ذکره فیه فیلزم علیه مما ذکره أن یکون کون الجسم مادیا و کون العقل مفارقا و کون الحیوان

حساسا بأمور زائده على نفس وجودها و ليس كذلك.

و دفع ما ذكره بأن الوجود المطلق الكلى كما مر مرارا أمر مشكك عرضى لأفراده و ليس لحقيقه الوجود طبيعه كليه نوعيه أو جنسيه مشتركه بين جميع أفراد الوجود

فصل (۲) فی تقسیم الأین

و هو من طريقين أحدهما إن من الأين ما هو أول حقيقى و منه ما هو ثان غير حقيقى.

فالأول كون الشى ء فى مكانه الخاص به الذى لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء فى الكوز.

و الثانى كما يقال فلان فى البيت فإن البيت يسعه و غيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده و أبعد منه كونه فى الدار و بعده البلد ثم العراق مثلا- ثم الإقليم ثم المعموره ثم عالم العناصر ثم العالم الجسمانى باعتبار أن يحويه المحدد للجهات و هذا هو الغايه فإن كون الشى ء فى العالم مطلقا ليس بأين أصلا.

الطريق الثانى إن الأين منه جنسى و هو الكون فى المكان و منه نوعى و هو الكون فى الهواء أو الماء أو فوق أو تحت و منه شخصى ككون هذا الشخص فى هذا الوقت فى مكانه الحقيقى و قد يقال إنه لا بد لكل أين شخص حقيقى من صفه قائمه بالمتمكن هى عله ذلك الأين.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأن هذا باطل لأن تلك الصفه إما أن يكون ممكن الحصول فى المتمكن عند ما لا يكون فى مكانه الحقيقى المعين أو لا- يكون- فإن أمكن لم تكن تلك الصفه عله لذلك الكون فى المكان المعين و إلا- لزم تخلف المعلول عن علته و إن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها فى المتمكن على حصوله

فی ذلک المکان المعین فلو توقف الحصول فی ذلک المکان علی حصول تلک الصفه فیه لزم الدور و هو محال.

أقول فیه نظر من وجهین أحدهما إن تلک الصفه یمکن أن یکون جزء من العله أو معدا أو شرطا فلا یلزم مقارنتها للمعلول علی وجه الضروره.

و ثانیهما إن حصول تلک الصفه و إن لم یتحقق إلا عند کون المتمکن فی مکانه لکن ذلک بحسب الظرفیه المقارنه لا بحسب السببیه و التقدم و الفرق بین المعنیین کالفرق بین القضیه المشروطه ما دام الوصف و المشروطه بشرط الوصف- و الثانیه أخص من الأولی و الأعم لا یستلزم الأخص فإن کل کاتب یحتاج إلی حرکه الأصابع فی وقت الکتابه و تلک الحرکه ضروریه علی ذلک الوقت بأسبابها المؤدیه إلیها فی ذلک الزمان و لیس أن الکتابه أوجبت تلک الحرکه بل العکس أولی فإن وجود تلک الحرکه یقتضی وجود الکتابه فی الخارج

فصل (۳) فی تتمه أحوال الأین

فمنها أنه یعرض له التضاد

فإن الکون فی المکان الذی عند المحیط هو مقابل للکون الذی عند المرکز و هما أمران وجودیان بینهما غایه التخالف و لا یجتمعان فی موضوع واحد فی آن واحد و صح تعاقبهما علیه فهما متضادان.

و منها أنه یقبل الأشد و الأضعف

لکن قبوله لهما لیس بحسب جنس الأین- فإن کون الشی ء فی مکانه لا یکون أشد من کون شی ء آخر فی مکانه لأن مفهوم الحصول فی المکان لا یقبل الشده و الضعف بل إنما یقبل الجسمان الأشد و الأضعف بحسب طبیعه نوعیه لمکانها کالفوق أو التحت أو فیهما [غیرهما] کالجسمین إذا کانا فی الفوق و أحدهما أعلی من الآخر أی کان أقرب إلی الحد الذی هو المحیط فهو أشد فوقیه من الآخر.

فقـد ثبت من هذا أن الأشد و الأنقص لم يتطرق إلى نفس الأين بما هو أين- بل إلى نوع منه و هو الفوق أو التحت و لكن ليس كمـا زعمه صـاحب المبـاحث أن ذلـك الأشـد و الأضـعف إنما هو فى إضافه عارضه للأين و هو الفوقيه و التحتيه لما مر من أن الإضافه ليست قابله للأشد و الأضعف لذاتها

فصل (۴) فی حقیقه متی و أنواعه

من جمله ما عد من المقولات متى

و هو كون الشـى ء فى زمان واحـد أو فى حد منه فإن كثيرا من الأشـياء يقع فى أطراف الأزمنه و لا يقع فى الأزمنه مع أنه يسـئل عنها بمتى كالوصولات و المماسات و سائر الأشياء الواقعه لوقوعها فى أمر له تعلق ما بالزمان(۱) و حال هذا الكون بعينه حال ما قبله و أمر متى العام و الخاص باعتبار كون الشى ء فى زمان مطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص.

فمنه ما هو متى حقيقى

و هو كون الشى ء له زمان مطابق له لا يفضل عنه-

و منه ما هو ثان غير حقيقى

و هو كون هـذه الحركه الواقعه فى سـاعه مثلاـ فى أول اليوم أو فى الشـهر أو فى السـنه أو فى القرن أو فى زمـان الإسـلام أو فى الزمان مطلقا على قياس ما مر فى الأين و الفرق بين البابين أن الزمان الحقيقى الواحد يشترك فيه الكثيرون.

و أما المكان الحقيقى الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل و ليس بسديد فإن عدم الشـركه فى المكان الحقيقى إنما يصـح القول به مع وحده الزمان حقيقه فكذلك مع وحده المكان حقيقه لا يمكن الشركه فى الزمان الحقيقى فكما

۱- فى أن نفس النسـبه إلى الزمـان أو حـد منه أو ما يتعلق به ليس متى بل المتى أمر أو هيئه يعرض لأجله هـذه الإضافه للشـى ء الزمانی، إسماعیل ره

أن لكل متمكن أينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه و لا تكون مشتركه بينه و بين غيره و لذا قيل لكل من الزمان و المكان أسوه بالآخر.

ثم قالوا إن الأمور التى لها متى بالذات هى الحركات و المتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها و جواهرها فى الزمان بالعرض.

أقول إن وجود الطبيعه الجوهريه متجدده سياله فذلك كون تدريجى يطابق الزمان و كذا بعض الكميات و الكيفيات و الأوضاع و الأيون التدريجيه الوجود لها أكوان تدريجيه و الحركه عباره عن تدريج واقع فى الكون لا الكون التدريجى فهى معنى نسبى إضافى و قد مر أن المعنى الإضافى لا يوصف بالزياده و النقصان و الأشد و الأنقص إلا بالعرض فالمتى إنما يلحق أولا و بالذات لتلك الأكوان و الوجودات- و ثانيا لمهياتها و أما الحركه فلا تدريج لها بل هى عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض.

و اعلم أن من اقتصر فى تعريف الزمان أنه مقدار الحركه من جهه التقدم و التأخر فيلزمه من جهه الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كل حركه فى العالم العنصرى أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر و هو أن يوجد فى الحد مقدار حركه الفلك أو حركه لا تنقطع أو أظهر الحركات أو أسرعها أو أشدها

فصل (۵) فى الوضع

و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبه فى الجهات المختلفه

كالقيام و القعود و ليس هو النسبه و ذلك لأن النسبه و إن كانت واقعه بين أجزائه لكنها من باب الإضافه كالجوار و نحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسب

هو الوضع كما مر.

و قد مرت الإشاره أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذى يوجد فى النقطه و هو كون الشى ء مشارا إليه بالحس و ليس الوضع المذكور فى الكم- فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوى و المحوى و الجهات الخارجه و الوضع المذكور فى تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك و لكن الذى ذكروا فيه من كون الشى ء بحيث يشار إليه أنه أين هو مما يتصل(۱) به اتصالا ثابتا لا- يخلو عن خلط- فإن هذا الأين لو كان أينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى و الذى هو نفس المقوله فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل و ليست أيونها مما ينضاف بعضها إلى بعض- على وجه يقال لبعض منها أنها أين هى من الآخر.

و لو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار و الآخر للجسم الطبيعى فنقول إن الجسم الطبيعى إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمى و لو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزى و القسمه المقداريه كما بين فى باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار.

و الحق عندنا أنه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذى من خواص الجسم و الوضع الذى يوجد فى الكم و أطرافه لأن مجرد كون الشى ء كما أو مقدارا متصلا لا يكفى لقبوله الإشاره الحسيه بأنه هاهنا أو هناك أو فى الفوق أو فى التحت أو جهه من جهات إنما ذلك شأن الكم الاتصالى مع اقترانه بالماده القابله للانفعالات- و الحركات و الاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشاره الحسيه بل الخياليه لكن القوم قد تسامحوا و أطلقوا الحس و أرادوا ما يقابل العقل فالنقطه و الخط و السطح و الثخن كلها ليس شى ء منها فى ذاته واقعه فى جهه من الجهات و لا للحس إليها إشاره

۱- اعتبار الاتصال لإخراج العدد و اعتبار كونه ثابتا و قارا لإخراج الزمان فإن الكم الذى له وضع هو الخط و السطح و الجسم التعليمى، إسماعيل ره

إلا مع الماده بأن كان وجوده فى الماده مصححا لقبوله للإشاره و الجهه و الانقسام و غير ذلك فإن المقدار إذا فرض مجردا عن الماده كما فى الخيال كان ذا نهايه مقداريه و ذا أجزاء لها هيئه اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه و يتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أين.

و له أيضا سطوح و خطوط لها أوضاع بمعنى آخر و للخط نقطه لها وضع خاص لا بمعنى الإشاره الحسيه.

و بالجمله فكما للعقل إشاره و للحس إشاره غيرها فكذا للقوه الخياليه إشاره إلى المقادير و أطرافها غير تينك الإشارتين و للعقل وضع يختص بالعقليات و الكليات و للخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكيه و للحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطه أو للمقدار المنقسم فى بعض الجهات لا- كلها أو فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات- و الوضع الذى هو من المقوله هو هذا المعنى الأخير و كذا الوضع الذى جزء المقوله- لا يوجد إلا فى عوارض الماده.

فإن النقطه ما لم تقع فى هذا العالم لم يكن قابلا للإشاره الحسيه و الخط و السطح ما لم يقعا فى الماده القابله لم يكن أجزاؤهما بحيث يصح أن يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر.

ثم الوضع قد يكون بالطبع و قد يكون لا بالطبع

و قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوه- و الذى بالطبع و بالفعل كوضع الأرض من الفلك فإن حيزيهما متمايزان بالفعل و أما الذى بالفعل و ليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فإن الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا و أما الذى بالقوه كما يتوهم قرب دائره الرحى إلى قطبها و نسبته إلى دائره القطب ليست بالفعل إذ لا دائره بالفعل فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوه و الوضع مما يقع فيه التضاد و الشده و الضعف.

أما التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء و رجله إلى الأرض مضادا لوضعه إذا صار معكوسا و الوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن

يجتمعا فيه و بينهما غايه الخلاف و كذا الحال فى الاستلقاء و الانبطاح.

و أما الشده فكالأشد انتصابا أو الأكثر انحناء.

فإن قلت أ ليس قد مر فى مباحث الكيف المختص بالكم أنه لا يقبل التضاد و لا الشده و حكمتم بأن استداره الخط أو تحديب السطح لا يشتد و لا يضعف فهاهنا كيف يحكمون بأن الاستقامه و الانحناء يقبلان التفاوت مع أن هذه الصفات لا يعرض أولا إلا للمقادير.

أقول نسبه هذه الاستقامه و الانحناء و أمثالها إلى المذكور هناك كنسبه هذا الوضع الذى هو المقوله إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلا إذا كان مجردا عن الماده- لا يمكن أن يصير أشد استداره مع بقاء الموضوع إذ لا ماده هناك حتى يقبل التبدل- بخلاف ما إذا وقع شى ء من الاستداره و الانحناء أو غيرهما فى ماده مخصوصه لأنه يصير حينئذ واقعا تحت مقوله الوضع و يقبل التضاد و الشده و الضعف و غير ذلك فالانحناء الطبيعى يقبل الأشد دون التعليمى و هذا من مقوله الوضع دون ذلك.

فاعلم هذا فإنه شى ء يغفل عنه الأكثرون

فصل (۶) فى الجده

و مما عد فى المقولات الجده و الملك و هو هيئه تحصل بسبب كون جسم فى محيط بكله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح و التقمص و التعمم و التختم و التنعل- و ينقسم إلى طبيعى كحال الحيوان بالنسبه إلى إهابه و غير طبيعى كالتسلح و التقمص- و قد يعبر عن الملك بمقوله له فمنه طبيعى ككون القوى للنفس و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقوله المضاف لا غير

فصل (۷) فی مقولتی أن یفعل و أن ینفعل

أما الأول فهو کون الجوهر بحیث یحصل منه أثر فی غیره غیر قار الـذات ما دام السـلوک فی هـذا التأثیر التجددی کالتسـخین ما دام یسخن و التبرید ما دام یبرد.

و أما الثانی فهو کون الجوهر بحیث یتأثر عن غیره تأثیرا غیر قار الذات ما دام کونه کذلک مثل التسخن و التسود.

فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله و بالجمله عن النسبه التی بینهما من تجدد التأثیر و التأثر لا یقال إن هذا محرک و ذاک متحرک و ینتهی التسـخن إلی السـخونه القـاره- و التسود إلی السواد القار فالتعبیر عنهما بأن یفعل دون الفعل و بأن ینفعل دون الانفعال لأجل أن الفعل و الانفعال قد یقالان للإیجاد بلا حرکه و للقبول بلا تجدد ککون الباری فاعلا للعالم و کون العالم منفعلاـ عنه و لیس فی ذلـک حرکه لاـ فی جانب الفاعل و لا فی جانب القابل(۱) بل وجود یسـتتبع وجودا و یعرض لهما إضافه فقط فالفاعل و المنفعل بذلک المعنی إضافتان فقط بخلاف هذین المعنیین الواقعین تحت الزمان.

و أمـا الحـاله التی تقع للفاعـل المتجـدد عنـد انقطـاع تحریکه و للمنفعـل عنـد انقطاع تحرکه کالقطع فی نهایه الحرکه و احتراق الثوب بعد استقراره فهل تکونان من هذین البابین أم لا.

فنقول هما من حیث تخصیصـهما بأنهما فی نهایه الحرکتین یصـح عـدهما من هاتین المقولتین و کـذا الحال فی جمیع ما یقع فی حدود الحرکه و أطرافها الدفعیه- و إذا لم یعتبر تخصیصهما کذلک فلیسا من المقولتین و قد یعرض فی هاتین المقولتین

۱- أی من حیث المفهوم و أمـا من حیث الحقیقه فواجب فیضه الـذی هو رحمه للعـالمین و یقال له المشـیه و الرحمه الواسـعه و الحق المخلوق به و النفس الرحمانی إلی غیر ذلک من الألقاب فافهم، إسماعیل ره

التضاد و الاشتداد.

و أما التضاد فالتبييض ضد التسويد و التسخين ضد التبريد كما أن البياض ضد السواد و السخونه ضد البروده.

و أما الاشتداد فإن من الاسوداد الذى هو فى السلوك إلى غايه ما هو أقرب إلى الاسوداد الذى هو فى الغايه من اسوداد آخر و كذلك قد يكون بعض التسويد- أسرع وصولا- إلى الغايه من بعض آخر منهما [منه] و هذا الاشتداد و التناقص غير الشده و النقص اللذين فى الكيف كالسواد فإنهما ليسا بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد الذى هو عباره عن الحركه إلى السواد فإن السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل.

و اعلم أن وجود كل منهما فى الخارج ليس عباره عن نفس السلوك إلى مرتبه- فإنه بعينه معنى الحركه و لا أيضا وجود كل منهما وجود المقوله التى يقع بها التحريك و التحرك كالكيف مثل السواد و الكم مثل مقدار الجسم النامى أو الوضع كالجلوس و الانتصاب و لا غير ذلك بل وجودهما عباره عن وجود شى ء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد أو السخونه مثلا من حيث إنه سواد من باب مقوله الكيف و وجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجى آخر أو يحصل من تدريجى آخر هو من مقوله أن يفعل أو أن ينفعل.

و أما نفس سلوكه التدريجى أى خروجه من القوه إلى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل أو فى جانب المنفعل فهو عين الحركه لا غير فقد ثبت نحو وجودهما فى الخارج و عرضيتهما

فصل (٨) فى دفع ما أورد على موجوديتهما

و قال صاحب المباحث فى هذا المقام عندى أن تأثير الشى ء فى الشى ء يستحيل أن

يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر و ذات الأثر و كذا تأثر الشى ء عن الشى ء و هو قابليته- يستحيل أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و ذات المقبول.

أما التأثير فلو كان أمرا ثبوتيا لكان من جمله الأمور التى لا بد لوجودها من مؤثر أيضا فيكون تأثير ذلك المؤثر(۱) فى ذلك التأثير زائدا عليه فننقل الكلام إليه و يفضى إلى التسلسل و هو محال و بتقدير أن لا يكون محالا فالإلزام حاصل و ذلك لأنه إذا كان بين كل مؤثر و أثر واسطه هى التأثير حتى فرضت أمور غير متناهيه مترتبه فلا يخلو إما أن يكون تلك الأمور متلاقيه أو لا يكون شى ء منها متلاقيه.

فإن تلاقت بمعنى أن يفرض مؤثر و متأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر- لا يكون تأثيره زائدا على ذاته و ذات أثره فحينئذ لا يكون تأثير الأول فى الثانى زائدا عليهما و لا تأثير الثانى فى الثالث و الثالث فى الرابع و هكذا أمور زائده على ذواتها و ذوات آثارها.

و إن لم يتلاق بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفى للمؤثريه إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرا فى ذات آخر و أما القابليه فلو كانت ثبوتيه يجرى الكلام بعينه فيه و يعود التسلسل و المحذور بعينهما.

قال فهذا برهان قاطع على أن المؤثريه و المتأثريه لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتيين و ستعرف فى باب العلل أن المؤثريه لو كانت وصفا ثبوتيا يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصا.

أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمه كمسأله الوجود و زيادته على الماهيه و أن لكل ماهيه نحوا خاصا من الوجود و الماهيات كما أنها متخالفه بالمعنى و المفهوم كذلك متخالفه بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد

۱- أقول الفاعل مؤثر فى المنفعل بفعله و مؤثر فى فعله بذاته لا- بفعل آخر و أشير إلى هذا المعنى ما وقع من الحديث: خلق الأشياء بالمشيه و خلق المشيه بنفسها فلا إشكال فافهم، إسماعيل ره

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد و موجوديه كل ماهيه أو معنى فى الخارج عباره عن صدق حده على شى ء فى الخارج كما ذكره الشيخ فى إثبات نحو وجود المضاف فى الخارج بأنه فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه أى كونه بحيث إذا عقل عقل معه شى ء آخر.

إذا تقرر ذلك فنقول كما أن كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر- أو الكم أو الكيف و غيرهما و كذا حدود أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات و أجناسها و أنواعها فكذلك يوجد فى الخارج أمور كثيره يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين و على بعض حد الأخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجيه- دون الموهومات التى لا- وجود لها فى العين و دون المعانى المنطقيه كالكليه و الجزئيه- و مفهوم النوع و الجنس و الفصل و غيرها من المعقولات الثانيه التى شرط عروضها كون الموضوع متعينا فى الذهن و دون السلوب و المعانى السلبيه.

و ذلك لأنه لا معنى لوجود شى ء فى الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شى ء صدقا خارجيا كما فى محمولات القضايا الخارجيه.

و أما الكلام فى أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر و ذات المتأثر- ليكونا من الأعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر.

و لك أن تقول فى بيان عرضيتهما بأن لكل من المؤثر و المتأثر على الوجه المذكور ماهيه أخرى و لها حد آخر غير كونه فاعلا أو منفعلا- فإن السواد يمكن وجود نوعه فى سواد لا- يشتد أى لا يتحرك فى سواديته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديته و كذا للتسخين وجود غير تدريجى يتحقق نوع السخونه فيه فكون السخونه مؤثره فى شى ء على التدريج أمر زائد على وجود السخونه.

و أما قوله لو كان التأثير أمرا ثبوتيا لكان من جمله الأمور التى لا بد لوجودها من مؤثر.

فنقول إن بعض الصفات و إن احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فإن الجعل كما لا يتخلل بين الذات و الذاتيات فلا يتخلل أيضا بين وجود الملزوم و وجود لازمه فإن الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجوده فكذلك لا- يجعلها حاره بعد جعلها موجوده بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعيه مع أن وجود الحراره غير وجود الناريه لأن النار جوهر و الحراره عرض فكذا الحال فيما نحن فيه.

فنقول التأثير التجددی و إن كان أمرا موجودا فی الخارج لكن من لوازم هويه بعض أفراد المقولات فالحراره المسخنه مثلا قد لا يكون كونها مسخنه أمرا زائدا على وجود ذاتها الشخصيه و إن كان زائدا على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصيه قد لا- يكون مفتقرا إلى جاعل آخر غير جاعل الذات بل و لا- إلى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهويه الوجوديه و لازم الهويه كلازم الماهيه غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهويه فثبت أن كون التأثير التجددی- موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر و لا إلى مؤثر آخر.

و كذا قوله فيكون تأثير المؤثر فی ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجددی الذی هو من مقوله أن يفعل أمرا زائدا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبداعی أمرا زائدا على ذات الفاعل فی الخارج بل هو بعينه إضافه الفاعليه و الإبداع و وجود الإضافات قد علمت أنها غير مستقله فی الخارج

الفن الرابع فی البحث عن أحكام الجواهر و أقسامها الأوليه

اشاره

فإنها من عوارض الموجود بما هو موجود فحری بها أن يذكر فی العلم الكلی الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء و فيها مقدمه و مطالب

أما المقدمه ففی بيان ماهيه الجوهر و العرض و أحوالهما الكليه و فيها فصول

فصل (١) فی تحقيق ماهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجوده بالذات و بعضها موجوده بالعرض.

فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذی يحمل عليه بالحقيقه.

و مثال الثانی زيد أعمی و زيد أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زيد بعينه- ليس منسوبا إلى العمی و البياض بالحقيقه بل بضرب من المجاز بواسطه نحو علاقه للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا أو وجوديا و تلك العلاقه أن يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه أو قائما به فالموجود فی القسم الثانی هو الموضوع و لكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجوديه غير محدود فلنعرض عنه و نشتغل بالموجود بالذات.

فنقول قد علمت أن كل موجود إما أن يصح أن يقال إن إنيته ماهيته بمعنى أن لا ماهيه له إلا الوجود الصرف الذی لا أتم منه أو لا- يصح فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم و سيأتی البحث عن بيان وجوده و أوصافه الكماليه و أحكامه الوجوديه- و كلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذی سلف منا ذكره أی ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر و ذلك لأن هذا الموجود- لا- يخلو إما أن يكون فی محل أو لا يكون و المراد من كون الشی ء فی المحل أن يكون وجوده فی شی ء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقته عنه.

و قد أشكل على القوم هاهنا تفسير كون الشی ء فی محل و استصعبوه لما فی لفظه فی من الاشتراك و التشابه بين معانی كثيره كما نقول فی الزمان و فی المكان و فی الذهن و فی الخارج و فی الغايه و فی الكل و فی الأجزاء و فی العام و فی الخصب و فی

الراحه و فی اللفظ فلا اشتراک لها فی معنی واحـد یجمع الکل و لیست نفس الإضافه مما یصـلح أن یکون مراده بلفظه فی و إلا لصدقت علی معنی مع و من و علی و غیرها من المعانی الحرفیه و لصدقت علی الأبوه و البنوه و غیرهما.

و تخصـیص الإضافه بعدم الاسـتقلال بالمفهومیه و غیره و إن أخرج المعانی الاسـمیه- إلا أن الخصوصیه الواحده منها لا تبلغ فی النزول و تقلیل الشـرکاء إلی حیث یشمل المعانی المستعمله فیها لفظه فی و یخرج الأغیار و کما أن کلا من معنیی متی و الأین- مما یستعمل فیهما لفظه فی و لا یشملهما معنی واحد یخصهما بل لکل منها خصوصیه یدخلها فیما وضع له اللفظ.

فکذا القیاس إذا انضمت معهما أمور أخری یکون علی هذا المنوال.

نعم یمکن أن یقال إن اسـتعمال فی فی کثیر من هـذه المواضع علی المجاز التشبیهی ککون الکل فی الأجزاء لکونه عین الجمیع و ککون الجزء فی الکل- فلو کان الکل فی الجزء بالمعنی الذی یکون الجزء فی الکل یلزم اشـتمال الشی ء علی نفسه و هو أمر مستحیل بداهه.

فإن قلت لفظه فی موضوعه لمعنی الاشتمال و الإحاطه و هو یجمع الکل فیکون اشتراکه معنویا.

قلت الکلام یعود فیما ذکرت جذعا لأنه بعینه معنی الظرفیه و هو مختلف فإن ظرفیه الزمان للحرکه لیست کظرفیه المکان للجسم و کذا کون الشـی ء فی الحرکه غیر کون الحرکه فی الشـی ء و الغرض أن کون الشـی ء فی المحل لیس له معنی محصل شامل للمواضـع الـتی یسـتعمل فیهـا و لیس الغرض النظر فی معنی اللفـظ بمـا هـو معنی اللفـظ لیکون خارجـا عن هـذا الفن و إن کـان المذکور أیضا فضلا علی ما یقصده السالک المستقیم الطریق.

فـإذا کان فی المحل اشتراکه لفظیا فکل ما ذکروه من القیود لا یکون فاصـلا معنویا و قیـدا احترازیا إذ اللفظ المشترک لا یحتاج إلی أمر ممیز معنوی إذ لیس

فيه معنى واحد جنسى أو عرض عام بل معانى متعدده ينصرف إلى كل منها بقرينه خارجه لفظيه أو معنويه فإن طريق إزاله الشبهه باشتراك الاسم إما بالحد أو بالرسم- أو بنفى المعانى الداخله تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا و إذا كان الحال كذلك فالمذكور فى تعريف الحلول- و هو وجود الشى ء فى شى ء لا كجزء منه شائعا فيه بالكليه مع امتناع المفارقه عنه يكون كقرائن للفظه فى المستعمله فى هذا الموضع بالنسبه إلى مواضع الاستعمال- لكونه يقوم مقام الرسم فى القيود المترتبه و الخواص المميزه مع مساهله ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلى شى ء بفى كان له معنى مشترك بين ذى المحل و غيره- كان المذكور فى التعريف قيودا مميزه لذى المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات فى أمر معنوى فكان يمتاز إما بالشيوع و المجامعه بالكليه فعن كون الخاص فى العام و كون الشى ء فى الزمان و المكان.

و أما بامتناع المفارقه و الانتقال فعن الكون فى المكان أيضا و فى الخصب و غيره و قد عرف معنى فى الشى ء هاهنا أى الحلول بتعريفات كثيره ليس شى ء منها خاليا عن الفساد و الخلل.

إما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شى ء بشى ء بحيث يكون أحدهما نعتا و الآخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد و البياض و غيرهما إن كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاه و طرده بالمكان و الكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق.

و ربما تكلف بعضهم بأن المراد غير الاشتقاق الجعلى و كقولهم إن الحلول كون الشى ء ساريا فى شى ء بحيث يكون الإشاره إلى أحدهما إشاره إلى الآخر.

ثم زادوا قيدا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن الماده- بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقى النقض بالنقطه و الأبوه و غيرها مما لا سرايه فيه- فالتجئوا بنفى وجود هذه الأشياء عن الخارج و لم ينتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإيراد

بالأطراف و الحدود الخارجيه بل النقض وارد بالخياليات و الوهميات منها.

و قد ذكرنا فى شرح الهدايه الأثيريه شطرا من النقوض و الأبحاث الوارده على التعاريف المذكوره للحلول.

و أما الذى ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه فى تعريف الحلول هو أن يقال- معناه كون الشى ء بحيث وجوده فى نفسه وجوده لشى ء آخر على وجه الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادره عن الواجب تعالى و المبادى العاليه حسب ما هو التحقيق- من أن وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لموجده.

و هذا التعريف سالم عن النقوض و الإيرادات طردا و عكسا لصدقه على الأعراض و الصور الحاله كلها و كذبه عن سائر الحصولات النسبيه التى ليست على وجه الحلول- ككون الجزء فى الكل و الجزئى فى الكلى و كون الشى ء فى الزمان و فى المكان- و فى الراحه و فى الخصب و كحصول الفصل للجنس فإن وجوده عين وجود الجنس لا له و كذا حصول الوجود للماهيه لأنه نفس وجودها لا وجود شى ء لها كما علمت سابقا و بالجمله لا خلل فى هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش و التأمل.

و إذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا محاله إلى محله- إما فى وجود ذاته الشخصيه و قوام ماهيته النوعيه لذاتها جميعا أو فى وجود ذاته الشخصيه دون حقيقته النوعيه حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل و الثانى يسمى عند المحصلين من المشائين صوره.

فحينئذ نقول لا يجوز أن يكون للمحل افتقار فى وجوده إلى الوجود الشخصى للحال سواء كان عرضا أو صوره و إلا لدار الافتقار من الجانبين بجهه واحده و هو دور مستحيل.

فالمحل إما أن يكون مستغنيا عن الحال حقيقه و تشخصا ماهيه و وجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرا فى وجوده الشخصى إلى الوجود المطلق العامى

للحال بأى تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض و الصوره يشتركان فى أمر يعمهما و هو مفهوم الحال و كذا الموضوع و الهيولى يشتركان فى أمر يعمهما و هو مفهوم المحل و محل الشى ء سواء كان ذلك الشى ء صوره أو عرضا أو عرضا فى صوره أو عرضا فى عرض إن جاز ذلك لا بد و أن ينتهى آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر فى وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم بالطبع من العرض.

و أما عند أتباع الرواقيين فكل حال عرض و لا شى ء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر و حال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض و سيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء الله.

ثم إنهم يفرقون بين الصوره و العرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا و كذا بين الموضوع و الهيولى و هو أن كل معنى نوعى سواء كان طبيعيا أو صناعيا إذا كان له تألف ما من حال و محل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى ماده كالخشب- و الحال يسمى صوره كالهيئه المخصوصه باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعى مطلقا- و ليس من شرط الجزء الصورى عندهم أن يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهرا- لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهريه منه و لا من شرط الجزء المادى أن يكون مفتقرا إلى الحال فى نحو وجوده النوعى بل المسمى صوره عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزأ للمركب و كذا المسمى ماده عندهم نفس الموضوع- مع اعتبار كونه جزء للمركب منه و من ما يحله فعلى هذا جميع الأعراض المخصصه و المصنفه يصلح عندهم أن يكون صورا و محالها هيولياتها.

فإذا تقرر تغاير المذهبين و تخالف الاصطلاحين فى هذه المعانى و الأسامى- مع ما سلف من ضوابط الميزان أن رفع العام أو لازمه المساوى أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوى و قلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوى له ما لا يكون فى موضوع.

فنقول اللاـكون فی الموضوع أعم من اللاـكون فی المحل لما عرفت أن الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجواهر أعم مما يكون فی محل و مما لاـ يكون فيه إذ كلاهما يندرجان تحت معنی الوجود لا فی موضوع.

و كذا العرض و هو ما يكون فی موضوع يشمل الحال و المحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون أعم من كل منهما بوجه لأن الحال قد يكون عرضا و قد يكون صوره و المحل قد يكون جوهرا و قد يكون عرضا علی هذا التقدير.

و إذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأوليه للجوهر علی مذهب أولئك القوم خمسه لأنه إما أن يكون فی محل أو لا يكون فيه و الكائن فی المحل هو الصوره الماديه و غير الكائن فيه إما أن يكون محلا لشی ء يتقوم به أو لا يكون و الأول هو الهيولی- و الثانی لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهيولی و الصوره و هو الجسم أو لا يكون- و حينئذ لا يخلو إما أن يكون ذا علاقه انفعاليه بالجسم بوجه من الوجوه و هو النفس أو لا يكون و هو العقل.

و الأجود فی هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثه فهو الجسم و إلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان فی جنسه أو فی نوعه فصوره إما امتداديه أو طبيعيه أو جزء هو به بالقوه فماده و إن لم يكن جزء منه فإن كان متصرفا فيه بالمباشره فنفس و إلاـ فعقل و ذلک لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر(۱) النفسانی الإنسانی ماده للصوره الإدراكيه التی يتحصل بها جوهرا آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصله التی يكون لها نحو آخر من الوجود غير

۱- فيكون ذلک الجوهر مركبا من الماده التی هی النفس و الصوره الإدراكيه و ليس جسما و ليس جزؤه صوره ماديه و لا هيولی فبه يظهر الخلل فی التقسيم الأول و أما علی التقسيم الثانی فهذا الجوهر ما دام التعلق نفس و بعده عقل فلا خلل فتأمل، إسماعيل ره

الوجود الطبيعى الذى لهذه الأنواع المحصله الطبيعيه.

و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا و جوده

فصل (۲) فى تعريف العرض

اشاره

هذا المقصد و إن خرج من التقسيم الذى وقع لذى المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر فى تعريف العرض اقتداء بالأقدمين.

فنقول العرض هو الموجود فى شى ء غير متقوم به

لا كجزء منه و لا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعه فقولنا فى شى ء لاستحاله وجود عرض واحد فى شيئين أو ما زاد عليهما.

أما العدد و معنى الكل و البنيه و غيرها

فالموضوع فى كل منها من حيث كونه موضوعا له أمر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفى جهه وحده بها يكون الموضوع واحدا كالعشريه فإن موضوعها مجموع الوحدات التى فيها لا كل واحد و إلا لكانت العشره عشرات و مجموع الوحدات أمر واحد.

فإن قلت ننقل الكلام فى كيفيه عروض تلك الوحده لها.

قلنا لا- يلزم أن يكون جهه الوحده نسبتها إلى الموضوع نسبه العرض الخارج بل ربما تكون مقومه لقوام ما اعتبرت هى معه كحال الوجود بالنسبه إلى الماهيه و خصوصا على ما ذهبنا إليه كما مر ذكره سابقا من أن لكل شى ء وحده هى بعينها نحو وجوده الخاص الذى به يتحقق ذلك الشى ء و قد سبق أيضا أن الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شى ء صوره ذاته المحصله به حقيقته الموجوده و بذلك كان يخرج الجواب عن الشبهه التى أعيت أذهان الفضلاء عن حلها كما علمت.

و أما الإضافات و خصوصا المتشابهه الطرفين

كالتجـاور و المقاربه و المعيه و الأخوه و غيرها فسيجى ء أن كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعليه و المعلوليه أو القبليه و البعديه أو متماثلين كالتماثل و التجانس مختص بأمر لا يوجد فى صاحبه.

و ربما يتوهم أن قولنا فى شـى ء لإخراج وجود الكل فى الأجزاء و هو فاسد- لأن وجود الكل فى الأجزاء قول مجازى و إنما هو موجـود بحسب نفسه فى نفسه لا ـ فى الأ ـجزاء إذ لـو كـانت لوجوده نسبه إلى الأ ـجزاء فإمـا أن يكون وجوده فى كـل جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد و المفروض خلافه هذا محال.

و إمـا أن يكون فى مجموع الأ ـجزاء و هو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا أنه موجود فى المجموع و إلا لكان الشـى ء موجودا فى نفسه و هو محـال إذ لا ـ مغـايره بين الشـى ء و نفسه فلكـل كل صوره تماميه فى أجزائه هى نفس وجود أجزائه جميعا- لا أنه شى ء آخر موجود فى أجزائه كما ظن و لا أنه موجود فى واحد واحد كما توهم.

و من هاهنـا ينكشف مـا حققنـاه من أن الصوره النوعيه للمركب الخـارجى هى عين وجود ذلك المركب و أن التركيب اتحادى فيما له ماده و صوره فى الخارج و أن العشره مثلا صورتها عين جميع الوحدات التى هى مادتها.

فعليـك بـالتثبت فى هـذه الأ ـمور من دون تلعثم و تزلزل و أمـا قولنـا غير متقوم به فـاحتراز عن وجود ما يحل فى الماده و تقومها موجوده بالفعل نوعا من الأنواع- فلا جرم لا يكون عرضا بل صوره جوهريه.

اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام

لأن الموصوف إما أن يكون قد استقرت له ذات متقرره بالفعل أم لا يكون.

فعلى الأ ـول إما أن يكون الصـفه التى تلحقها خارجه عنه لحوق عارض لازم أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

و على الثانى إما أن يكون الصفه تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزأ من معنى ذاته أو ليست جزأ من معنى ذاته أو لا يكون الصفه مما يتقرر ذاته- بل لحوقها يكون لحوق أمر يلحق الشى ء بعد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعيه- لما يقرره بالذات لحوقا لازما أو مفارقا فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان و للثانى وجود النفس للحيوان(۱) و للثالث وجود الصوره الطبيعيه للجسم المطلق بما هو طبيعه امتداديه على الإطلاق و للرابع وجود الصوره للهيولى و للخامس وجود البياض أو التحيز للهيولى.

و أما وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذا فصلا- و الجنس جنسا فهو قول مجازى كما مر لأن هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور- يكون وجود الجميع واحدا و مقتضى النسبه سواء كانت بفى أو اللام هو الغيريه فذلك مما قد خرج بالقيد الأول و أما أخذ كل من الجنس و الفصل أمرا محصلا بحسب المفهوم و المعنى فيكون نسبه الفصل إلى حد النوع بالدخول فى تقرير ماهيته و تحصيل معناه- و إلى الجنس بالدخول فى تقوم وجوده و فعليه ذاته كما مر فى مبحث الماهيه فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثانى.

و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشى ء متقوم بنفسه

و هو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض و إلا لزم كون العرض الذى هو المحل جوهرا و لكن ذلك لم يثبت عندنا.

۱- إن كان المراد منها النفس الحيوانيه فلا فرق بين الثانى و الثالث و إن كان المراد منها النفس الناطقه فلا فرق بين الثانى و الرابع و يمكن أن يتكلف و يقال إن المراد هو النفس الحيوانيه و الفرق بين الثانى و الثالث هو أنه اعتبر فى الثانى وجود الحيوان و كون وجود النفس جزأ من وجوده و فى الثالث اعتبر معنى الجسم و مفهومه و كون الصوره جزأ من معناه و لعله للإشاره إلى الفرق المذكور قال فى الثانى بل هو جزء من قوامه- و فى الثالث جزء من معنى ذاته فافهم، إسماعيل ره

و أما الأمثله التی ذكروها فی إثبات قیام عرض بعرض آخر كالسرعه للحركه و الاستقامه للخط و الشكل للسطح و النقطه للخط و الخط للسطح فمحل تأمل لأن جمیع هذه الأوصاف نسبتها إلی الموصوفات بها من الأعراض أشبه بنسبه الفصول إلی الأجناس إلی الأجناس فی الماهیات البسیطه من نسبه الأعراض إلی الموضوعات.

و العجب أن الشیخ الرئیس ممن جوز قیام العرض بعرض آخر و قال لیس بمستنكر.

و احتج علیه بالأمثله المذكوره مع أنه قد صرح بأن الاستقامه و الاستداره من فصول الخط و السطح و هو أیضا قد قرر أن مناط الفرق بین الحال عرضا فی شی ء أو مقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعیته بدون ذلك الأمر الحال و مقابله عدم جواز تحصله كذلك فإن كان الأول فالحال عرض و المحل موضوع و عرض- و إن كان الثانی فهما صوره و ماده أو فصل و جنس.

فعلی هذا لا شك أن الحركه لا یمكن وجودها إلا مع حد من السرعه و البطء- و لا شك أن الحركه السریعه مثلا لیس لها من حیث كونها حركه وجود تام فی حد حقیقتها و نوعیتها بحیث إذا لوحظت معراه عن مراتب السرعه و البطء- یكون قد تمت حقیقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعه بعد تمام حقیقتها بل إنما یتم بشی ء من حدود السرعه و البطء فیكون هی من الفصول المقومه للموصوف لا من الأعراض المتقومه به.

و احتج الشیخ أیضا بقوله هذه الأعراض تنسب إلی الوحده و الكثره و هذه كما سنبین لك كلها أعراض.

و أقول إنك قد علمت فی مباحث الوحده و الكثره ضعف ما ذكره هو و غیره فی عرضیه الوحده و دریت أن وجود كل شی ء هو وحدته و تشخصه و الوجود فی الموجود لیس عرضا فیه لتقومه بالوجود بل وحده العرض كوجوده عرض بعین عرضیه ذلك العرض و كذا وحده الجوهر جوهر كوجوده و لیست الكثره إلا الوحدات

و حکمها فی الجوهریه و العرضیه حکم الوحدات.

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بأن معناه المتقوم لا بما یحل فیه.

و قد ذهل أن المعنی المجازی للألفاظ مهجور فی التعریفات الحقیقیه.

و أما قولنا لا کجزء فاحتراز عن وجود الجزء فی الکل و وجود طبیعه الجنس فی طبیعه النوع الواحد من حیث هما طبیعتان و من وجود عمومیه النوع فی عمومیه الجنس من حیث هما عامان و من وجود کل من الماده و الصوره فی المرکب- فإن کل واحد من هذه الأمور موجود فی شی ء هو جزء منه و وجود العرض فی الموضوع لیس کذلک.

و أما قولنا لا- یمکن قوامه دون ما هو فیه فالمراد به استحاله وجود ذلک الشی ء من حیث طبیعته إلا- فی محل و من حیث شخصیته إلا فی ذلک المحل المعین و بهذا یقع الامتیاز بین وجود العرض فی موضوعه و بین وجود الجسم فی الزمان و وجوده فی المکان و وجود الشی ء فی الغایه و الغرض ککون النفس فی السعاده و کون الماده فی الصوره و ذلک لجواز مفارقه هذه الأشیاء عن ما ینسب إلیها بفی بحسب الطبیعه فلو کان فی شی ء منها امتناع مفارقه فهو لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص کلزوم الکواکب فی فلکه و لزوم المحوی من الفلک فی حاویه فهو لا یقتضی العرضیه.

ثم عدم مفارقه الجسم عن حیز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقه الإنسان- لا- عن غایه مطلقه و عرض مطلق لا یوجب کون المنسوب إلیه موضوعا و ذلک لأن معنی عدم القوام دون ما هو فیه کما مر هو أن الشی ء بطبیعته یقتضی محلا و بشخصیته یقتضی محلا- شخصیا و الأمور الکلیه لا- وجود لها من حیث کلیتها فی الخارج و ما لا وجود له یستحیل أن یوجد فیه شی ء آخر(۱) فی الخارج و کلامنا فی أن العرض فی الموضوع

۱- فالمراد بالشی ء فی قولنا هو الموجود فی شی ء هو الشی ء الموجود فی الخارج- فلا- یصدق تعریف العرض علی کون الجسم فی حیز مطلق و زمان مطلق و علی کون الإنسان فی غایه مطلقه و غرض مطلق فذانک الکونان قد خرجا عن التعریف بقولنا فی شی ء فتدبر، إسماعیل ره

بحسب الوجود الخارجی لا- بحسب الوجود الذهنی علی أن فی الحکم بأن کل جسم یستدعی مکانا عاما أو خاصا مناقشه لاستحاله کون المحدد ذا مکان و تبدیل لفظ المکان بالحیز لا یفید لعدم صدق الموجود فی موضوع علی الموجود فی الحیز- إذا أرید منه غیر المکان کالوضع و المحاذاه و کذا فی کون کل جسم فی زمان- علی طریق اللزوم المستوعب للأزمنه و الآنات جمیعا کما هو شأن العرض بالقیاس إلی الموضوع محل نظر(۱) و ذلک لأن الجسم عند حصوله فی الآن لا یکون فی زمان.

فإن قلت لو صح وجود الجسم فی آن فهو عند کونه فیه إما متصف بالحرکه أو بالسکون إذ لا- یمکن خلوه عنهما جمیعا و الاتصاف بکل منهما یقتضی مقارنه الزمان لأن کلا منهما زمانی فیلزم کون الجسم مقارنا للزمان عند کونه مفارقا عنه و هو محال.

قلت یمکن الجواب عنه بوجهین- الأول أن نختار الشق الأول و نقول إن الجسم المتحرک کالفلک مثلا یتصف فی کل آن من الآنات المفروضه فی زمان حرکته بأنه متحرک أی متصف بالحرکه و هذا بحسب المفهوم أعم من أن یکون حرکته واقعه فی نفس ذلک الآن أو فی الزمان الذی هو حد من حدوده فإن قولنا هذا الجسم متحرک فی الآن أو متصف بالحرکه فی الآن یحتمل وجهین- أحدهما أن قولنا فی الآن یکون قیدا و ظرفا للاتصاف بالحرکه.

۱- محل نظر لما قاله المصنف قدس سره فی آخر الإلهیات فی بیان حدوث العالم بعد تمهید برهان فإذا تبین و انکشف أن معنی التغیر و التجدد للأجسام و وقوعها فی مقوله متی أمر صوری جوهری مقوم لها أو مقوم لما یلزم وجودها و شخصیتها أو فی مرتبه وجودها و شخصیتها- و لیس من العوارض التی یمکن تجرد الجسم منها و خلوه فی الواقع عن عروضها انتهی و یکون نسبه الجسم إلی الکون فی الزمان نسبه الماده إلی الصوره فلا تغفل، إسماعیل ره

و ثانيهما أن يكون قيدا و ظرفا لنفس الحركه لا للاتصاف بها.

فالأول لا يستدعى أن يكون وجود الحركه فى الآن و لا السكون و إن كان معناه سلب الحركه عما من شأنه أن يكون متحركا و ذلك لأن نفى الحركه فى الآن إذا كان قيدا للمنفى أى الحركه لا يستلزم أن يكون النفى و الرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون فى الآن لأن رفع المقيد إما برفع ذاته المقيده أو برفع قيده فيكون رفعه أعم من رفع كل منهما و العام لا يوجب الخاص فيجوز أن يتحصل رفع الحركه فى الآن بوجود الحركه لا فى الآن بل فى الزمان الذى هو طرفه لصدق رفع الحركه(۱) فى الآن عليه.

و الثانى أن الترديد غير حاصر لجواز أن لا يكون الجسم متحركا فى الآن و لا ساكنا فى الآن لأن ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما و إن استحال عن نفس الأمر لكن لا استحاله فى ارتفاعهما عن مرتبه من مراتب نفس الأمر و حيثيه من حيثيات الواقع و حد من حدود الأمر الواقعى فكما أن زيدا الموجود مثلا فى الأرض لا يكون فى السماء متحركا و لا ساكنا و مع ذلك فهو إما متحرك أو ساكن فى الواقع إذ الواقع أوسع و أشمل مما ذكر.

فإن قلت إن الأجرام الكوكبيه إبداعيه الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقه عن أمكنتها الخاصه فيكون أعراضا لصدق قولنا الموجود فى موضوع لا يمكن مفارقته عنه.

قلت قد علمت أن استحاله المفارقه(۲) عن الموضوع فى العرض لأجل أن تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فإن تشخص كل منها بذاته و بأمور

۱- فلا يكون الرفع المذكور سكونا لأن السكون لا يصدق على الحركه لامتناع صدق أحد المتقابلين على الآخر فتدبر، إسماعيل ره

۲- امتناع المفارقه لأجل أن المفارقه عن الإمكان يستلزم الحركه المستقيمه و هى ممتنعه على الطبائع الفلكيه كما تقرر فى مقره، إسماعيل ره

متقرر فی ذاته لا بحصوله فی مكانه و ذلك لأن نوعها مقصور علی شخصها فی الوجود الطبیعی فالمشخص لها من طبیعه نوعها و حصولها لتلك الأحیاز تابع لتشخصها و نحو وجودها.

فإن قلت ما ذكرتم غیر جار فی مواد الأجرام الفلكیه فإنها موجوده فی صورها و صورها متحصله القوام و لیست المواد جزأ منها و لا یصح قوامها دون ما هی فیه أعنی الصور.

قلت قد تفصی بعض الفضلاء عن هذا الإشكال بقوله لا نسلم أن الماده یصح أن یقال إنها فی الصور لأنا ذكرنا أن معنی فی هو أن یكون ناعتا للمحل و الماده لا تنعت الصوره بل الأمر بالعكس انتهی قوله.

و هو فی غایه السقوط فإن المراد من قوله لا یصح أن یقال إن كان مانعا لفظیا فهو غیر مجد فی تحقیق الحقائق و إن كان مانعا معنویا فهو غیر ثابت مما ذكره لما سبق أن مجرد الناعتیه لا یصلح أن یكون رسما للحالیه سواء كان المراد بالنعت(۱) ما یحمل علی الشی ء مواطاه و یقال له حمل علی أو اشتقاقا و یقال له وجود فی.

ثم إن أرید بالناعت التابع للشی ء فی الوجود فیكون الهیولی حریا بهذا المعنی لأنها فی الوجود تابعه للصوره كما سیجی ء فلا وجه لما ذكره من التعكیس- بل الحق فی الجواب أن یقال إن الهیولی أمر مبهم الوجود بالقوه إنما یتحصل وجودها بالفعل بالصوره بمعنی أن الصوره بنفسها نحو وجود الهیولی بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفس الموضوع.

و بالجمله معنی العرض هو الموجود فی شی ء متقوم بنفسه و معنی الهیولی هو الموجود بشی ء متقوم بنفسه.

۱- قد علمت أن المراد بالناعت التابع للشی ء علی وجه اتصافه به و انفعاله عنه و هذا إنما یصح فی حق الصوره بالنسبه إلی الهیولی لا الهیولی بالنسبه إلی الصوره، إسماعیل ره

و بعباره أخرى وجود العرض فى نفسه هو وجوده للموضوع و وجود الهيولى[(۱)] فى نفسها هو وجود صورتها الموضوعه و بين المعنيين فرقان واضح.

و اعلم أن بين العرض و الهيولى مشاركه فى خسه الوجود و ضعف الحقيقه

و لكل منهما فضيله على الآخر و دناءه بوجه آخر أما فضيله العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع و أما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع- ساقطا عن الحصول فى تلك المرتبه.

و أما فضيله الهيولى فلكونها داخله فى قوام الموضوع و أما دناءتها فلكونها مبهمه الذات غير متميزه الوجود

فصل (۳) فى رسم الجوهر و هو الموجود لا فى موضوع

قد مر تحقيق معناه فى مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى- و لا لعكسه بالصور المعقوله للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمه بالذهن على وجه الحلول.

و أما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهريه الخياليه غير مرتسمه فى الخيال و لا العقليه مرتسمه فى العقل بل العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخياليه و الحسيه يتحد بصورها الخياليه و الحسيه فلا إشكال.

و اعلم أن لنا منهجا آخر فى دفع الإشكال بالصور الجوهريه الثابته فى الذهن و هو أن عنوانات الأشياء التى تحصل بأنفسها فى الذهن لا يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذى فى الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا فى الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس و لا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه و لا أيضا معنى الحيوان فردا

۱- و على هذا يشكل كون الصوره حاله فى الهيولى فإن وجود الحال فى نفسه عين وجوده للمحل لا عين وجود المحل فتأمل، إسماعيل ره

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك بل الذى يلزم من وجود معانى الأشياء فى الذهن أن يكون كل من تلك المعانى متضمنا لما يدخل فى معناه و يحمل هى عليه حملا ذاتيا أوليا و لا يلزم أن يكون هى صادقه عليه محموله له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاه بين كون الشى ء مفهوم الجوهر و فردا للعرض- كما لا منافاه بين كون معنى ذهنى مفهوما للجزئى و فردا للكلى.

و اعلم أيضا أنه قد سبقت الإشاره إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود و الواحد و الكاتب مثلا من غير تقييد بشى ء أصلا فحينئذ يتصور معناه على وجهين- أحدهما أن يكون هناك شى ء ذلك الشى ء يكون موجودا أو واحدا أو غيرهما- حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض و عارض و نسبه بينهما فأريد بالواحد مثلا إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانيه و معنى آخر يغايره هو معنى الواحد- و نسبه بينهما بالمعروضيه لأحدهما و العارضيه للآخر.

و ثانيهما الأمر البسيط الذى لا يقبل التحليل بعارض و لا معروض و لا نسبه إلا بمجرد الاعتبار و الفرض من غير سبب يقتضى ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أن بداهه العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين فى الخارج كلا فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجه و برهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إراده شى ء من هذين المعنيين عنه و هكذا الحال فى لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعنى البسيط و المركب لكن المراد هاهنا هو المعنى المركب بقرينه أن الكلام فى تعريف الأمر الذى من الأجناس العاليه و المفهومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك.

و قد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكليه و العموم فهو غير حقيقه الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشيئيه فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقه الوجود لتعاليها عن أن يكون لها صوره ذهنيه مطابقه لكنهها.

و الـذى فى الـذهن يكون وجهـا من وجوههـا لاـ كنها لها و هو حكايه الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضـه العموم و الكليه كسائر الأمور الذهنيه.

فقولنـا الجوهر موجود لا فى موضوع أنه ماهيه كليه حق وجودها أن لا يكون فى موضوع فإن وجود كل شـى ء الخاص به هو ما يكون مبـدأ لآثاره المخصوصه و منشأ لأحكامه المعينه المتميزه بها عن غيره فالوجود الذى نسب إليه هو ما لا يكون فى موضوع فـإذا حضـرت مـاهيته فى النشأه الـذهنيه وجـدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن هـذا مما يتبـدل به ماهيتها و حال جوهريتها لجواز أن يكون لماهيه واحده أنحاء متعدده من الوجود بحسب عوالم متعدده و نشئات مختلفه.

كيف و قـد ترى معنى واحـدا فى هـذا العـالم تـاره موجودا بوجود اسـتقلالى تجردى- و أخرى موجودا بوجود مـادى كـالعلم و القدره المشتركين بين الملك و الحيوان- و كذا يوجد معنى واحد تاره بوجود إبداعى محفوظ عن الخلل و أخرى بوجود كائن فاسد كالجسـميه المشتركه بين الفلكيات و العنصـريات و جسـميه الفلك فى القوه و الشده كما قال تعالى- وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً و قال وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً و قال فى حق الأرض و ما يتركب منها كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ.

و أما الفناء و الموت العام للجميع فهو ضـرب آخر من العدم غير الفساد و هو المشار إليه فى قوله تعالى وَ نُفِخَ فِى الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِى السَّماواتِ وَ مَنْ فِى الْأَرْضِ.

فالمعانى الجوهريه و إن كانت فى موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنيه الوجود الخارجى عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى.

و أما البارى جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى فى حقه لكونه

قیوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود.

هذا إذا کانت الجوهریه حال الماهیه.

و أما إذا کان المراد به الوجود الجوهری فامتیازه عن الواجب بالإمکان و الوجوب و النقص و الکمال و المراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا یتجاوزه و به یغایر الکم و الکیف و غیرهما من المقولات و أشیاء أخری و الواجب جل ذکره لا یحد بحد و لا ینتهی إلی غایه بل غایه الأشیاء محیط بالکل.

و هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ و هو بِکُلِّ شَیْ ءٍ مُحِیطٌ.

و أما امتیازه عن وجودات الأعراض حتی عن وجود المعانی الجوهریه فی الذهن کما هو رأیهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فیه فبالاستغناء عن الموضوع له و عدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناکه فإنک لم تجد فی الکتب المتداوله علی هذا الوضوح و الإناره

فصل (۴) فی أن حمل معنی الجوهر علی ما تحته حمل الجنس أم لا

اشاره

اعلم أن أکثر الحکماء علی أن حمل معنی الجوهر علی ما تحته حمل المقوم المقول فی جواب ما هو بحسب الشرکه و الأقلون علی أن حمله کحمل اللوازم الخارجه و ربما تمسکوا علی هذا بحجج ضعیفه- أولها أن الوجود داخل فی معناه و هو خارج عن الماهیات و سلب الموضوع أیضا خارج عنها لاستحاله تقوم حقیقه من الحقائق من الأعدام و السلوب و المرکب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن کل ماهیه حقیقیه.

و ثانیها أنه لو کان جنسا لکان الواجب لاشتراک الجوهریه بینه و بین غیره مرکبا من جنس و فصل.

و ثالثها أنه لو کان جنسا لکان العقول و النفوس لاشتراکها مع الأجسام فی

الجوهريه غير بسيط الحقيقه فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقى كثيرا و به ينهدم قاعدتهم فى امتناع صدور الكثره عن الذات الأحديه.

و رابعها أنه يتفاوت صدقه على المبدع و الكائن و المجرد و المادى و البسيط و المركب بالتقدم و التأخر و كذا بالأولويه و عدمها فإن جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهريه من السفليات و الجوهر الصورى أولى بالجوهريه من الجوهر الهيولى.

و خامسها أن كليات الأجسام مساويه لجزئياتها فى المعنى و الماهيه فلو كانت الجوهريه مقوما لها لكانت مساويه لها فيها و هو ضرورى البطلان.

و أما بيان الخلل فى هذه الوجوه ففى الأول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع و بين ما من شأنه أن يكون موجودا بلا موضوع- و أن أحدهما عارض للماهيات كلها و الآخر يصلح لأن يكون مقوما لبعضها.

و فى الثانى أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا فى الأول.

و فى الثالث ينحل العقده فيه بوجوه- الأول أن المعلول الأول بسيط الذات فى الخارج فيصح صدوره الخارجى عن الذات الأحديه الثانى أنه عند التحليل و من حيث اعتبار التركيب العقلى يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس و لا استحاله فى أن يكون تأثير المؤثر فى الفصل أقدم من تأثيره فى الجنس تقدما عقليا.

و فى الرابع بما حققه المحققون من محصلى الحكماء أن التقدم و التأخر فى شى ء إما أن يكون فى نفس المفهوم من ذلك الشى ء أو فى مفهوم آخر.

فالأول كتقدم الجوهر على العرض فى معنى الوجود لكون وجود الجوهر عله و متقدما و وجود العرض القائم به معلولا و متأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه عله لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده.

و الثانى كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع

واحد منه على بعض آخر فإن تقدم الأب على الابن ليس فى معنى الإنسانيه حتى يكون حد الإنسانيه للابن أى حمله عليه متوقفا على ثبوته و حمله على الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانيه للابن قبل أن جعل الإنسانيه الابن.

كيف و قد ثبت أن لا- تأثير للجعل فى نفس الماهيات فكيف يكون ماهيه بعضها سببا لماهيه آخر متقدمه عليها بل الحق أن صدق الإنسان عليهما بالسويه بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسويه كما مر تحقيقه.

و أما وجودها الزمانى أو غير الزمانى ففى بعضها قبل و فى بعضها بعد فالوجود فى الأب قبل الوجود فى الابن قبلا بالزمان و كذا الحال فى التقدم الذاتى بين العقل و الجسم و فى نسبه الهيولى و الصوره إلى ما يتركب منه فإن الجزء الخارجى للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته جوهرا من غير سبب و لا- اشتراط للهيولى و الصوره فى حمل الجوهريه على الجسم- و لا جوهريه شى ء منهما فى أنهما جوهريه سببا لجوهريه جوهر ما سواء كان جسما أو غيره.

لست أقول فى كونه جوهرا موجودا إذ فرق بين كون الهيولى و الصوره- أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم و بين كونهما أخلق بالموجود لا فى موضوع بالمعنى الذى علمت مرارا من الجسم و هذا كالعدد فى كونه كميه منفصله- لا تقدم للجزء منها على الكل و إنما تقدم الجزء كالخمسه على الكل كالعشره فى الوجود و هو خارج عن معنى الكميه المنفصله.

هذا ما ذكره الحكماء فى مثل هذا المقام و قد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره و سنزيدك بيانا فى الفصل التالى لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى و الثانيه و ما بعدها.

و أما الخامس فكليات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعى- و سنعيد القول فى بيانه بزياده توضيح.

بحث و کشف

و ربما یوجد فی کلامهم الاستدلال علی کون کلیات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثه سموها براهین.

الأول أن معنی الجوهر الذی جنسوه کون الشی ء بحال متی وجد فی الخارج کان مستغنیا عن الموضوع کما سبق و لا شک أن الصور الکلیه الذهنیه بالصفه المذکوره فیکون جواهر.

و الثانی أن الکلیات تحمل علی الجزئیات التی لا شک فی جوهریتها بهو هو و لا شی ء من الأعراض مقوله علیها کذلک فلا شی ء من کلیات الجواهر بأعراض و کل ما لم یکن بعرض کان جوهرا فکلیات الجواهر تکون جواهر و هو المطلوب.

و الثالث أن جوهریه الشخص إن کان لهویته الشخصیه وجب أن لا یکون ما عداه من الأشخاص جوهرا و إن لم یکن لشخصیته بل لماهیته وجب أن یکون الماهیه جوهرا فیکون الماهیه الکلیه جوهرا(۱) و هذه الوجوه الثلاثه کلها سخیفه عندنا- و هی أشبه بالمغالیط منها بالبراهین.

۱- حاصل هذا الوجه أن کلیات الجواهر ماهیه الشخص الجوهری و ماهیه الشخص الجوهری جوهر فکلیات الجواهر جواهر أما بیان الکبری فهو أن الشخص الجوهری محلل إلی هویه و ماهیه فجوهریته أن کان لهویته الشخصیه لزم أن لا یکون ما عداه من الأشخاص جوهرا و هو محال فتعین أن یکون لماهیته و الجواب أنه إن کان المراد من الماهیه فی قوله کلیات الجواهر ماهیه الشخص الجوهری الماهیه المطلقه أی الکلی الطبیعی فهذا القول و هو الصغری ممنوع لأن کلیات الجواهر هی الماهیه المعقوله من الأشخاص و لا شی ء من الماهیه المعقوله ماهیه مطلقه للأشخاص فلا شی ء من کلیات الجواهر ماهیه مطلقه للأشخاص و إن أراد منها الماهیه المعقوله فالصغری مسلمه لکن نقول المراد من الماهیه فی الکبری إن کان الماهیه المعقوله فالکبری ممنوعه لأن الماهیه المعقوله لیست جزأ تحلیلیا للأشخاص فلم یکن جوهریتها لأجلها بل لأجل الماهیه المطلقه التی هی جزء تحلیلی للأشخاص و إن أراد منها الماهیه المطلقه فالأوسط غیر مکرر فلا یلزمه النتیجه فتدبر، إسماعیل ره

أما بيان الغلط فى الوجه الأول فلأنا لا نسلم أن ماهيه الجوهر المعقوله فى الذهن مما يصح و يمكن له الخروج عن الموضوع الذى هو الذهن و الاستغناء عن ما يقوم به- كيف و الكلى من الجوهر موجود فى الموضوع الخارجى الذى هو الذهن و هو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلومه.

نعم معلومه جوهر(۱) و هى الماهيه المطلقه لا بشرط كونها معقوله أو محسوسه فهاهنا مغالطات و اشتباهات.

أحدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين فى مبحث الماهيه و هما أخذ الماهيه كليه و معقوله تاره و أخذها مطلقه و لو عن هذا الإطلاق تاره أخرى و هو المراد بالكلى الطبيعى الذى وقع الاختلاف فى أنه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا بل إنما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلى بين المعنيين.

و ثانيها الخلط بين كون الشى ء نفس ماهيه الجوهر(۲) أو كونه ذا ماهيه

۱- أى بالحمل الأولى و لذا عند تعقل أنواع الجوهر كالإنسان مثلا يكون معلومه جوهرا أى مأخوذ فى حده الجوهر، جلوه

۲- الماهيه من حيث هى لا يكون جوهرا و لا عرضا أى لا يكون فردا لهما بل إذا كانت موجوده بوجود لا يكون ذلك الوجود فى الموضوع تكون جوهرا و إذا كانت موجوده بوجود يكون فى الموضوع تكون عرضا. أقول إنهم قالوا إن المقولات كلها من سنخ الماهيات فالجوهر و العرض يكون من سنخ الماهيات و هو قدس سره أيضا قال كذلك فكيف يمكن أن يكون ماهيه لا تكون جوهرا و لا عرضا. و أيضا ماهيه الجوهر فى الخارج جوهر بحيث يصدق عليها حد الجوهر فإذا حصلت فى الذهن بحقيقتها و يقال إنها لا جوهر و لا عرض بحسب ذاتها يلزم الانقلاب و هو صيروره الجوهر لا جوهرا و لا عرضا، جلوه

جوهريه.

و الحق فى كليات الجواهر الذهنيه هو المعنى الأول دون الثانى فإن مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول و مفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه و هذا بعينه هو الغلط فى سوء اعتبار الحمل و الخلط بين معنيى الحمل الأولى و الصناعى.

و ثالثها الاشتباه بين العلم و المعلوم و هما ليسا بواحد فى جميع المواضع و فى جميع الأحكام فإن العلم بالممتنع ليس ممتنعا و العلم بالمعدوم ليس معدوما.

و رابعها الاشتباه بين الموجود الذهنى و الموجود فى الذهن و ليس كل ما يوجد فى الذهن يكون وجوده ذهنيا فإن القدره و الشجاعه الموجودتين فى القادر و الشجاع من صفات نفسهما و النفس ذهن و صفه الذهن موجوده فيه فهى ليست ذهنيه بالمعنى المقابل للوجود المتأصل و إن كانت موجوده فى الذهن فقدره القادر و شجاعه الشجاع موجودتان بوجود أصيل فى الذهن فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى(۱) من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهنى أى عنوان مأخوذ من الجوهر موجود فى النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعه الكليه على فردها.

۱- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء ماهيه الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا- فى موضوع أى أن هذه الماهيه هى معقوله عن أمر وجوده فى الأعيان أن لا يكون فى الموضوع و أما وجوده فى العقل بهذه الصفه فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر أى ليس حد الجوهر أنه فى العقل لا فى موضوع بل حده أنه سواء كان فى العقل أو لم يكن فإن وجوده فى الأعيان ليس فى الموضوع فإن قيل فالعقل أيضا من الأعيان قيل يراد بالعين التى إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه. فإن قيل فقد جعلتم ماهيه الجوهر أنها تاره تكون عرضا و تاره جوهرا و قد منعتم هذا فنقول إنا منعنا أيضا أن يكون ماهيه شى ء توجد فى الأعيان مره عرضا و مره جوهرا- حتى يكون فى الأعيان يحتاج إلى موضوع ما و فيها لا يحتاج إلى موضوع له و لم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيه يصير عرضا أى يكون موجوده فى النفس لا كجزء انتهى. أقول مراده من التغير أى قوله أى يكون موجوده فى النفس لا- كجزء أن التغير لا- يكون فى نفس الماهيه حتى يلزم الانقلاب بل التغير فى الوجود الذى يكون خارجا عن الماهيه، جلوه

فالذی یستصح به مذهب جمهور القوم من الحکماء أن کلیات الجواهر أی معقولاتها التی فی الذهن لیست بجواهر بالحمل الشائع.

اللهم إلا أن یراد بها المعقولات القائمه بذواتها کما هو مذهب أفلاطون و الأفلاطونیین.

و أما بیان سخافه الوجه الثانی فلأنا لا نسلم أن الکلیات بما هی کلیات- محموله علی الجزئیات بل هی بهذه الحیثیه مباین الوجود لوجود الجزئیات.

لأن وجودها وجود عقلی و الجزئیات قد یکون وجودها وجودا مادیا فلا یکون هی محموله علیها بأنها هی هی إذ الحمل هو الاتحاد بین الطرفین فی الوجود.

فإن قیل أ لم یکن الکلی محمولا علی معنی الإنسان مثلا و الإنسان محمول علی زید و عمرو فیکون الإنسان الکلی محمولا علی أشخاصه فإذا کان زید جوهرا فی ذاته کان الإنسان الکلی أیضا جوهرا فالکلی من الجوهر جوهر.

قلنا فی هذا الکلام مغالطه فإن الإنسان المذکور فی الحکمین أعنی قولنا زید إنسان و الإنسان معقول لیس أمرا واحدا بالمعنی و الحیثیه فلم یتکرر الأوسط و لو کان مثل هذا الاستدلال صحیحا لکان الجزئی کلیا و النوع جنسا فإن الإنسان یحمل علی زید بهو هو و الکلی یحمل علی الإنسان بهو هو- فیکون زید کلیا و هو ممتنع و کذا مفهوم الجنس یحمل علی الحیوان المحمول علی الإنسان فیکون الإنسان جنسا و هو محال.

و أن مثل هذه الأقیسه معدود فی باب المغالطات فی کتب المنطق و منشؤها الخلط بین الأحکام الذهنیه و الخارجیه من جهه أخذ الوسط فی الصغری من وجه و فی الکبری من وجه آخر فلم یتکرر فیهما بمعنی واحد ذاتا و اعتبارا.

و بالجمله فقوله الكليات يحمل على الجزئيات الجوهريه إن أراد من الكلى مفهوم الكلى و هو الكلى المنطقى و معروضه بما هو معروضه أو مجموع المعروض و العارض على وجه التقييد فغير صحيح و إن أراد منه نفس الماهيه التى من شأنها أن تكون معروضه للكليه أى الماهيه من حيث هى هى بلا اعتبار قيد آخر - و هى التى يقال لها الكلى الطبيعى فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلى بهذا المعنى - لأن البحث فى أن الصوره المعقوله من الجوهر بما هى صوره معقوله هل هى جوهر أم عرض.

و أما سخافه الوجه الثالث فلأن الوسط و هى الماهيه لم يتكرر فى الجانبين بمعنى واحد فإن جوهريه الشخص كزيد مثلا مسلمه أنها لماهيته الإنسانيه لكن لا نسلم أن الماهيه المعقوله منه جوهر بل اللازم منه أن الماهيه المطلقه أعم من أن تكون محسوسه أو معقوله ماهيه جوهر أى ماهيه أمر وجوده لا فى موضوع فاللازم منه أن يكون بعض أفرادها أعنى المحسوسات الخارجيه جواهر إذ المهمله فى قوه الجزئيه فيكفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الأفراد.

فثبت فى هذا المقام و لا تكن من الخالطين و لنرجع إلى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الأفراد الخارجيه أم عرضا لازما

ظنون و إزاحات

اشاره

إن لصاحب المباحث المشرقيه وجوها من الحجج اعتمد عليها فى نفى كون معنى الجوهر مقوما للأنواع المتدرجه تحته.

فلنورد كلا منها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه.

فالوجه الأول

أن الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخله فيه لوجب أن يمتاز بعضها عن بعض بفصول.

و تلك الفصول إما أن تكون فى ماهياتها جواهر أو لا يكون فإن لم تكن كانت أعراضا و ذلك محال لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشى ء لا يكون مقوما له فتعين أن يكون جوهرا.

فقول الجوهر عليها إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم.

فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر و يتسلسل.

و إن كـان الثـانى فهو المطلوب و قول هـذا مختـل بوجوه- و أمـا أولا فلأنا نختار أن فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته و لا يلزم من هـذا أن يكون عرضـا إذ المعتبر فى تقسـيم الممكن إلى الجوهر و العرض هو الأـمر المتأصـل فى الوجود المتميز الـذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط و كذا الجنس القاصى ليس كذلك إذ ليس ذا ماهيه تامه الذات.

و أمـا ثانيا فنختار أن فصل الجوهر جوهر و لا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا فى حـد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر و لا أن يكون عرضا لازما من العوارض الخارجيه حتى يكون هو فى مرتبه وجوده الخاص عرضا غير جوهر.

بـل نقول فصـل الجوهر جوهر فى نفس الأـمر و إن لم يكن جوهرا فى مرتبه ذاته من حيث هى هى و لا يلزم من ذلك أن يكون هـو فى تلـك المرتبه عرضـا لمـا عرفت من جـواز خلـو بعض مراتب الشـى ء من ثبوت المتقـابلين كمـا أن زيـدا ليس من حيث إنسانيته موجودا(۱) و لاـ يلزم منه أن يكون من تلـك الحيثيه معـدوما- و إلاـ كان ممتنع الوجود و كـذلك ليس زيـد من حيث ماهيته متشخصا و لا يلزم منه أن يكون كليا فى ذاته.

و بـالجمله ما يقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل- أو الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض فى هذه المواضع و أمثالها

۱- يعنى أن الشـى ء إما أن يكون موجودا من حيث ماهيته فيكون واجب الوجود و إما أن يكون معدوما من حيث ماهيته فيكون ممتنع الوجود و إما أن لا يكون موجودا و لا معـدوما من حيث ماهيته فيكون ممكن الوجود و زيد لما كان ممكن الوجود فليس من حيث إنسـانيته و مـاهيته موجودا و لاـ يلزم من ذلك أن يكون من تلك الحيثيه معـدوما لكونه ممكنا و ارتفاع المتقابلين عن المرتبه جائز كما علمت فى مباحث الماهيه فتدبر، إسماعيل ره

هـو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعـارض وجود غير وجود المعروض- بـل هـذا النحو من العروض إنمـا يتحقق فى ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.

فـإذا تقرر هـذا فنقول فصـل الجوهر جوهر فى الواقع و لكن لا يـدخل معنى الجوهر فى حـده و لا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميز آخر لأجـل اشتراكه مع النوع الـذى هو فيه و مع الأنواع الأخر فى معنى الجوهريه لإمكـان أن يمتاز بنفسه و ذاته عن النوع الـذى يقومه و يميزه بـالجزئيه و الكليه و بالبسـاطه و التركيب و عن الأنواع التى يميز عنها بالمخالفه التامه و المباينه الكليه ذاتا و وجودا.

و أما ثالثا فبأن التحقيق عنـدنا كما لوحنا إليه أن حقائق الفصول البسـيطه- هى الوجودات الخاصه للمعيات و الوجود بنفسه متميز و بحسب مراتبه فى الشده و الضعف و الكمال و النقص يتحصل الماهيات و يمتاز بعضها عن بعض كما علمت و سينكشف لك هـذا المقصد أى كون الفصول البسـيطه الاشـتقاقيه هى عين الوجودات من ذى قبل عند كلامنا فى مباحث الصور النوعيه إن شاء الله تعالى.

و أما رابعا فلانتقاض ما ذكره فى كل جنس إذ لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون شى ء من الأشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فإن فصـله الـذى يتحصل منه نوع حيوانى إن فى كان حـد ذاته حيوانا فيجب أن يمتاز من سائر الأنواع الحيوانيه بفصل آخر و إن لم يكن حيوانـا فيلزم أن يتقوم مـاهيه الحيوان من غير الحيوان- فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصـدق حمل الفصل على النوع الذى يتقوم منه.

و الحل فى الجميع أن جنسـيه الجنس لا يقتضـى أن يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصـلا أو فصلا محصلا بل الأجناس كلها عرضـيات بالقياس إلى الفصول البسـيطه القاصـيه لكن يجب أن يعلم أن عارضـيه الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصره و منه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على

نحو عروض الماهيه النوعيه للتشخص و العجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر- الذى هو الجنس عرضيا للفصول الجوهريه مع أنه مصرح به فى عده مواضع من الشفاء و النجاه و غيره.

و أما خامسا فإن الذى ذكره فى إبطال الشق الثانى و هو قوله لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشى ء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس إذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر و عرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشى ء ما يتقوم به فإن الجوهر المتقوم بذلك العرض و هو المركب غير الجوهر المقوم له و هو البسيط كما لا يخفى و هذا الاحتمال و إن لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه.

و الوجه الثانى

من الوجوه التى أعتقدها و أعتمد عليها أن النفس الإنسانيه جوهر مجرد قائم بنفسه و يستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسبا و الحكماء اتفقوا على ذلك و إذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما و يكون علما أوليا.

أقول و الحق فى الجواب عن هذا الإيراد أن يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التى سلفت فى مبحث الماهيه و غيره من كيفيه اندراج النفس و سائر البسائط الوجوديه تحت مقوله الجوهر باعتبار(۱) و عدم اندراجها باعتبار آخر و من أن

۱- يعنى أن لها اعتبارين اعتبار وجودها لنفسها و اعتبار وجودها لغيرها فهى أى النفس بالاعتبار الأول مندرجه تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس و بالاعتبار الثانى يكون الجوهر عرضا عاما لها لأنها بهذا الاعتبار يكون صوره و هى مع الفصل واحده ذاتا و إن كانت غيره اعتبارا و الجنس عرض عام بالنسبه إلى الفصل و إذا كانت الصوره عين الفصل ذاتا كان الجنس عرضا عاما بالقياس إليها أيضا و إنما خصصنا هذا الحكم بالنفس لأن سائر الصور المنطبعه- يكون الاعتباران فيها واحدا بخلاف النفس فإنها لمكان تجردها يكون اعتبار وجودها لنفسها مغايرا لاعتبار وجودها لغيرها و لأجل هذا لا تنتفى بانتفاء البدن فتفطن، لأستاذنا الإلهى إسماعيل ره

قول الموجود لا ـ فى موضوع على الماهيات الجوهريه بمعنى و بمعنى آخر على الوجودات المستغنيه عن الموضوع و هو بأحد المعنيين يصلح لأن يكون جنسا لطائفه من المعانى الخارجه عنها طبيعه الوجود.

و بمعنى آخر ليس إلا ـ عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها و على تلك الماهيات و من أن المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم و هويته دون مفهومه و ماهيته الكليه و من أن النفس و سائر البسائط الصوريه وجودات متفاوته الحصول.

فحينئذ نقول إن النفس الإنسانيه بل كل صوره نوعيه حيوانيه و غير حيوانيه- أمور بسيطه و وجودات مختصه لا ـ يمكن العلم بخصوصياتها إلا بحضور هوياتها فى أنفسها عند من له صلاحيه العلم كما ذكره المعترض و سلمه فيجوز حضورها و شهودها له مع غفلته عن كل معنى كلى فضلا عن الأمور النسبيه و السلبيه.

و يمكن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطريقه المشهوره و هو أن معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقه واحده جنسيه مشتركه فى الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا ـ فى موضوع و مفهوم الموجود عرض عام للكل و مفهوم قولنا لا ـ فى موضوع سلب مضاف و المركب من العرض العام و سلب شى ء لا يكون جنسا للحقائق الخارجيه- بل الجنس هو الطبيعه البسيطه المشتركه بين الجواهر و لا ـ يمكن التعبير عنها إلا ـ بأمور عرضيه خارجه عنها فيكون المجموع رسما لها إلا أنها لما كانت عنوانا لها و مرآه لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس على تقدير كونها مندرجه تحت مقوله الجوهر- اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعنى رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك فى ثبوت هذا العنوان لهما- و لا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجد ذاته

حاضـره عنده مع جواز سلب كل أمر عنه فإذا ظهر له أن هذه الحاله يسمى فى عرف الحكماء بالجوهريه و أن الموصوف بها إذا كان فى حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا و كان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك فى كون ذاته جوهرا و من توقف فى كون نفسه جوهرا أو عرضا فـذلك إما لعـدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعـدم تهذيبه و تلخيصه لهذه المعانى الثابته عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درك الحق و مثل هذه الحجب و الغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تـذكر ذواتهم و مقوم ذواتهم و مـا ينسـيهم أنفسـهم و يحول بين المرء و قلبه كمـا أشار إليه تعالى فى كثير من آيات الكتاب المبين.

و مما يجب أن يعلم أيضا أن النفس الإنسانيه فى أول تكونها ليست مفارقه القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاسـتغناء عن المحل و المفارقه عن المواد عند اسـتكمالها بإدراك العقليات و تصـفيتها عن الكدورات و ليست هذه الحاله لكل أحـد بـل الـذى يـدعى أن لكـل إنسـان أن يلاحـظ نفسـها كأنهـا فارقت الأجسام و الأوضاع و الأمكنه و الحركات و الأزمنه فى معرض المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هـذه الملاحظه و لا يتيسـر لهم تجريـد النظر إلى ذاتهم و تلخيصـها عن الزوائد لانغمارها فى ظلمه بحر الهيولى و غسق ليل الطبيعه

و الوجه الثالث

من الوجوه المعتمـد عليها عنـده أن لكل ماهيه جوهريه يتصور أمور ثلاثه اسـتغناؤها عن الموضوع و كون الماهيه عله للاسـتغناء عنه بشرط الوجود- و الماهيه التى عرضت لها هذه العليه.

فإن أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سـلبيا لا يصلح للجنسيه و إن فسر بالثانى لم يكن ذلك أيضا معنى جنسيا لأن العليه حكم من أحكام الماهيه يلحقها بعد تمام تحققها فإن الشـى ء ما لم يتحقق ماهيته استحال أن يصير عله بالفعل لشى ء من الأشياء على أن عليه العله ليست أمرا ثبوتيا فضـلا عن أن يكون معنى جنسـيا- و إن فسر بالثالث فنقول من الجائز أن يكون معروض هذه العليه فى كل جوهر هو

خصوص كونه ذلك الجوهر ففى الجسم خصوص كونه جسما و فى العقل خصوص كونه عقلا- لجواز اشتراك الماهيات المختلفه فى لازم واحد و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهريه جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه و فيه بحث.

أما أولا فلأن ما ذكره يجرى مثله فى كل معنى يدعى فيه الجنسيه- فالحيوان لا شبهه لأحد فى أنه جنس طبيعى لأنواع الحيوانات و ما ذكره فى معناه ليس إلا الإدراك و التحريك الإرادى مع الجسم النامى و هو أيضا مما يدعى فيه الجنسيه- و معناه مؤلف من الجسميه و نوع من الحركه كالتغذيه و التنميه و التوليد و الجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد فى حده الجوهر القابل و شى ء من هذه المعانى غير صالح لأن يكون جنسا أو ذاتيا للأنواع الجسميه و الحيوانيه لأن كلا منها إما معنى نسبى أو سلبى و مع ذلك الأمر غير مشتبه على ذى الحدس الصحيح و القلب السليم لأن المراد مبادى هذه الأمور و كذا حال الفصول كلها لأنها أمور بسيطه عبر عنها بلوازمها و آثارها.

فما من فصل إلا و قد ذكر فى التعبير عنه صفه نسبيه أو استعداديه كالحساس و الناطق فإنهما فصلان مقومان للحيوان و الإنسان و قد فسر الأول بالإدراك مطلقا و الإدراك الجزئى و الثانى بإدراك الكليات و الإدراك أمر سلبى عند بعضهم و إضافه عند بعض آخر و هما خارجان من الحقائق المتأصله الخارجيه فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقه موجوده و الحل فى الجميع أن المقصود من هذه المعانى مباديها الخارجيه و موصوفاتها العينيه التى لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه اللوازم.

و لست أقول المبادى و الموصوفات من حيث كونها مبادى أو موصوفات- حتى يعود الكلام بأن مقوماتها أمور نسبيه إضافيه و لا يمكن دخول الإضافه تحت مقوله الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت و الأوصاف الانتزاعيه المنتزعه عن حاق حقيقتها و لأجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها و أقيمت مقام الحدود لها.

و أما ثانيا فلأن الشقوق التى ذكرها غير حاصره لجواز أن يكون المعنى الذى وقع جنسا هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجى مفارقا عن الموضوع كما علمت و هذا المعنى ثابت لها سواء كانت فى الخارج أو فى الذهن- و سواء كانت محققه الوجود أو مقدره.

و أما ثالثا فلأن ما ذكره من تجويز اشتراک الأمور المخالفه فى أمر واحد- لازم غير صحيح من كل وجه إذ قد أقيم البرهان على استحاله كون المتخالفات مشتركه من حيث تخالفها فى أمر واحد و كذا يستحيل اشتراک المتخالفات فى أمر لازم- لكل واحد من حيث حقيقه ذاته مع قطع النظر عن غيره إلا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصى إلى علتين مستقلتين و كذا استناد معلول نوعى إلى طبيعتين مختلفتين إلا- من جهه اشتراكهما فى أمر ذاتى كما علم فى موضعه- كذلک يمتنع أن يكون لأشياء متخالفه لازم ذاتى هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتى و هاهنا كذلک فإن جميع الماهيات الجوهريه تشترک فى أمر واحد(۱) حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجه و هو كونها عند وجودها الخارجى مستغنيه عن الموضوع.

فهذا المعنى إما مقوم مشترک لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترک بينها فيكون

۱- لا يخفى أن الجوهر المشترک بين الجواهر المحمول عليها بمعنى واحد فسره الإمام بالتفسير الثالث أى الماهيه التى عرضت لها العليه للاستغناء عن الموضوع بشرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصيه كل جوهر و جوهر ثم فرع عليه نفى كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاشتراک ذاتيا أو عرضيا و هل هذا إلا تناقض صريح إلا أن يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه عنوانا و المراد بكونه مختصا اختصاص المعنون بهذا المعنى و على هذا يرد عليه جواز انتزاع معنى واحد من الأمور المتخالفه من حيث هى متخالفه و هو باطل محال كما عرفت فيما مر فتبصر، إسماعيل ره

جنسا لإحاله العقل السليم أن يعرض أمر واحد لأمور كثيره مختلفه لذواتها بلا جهه واحده فى ذواتها جامعه لمعانيها بحسب أنفسها.

و أما رابعا فغايه الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك و أين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضى خارج.

و أما خامسا فلا يخفى أن كلامه فى هذا الموضع مشتمل على التناقض إذ قد سلم أن معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذى ذكره مشترك بين الماهيات المختلفه بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكل ماهيه بحسب خصوص تلك الماهيه لا لأمر ذاتى مشترك بينها ثم قال و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك- فكيف يجعل الجوهريه جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه.

الوجه الرابع

أن الماهيه التى يقال عليها إنها جوهر إما بسيطه و إما مركبه أما البسيط فغير داخل تحت جنس و إلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا و قد فرض بسيطا هذا خلف.

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر و ليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا و أما المركب ففيه أجزاء بسيطه و كل واحد منها إما غنى عن الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضا و المتقوم من العرض لا يكون جوهرا فالمركب ليس جوهرا و قد فرض جوهرا هذا خلف.

و إن كان تلك الأجزاء جوهرا و ليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته أصلا و هو المطلوب.

و فيه بحث من وجوه- الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا أو مركبا و ذلك لجريان صوره الدليل فيه مع تخلف المدعى إذ لأحد أن يقول مثل

ما قاله فی الحیوان من أنه لیس جنسا للحیوانات و إلا لکانت الماهیه المقول علیها الحیوان- إما أمرا بسیطا أو مرکبا فإن کان بسیطا فلم یکن الحیوان جنسا له مع کونه مقولا علیه و إن کان مرکبا فأجزاؤه إما حیوانات أو لیست بحیوانات و یتمم الدلیل شبه ما ذکره فیلزم أن لا یکون للأشیاء جنس فی الوجود و اللازم باطل کما لا یخفی- فالملزوم کذلک فعلم أن ما ذکره مغالطه باطله.

الثانی و هو الحل أن یقال إن البسیط الذی ترکب منه و من غیره النوع- المندرج تحت جنس إن لم یکن مندرجا تحته فذلک یتصور من وجهین أحدهما أنه لم یصدق علیه معنی ذلک الجنس و الثانی أنه یصدق و لکن لیس ذاتیا له فلا یکون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس.

و الشق الأول أیضا یحتمل وجهین أحدهما أنه لم یصدق علیه معنی الجنس- لکونه عین معنی الجنس و الشی ء لا یکون فردا لنفسه.

و ثانیهما أن لا یکون کذلک فهاهنا ثلاثه وجوه فی عدم اندراج الشی ء تحت الجنس.

و الذی یمنع أن یکون المرکب من غیر المندرج تحت الجنس و من أمر آخر نوعا من أنواع ذلک الجنس(۱) هو أحد هذه الوجوه الثلاثه لا غیر فالإنسان مثلا ماهیه واقعه تحت جنس الحیوان و هو مرکب من جزءین هما الحیوان و الناطق و لیس شیئا منهما مندرجا تحت الحیوان اندراج الشی ء تحت الذاتی الأعم له أما الحیوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غیر مندرج تحت نفسه إذ لا تغایر هناک أصلا.

و أما الحیوان المأخوذ مجردا عن القیود الفصلیه فهو إما غیر موجود فی الخارج فلا یکون مقوما لنوع موجود فیه.

و أما ماده للمرکب منه و من الفصل فلا یکون جنسا محمولا علی ذلک النوع المرکب علی ما عرفت من تفاوت الاصطلاحین فی التجرید.

۱- هو عدم صدق الجنس علی البسیط لعدم کونه معناه فلا تغفل، إسماعیل ره

و أما الناطق مطلقا فالحيوان عرضى له.

و أما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه إما لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين و إما لكونه صوره لا فصلا و الحيوان ماده لا محمولا.

فإن قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه.

قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه و إن كان نوعا لكنه نوع اعتبارى عقلى لا تحصل له فى الخارج من هذه الحيثيه إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس و الفصل و قد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو كفى فى كون الشى ء واقعا تحت معنى جنسى فى الخارج فليكف فى محل النزاع أعنى الجوهر البسيط أو أحد جزئى النوع الجوهرى و هو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط و قيد فجاز أن يكون البسيط جوهرا موجودا

فصل (۵) فى كون بعض الجواهر أول و أولى من بعض

اشاره

عاده الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص و إلى جواهر ثانيه كالأنواع و إلى الثوالث كالأجناس و حكموا بأن الأشخاص لأوليتها أولى بالجوهريه من الأنواع و كذا الأنواع أولى بالجوهريه من الأجناس- و قالوا ليس المراد أنها كذلك باعتبار نفس المعنى الذى به يكون الجوهر جنسا- فإن من قواعدهم أن الذاتى لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك و قد سبق تحقيق الأمر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر فى تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف و الفضيله- فالأشخاص بحسب هذه المعانى أولى بالجوهريه من الأنواع و أحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه و أسبق وجودا من الأنواع الكليه و أقدم

تسميه بـالجوهر منها أما من جهه الاسـتغناء و الحاجه فلأن الكلى محتاج إلى الشـخص- إذ لو لا الشـخص لما كان للكلى وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشـخص إلى الكلى فى الوجود لاحتاج الشـخص إلى شـخص آخر يكون معه ليكون الكلى مقولا عليهما و ليس كذلك كما بين سابقا و أما من جهه الوجود لا فى موضوع فالأشـخاص قد حصل لها ذلك الوجود و الكليات لم يحصـل لهـا ذلـك بعـد لأـن الكليه من الأـمور النسبيه فيحتـاج الكليـات إلى ما يضاف هى إليه بالكليه و أما من حيث الفضـيله- فالقصد من الطبيعه فى الإيجاد و التكوين متوجه إلى صيروره النوع شخصا ليمكن أن يحصل فى الأعيان.

و اعلم أنهم إذا قـالوا إن الجـواهر المحسوسه أولى بـالجوهريه من المعقوله لم يعنوا بـالمعقوله إلاـ ذهنيـات الأـمور المحسوسه و ماهياتها الكليه لا الذوات العقليه و المفارقات الشخصـيه فإنها أولى بالجوهريه و الوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهريه و أقواهـا فى الوجود لكونهـا أسـبابا فعـاله لوجود غيرهـا من الشخصـيات- و النوعيـات و قيـاس الأـنواع إلى الأجنـاس فى الأوليه و الأـولويه كقياس الأشـخاص إلى الأنواع فإن الطبيعه النوعيه أقرب إلى التحصـيل و أكمل فى الوجود و أتم فى جواب السائل عن ماهيه الشـى ء من الطبيعه الجنسـيه و أما الفصول المنطقيه أعنى المشـتقات فهى جواهر لكونها محموله على الجوهر حمل على و أما البسيطه فهى أيضا جواهر لأنها مقومات للأنواع الجوهريه و المقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم.

و فيه مـا لا يخفى من المساهله تعرف بتـذكر ما أسـلفناه فى كيفيه حال الفصول البسـيطه فى باب الجوهريه و أيضا لو كان حمل الشى ء على الجوهر مقتضيا لجوهريه ذلك الشى ء لكان الأبيض جوهرا مع أنه عرض.

أبحاث و أجوبه-

اشاره

إن لشيخ أتباع الإشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.

أحدها أنه أ لستم قلتم إن الجوهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك

فإن قلتم ليست الأولويه فى الجوهريه بل فى معنى آخر فبطل قولكم- إن الجواهر الشخصيه أولى بالجوهريه من الأنواع و الأنواع من الأجناس بل كان يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهريه.

و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العينى من النوع و الجنس

لأنهما كليان و الكلى لا- وجود له من حيث كونه كليا فلا- وجود لها من حيث الجنسيه و النوعيه ليكون حمل الموجود العينى عليهما بالتفاوت.

اللهم إلا- أن يراد بالكلى الطبيعه من حيث هى فحسب سواء كانت فى الأعيان أو فى الذهن و حينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهريه من النوع أيضا فإن الشخص زاد على الطبيعه النوعيه بأعراض زائده و جوهريه زيد إنما هى باعتبار إنسانيته- لا باعتبار سواده و بياضه فلا معنى أصلا لهذه الأولويه فى الجوهريه.

و ثالثها أن من قال إن الجوهريه يقع بالتشكيك له أن يقول

إن البسيط أولى بالجوهريه من المركب كالجسم مثلا فإنه مركب من جوهرين هما الهيولى و الصوره و المجموع هويته تحصل من الأجزاء فلو لا- جوهريه أجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما أنه لحقت الجسميه بالإنسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهريه بالمجموع الذى هو الجسم بتوسط جزئيه و كما أنه لو لا جسميه الحيوان ما كان الإنسان جسما فكذلك لو لا جوهريه الجزءين ما كان مجموعهما جوهرا.

ثم إذا كانت الجسميه لاحقه بالإنسان بتوسط الحيوان و الجوهريه أيضا لحقت بالحيوان بواسطه الجسميه و النفسيه فيكون الجوهريه بالجسم أولى منه بالمجموع.

و رابعها أن الوجود عند من لا صوره له فى الأعيان لا يصلح للعليه و المعلوليه

فالعلل و المعلولات الجوهريه لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه وصف اعتبارى عنده لا وقوع له فى الأعيان فلا يبقى التقدم فى الجواهر العليه و المعلوليه إلا بالذات و الحقيقه.

و خامسها أن الجسم المركب من الهيولى و الصوره

لمـا بين أن جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان و مجموعهما جسم فالجسم لا جوهريه له فى نفسه فإنه ليس إلا الجوهرين و معنى الاجتمـاع بينهمـا و الجمعيه بينهما أمر اعتبارى و عرض من الأعراض فلا يحصل به جوهريه ثالثه غير ما لجزئيه إذ المجموع ما زاد على الجزءين إلا بالاجتماع و هو عرض فالجوهريه ليست على سبيل الاستقلال للمجموع و الشى ء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرا و عرضا.

هذه خلاصه أبحاثه على الحكماء و أنا أريد أن أجيب عنها جميعا بعون الله و حسن توفيقه.

أما عن البحث الأول

فلأـن كون بعض الجواهر أولى من بعض فى الجوهريه ليس مناقضـا للحكم بأن الجوهر لا يقع على أفراده بالتشـكيك فإن معنى مـا حكموه كما أشـرنا إليه سابقا أن نفس الجوهريه لا يكون ما به التفاوت لا أنها لا يكون فيه التفاوت و هـذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أن ليس فى طبيعه الكم ازدياد و لا تنقص.

لسـت أعنى بهـذا أن كميـه لاـ تكـون أزيـد و أنقص مـن كميه و لكن أعنى أن كميته لاـ تكـون أزيـد فى أنهـا كميه من أخرى مشاركه لها فلا خط أشـد خطيه أى فى أنه ذو بعد واحد من خط آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد منه أعنى الطول الإضـافى فلاـ يجوز أن يكون كميه أشـد و أزيـد فى طبيعتهـا من كميه أخرى أنقص أو أكثر منهـا و بـالغ فى بيـانه بإيراد الأمثله الموضـحه فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى فى الجوهريه من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسـى و بحسـبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الأفراد أولى فى الجوهريه و إن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا.

و هـذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسـلفناه فأما إذا قلنا مثلا أن زيدا الأب أقدم فى الإنسانيه من عمرو الابن فهذا لا ينافى ما قد كنا أثبتنا من قولنا أن

لا تفاوت فی نفس الماهیه أو الذاتی.

نعم لو قلنا إن زیدا من حیث کونه إنسانا أقدم من عمرو کان فی الکلام تناقض فالحاصل أن بعض الجواهر أقدم و أولی من بعض فی الجوهریه من حیث سبق وجود جوهریته لا- من حیث سبق جوهریته بما هی هی و هذا الفرق مما تقع الغفله عنه کثیرا فینشأ منه الاشتباه بین ما هو محل الخلاف بینهم و غیره

و أما الجواب عن البحث الثانی

(۱) فلأن الکلی و إن لم یکون موجودا فی الخارج إلا أنه موجود فی الذهن بوجود عقلی متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غیر الذی به یکون موجودیه أفراد الماهیه التی عرضت لها هذه الکلیه فی الخارج فإن ماهیه الإنسان مثلا لها نحو وجود فی الخارج بعین وجود أفرادها الخارجیه یترتب علیه آثار مخصوصه بها فإذا وجدت فی النفس و عرضت لها الکلیه

۱- أقول حق الجواب عن البحث الثانی هو اختیار الشق الثانی من التردید الذی ذکره الباحث- و هو أن یکون المراد من النوع و الجنس النوع الطبیعی و الجنس الطبیعی و هما موجودان فی الخارج بعین وجود الشخص و لا شک أن الشخص أولی بالوجود العینی من النوع و الجنس الطبیعیین فإنه موجود بذاته و هما موجودان باعتبار صدقهما علیه و اتحادهما به و کذا النوع بالقیاس إلی الجنس فإن النوع بحسب الفصل فی متن الدهر موجود بذاته و الجنس موجود فیه باعتبار صدقه علی النوع و اتحاده به و الحاصل أن الشخص أی الزمانی أولی بالوجود الزمانی من النوع و الجنس فإنهما موجودان بالوجود الزمانی باعتبار اتحادهما بالشخص فی الوجود الزمانی و النوع أولی بالتحصل الدهری و الوجود النوعی من الجنس فإن الجنس مبهم لا تحصل له أصلا و النوع متحصل بذاته دهرا مبهم زمانا و الشخص لا إبهام له و هذا هو المراد بتفاوت الشخص و النوع و الجنس فی الوجود و ما ذکره المصنف قدس سره فی الجواب إنما یتوجه لو کان البحث بحثا علی التفاوت فی الجوهریه و لیس کذلک بل هو بحث علی التفاوت- فی الوجود و الموجودیه کما هو صریح کلام الباحث فتأمل، إسماعیل ره

كان وجودها حينئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصه بنوع من الكيف النفسانى و هو العلم فيكون فى الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له و فردا منه و ليس من باب الجوهر و إن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانيه إذ ليس مصداقا و لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا و لا- شبهه فى أن الجوهر الخارجى أولى بالجوهريه لكونه مما يصدق عليه الجوهريه بالذات من الجوهر الذهنى لأنها غير صادقه عليه حملا متعارفا- بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه.

و هذا وجه آخر لطيف فى توجيه كلامهم من أن الأشخاص الجوهريه أولى بالجوهريه من الأنواع و الأجناس.

و أما الجواب عن البحث الثالث

فبأن نقول حسب ما لوحنا إليه سابقا أن الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا فى موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال الماهيه و الآخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع لأن الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم و التأخر إذا وصف بهما الماهيات يكون ملاك التقدم و التأخر غيرها كالوجود فى التقدم العلى و التأخر المعلولى- و كذا الزمان فى التقدم و التأخر الزمانيين و المكان و غيره فى الرتبيين و الشرف و الخسه و أما إذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك أيضا نفسه.

إذا تقرر هذا فنقول لا- شك فى أن وجود الجوهر المركب بما هو مركب- غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهريه جزئيه و يتوقف عليهما و أما أن جوهريه المركب كالجسم مثلا- فى أنها جوهريه غير جوهريه الجزءين فى كونهما جوهرين و بحسبهما متوقفه عليهما فالحكماء المشاءون و أتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذى قال إن جوهريه الجسم فى كونها معنى الجوهر غير جوهريه الهيولى و الصوره بل الذى قالوا به ليس إلا أن جوهريه المركب غير جوهريه الجزءين بالوجود و العدد و هذا أمر واضح فى النوع الواحد الطبيعى.

و أما فيما ليست له وحده طبيعيه كالحجر الموضوع بجنب الإنسان فليس

هناک سوی الجوهرین جوهر ثالث کما ذکره.

و بالجمله الجوهریه لا ینقل من العله إلی المعلول لأنها مفهوم واحد لا تفاضل فیه و لا تعدد من حیث المعنی و المفهوم.

و أما الوجود فالحق فیه کما سبق أنه بنفس حقیقته و ذاته یکون متقدما و متأخرا و جاعلا و مجعولا و تعدده و تکثره لیس من نحو تکثر مفهوم واحد کلی نوعی أو جنسی لأن تعدد المعانی و الماهیات إنما یکون بالوجود و تعدد الوجود بنفسه کما تعرفه الراسخون فی العلم و حرمت هذه المعرفه علی غیرهم و ما یقع منه فی الذهن و یعرضه العموم و الکلیه لیس حقیقه الوجود بل وجها من وجوهها و حکایه عنها و هو المفهوم العام المصدری.

و الحاصل أن جوهریه العله و الجزء لجوهریه المعلول و المرکب فی أنها جوهریه و هی أقدم و أفضل فی أنها موجود من جوهریه المعلول و المرکب و ملاک التقدم و الفضیله فی الوجود نفس الوجود کما مر فالجسمیه أقدم بالوجود من الحیوانیه لا فی الجوهریه و کذا الحیوان أولی و أقدم وجودا من الإنسانیه لا بالجسمیه و الجوهریه فکما أنه لحقت الجسمیه بالإنسان بتوسط الحیوان فی کونها موجوده لا- فی کونها جسمیه فکذلک لحقت الجوهریه بالحیوان بتوسط الجسمیه فی کونها موجوده لا فی کون الجوهریه جوهریه و کذا لو لا- جوهریه الجزءین موجوده ما کان مجموعهما جوهرا موجودا لا أنه لو لا جوهریه الجزءین جوهریه- ما کان مجموعهما جوهرا لأن الجوهریه للمجموع کالجوهریه للجزءین من غیر تفاوت و لیست إحداهما مستفاده من الأخری فلا وجه للتفریع الذی ذکره من قوله- فیکون الجوهریه بالجسم أولی منه بالمجموع.

و أما الجواب عن البحث الرابع

فنقول إن من قال بنفی العلیه و المعلولیه- و التقدم و التأخر فی الماهیات الجوهریه بل فی الماهیات مطلقا هم الحکماء المشاءون- و من مذهبهم أن للوجود صوره فی الأعیان بل الصوره العینیه لکل شی ء لیست إلا

نحو وجوده.

و أما من ذهب إلى أن الوجود لا حقيقه له و لا صوره منه في الخارج فلا محاله يلزمه القول بأن العليه و المعلوليه و التقدم و التأخر الذاتيين لا يكون إلا من جهه الماهيات و بحسبها فإذا كانت العله و المعلول جوهرين كالعقل و النفس أو كالماده و الصوره و ما يتركب منهما فلا بد على مذهبه أن يكون الماهيه الجوهريه في كونها ماهيه جوهريه عله لماهيه جوهريه أخرى كذلك لأن هذا من ضروريات كون الوجود أمر اعتباريا فإن الأمر الاعتبارى لا يكون فاعلا مؤثرا و لا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأى المشائين في نفى التفاوت بين الذاتيات و الماهيات بالتقدم و التأخر و الأولويه و عدمها و رأى رأى الرواقيين في أن الوجود أمر ذهنى لا تأثير لها و لا تأثر و إنما الجاعليه و المجعوليه بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض و قد مر في أوائل هذا السفر ورود هذا الإلزام على جمع من الأعلام و قد خرقوا الإجماع المركب الواقع من الحكماء العظام و صادموا البرهان المتبع للعقول في الأحكام.

و أما الجواب عن البحث الخامس

فإنا نقول إن جوهريه الجسم و إن لم تكن غير جوهريه مجموع الجزءين و لا زائده عليهما إلا أن جوهريته غير جوهريه كل واحد من الجزءين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأكثر القوم من أن جعل الماده غير جعل الصوره فأما إذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لأحد أن يقول- جوهريه الجسم غير جوهريه كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبه إلى جنسه و فصله فالجسم جوهر موجود لا محاله و ليس وجوده الجوهرى على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه و لا جوهريه الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسى فمجرد أنه لم يكن معنى الجوهريه التى في الكل غير معنى الجوهريه التى في الجزءين لم يلزم أن لا يكون الكل في نفسه جوهرا ثالثا بل للكل جوهريه

أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزءين بالعدد لا- فى كونها جوهريه و لا فى كون الكل جوهرا فجوهريه الكل جوهريه ثالثه غير جوهريه الهيولى و جوهريه الصوره- إلا- أنها ليست غير جوهريه المجموع بما هو مجموع و ليست غير جوهريه كل واحد من الجزءين فى معنى الجوهريه و بحسبها بالعدد

فصل (۶) فى ذكر خواص الجوهر

منها أنه لا ضد له.

و هذا إن عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غايه الخلاف.

و أما إن عنى بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض و ماده الجواهر- أى المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصوره الناريه فإنها تضاد الصوره المائيه و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس أن هذا النزاع لفظى و هو ليس كذلك كما سنشير إليه و يشارك الجوهر فى هذه الخاصيه بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثه و الأربعه- لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد و أيضا ما من عدد إلا فوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غايه التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غايه التباعد فى التضاد.

و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين و الإلهيين قالوا و من توابع هذه الخاصيه خاصيه أخرى للجوهر و هو نفى الاشتداد و التضعف عنه إذ الاشتداد و التضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد لأن معناهما الحركه نحو الكمال أو النقص- و أجزاء الحركه غير مجتمعه فى محل واحد و لأن بقاء الموضوع شرط فى تمام الحركه و المسافه فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد و إن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيا فلا حركه فى الجوهر و ستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا فى إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحاله فى الطبائع و صور الجوهريه.

و لقائل أن يقول أيضا إن عد هذا الحال خاصيه للجوهر غير مستقيم فإن الكم لا يقبلهما عندهم لأن المحققين لا يفرقون بين الاشتداد و التضعف و بين الازدياد و التنقص فى المعنى فإن الحركه فى الكمال معنى واحد سواء كانت فى الكيف و سمى بالاشتداد أو فى الكم و سمى بالازدياد و كذا الحركه فى التنقص معنى واحد سواء سمى بالتضعف أو بالتنقص و لأن الكميه الواحده المعينه أيضا يبطل بالازدياد و الانتقاص إذا كانت متصله و إذا كانت منفصله فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص- فلا حركه للكم فى كميته فكذا لا- حركه للكيف فى كيفيته لأن الاشتداد ليس بأن كيفيه ما تبقى بعينها و يضم إليها مثلها فإن الشديد من الكيفيه عرض بسيط كالضعيف منها ليس أنه يتألف من أمثال الضعيف كما مر نعم الماده يتحرك فى المقادير- كما يتحرك الموضوع فى الكيفيات.

لكنك تعلم أن مقصودهم ليس أن الجوهر لا- يتحرك بل أن لا- حركه فيه- فلا يكون وزانه أن لا حركه للكم و لا للكيف بل الوزان إنما يتحقق لو ثبت أن لا حركه فى الكم أو لا اشتداد و لم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصه المذكوره بما أورده و كثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر فى كلامهم حتى إن صاحب حكمه الإشراق غير العباره فى المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال و من أحوال الجوهر الغير العامه و من خواص الجوهر أنه لا يشتد و لا يضعف و هذا لاستحاله التضاد فيه فإن الاشتداد و التضعف إنما يكونان بين الضدين و هذا ليس خاصه الجوهر فإن الكم أيضا لا يقبلهما على ما سيأتى فيه الكلام انتهى قوله.

و ليس فيما ذكره فى مستأنف كلامه إلا نفى الحركه من الكم لا نفيها فيه و أين هذا من ذاك كيف و المتحرك بالذات فى كل حركه ليس إلا- الجواهر الماديه- بل الذى عد من الخواص لمقوله الجوهر نفى كونه حاصلا بالتدريج متحركا و هذا ما راموه بقولهم لا اشتداد و لا حركه لها بدلا عن قولهم لا اشتداد و لا حركه فيها و لهذا قالوا إن جوهرا لا يكون أشد فى الجوهريه من جوهر آخر و إن كان أولى منه

فی الوجود لأن الأولویه تتعلق بوجود الشی ء و الأشدیه تتعلق بماهیته

بحث و تحقیق

و لأصحاب المکاشفه المؤیدین بقوه البرهان و نور العرفان هاهنا نظر حکمی- و هو أن الاشتداد کما یقع فی الکیف یقع فی الجوهر و أن الموضوع للحرکه الجوهریه فی الطبائع المادیه وحدته الشخصیه محفوظه بوحده عقلیه نوریه فاعلیه للفاعل العقلی الحافظ للشخص الطبیعی فی مراتب الاستعمالات الذاتیه و الأطوار الوجودیه و بوحده إبهامیه قابلیه للماده المنحفظه وحدتها فی مراتب الانفعالات و الانقلابات فإذن یصح وقوع الحرکه فی الجوهر إما فی مراتب التمامیه و الکمال أو فی مراتب الانتقاص لکن الأولی بحسب مقتضی الطبیعه من جهه العنایه الربانیه- و الثانیه بحسب قسر القاسر أو قصور القابل فالأول کما فی استکمالات الجوهر الإنسانی من لدن کونه جنینا بل منسیا إلی غایه کونه عقلا بالفعل و ما فوقه فإن العقل الصافی و الذهن السلیم یحکم بأن التفاوت فی هذه المراتب الإنسانیه لیس بأمور عرضیه زائده من أحوال المزاج و غیره من المقدار و الوضع و ما یجری مجراهما- حتی إنه لا فرق بین الطفل الناقص و الشیخ الکامل إلا بالأعراض فإن بطلان هذا قریب من البدیهیات.

و أما الثانی فکانقلاب العناصر بعضها إلی بعض فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحراره الشدیده علیه المضعفه للمائیه قلیلا قلیلا بالتدریج حتی یقرب طبیعته طبیعه الهواء فیصیر هواء فلیس ذلک بأن الماء مع کونه ماء صار هواء- أو نفد الماء فی آن و حدث الهواء فی آن آخر مجاور له فیلزم تتالی الأنین و هو محال- أو غیر مجاور له فیلزم تعری الماء عن الصور بینهما و هو أیضا محال بل الحق أن الجوهر المائی تنقصت جوهریته المائیه علی التدریج حتی صار هواء و ذلک لأن

الموضوع لهـذه الحركه الجوهريه هو الهيولی و لكن لاـ بنفسـها لعـدم قوامهـا إلاـ بصوره مـا بـل هی مع صوره ما لا علی التعيين موضـوعه لهـذه الحركه فإنمـا يقـع حركتهـا فی خصوصـيات الصـور الجوهريه و هـذه كـالحركه الكميه فـإن الهيولی مـاده الكم المقـداری لاـ يمكن خلوه عن مقـدار مـا فهی مع مقـدار مـا بـاقيه موضوعه للحركه فی خصوصـيات المقـدار فلا تبطل وحـدتها المعتبره فی بقائها و انحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

و قـد علمت أن المقـدار التعليمی ليس ممـا يمكن تجرد المـاده عنهـا لاـ فی الوجود و لا فی الوهم أيضا فإذن الموضوع للحركه الجوهريه بـاق بعينه بحاله التی اعتبرت فی قوام وجوده و مع توارد خصوصـيات الجوهر الصوری عليه فلا محـذور فی ذلک كما زعمه الشيخ الرئيس و متابعوه.

و أيضـا فلـو لم يكن حـد مشـترک بين المـاء و الهـواء حـتی يكون أسـخن الأـفراد المـائيه و أبرد الأـفراد الهوائيه يلزم المحـذور المـذكور آنفـا من خلو الهيولی من كـافه الصور فی آن فهو مسـتحيل اتفاقـا و برهانـا و هـذا ممـا لاـ مخلص لهم عنه إلاـ بتجويز الحركه فی الصور الجوهريه أی الاشتداد و التضعف.

تنبيه

و ممـا ينبه علی هـذا المطلب و يؤكـده أن المنی فی الرحم يزداد كمالا حتی يصـدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتی يصـدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانيه- فلو كان حـدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج فی الاشـتداد و الاسـتكمال علی سبيل فساد دفعی و كون آنی يلزم تعاقب الفواعل المتباينه الذوات علی ماده مشتركه- و ذلک غير صحيح فی الأفاعيل الطبيعيه فإن تفويض أحـد الفاعلين ماده فعله إلی الآخر- إنما يصـح فی الصـناعات الاختياريه الواقعه بالقصـد و الرويه دون الطبيعيه فإن ماده كل فعل طبيعی متقوم بفاعله.

و أيضا لا ـ شک أن للطبيعه القائمه بماده النطفه اقتضاء فی الاستکمال و توجها غريزيا نحو تحصيل الکمال و ليس توجهها و اقتضاؤها مبطلا ـ لنفسه و مفسدا لصورته- فمن أين حصلت عله الفساد و سبب البطلان للصوره الأولی حتی يحدث الثانيه و الطبيعه لا يقتضی إلا حفظ صورتها و التوجه إلی غايتها و کمالها بإمداد من القوی العاليه.

فکما أن الصوره الطبيعيه کمال للماده الجسميه فکذا الصوره النباتيه کمال- و سبب غائی للصوره الطبيعيه و کذلک الحيوانيه غايه کماليه للنفس النباتيه و هلم جرا إلی درجه العقل المستفاد و ما بعده و فی جميع هذه الدرجات و المقامات وحده- موضوع الحرکه محفوظه بواحد بالعموم من الصوره و هو نوع ما من الصور المتعاقبه علی الاتصال يستحفظه وحدته الاتصاليه بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للکمال بعد الکمال حسب تزايد الاستکمال بتوارد الأحوال و الاتصال أيضا ضرب من الوحده الشخصيه و إن کان علی سبيل التدريج و عدم الاستقرار و هذا و إن کان فيه حيد عن المشهور لکنک تعلم أن العاقل لا يحيد عن المشهور و لا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا.

ثم من نظر فی أطوار الإنسان و عجائب نشأته و عوالمه و رآه کيف تعرج تاره إلی سماء العقل رقيا و ينزل إلی أرض الطبيعه هويا لم يبق له شک فی أن له اشتدادا و تضعفا بحسب جوهر ذاته و إنی لا ـ أبالی بمخالفه الجمهور و مجاوزه المشهور بل المسافر يفرح بها و يفتخر فإن الجمهور مستقرون ساکنون فی البلد الذی هو مسقط رءوسهم و أرض ولادتهم و أول منزل وجودهم و إنما يسافر منه و يهاجر الآحاد منهم دون الأعداد.

و أما الذی يکسر سوره استنکارک و استبعادک حيث تقول إنه يلزم الانقلاب فی الماهيات و الذاتيات فهو أنک إن تحققت و أذعنت ما أسلفناه فی أن الوجود هو الأصل فی الموجوديه و الوقوع و الماهيات تابعه لأنحاء الوجودات و علمت أن أفراد الوجود بعضها أشد و بعضها أضعف کما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أن

الاشتداد سواء كان فى الهيئه الكيفيه أو فى الصوره الجوهريه حركه فى وجود الشى ء لا فى ماهيته.

و المشاءون قائلون بأن مراتب الأشد و الأضعف أنواع مختلفه لكنها عند الاشتداد ليست متمايزه موجوده بالفعل و إلا لزم تركب الحركه من أكوان آنيه غير متناهيه و هو محال و انكشف لك أن انحفاظ الماهيات على ما هى هى فى كل مرتبه من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فإن كل معنى من المعانى و كل ماهيه من الماهيات بحسب ذاته ليس إلا نفسه و كذا كل نحو خاص من الوجود ليس إلا نفسه إلا أن لحقيقه الوجود أنحاء و أطوارا كثيره فى شئون ذاتها و درجات نفسها لا بجعل جاعل و تأثير فاعل و هو شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه و لنرجع إلى ما فارقناه.

فنقول و من خواص الجوهر كونه مقصودا بالإشاره قيل إنها دلاله حسيه أو عقليه إلى الشى ء بحيث لا يشترك فيها غيره فالإشاره لو كانت إلى الأعراض فهى إن كانت حسيه فمحسوسيه الأعراض إنما هى بأمور تابعه للمواد و الأجرام فالإشاره إليها تابعه للإشاره إلى محالها و إن كانت إشاره عقليه فهى لا تتناول الأعراض الشخصيه- إلا من جهه العلم بأسبابها و عللها فلا يكون العلم بها إلا كليا فلا يكون إشاره إذ الإشاره إلى شى ء لا يحتمل الشركه كما قلنا.

و من هاهنا يعلم أن كليات الجوهر أيضا لا يمكن الإشاره إليها ككليات الأعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصه شامله لجميع الجواهر و كذا الجوهر الجزئى الجسمانى غير قابل للإشاره العقليه لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم- فلا يشار إليه بإشاره عقليه إلا بتبعيه العلم بأسبابها و عللها.

و منهم من زعم أن العرض قابل للإشاره العقليه لأنها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافه إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر و العرض فى قبولها إذ الكلى من كل منهما مقصود بالإشاره العقليه و الجزئى من كل منهما مقصود بالإشاره الحسيه- إلا أن من عرف معنى كون الشى ء مقصودا بالإشاره و أن مرجعها نحو من الوجود

الحضوری و لا یکفی فیها مطلق المعلومیه علی الوجه الکلی لم یشتبه علیه الأمر- فإن ماهیه العرض مما یتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجه له إلی محل.

و الذی یتوهم فیه الحاجه إلی المحل من الصور المادیه لیس کما توهم فإن الحاجه لها إلی الماده لیست فی تقوم وجودها بل فی لوازم شخصیتها کما سیجی ء- فماهیه کل جوهر بحسب وجودها الذهنی التی یعرضه العموم و الاشتراک مما لا شبهه فی قبولها الإشاره العقلیه من حیث تعینها العقلی(۱) الذهنی و إن لم یقبلها من حیث إبهامها الخارجی بخلاف ماهیه العرض فإنها تابعه لغیرها فی الوجود مطلقا- فلیست مقصوده إلا بالعرض کما یظهر بالوجدان.

و أما الجوهر المفارق البحت فهل یمکن أن یقع إلیها إشاره عقلیه مخصصه عینا و عقلا فالمشاءون ینکرونها إلا فی علم المفارق بذاته و صفاته الذاتیه و الرواقیون أثبتوها.

و الحق فی ذلک مع الرواقیین کما سیأتی فی مباحث علم الله و من خواص الجوهر کونه موجودا لنفسه بالمعنی المقابل للوجود النسبی و هذه یختص بما لا محل له من الجواهر فإن الصور المادیه و کذا کلیات الجواهر علی رأی المشائین وجودها لغیرها إذ لیس قوامها بذاتها أصلا و إنما قلنا علی رأی المشائین لما مر من مذهب الأقدمین من وجود الکلیات الطبیعیه فی عالم المفارقات قائمه بأنفسها.

و لقائل أن یقول أما الصور المادیه فهی من حیث طبیعتها مستغنیه عن الماده

۱- إن کلیات الجواهر لها تعین عقلی و إبهام خارجی فإن وجود کل کلی فی العقل مختص به لا یشارکه غیره فیه یشترک فیه جمیع أفراده الخارجیه فکل کلی من الجواهر العقلیه یکون مشارا إلیه بالإشاره العقلیه بحسب التعین العقلی و وجوده فی العقل و أما من حیث إبهامه الخارجی فلا یقبلها فالقائل قد خلط بین الإبهام الخارجی و التعین العقلی فتدبر، إسماعیل ره

و إنمـا الحاجه لها إلى الماده من حيث تشخصـها و ليست الماده متقومه بها بخصوصـها لبقاء الماده دونها فما هو أصل الجوهر و حقيقته فليس وجوده لغيره و مـا هو لغيره فهو عرض و أما الكليات و الصور الـذهنيه فقـد مر أنها ليست من مقوله الجوهر بل من مقوله الكيف و إن كانت حـدودها و معانيها الجوهريه حاصـله فى العقل و الجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصـناعى فلم ينقدح لشى ء من القبيلين عموم هذه الخاصيه للجوهر.

لكنا نجيب عن الأول بأن الجوهر الصورى و إن كـان بحسب المـاهيه مستغنيا عن المـاده إلاـ أنه لمـا كـانت مـاهيه متحـده مع التشخص فى نحو من الوجود اتحادا بالذات- صدق أن هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصى لغيره.

و عن الثـانى أيضـا بمثل ما ذكرناه فإن ماهيه الإنسان واقع تحت مقوله الجوهر بالـذات فيكون جوهرا لكن يصـدق عليها أنها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلى قائما به فتكون عند وجودها الذهنى موجوده لغيرها فهذه الخاصيه ليست ثابته لمقوله الجوهر فى جميع أفرادها الشخصيه التى يحمل عليها معنى الجوهريه أو يشمل فى ذواتها عليه.

و من خاصيه الجوهر أن الواحد العددى منه يقبل صفات متقابله كالسواد و البياض للجسم و الرجاء و الخوف فى النفس.

فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقا و قد يكون كاذبا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصولى عرض فالكيف أيضا اشترك مع الجوهر فى هذا الوصف.

قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضاده فى أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج و الصدق و الكذب من الأمور النسبيه فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصوره العقليه بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق

و هذا أيضا من الخواص الغير الشامله فإن الجواهر المفارقه لا تغير فيها و العالم العقلى مصون عن التبدل و التجدد و لوحه محفوظ عن النسخ و المحو و الإثبات و إنما القابل لشى ء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفسانى السماوى فإن فيه كتاب المحو و الإثبات لتطرق النسخ و و التبديل فى النفوس لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ.

و لا يتوهمن أن الكلى من الجوهر الذى عندهم من الجواهر الثانيه أو الثالثه مما يتغير لأجل كونه محمولا على الأبيض تاره و على الأسود أخرى لأن ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات فى صفه من الصفات فالكلى يشتمل على كل شخص و ليس بحق أن كل شخص منه أبيض و كل شخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثوانى- و الثوالث من جهه ما هى ثوان و ثوالث أعنى الأنواع و الأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل و لا يتوهمن أن هذه الخاصيه توجد فى الأعراض بواسطه أن تتخيل- أن اللون المطلق يجوز كونه سوادا و بياضا فتغير من السواد إلى البياض و ذلك لأن البياض إذا بطل فصله بطلت لونيته لأنهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه و حصل لون آخر و ليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأن ذلك غير ممكن التحقق فى النوع البسيط و اللون المطلق العقلى نسبته إلى الجميع سواء.

و ما اشتهر من أن فى الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك إنما يصح فى جنس الأنواع المركبه لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ ماده.

و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق فى جنس البسائط أنه مما يقبل الفصول فمعناه أن الوهم يمكنه أن يجرد الطبيعه الجنسيه كاللونيه مثلا- فينسبه إلى أى الفصلين شاء كالقابضيه للبصر و المفرقيه له على أن ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجى لأمرين متقابلين يعرضان لقابل واحد و لو أن الكلى بما هو كلى يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا و لو كانت طبيعه اللون تقبل السواد كانت مسوده لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضه لا بياضا فلم يكن فى الوجود سواد ما

و لا بياض ما و لو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب فى الوجود و كثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحده العدديه و الوحده المعنويه

فصل (۷) فى استحاله أن يكون موجود واحد جوهرا و عرضا

اشاره

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضروره بملاحظه مفهوم الجوهر و العرض لكون أحدهما بمنزله سلب الآخر و الشى ء و سلبه لا يصدقان على شى ء بداهه فإن مفهوم العرض الموجود فى موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا فى موضوع فلا نعنى بالجوهر إلا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع و لا بالعرض إلا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما أى موضوع كان فالشى ء الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان و قد جوز ذلك قوم من القدماء و الشيخ الرئيس استبعده و لهم وجوه تمسكوا بها.

أحدها أن فصول الجواهر جواهر مع أن الحكماء يقولون كثيرا من الفصول أنها كيفيات و الكيفيات أعراض فتلك الفصول تكون جواهر و أعراضا معا.

و قد أجاب الشيخ عنه بأن إطلاق الكيف على الفصول و على التى من مقوله الأعراض بالاشتراك اللفظى.

و يمكن أن يقال فى نفى كون فصول الجواهر أعراضا إن الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس إلا فى العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب أن يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضروره أن وجود العرض مباين لوجود موضوعه فى الواقع و الفصل متحد مع الجنس فى الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو.

و أما عند التحليل العقلى و اعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبه الفصل إلى الجنس حينئذ نسبه الصوره إلى الماده لا نسبه العرض إلى موضوعه فيكون

الفصل صوره عقليه و الجنس ماده عقليه يحتاج فى تحصيل وجودها و تعينها إلى تلك الصوره إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال و كذا الحال فى فصول المركبات و أجناسها- إلا أن لها فى الخارج أيضا تعددا فى الوجود بوجه فيكون ماده و صوره خارجيتين لا عرضا و موضوعا.

و ثانيها أن الصوره موجوده فى حامل الصوره لا كجزء منه فكانت عرضا و كانت فى الجوهر المركب منهما جزء منه و جزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرا و عرضا.

و الجواب أن الصوره ليس وجودها فى حامل الصوره كوجود الشى ء فى الموضوع- و لا فى المركب أيضا كذلك على ما قرروه و لا وجود لها فى غير هذين فلا يكون عرضا أصلا لعدم حاجتها إلى شى ء من الأشياء حاجه العرض إلى الموضوع فيكون جوهرا فى ذاتها مطلقا.

و ثالثها أن الحراره جزء من الحار و الحار جوهر فالحراره جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر فالحراره جوهر بالنسبه إلى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبه إلى الجسم القابل لها فهى تكون جوهرا و عرضا بالنسبه إلى الأمرين.

و الجواب أن الحراره إن أريد بها الطبيعه الناريه الغير المحسوسه فحالها كما علمت من أن وجودها فى الجسم النارى أعنى ماده النار ليس كوجود شى ء فى الموضوع- بل كوجود شى ء فى الماده أعنى الصوره و إن أريد بها الكيفيه المحسوسه فهى ليست جزء للحار لا فى النار و لا فى غيرها إلا بمجرد الفرض و الاعتبار.

و رابعها(۱) إن العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه و كل

۱- لا فرق بينه و بين الثالث إلا بالعموم و الخصوص و بيان جوهريه جزء المركب الجوهرى- فإنه بين فى الثالث بأنه جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر و فى الرابع بأن جزء الجوهر لا يكون عرضا فيه و ما لا يكون عرضا فهو جوهر فتدبر، إسماعيل ره

ما لا يكون عرضا فى الشى ء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبه إلى القابل له عرض فالشى ء الواحد يكون جوهرا و عرضا.

و الجواب أن هذه شبهه نشأت من الخلط بين مفهومى الجوهر و الجوهرى و كذا بين مفهومى العرض و العرضى فإن الأخيرين أعنى الجوهرى و العرضى أمران نسبيان- و الأولان أمران حقيقيان فكما أن الجوهر دائما فى ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس إلى شى ء بل لأنه فى نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلا فكذا العرض فى نفسه لا بالقياس إلى شى ء.

و أما العرضيه أو الجوهريه بمعنى كون الشى ء عرضيا أى خارجا محمولا أو جوهريا أى ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين- و إحدى هاتين النسبتين أعنى الدخول فى شى ء و الخروج عنه فهاهنا احتمالات- فإن شيئا واحدا يجوز أن يكون عرضا فى نفسه و عرضيا لشى ء و يجوز أن يكون عرضا فى نفسه و جوهريا لشى ء و أن يكون جوهرا فى نفسه و جوهريا لشى ء أو جوهرا فى نفسه و عرضيا لآخر كالإنسان بالقياس إلى الضاحك و يحتمل أيضا أن يكون شى ء واحد عرضا فى نفسه و جوهريا و عرضيا لشيئين آخرين كالبياض فإنه عرض فى نفسه و عرضى بالقياس إلى الجسم القابل و جوهرى بالقياس إلى المركب منهما و أن يكون شى ء واحد جوهرا فى نفسه و جوهريا و عرضيا بالقياس إلى آخرين كالحيوان فإنه جوهر فى نفسه و جوهرى للإنسان و عرضى للماشى.

فقد انكشف أن مجرد كون الشى ء فى المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرا إلا إذا لم يكن ماهيته محتاجه إلى الموضوع فإن كانت ماهيته مفتقره إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزأ للمركب أم لا و ما وجد فى كلام القوم أن جزء المركب الجوهرى جوهر(۱) فهو مشروط بأن يكون المركب ذا طبيعه واحده

۱- فإن المركب الطبيعى لا بد أن يكون بين أجزائه حاجه لا على وجه دائر فلا يمكن تحقق التركيب الطبيعى من العرض و موضعه فإن العرض و إن كان محتاجا إلى الموضوع لكن الموضوع مستغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباريا لا طبيعيا و من هاهنا ظهر أن الاشتباه نشأ من الخلط بين المركب الاعتبارى و بين المركب الطبيعى فلا تغفل، إسماعيل ره

لأن جزء المركب الطبيعى إذا وجد فى شى ء فلا يكون وجوده فيه كوجود شى ء فى موضوع- بل كوجوده فى ماده له و هذه المعانى مبسوطه فى قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.

فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفى للسالك الطالب لأن غرضه مجرد السلوك إلى مطلوبه و تحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه إلا به و إزاله الموانع و رفع العوائق و القواطع و المجاهده مع الشياطين و المدافعه مع قطاع الطريق و المضلين لا الإحاطه بجميع الأقوال و المذاهب و الأبحاث.

عقده و حل-

ثم العجب من صاحب المباحث المسماه بالمشرقيه أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعانى مرارا كثيره فى كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال إن لهم أن يحتجوا لمذهبهم أن كل ما حل فى شى ء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه فى محل و اعتبار أنه فى المجموع.

أما الاعتبار الثانى فلا شبهه فى أنه لا يوجب العرضيه لأنه جزء و من شرط العرض أن لا يكون جزء و أما اعتبار كونه فى المحل فلا يخلو إما إن يعقل محل- يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل و الأول باطل لوجهين- أحدهما أن الحال محتاج فى وجوده إلى المحل فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما إلى الآخر و الدور باطل.

الثانى أن هيولى العناصر مشتركه بين صورها فلو كان لوجود شى ء من الصور العنصريه مدخل فى تقويم وجود الهيولى و تتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصوره فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركه هذا خلف فيكون الحال

جوهرا و عرضا و هذه هی العقده التی لفقها من قبل المجوزین لکون الواحد جوهرا و عرضا.

و أما حلها فبتذکر ما سلف حتی تظهر وجوه الفساد فیما ذکره.

أما أولا فلأنه خلط بین الجوهر و الجوهری أعنی الذاتی و بین العرض و العرضی أعنی الخارج عن الذات فأستدل علی جوهریه کل ما حل فی موضوع بأنه جزء للمجموع و جزء المجموع لا یکون عرضا.

و الحق أن جزء المجموع لا یکون عرضیا له لا أنه لا یکون عرضا فی نفسه- فلا یوجب کونه جزء الشی ء کونه جوهرا فی نفسه بل کونه جوهریا لغیره فلا منافاه بین کون الشی ء عرضا فی نفسه جوهریا لغیره.

و أما ثانیا فقد وقع الخلط و الاشتباه أیضا بین حال الشی ء فی نفسه و بین حاله منتسبا إلی غیره فأستدل من نفی أحدهما علی إثبات مقابل الآخر و ذلک باطل- فإن عدم کون الشی ء عرضیا لا یوجب کونه جوهرا إذ لیس مقابلا له إنما المقابل له الجوهری بمعنی الذاتی فلا یثبت من نفی کون الشی ء عرضیا إلا کونه ذاتیا و لیس کل ذاتی جوهرا فی نفسه فإن اللونیه مثلا ذاتیه للسواد و لیست جوهرا.

و أما ثالثا فما ذکره من الدور لیس بمستحیل مطلقا لأن جهه الاحتیاج بین الحال المقوم للمحل کالصوره و المحل المتقوم به کالهیولی مختلف کما ستقف علیه فی مباحث التلازم بین الماده و صوره و لیس کل ما یطلق علیه لفظ الدور و لو بالاشتراک مستحیلا إنما المحال من الدور ما یکون جهه الافتقار فی الطرفین واحده- لأن البرهان إنما أقیم علی هذا لا علی غیره و إن أطلق لفظ الدور علیه لغه و عرفا.

و أما رابعا فلما سیجی ء من إثبات أن الماده مفتقره فی تقومها إلی نوع من الصور أی نوع کان و لیست مفتقره أصلا إلی شی ء من الأعراض نحوا من الافتقار.

و هذا هو مناط الفرق بین کون الحال صوره و بین کونه عرضا فالعرض

طبیعه ناعتیه لا یمکن قوامها إلا بالمحل.

و أما الصور الجوهریه فحاجتها إلی المحل لیست بطبیعتها بل بعوارض شخصیتها و لوازم وجودها الخارجی.

فلیکن هذا آخر ما قصدنا ذکره من خواص الجوهریه و العرضیه

الجزء الخامس

[تتمه السفر الثانى]

[تتمه المرحله من العلم الطبيعى]

[تتمه الفن الرابع]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم و أما المطالب

فالمطلب الأول فى أحكام الجواهر و فيها فنون

الفن الأول فى تجوهر الأجسام الطبيعيه و فيه مقدمه و عده فصول

أما المقدمه ففى ماهيه الجسم الطبيعى

اشاره

اعلم أنك لما علمت فى أوائل هذا السفر أن حقائق الأشياء عباره عن وجوداتها الخاصه التى هى صور الأكوان و هويات الأعيان و أن الماهيات مفهومات كليه مطابقه لهويات خارجيه و يعرض لها العموم و الاشتراک فى العقل و معنى وجودها فى الخارج صدقها على الوجودات و هى فى حد نفسها لا موجوده و لا معدومه و لا كليه و لا جزئيه.

و معنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود

العام البديهى لا بقيام فرد حقيقى من الوجود بها لاستحاله ذلک كما علمت مرارا و بالجمله الوجود هو بنفسه موجود فى الخارج و يكون متقدما و متأخرا و عله و معلولا و كل عله فهى فى رتبه الوجود أشرف و أقوى و أشد و أعلى من معلولها و كل معلول فهو فى رتبه الكون أخس و أدون و أنزل من علته حتى ينتهى سلسله الوجود فى جانب العليه- إلى مرتبه من الجلاله و الرفعه و القوه يحيط بجميع المراتب و النشئات و لا يغيب عن وجوده شى ء من الموجودات و لا يعزب عن علمه الذى هو ذاته ذره فى الأرض و السماوات- و كذا ينتهى فى جانب المعلوليه و جهه القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته- بل تغيب ذاته عن ذاته و هو الوجود الامتدادى ذو الأبعاد المكانيه و الزمانيه و ليس له من الجمعيه و التحصل الوجودى قدر ما لا ينطوى وجوده فى عدمه و لا يندمج حضوره فى غيبته و لا يتشابک وحدته فى قوه كثرته و هو كالجسم فإن كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر و كذا حكم بعض البعض بالقياس إلى بعض بعضه الآخر و هكذا

فالكل غائب عن الكل فهذا غايه نقص الوجود فى الذوات الجوهريه و لا بد أن تصل نوبه الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر و أثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه و هكذا فلو لم ينته سلسله الوجود إلى شى ء يكون حيثيه وجوده متضمنا لحيثيه عدمه- يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهيولى التى هى محض القوه و الإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم و هذا أعنى الصوره الجسميه و إن كان أمرا ظلمانيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبه الوجود إليه لكان عدمه شرا و عدم إيجاده بخلا- و إمساكا من مبدعه و هو غير جائز على المبدإ الفياض المقدس عن النقص و الإمكان على مقتضى البرهان و لأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلمانى يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الداله على تناهى المترتبات فى الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فينسد بذلك باب الرحمه و الإجاده عن إفاده الكائنات الزمانيه المتعاقبه سيما النفوس الإنسانيه الواقعه فى سلسله المعدات و العائدات و أيضا لو لم ينته سلسله الإيجاد إلى الجوهر الجسمانى لزم أن ينحصر الممكنات فى العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس و الطبائع و الصور و الأعراض كالكم و الكيف و الأين و المتى و غيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه و غيرها من القوانين الحكميه تدل دلاله عقليه على تحقق الممتدات الجوهريه فى الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح و النهايات حامل للكيفيات المحسوسه فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذى من مقوله الجوهر و قد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقوله الكم كما ستقف على الفرق بينهما و قد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثه.

و نقل عن الشيخ أنه متردد فى أن هذا التعريف للجسم حد أو رسم له- و أبطل الفخر الرازى كونه حدا بأن الجوهر لا يصلح جنسا للجسم و لا قابليه الأبعاد فصلا له.

أما الأول فلوجوه سبق ذكرها فى كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا فى موضوع و الوجود لا يصلح للدخول فى الماهيات فلا يكون جزءا لأنواع الجوهر و لا فى موضوع أمر سلبى و السلوب خارجه عن الحقائق الموجوده و أيضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج إلى فصل و فصله إن كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض و إن كان جوهرا احتيج إلى فصل آخر(۱) و يعود الكلام إليه فيتسلسل.

و أما الثانى فلأن معنى القابليه و إمكان الفرض و صحته و نحو ذلک من العبارات أمور نسبيه لا تحقق لها فى الخارج و إلا لقام بمحل قابل لها ضروره أنها من المعانى العرضيه فيحتاج إلى قابليه أخرى و يعود الكلام إلى قابليه القابليه فيلزم التسلسل فى المترتبات الموجوده ضروره توقف كل قابليه على قابليه سابقه عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما و هذه السلسله أمر محصور بين حاصرين هما هذه القابليه و المحل.

و الجواب أما عن الأول فلما عرفت فيما مر فإنه و أكثر الناس زعموا أن قولهم الموجود لا فى موضوع حد للجوهر و فهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبتنى اعتراضاتهم على جنسيه الجوهر و لم يعلموا أن لا- حد للأجناس العاليه- لكونها بسيطه و لا حد لبسيط فما ذكر فى تعريف الجواهر خواص و لوازم يصلح رسما له و عدم جنسيه رسم الشى ء لا يوجب عدم جنسيته.

و أما عن الثانى فقد ذكر العلامه الطوسى فى شرح الإشارات أن الفصل ليس قابليه الأبعاد لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول و هو ليس بشى ء فإن المراد من الألفاظ المشتقه المذكوره فى التعاريف هى مفهوماتها البسيطه و حينئذ الفرق بينها و بين

۱- لا- يخفى عليک أن احتياج الجنس إلى الفصل إنما يكون لإبهامه و أن احتياج النوع إليه لاشتراک الجنس بينه و بين سائر الأنواع التى تشاركه فى ذلک الجنس ليتميز عنها و الفصل لما كان متحصلا بنفسه متميزا عن سائر فصول الجنس و أنواعه بذاته فلا- حاجه له إلى فصل آخر و إنما يحتاج إليه لو كان الجنس جنسا بالقياس إليه أيضا و ليس كذلک لأن الجنس عرض عام بالقياس إلى الفصل و لأنه لو كان الجنس جنسا للفصل ...

مباديها الاشتقاقيه بمجرد الاعتبار فإن مفهوم الأبيض بما هو أبيض بسيط كالبياض- و الفرق بينهما بأنه إن أخذ بشرط أن لا يكون معه شی ء فهو عرض غير محمول و إن أخذ أعم من ذلک بلا- شرط غيره كان عرضيا محمولا و كذا الحكم فی جزء الحد كالناطق من جهه كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الأول و فصلا محمولا بالاعتبار الثانی كما هو التحقيق- فالفرق بالوجود و العدم بين المشتق و مبدئه غير سديد.

بل الحری بالجواب أن يقال ليس المراد من الفصول المذكوره فی أكثر الحدود بل هی ملزوماتها التی لا يمكن التعبير عنها إلا بتلک اللوازم كالناطق المذكور فی تحديد الإنسان فإن المراد قوه النطق و كونه بحيث ينشأ منه إدراک الكليات لا نفس هذا الإدراک الذی من قبيل الإضافات ضروره أن المضاف غير داخل فيما هو تحت مقوله الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكوره أقيمت مقام الفصول و المراد منها ملزوماتها.

و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس فی إلهيات الشفاء إذا أخذ الحس فی الحيوان- فليس هو بالحقيقه الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فإن فصل الحيوان أنه ذو نفس دراكه متحركه بالإراده و ليست هويه نفس الحيوان أن يحس و لا هويته أن يتخيل و لا هويته أن يتحرک بالإراده بل هو مبدأ لجميع ذلک انتهى.

و لعل من حد الجسم بأنه الطويل العريض العميق أراد به نحو ما ذكرناه لأن هذه المعانی مما يثبت عرضيتها كما مر فإن الجسميه قد تنفک عنها فی مطلق الوجود أما انفكاكها عن الخط مطلقا ففی الوجود الخارجی و الذهنی جميعا و أما عن السطح المستوی فكذلک مثل الكره و الحلقه المفرغه و أشباههما.

و أما عن المستقيم و المستوی منهما جميعا فكالعدسی و الإهليلجی و أما عن المستدير منهما فكذلک مثل المكعبات.

و أما عن الجميع فذلک و إن لم يتحقق فی الوجود لكن مما يمكن تحققه فی الوهم و العقل لأن التناهی ليس من لوازم ماهيه الجسم فإن من تصور جسما غير متناه

لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما و شيئا آخر و هو كونه غير منته إلى سطح- فمن تصور فى خياله جسما منبسطا فى الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تناهيه فقد أدرك و تصور جسما و لم يعوزه شى ء من تصور حقيقه الجسم و إن لم يدرك تناهيه.

و من تصور جسما غير متناه لم يخطأ فى التصور بل إنما أخطأ فى التصديق- كمن قال إن الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطإ فيهما لكنه أخطأ فى التركيب الإيجابى فلو كان التناهى مقوما لحقيقه الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقه الجسم مع أنه قد تصورها هذا خلف.

و أما مغايره الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمى الذى هو من باب الكم فلما سيأتى من الدليل إذ لا انفكاك بينهما فى شى ء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاك فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد و لا بقبوله إياها بالفعل

بحث و تحقيق-

و ربما احتج القائل بصحه تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو عن صحه فرض الأبعاد و الخطوط و هذه الخطوط المفروضه إما أن تكون مفروضه فى اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل فى الجسم و إلا لم تكن مفروضه فيه بل فى معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هيولى كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و إلا لما كان الفرض صحيحا ضروره أن ما لا اتصال له و لا بعد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه.

فإذا كانت صحه هذا الفرض موقوفه على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض و إلا كان الفرض مستحيلا فيه و المقدر خلافه و إذا كانت صحه الفرض موقوفه على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال موقوفا

على صحه الفرض و لا أن يكون معها و إلا لزم توقف الشـى ء على نفسه إما بمرتبه أو بمرتبتين و هو محال فثبت أن الاتصالات فى الجهات الكثيره موجوده قبل فرض الخطوط- لازمه للجسم غير منفكه.

و الجواب أن للجسم اتصالا واحدا فى نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعه فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الأبعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحده هو الجسم و إن عنيتم أن فى الجسم جهات متباينه موجوده بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعه المفروضه فليس الأمر كذلك بوجهين- أحدهما أنه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنه الانقراض لكان الجهات غير متناهيه كما أن الخطوط التى يمكن فرضها غير متناهيه.

و ثانيهما أن الجهه ليست إلا منتهى الإشاره كما ستعرف و لا يتعين الجهات الخطيه إلا بوجود الخطوط و لولاها لما كان لتلك الجهات من حيث إنها تلك الجهات حصول بالفعل فحق أنه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذى عرض له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهه أو فى هذه الجهه و ليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهه لأن قبل الفرض لما كانت هذه الجهه هذه الجهه كما أنه إذا حدث خط فى سطح فإنه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط و إن كان الاتصال الذى وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط.

ثم لقائل أن يقول الاتصالات البعديه إذا كانت موجوده فى الجسم بالقوه- و الانفصالات التى بإزائها أيضا موجوده بالقوه فإن الجسم(۱) فى اتصاله و انفصاله بالقوه و ما بالقوه غير موجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل هذا خلف.

۱- اللازم مما ذكر أن الجسم ليس بمتصل فى نفسه بالاتصالات البعديه و لا- بمنفصل فى نفسه بالانفصالات التى بإزائها و لا يلزم منه نفى الاتصال مطلقا و لا نفى الانفصال كذلك عن الجسم- و الثانى هو المحذور لا الأول فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور فتدبر، إسماعيل ره

و الجواب عنه أن الاتصال بالمعنى الحقيقى الغير النسبى لفظ مشترك فى الصناعه بين الخطوط و المقادير و بين الصوره الاتصاليه كما سيتضح لك.

فنقول الاتصالات الخطيه موجوده فى الجسم بالقوه فأما الاتصال بمعنى الصوره الجسميه فذلك موجود بالفعل لأنه صوره مقومه لماهيه الجسم المطلق فقد تقرر أن قابل الأبعاد ليس معناه القبول الإضافى المتأخر عن وجود القابل و المقبول- و لا ما يوجد فيه الأبعاد بالفعل و إلا لم يكن الكره جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت و علمت نظيره فى تعريف الجوهر بالموجود الذى سلب عنه الموضوع.

طريقه أخرى

إن رهطا من المتأخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذى مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء إلى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق.

و فيه أن كل واحد من هذه الألفاظ مشترك بين معان مختلفه فالطول يطلق تاره للخط كيف كان كما وقع فى كتاب أقليدس و لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا- و لأعظم الأبعاد المتقاطعه خطا كانت أو غيره و للبعد المفروض أولا و للبعد المفروض بين رأس الحيوان و مقابله من القدم أو الذنب و للبعد المفروض بين السماء و الأرض و كذا العرض يطلق على السطح نفسه و لأنقص البعدين مقدارا و للبعد المفروض ثانيا و للبعد الواصل بين اليمين و اليسار و كذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانه و لثالث البعدين المفروضين طولا و عرضا إذا كان متقاطعا لهما و لما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى إنه يسمى المأخوذ عكسه سمكا- و قد يطلق على الجسم نفسه.

و ليس من شرط الجسم كما علمت أن يكون فيه خط أو خطوط كالكره الغير المتحركه و لا أن يكون الجسميه مما يستدعى أن يكون ذا سطح و إن لم ينفك عنه فى الوجود- و لا أيضا يجب أن يكون ذا سطوح أو خطوط كثيره بل ربما كان كالكره و البيضى و الشلجمى

و لا- أن السطوح و الأبعاد التى وقعت فى الجسم مما يجب أن تكون متفاضله بل ربما يكون كالمكعب ثم جسميه المكعب ليست بسبب السطوح السته المحيطه به حتى إذا زالت الجسميه بزوالها و كذا جسميه الأجسام ليست بأنها واقعه بين السماء و الأرض أو فى جوف المحدد حتى تعرض له الجهات و إن لم يكن بد من أن يكون الجسم إما محددا أو فى محدد.

فظهر من هذا أن وجود الأبعاد الثلاثه الموجوده بالفعل بأحد من المعانى المذكوره مما ليس مقوما للجسم و لا لازما من لوازم ماهيته و لا- من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا- ينفك شى ء من الأجسام الموجوده- عن تلك الأبعاد بشى ء من الوجوه المفهومه منها بل يجب الرجوع فى تأويل هذا الرسم- إلى ما وقع التحقيق أولا فى التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم أن الجسم هو جوهر يمكنك أن توقع أو تفرض فيه خطا كيف ما وقع أولا- فيسمى طولا- و خطا آخر مقاطعا له على نقطه من النقاط الموجوده أو المفروضه تقاطعا على زوايا قوائم- فيسمى هذا الثانى عرضا و خطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم فى النقطه المفروضه فى التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائمى للخطوط الثلاثه نقطه واحده- و استحال وجود بعد آخر عمودى على نقطه واحده غير الثلاثه الموصوفه.

فالمراد مما ذكر فى تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثيه التى مر وصفها و مر ذكر نظائرها و أشباهها ثم سائر الأبعاد و السطوح و التعليمات الموجوده أو الموهونه فى الجسم ليست داخله فى تجوهر الجسم بل هى أعراض خارجه لازمه أو مفارقه من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تاره على صوره الجسم و تاره على المقادير التعليميه و غير التعليميه بحسب الاشتراك كما سنفصله إن شاء الله تعالى

تتمه استبصاريه

قد علمت أن معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له و تعريفا بها إياه هو كونه بالصفه المذكوره و لما لم يفهم هـذا المعنى من ظاهر اللفظ- ترى المتأخرين عدلوا عنه و ذكروا فى تعريف الجسم أنه هو الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه متقاطعه على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلاثه هى الإمكان و الفرض و كون الأبعاد على وجه القيام العمودى.

أما قيد الإمكان فلما عرفت أن وجود الأبعاد ليس واجبا فى الجسم لأنها ليست مقومه لماهيته و لا لازمه لوجوده فلو لم يقيد بالإمكان فهم منه الفعليه المطلقه- التى هى أدنى مراتب ما يغاير الإمكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذى لم يوجد فيه الأبعاد و لو فى وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم و إن خلا عن وجود هذه الأبعاد لكن لم يخلو عن إمكانها.

و نقل صاحب المباحث المشرقيه عن الشيخ الرئيس قدس سره أن هذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما يكون أبعاده حاصله على طريق الوجوب كما فى الأفلاك- و ما تكون حاصله لا على طريق الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصريه و ما لا يكون شى ء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكره المصمته فإنا لو حملنا هذا الإمكان على الإمكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها بأن يقال إنك لما جعلت هذا الإمكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذى قد فرض فيه بعض هذه الأبعاد أو ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده أو رسمه لأن القوه لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسما انتهى و فيه بحث أما أولا- فلأن فرض الأبعاد المذكوره الموصوفه بصفه التقاطع القائمى يمكن على أنحاء شتى و وجوه غير متناهيه كلما خرج منها إلى الفعل بقى بعد فى القوه وجوه غير متناهيه منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهيه فكل نقطه من

النقاط الغير المتناهيه المفروضه فى الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع أبعاد ثلاثه فى الجسم بالصفه المذكوره فلو حمل الإمكان المذكور على القوه الاستعداديه المقارنه لعدم ما هى استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثه على الصفه المذكوره- بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الأبعاد الثلاثه أو بعضها و هو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الإمكان بهذا المعنى صفه وجوديه ليس معنى سلبيا هو سلب ضروره ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه.

فبطلان فرد ما منه لا- يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقق طبيعه ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان طبيعه ذلك السلب أ و لا ترى أن طبيعه رفع حركه ما فى هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركه و لكن طبيعه الحركه لا- يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد لها و ذلك لأن تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما منها و ارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها.

و أما ثانيا فلأن الإمكان المذكور فى هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس فى إلهيات الشفاء حيث قال يمكنك أن تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوه عليه بل هو وصف بحال متعلقه فإنه وصف للفارض فبعد تسليم أن هذا الإمكان إذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعه ما هو إمكان له و قوه عليه يلزم أن يبطل صفه الإمكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق البعد فى الجسم.

و أما ثالثا فبعد تسليم أن الإمكان المذكور فى تعريف الجسم وصف للجسم- و لا بد أن ينعدم بثبوت ما هو إمكان له بأى وجه كان فهو إنما يلزم أن ينعدم بوجود فرض الأبعاد لا بوجود نفسها و أين أحدهما من الآخر على أن معنى الإمكان غير منحصر فى مفهوم الإمكان العام و الاستعدادى بل له معنى آخر يجوز أن يراد هاهنا و هو الإمكان الوقوعى بحسب نفس الأمر أعم من أن يكون معه استعداد أم لا فزياده قيد الفرض لإدخال الفلك فظهر فائده قيد الفرض أيضا و هو لا يغنى عن قيد الإمكان إذ ربما

لا يتحقق بالفعل و لا وقتا ما فى جسم من الأجسام فيلزم حينئذ أن يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض و هو مستحيل و ليس المراد منه نحو الفروض التقديريه التى قد تجرى فى المستحيلات بل التجويز العقلى الذى يستعمل فى الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجرده و أما تقييد الأبعاد على النحو المذكور فلإخراج السطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيره المتقاطعه لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين خطين لا أكثر منهما.

و ذلك لأنه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح و لم يبرهن على أنها لا يمكن أن يكون إلا إعراضا و التعريف الاسمى لأمر يختلف الناس فى نحو وجوده لا بد و أن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوى فى معنى واحد بينهم- و إلا لجاز أن يكتفوا فى تعريف الجسم ببعد واحد فإن الجوهر الممتد منحصر فى الجسم لكن العلم بهذا الانحصار إنما يحصل بعد إقامه البرهان على نحو وجوده و هو مطلب ما الحقيقيه.

فذكر الأبعاد المتقاطعه على الوجه المذكور إما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزله من تألف الأجسام عن السطوح الجوهريه و إما إيفاء بتمام تصوير ماهيه الجسم- و إشعار بأن المعتبر فى جسميه الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المذكور و إن كان قابلا لأبعاد كثيره لا على هذا الوجه فقد وضح هاهنا أيضا أن جسمى المكعب و غيره- ليس بحسب ما وجد فيها من الأبعاد حتى تبطل الجسميه ببطلانها و لا بحسب إمكان وقوع أبعاد مخصوصه شخصيه على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الإمكان بتحققها- و يبطل ببطلانها الجسميه بل المعتبر فى الرسم أو المأخوذ فى الحد كون الجسم بحيث يمكن لأحد أن يفرض فى داخل ثخنه بعدا و بعدا آخر عمودا عليه و بعدا ثالثا عمودا عليهما و هذا المعنى لا ينفك عن الجسم أبدا سواء وجدت فيه الأبعاد أم لا و سواء وجد الفارض أم لا و سواء تحقق منه الفرض أم لا

عقد و حل

و ربما قال قائل إن هذا الرسم غير صحيح بوجوه- أما أولا فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الأبعاد و إن كان بواسطه الصور الجسميه فإن صحه فرض الأبعاد بالواسطه أخص من صحه فرض الأبعاد مطلقا و متى تحقق الخاص تحقق العام بالضروره.

و أما ثانيا فلأن الوهم مما يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثه كذلك للمقادير الموجوده فيه و التعليميات مع أن الوهم ليس جسما طبيعيا.

و أما ثالثا فلأن الصحه و الإمكان و نظائرهما أمور عدميه و أوصاف لا ثبوت لها فى العين و التعريف بالعدميات لو جاز لجاز فى البسائط التى لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم و أما الجسم فماهيه مركبه لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هى منه و من الجنس و لتركبها من الهيولى و الصوره و التركيب فى الوجود يستلزم التركيب فى الماهيه.

فيقال فى الجواب أما عن الوجه الأول فلأن الأبعاد أعراض قائمه بالجسم لأنه موضوع لها و ليس للهيولى الأولى وجود فى ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه أن لا يكون عارضا لأمر إلا بعد تمام تحصل ذلك الأمر الذى يقبله سواء كان بواسطه أو بدون واسطه بل لا يمكن لها فى ذاتها إلا قبول ما يكملها و يحصلها موجودا بالفعل و تقومها ماهيه نوعيه خارجيه.

نعم لو أريد بالواسطه الواسطه فى العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطه فى الثبوت لكان صحيحا أن يقال إن الهيولى يقبل الأبعاد بالواسطه مثل ما يقال لمن يجلس فى السفينه إنه متحرك بالواسطه لكن صحه هذا الإسناد الذى هو بحسب الواسطه فى العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذى هو بسبب أمر متوسط فى الثبوت كاتصاف الماء بالسخونه بتوسط النار لأن هذا إسناد بالحقيقه دون الأول و اللازم فى التعريفات صدقها على أفراد المعرفات صدقا بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

فلا يقدح فى صحه التعريف أن يصدق صدقا بالعرض على غير أفراد المعرف.

و بهذا يندفع كثير من الإشكالات التى تكون من هذا القبيل فإن المعلم الأول حد المتصل بأنه الذى يمكن أن يفرض فيه أجزاء يتلاقى على حد مشترك و رسمه بأنه القابل لانقسامات غير متناهيه و حد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهوله و اليابس بأنه القابل لها بصعوبه فيتوهم ورود النقض بالهيولى الأولى فى جميع هذه الحدود و نظائرها- و بما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع و لك أن تقول إن ماهيه الجسم مركبه بحسب الوجود الخارجى من الجزءين هما الهيولى و الصوره و الهيولى هو الجزء الذى به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الأشياء له و الصوره هو الجزء الذى به يتحقق الحصول و الفعليه و لا دخل للصوره فى القابليه إذ جهه القابليه إنما هى للهيولى فقط- فالقابل للأبعاد فى الحقيقه هى الهيولى لا الصوره فينتقض التعريف طردا و عكسا لصدقه على الهيولى و إن كان بشرط الجسميه و عدم صدقه على المجموع المركب منهما أى الجسم لما بينا أن الصوره لا مدخل لها فى القابليه فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور.

و لنا أن نجيب عنه بأن القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشى ء سواء كان على وجه الانفعال و التأثر التجددى الذى يقال له الاستعداد أو لم يكن و الذى يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الأوصاف الكماليه فى المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الأبعاد الثلاثه بحسب الفرض لا يحتاج إلى انفعال ماده أصلا أ و لا ترى أن الجسم لو كان محض الجسميه من غير هيولى لكان قابلا للأبعاد الفرضيه باتفاق العقلاء و لهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى- أو نقول إن إمكان القبول للأبعاد صفه للجسم لا- القبول فلا- ينافى هذا كون القبول من جهه أحد جزءيه أ و لا- ترى أن إمكان الإنسانيه صفه للمنى و ليس المنى إنسانا فإمكان قبول الأبعاد من لوازم الجسم التى لا يحتاج ثبوتها له إلى قابليه و استعداد و إن كان

القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقره إلى تغير و انفعال فافهم هذا فإن الإهمال فيه مما يغلط كثيرا- و أما الجواب عن الشك الثانى فلأن المراد من قبول الأبعاد أو صحه فرضها أو إمكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجى و النشأه التى نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيد له أو نستفيد منه و الوهم و إن قيل أشياء كثيره و أبعادا و أجراما عظيمه إلا أن قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم و أبعاد هذا العالم هى التى يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهره و عالم الخيال عالم آخر سماواته و أرضه أبعاده و أجرامه و أشخاصه و كيفياته كلها مباينه الحقيقه لأبعاد هذا العالم و أجرامه و أشخاصه و كيفياته و إليه الإشاره فى قوله جل ذكره يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و أما إذا قلنا فى تعريف الرطب ما يكون قابلا للأشكال بسهوله لم يفهم إلا ما يكون قابلا لها فى وجوده الخارجى و كونه الدنياوى و أما فى غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبه- أن يقبل الشكل بسهوله أو صعوبه.

أ ما ترى أن القبر هاهنا قبر و أعداده متشابهه و فى البرزخ إما روضه أو نيران- و الوضوء هاهنا وضوء و هناك حور و الجهاد هاهنا جهاد و هناك نور و الدار هاهنا جماد و فى الآخره حيوان.

و لنعرض عن هذا النمط من الكلام لأن الأسماع مملوه من الصمم من استماع مثله و الأعين عماه عن مشاهده نشأه أخرى و القلوب مغشوه غيظا و عداوه للذين آمنوا بها و عملوا بموجبها.

و أما الجواب عن الشك الثالث فبأن التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول- لكونه غير محمول و لا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقه الخارجيه بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود و هو الجوهر الذى يكون بحيث يصلح لأن يفرض فيه الأبعاد أو الجوهر الذى يوجد فيه بحسب الفرض كذا و كذا فإن مفاد الذى ما يرادف الوجود أو يساوقه.

و التعريف للشـی ء بنحو من الكون و الوجود ليس تعريفا بأمر اعتبارى لا تحقق له كيف و وجود كل شـی ء هو المتحقق بالذات لا ـ ماهيته الكليه و كـذلك الحـال فى أكثر التعريفات الحقيقيه للأشـياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الـذى من شأنه أن يحس و يتحرك و تعريف الإنسان بأنه الحيوان الذى من شأنه أن يدرك الكليات أى يتعقل المعانى الكليه و يتصورها.

ثم لا ـ فرق فى البسائط و المركبـات فيمـا ذكره فإن تعريف الحقائق الموجوده- بنفس السـلوب و الأعـدام غير جائز سواء كانت بسيطه أو مركبه لأن الغرض من التعريف تحصيل أمر فى الذهن و العدم و العدمى مفهومهما زوال شی ء لا تحصيله

فصل (۱) فى ذكر اختلاف الناس فى تحقق الجوهر الجسمانى و نحو وجوده الذى يخصه

اشاره

أما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذى يستلزم الجوهريه مع ما يصحح الطول و العرض و العمق مطلقا فهذا أمر ضرورى لا نزاع فيه لأحد من العقلاء و أما أنه متصل بنفسه أم لا أو أنه بسـيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر و عرض فليس بضـرورى- و لهذا وقع الاختلاف بين الناس فى نحو وجوده.

فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات أوضاع جوهريه غير منقسـمه أصـلا لا وهما و لا فرضا و لا قطعا و لا كسرا و هؤلاء أيضا تشعبوا إلى قائل بعدم تناهى الجواهر الفرده فى كل جسم حتى الخردله و هو النظام من المعتزله و أصحابه.

و قائل إلى تناهيها و هم جمهور المتكلمين.

و من قائل أنه متصل فى نفسه.

فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام بأقسامه لا إلى نهايه و هم جمهور الحكماء.

و منهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدى إلى ما لا ينقسم أصلا و هو صاحب كتاب الملل و النحل.

و منهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجى أعنى الفك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره و صلابته و هو ذيمقراطيس من الفلاسفه المتقدمين.

و القائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهايه افترقوا ثلاث فرق ففرقه ذهبت إلى أنه جوهر بسيط هو الممتد فى الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا قائما بذاته و هو رأى أفلاطون الإلهى كما هو المشهور و مذهب شيعه المشهورين بالرواقيين و من يحذو حذوهم و سلك منهاجهم كالشيخ الشهيد و الحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردى فى كتاب حكمه الإشراق و فرقه إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صوره الاتصال و الآخر الجوهر القابل لها و هم أصحاب المعلم الأول و من يحذو حذوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبى نصر و أبى على و فرقه إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل و عرض- هو الاتصال المقدارى و هو ما ذهب إليه الشيخ الإلهى فى كتاب التلويحات اللوحيه و العرشيه- و قد شنع عليه بعض الناظرين فى كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه فى هذين الكتابين- حيث حكم ببساطه الجسم و جوهريه المقدار فى أحدهما و اختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى و عرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعى من جوهر و عرض و بين الكلامين مخالفه بحسب الظاهر.

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى صاحب تاريخ الحكماء و ابن كمونه شارحى التلويحات و العلامه الشيرازى شارح حكمه الإشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاه بين ما فى الكتابين فى القمصود قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيهما و يتحقق ذلك بأن فى الشمعه حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت و هو جوهر لا يزيد و لا ينقص بتوارد الأشكال عليه و متغير هو ذهاب المقادير فى الجوانب و هو عرض فى المقدار الذى هو جوهر و مجموعهما هو الجسم و الجوهر منهما هو الهيولى على

مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمه الإشراق و هو الذى يسمى بالنسبه إلى الهيئات و الأنواع المحصله الهيولى فلا مناقضه بين حكمه ببساطه الجسم و جوهريه المقدار فى أحد الكتابين و حكمه بتركب الجسم و عرضيه المقدار فى الآخر فإن ذلك الجسم و الامتداد غير هذا الجسم و الامتداد فتوهم المناقضه إنما طرأ من اشتراك اللفظ.

بحث و إشاره

إن كلام هذا الحكيم العظيم فى بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع و المطارحات صريح فى أنه كان ينكر الاتصال و الامتداد سوى ما هو من عوارض الكم و فصوله و يبطل الاتصال الذى هو مقوم للجسم و ما ذكر فى التلويحات شيئا يدل على أن ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته أو مقدارا قائما بنفسه بل أثبت له خواص الهيولى التى هى عند المشائين أبسط من ماهيه الجسم بما هو جسم أعنى ما يصلح جنسا للأجسام النوعيه البسيطه أو المركبه إذ صرح فيه بأن فى الجسم ما يقبل الاتصال و الانفصال جميعا- و الاتصال نفسه لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما أمر آخر و بأن الامتداد ليس خارجا عن حقيقه الجسم و إلا لما افتقر فى تعقلها إلى تعقله أولا فهو جزؤه و القابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم.

و هذا صريح فى أن رأيه هاهنا فى الهيولى موافق لرأى جمهور الحكماء و فى حكمه الإشراق نص على أن ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهرى قائم بنفسه- فالتناقض بين كلاميه بحاله فى جوهريه المقدار و عرضيته بلا مخلص و كذا فى بساطه الجسم و تركبه فإن ما سماه هيولى فى أحد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته و مقدارا جوهريا و ليس كمال الجسم إلا بهذا المعنى أو بما يلازمه.

و أما الهيولى التى أثبتها فى كتابه الآخر فإنها لا تصلح إلا جزء الجسم لأن

الجسـميه لا تتم و لا تتصور إلا بما يجرى مجرى الصوره الامتـداديه لا بمجرد القابل له فقط و سـيظهر لك الفرق بين الامتـداد و الاتصـال بـالمعنى الـذى هـو مقـوم للجسم عنـد أصـحاب أرسـطو و بين مـا هى نـوع من الكميه عـارض للجسم عنـدهم و مجرد الجسميه عند صاحب الإشراق و هو منكر للمعنى الأول مطلقا فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس فى حقيقه الجسم المطلق و نحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادى و جوهر صورى إن شاء الله العزيز الحكيم

فصل (٢) فى شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسمانى و ما يلزمه و يتوارد عليه آحاده مع بقاء الأول

اشاره

إن أول مـا يجب عليـك هاهنـا أن تعلم معنى لفـظ الاتصـال و المتصـل بـالمعنى الـذى هو حقيقى لا بالقياس إلى شـى ء آخر و بالمعنى الذى هو مقيس إلى الآخر- أما ما هو صفه حقيقيه فهو أيضا معنيان.

أحدهما كون الشى ء فى مرتبه ذاته و حد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثه

المتقـاطعه مطلقـا من غير تعيين مرتبه من الكميه و العظم فلا تفاوت بحسـبه بين متصل و متصل و لا مساواه أى مماثله فى القـدر فلا يكون متصل بهـذا المعنى جزءا من متصل آخر و لا مشاركا و لا عادا و لا معـدودا و لا جـذرا و لا مجذورا و لا مباينا أيضا و لا أقل و لا أكثر.

و هو بهذا المعنى فصل مقسم لمقوله الجوهر و ثابت للجسم فى حد نفسه كما سـنبرهن عليه إن شاء الله تعالى إذ هو بعد ما حقق أمره فى عـدم كونه مؤلفا من غير المنقسـمات الجوهريه الوضـعيه فى مرتبه ذاته مصـداق لحمل المتصل و الممتـد عليه- مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات كلها فاتصاله و امتداده نفس متصليته و

ممتديته لا أمر آخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه و موضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصوره الامتداديه أو مؤلفا من صوره الامتداد و جوهر آخر قابل له على اختلاف رأى الحكيمين العظيمين المقدمين.

فإن قلت لو كان الجسم فى حد نفسه متصلا لأمكن فيه فرض شى ء دون شى ء و لكان قابلا للقسمه إلى الأجزاء المقداريه فيكون نوعا من الكم لأن هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته و لغيره بواسطته.

قلنا ليس هذا القدر أى مجرد كون الشى ء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمه المقداريه بل إنما يستتم ذلك بعد تعيين الكميه و تحصيل قدر الاتصال- إذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادى و الانبساط إما إلى حد معين من الحدود و النهايات- و مبلغ خاص من المبالغ و الغايات أو إلى اللانهايه فيهما لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين و لا يتميز فيه جزء عينى عن جزء عينى و لا ـ وهمى عن وهمى بأحد أسباب القسمه من الفك أو القطع أو الوهم أو اختلاف عرضين قارين كالبلقه أو غير قارين كمحاذاتين أو موازاتين إذ المصحح و المهيى ء لجميع هذه الأنحاء فى القسمه- هو تعين المقدار سواء كان معروض القسمه و الاثنينيه نفس المقدار أو معنى آخر كالهيولى أو الجسم.

و ليس للجسم فى مرتبه ذاته إلا نفس الامتداد فى الجهات كلها من دون تعين الانبساط و تقدر الذهاب و الاتصال و إنما يعرض كميه الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال.

و الدليل على أن كميه الاتصال غير الاتصال أن ماهيه الجسم متصوره فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقداريه و العدديه نعم لا بد له فى الوجود الخارجى من تعين مقدارى و عددى فهو من اللوازم الوجوديه دون المقومات و اللوازم الذهنيه.

قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه فى التعليقات إذا قلنا جزء من جسم

فمعناه جزء من مقدار الجسم فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا و لا كلا.

و مثاله فى المنفصل إذا قلنا جسمان من جمله خمسه أجسام فمعناه اثنان من جمله خمسه أعداد عرضت للجسم لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير.

و قال فى الشفاء فالجسميه بالحقيقه صوره الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثه و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسميه التعليميه فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصوره لا يخالف جسما آخر بأنه أكبر أو أصغر و لا يناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين و إنما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه بعده و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسميه التى ذكرناها.

و ثانيهما كون الشى ء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفه الأوضاع الموهومه- حدود مشتركه

يكون كل حد نهايه لبعض و بدايه لآخر و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهايه و هو فصل من فصول الكم و يتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قاره كانت أو غير قاره منقسمه فى الجهات كلها أو بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان.

و الدليل على إطلاق المتصل على هذين المعنيين الذين أحدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم و الآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره فى فصل من إلهيات الشفاء معقود لبيان أن المقادير أعراض بقوله و أما الكميات المتصله فهى المتصلات الأبعاد.

و أما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصوره فهذه العباره نص منه على أن نفس الاتصال فى الجهات كيف كان و على أى قدر و مبلغ كان هو مقوم للجسم و جزء حده.

و أما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من أنواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك- و ربما يقيد الجسم الذى هو الجوهر بالطبيعى و الذى هو عرض فيه بالتعليمى إذ يبحث عن الأول فى الحكمه التى تسمى بالطبيعيات و عن الثانى فى التى تسمى

بالتعليميات و أما ما هو صفه إضافيه فهو أيضا يطلق على معنيين.

أحدهما كون المقدار أو الشي ء ذى المقدار متحد النهايه بآخر مثله سواء كانا موجودين اثنين أو موهومين فيقال لأحدهما إنه متصل بالثانى بهذا المعنى.

و الثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركه جسم آخر فيقال لهذا إنه متصل بذاك بهذا المعنى فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل و هذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطى الزاويه أو من جهه ما هو فى ماده كاتصال الأعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات و الرباطات بالعظام و بالجمله كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسه

تلخيص و توضيح–

فقد استوضح بطلوع نور المعرفه من أفق التبيان أن للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى امتدادا و انبساطا فى الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته– لأنه من مقومات ماهيته و ليس له من تلك المرتبه أن يتعين تماديه بالنهايه و اللانهايه إن أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا ـ من لوازم الماهيه كما مر فالجسم بهذه الحيثيه فى هذه المرتبه لا يساوى جسما آخر و لا يفاوته بالعظم و الصغر.

ثم إذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له إمكان انفراض الأجزاء المشتركه فى الحدود المشتركه و عرض له الاتصال بالمعنى الذى هو مبدأ فصل الكم و مصحح قبول المساواه و المفاوته.

و لا يتوهمن أحد أن هناك امتدادين و ممتدين بالذات جوهريا و عرضيا بل إنما الممتد بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعى– و ليس له بحسب هذه المرتبه أن يكون ممسوحا و إن اعتبر متعينا فى تماديه فصح أن يمسح بكذا و كذا مره أو مرات متناهيه أو لا متناهيه إن جاز وجوده فكان جسما

من باب التعليميات و كذلك السطح فيه اعتباران بأحدهما نهايه الجسم الطبيعى و ليس من الكميات و إن كان عرضا خارجا عن حقيقه الجسم و بالآخر نهايه للجسم التعليمى و يكون نوعا خاصا من المقادير القاره.

و كذا القياس فى الخط و الذى يكشف الأمر فى جوهر الجسم المتصل بأحد المعنيين و عرضيته بالمعنى الآخر بقاء شخصيه أحدهما مع تبدل شخصيات الآخر عند تبدل إشكال جسم واحد بعينه بالتدوير و التكعيب كالشمعه الواحده فهناك شخص الاتصال بالمعنى الأول باق و المقدار المساحى بحيث يمسح بكذا و كذا باق و هو حقيقه نوعيه من الجسم التعليمى لأن كل مرتبه من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبه أخرى فوقها أو تحتها و تبدل الأشكال مع انحفاظ المساحه توجب تبدل الأشخاص المتساويه فى الكم لأن التساوى يوجب المماثله فى الكم.

فعلم من هذا أن الجسم التعليمى عرض فى الجسم الطبيعى يفارقه فى الوهم دون الوجود بحسب الطباع و كلاهما يفارقان الماده بتتابعهما فى الوهم دون الوجود- إنما المفتقر إلى الماده فى الوجودين الوهمى و العينى تغيرات كل منهما و انفعالاتهما الشخصيه و سيظهر لك حقيقه هذه المعانى فصل ظهور و انكشاف فى الفصول التاليه- من بعد إن شاء الله الحكيم

فصل (٣) فى أن جميع الامتدادات و الاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل

إن العقل بغريزته التى فطر الناس عليها يحيل أن يعرض المقدار و الكميه الاتصاليه لما ليس ممتدا فى نفسه و متصلا فى ذاته كما قال الرئيس بلغه الفرس فى كتاب دانشنامج الموصوف بالحكمه العلائيه جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى فالأبعاد سواء كانت زمانيه أو مكانيه مما يتوقف

وجودهـا على متصل بنفسه مجردا عن التعين الامتـدادى و التجـدد الانبساطى حيث لم يكن ذاته ذاتا مقـداريه إذ لو كان فى حد نفسه أمورا متفاضـله لكانت بعـد عروض المقدار المتصل له إما أن يكون باقيه على حالها من الانفصال أم لا فعلى الأول يلزم أن يكـون المتصـل منفصـلا إذ تعـدد المعروض يوجب تعـدد العـارض فـإذا كـان المعروض أمورا متبـاينه الوجود غير مشـتركه فى الحدود المشتركه كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا و هو خرق الفرض.

و أما الهيئه العارضه للعسـكر و نظائره فليست عارضه لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعدده بل إنما عرضت لها فى الذهن عند اعتبـار العقـل إياهـا أمرا واحـدا- فثبت أن المقـادير القـاره عـارضه للجوهر المتصل إما بلا واسـطه كالجسم التعليمى أو بواسـطه كالسـطح و بعده الخط و كذا الحركه المتصـله من جهه المسافه و بحسب اتصالها المسافى صالحه لأن يتكمم بالزمان و يتقدر به فإن جمله الكميات المتصله- مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

و إن سـألت الحق فـالكميه المنفصـله و الكثره العارضه لنوع متفق الأفراد- لا يسـتصح وجودها إلا بانفصال الجوهر الاتصالى لأن تكثر النوع الوحـدانى لاـ يعرض- إلاـ لما يعرض له الوحـده الاتصاليه و ذلك لأن الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له- أو لازما لطبيعته النوعيه لكان كل فرد منه أفرادا كثيره فلم يتحقق منه فرد واحد- فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

فإذا لم يكن الكثره لازمه و لا الوحـده لازمه و إلا لكان من حق نوعه أن لا يوجـد إلا فى شـخص و المفروض خلافه فلا بـد أن يكون مثل هذا النوع صالحا فى وجوده للاتصال و الانفصال.

و قـد علمت أن المصـحح للاتصـال ليس خارجا عن حقيقه الجسم الطبيعى من حيث الجوهر الاتصالى و سيظهر لك عن قريب أن القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخليه الجزء الصورى و إعداده إياه لقبول الفصل.

فعلم مما ذكرنا أن الكميات بجميع أجناسها و أنواعها مما لا يستصح إلا بالاتصال الجوهرى فليكن هذا عندك محفوظا

فصل (۴) فى أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقداريه و هى أربعه

أحدها انفكاكيه خارجيه توجب كثره بالفعل فى الخارج.

و ثانيها وهميه جزئيه توجب كثره فى الوهم و لا يخرج فيها إلى الفعل فى الوهم إلا جزئيات متناهيه العدد بالفعل مع إمكان آحاد أخرى لا إلى نهايه.

و ثالثها عقليه فرضيه تحيط بجميع الأجزاء الممكنه الانفراض مجمله على ما هو شأن العقل البسيط الإجمالى فى إدراك جزئيات الماهيه العقليه.

و رابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فالأول مبدأ الافتراق الخارجى و الثانى منشأ انتزاع الوهم صفه الافتراق بحسب حال الموصوف فى الواقع و القسمه بأقسامها إذا طرأ الجسم إنما ترد على الصوره الاتصاليه فى درجه مقدارها التعليمى إلا أن الانفكاكيه مما يحتاج إلى تهيؤ من الماده و هى التى تقبلها و تنحفظ معها كما ستعرف فهى من عوارضها بالحقيقه و إن كان المهيى ء لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصوره اتصاليه.

و أما الوهميه فهى من عوارض التعليميات بما هى تعليميات من غير استعداد خاص للماده.

و أما العقليه فهى أيضا من عوارضها بما هى متصله اتصالا بالمعنى الأول من الأولين.

و مما يجب أن يعلم أن اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشى ء و على ما ينحل إليه و على الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك أو على سبيل المسامحه و التجوز

فإن الأجزاء المقداريه أجزاء للمتصل بحسب الانفصال و الانحلال إليها لا بالحقيقه- بل بالمشابهه بأن يقدر و يفرض أنه لو كان للمتصل بما هو متصل أجزاء أى بحسب شخصه و وضعه لا بماهيته لكان أشبه الأشياء و أليقها بالجزئيه هذه الأمور المسماه بالأجزاء- لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست أجزاء بالحقيقه للحقيقه- بل جزئيه كل منها بحسب وحدته الاتصاليه الشخصيه إنما هى بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصاليه و لهذا تكون متوافقه و موافقه للكل فى الحد و الاسم و العلم و الجسم فاحتفظ به كى ينفعك فى اندفاع ما ذهب إليه ذيمقراطيس

فصل (۵) فى إثبات المتصل الوحدانى لينكشف به نحو وجود الصوره الجسميه

اعلم أن المتكفل لتحقق الماهيات و إثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلى

و الفلسفه الأولى لا العلم الطبيعى(۱) كما أن إيجاد الحقائق الإبداعيه لا يتصور إلا من العقول الفعاله- دون القوى الجسمانيه المنفعله الواقعه فى عالم التغيرات و الاستحالات إذ العلم صوره للمعلوم و حقيقته.

و أقول إذا اشتدت معرفه الإنسان و حدت بصر بصيرته لعلم أن الفاعل لجميع الأشياء و كذا الغايه ليس إلا البارى جل اسمه بحسب قوه تأثيره فى الأشياء و سرايه نوره النافذ إليها فما من مطلوب إلا و يتكفل بإثبات وجوده العلم بالله عز اسمه و من

۱- لأن العلم الطبيعى إنما يبحث عن أحوال الجسم من حيث إنه يتغير و ليست الماهيات و لا نحو وجودها من العوارض الذاتيه للجسم من الحيثيه المذكوره بل إنها من عوارض الموجود من حيث هو موجود فيجب أن يبحث عنها فى العلم الأعلى فيكون المتكفل لهذا التحقيق و الإثبات هو العلم الإلهى بالمعنى الأعم، إسماعيل رحمه الله

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفه جميع الأشياء الكليه و الجزئيه فيكون علمه بأى شى ء كلى أو جزئى من مسائل العلم الإلهى لأن علومه حصلت من النظر فى حقيقه الوجود و توابعها و عوارضها و عوارض عوارضها و هكذا إلى أن ينتهى إلى الشخصيات.

و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الإلهى و الفلسفه الأولى إلا أن العقول الإنسانيه لما كانت قاصره عن الإحاطه بالأسباب القاصيه- المستعليه البعيده عن الجزئيات النازله فى هوى السفل الثانيه عن الحق الأول فى هاويه البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيره عن الأسباب العاليه فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم و أخذوا مبادى العلم الأسفل من مسائل العلم الأعلى فشغلهم شأن من شأن و أما الأولياء و العرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالأشياء الطبيعيه و الرياضيه و الإلهيه كما أنه مبدأ وجود تلك الأشياء-

و قد روى عن أمير المؤمنين ص: ما رأيت شيئا إلا و قد رأيت الله قبله

و إليه الإشاره أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ.

و بالجمله فإن الأشياء ذوى الأسباب(۱) لا يحصل العلم اليقينى بها إلا من جهه أسبابها و عللها و هى أربعه فاعل و غايه و صوره و ماده.

فمن الأشياء ما له جميع هذه الأسباب.

و منها ما لا يكون لها إلا الأولين و العلوم المختصه بمثله يسمى علوم المفارقات و ما يخص بما له جميع الأسباب هو العلم الطبيعى إذا كانت أمرا مخصوصا و إلا فهو الرياضى فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق و إثبات الماده و الصوره

۱- لأن ذوات الأسباب لا يعرف إلا بأسبابها و لما كان سبب جميع الأشياء هو الله تعالى فلا يعرف شى ء من الأشياء إلا بمعرفته فيكون معرفته مقدمه على معرفه الأشياء كما أن وجوده مقدم على وجودها، إسماعيل رحمه الله

و تشخصهما و تلازمهما على ذمه العلم الإلهى إذ لا ماده من حيث هى ماده لمثل هذه الأشياء و لا صوره.

و لما كان اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهايه مساوقا لامتناع تألفه من غير المنقسمات الوضعيه فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد إنما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسأله الجزء فى أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئيه.

اللهم إلا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعيه من جهه حركاته و قواه و أفعاله المتصله فإن شيئا واحدا يكون مسأله لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين- كبحث استداره الفلك.

فإنه ثبت فى الرياضى بالبرهان الإنى و البيان التعليمى و فى الطبيعى بالبرهان اللمى و البيان الطبيعى من جهه ما يعرض الطبيعه البسيطه من تشابه الآثار و كذا شى ء واحد قد يثبت نحو وجوده من مباديه المخصوصه ثم يجعل وجوده موضوعا لأحكام و أحوال خاصه ثم يصير تلك الأحوال بما يلزمها من الأحكام وسائل لانكشاف حقيقه ذلك الشى ء بنحو واضح لإثبات وجوده تاره أخرى و هذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهه.

إذا تقرر هذا فنقول إن الجوهر إذا كان له وضع و إشاره و تخصص بحيز بوجه ما فلا بد أن يكون له وجه إلى فوق و وجه إلى مقابله فينقسم و لو وهما و كذا له وجهان إلى الشرق و الغرب فينقسم كذلك و هكذا له وجهان إلى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابله للعالم فيتكثر أجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا.

فإن قلت يجوز أن يكون لأمر واحد غير منقسم محاذيات و نسب إلى أمور خارجه بلا استيجاب تكثر فى جوهره و ذاته و غايه الأمر أن يتعدد أطرافه و نهاياته و عوارضه و تعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا.

قلت أما تحقق المحاذيات و النسب المختلفه من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجوه أصلا فهذا مما يحرم فی شريعه العقل و يجزم بديهه العاقل ببطلانه.

و الـذی يوجب التنبيه عليه أن الشـی ء الـذی له مماسـات إلی أمور مختلفه بعينهـا إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من أجزائه مختصـا بملاقاه أمر واحـد من تلك الأمور المختلفه دون غيره بحيث يسـتحيل أن يكون الجزء الملاقی لهـذا عين الجزء الملاقی لذلک فقد علم من ذلک أن تخالف النسبه الوضعيه و تعددها مما يوجب تخالف المنسوب و المنسوب إليه جميعا.

و لهـذا عـد الحكماء الوضع من الأمور المتكثره و المكثره بذاتها لأن طبيعته تقتضـی التغاير و لو وهما فالشـی ء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعدده كذلک لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفه أو متعدده إلی أشياء ذوات أوضاع مختلفه من غير عروض كثره و تعدد فی ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثيره.

و أما تجويز تعدد النهايات و الأطراف لشـی ء واحد ذی وضع من غير أن يتطرق إليه بحسبها كثره و اثنينيه لا فی الخارج و لا فی الوهم فهذا أشد سخافه و أوغل نزولا فی الباطل و أبعد بعادا عن الحق.

اعلم أن للحكماء فی باب اتصال الجسم و نفی تركبها عن الجواهر الفرده– حججا قويه

و وجوها اضطراريه موجبه لوجود المتصل الجوهری و لهم فی هذا الباب طرق متعدده.

فمنها ما يبتنی علی أن تعدد جهات الجوهر المتحيز و نهاياته يوجب الانقسام.

و منها ما يبتنی علی الأشكال الهندسيه.

و منها ما يبتنی علی الحركات و المسامتات.

و منهـا مـا يبتنی علی الظلال أما الطريق الأول فالمشـهور منها فی الكتب حجتان خفيفتا المؤنه لعـدم ابتنائهما علی إثبات الكره و الدائره و المثلث و نظائرها و لا علی الحركه و الزمان و أشباههما.

ففی الأول یفرض جوهر فرد بین جوهرین فردین فإن کان یحجز عن المماسه بین الطرفین فینقسم إذ یلقی کل منهما منه غیر ما یلقی الآخر و إن لم یکن حاجزا- فاستوی وجود الوسط و عدمه و هکذا الحکم فی کل وسط فلم یبق حجاب فی العالم- و لا تقدر و حجم فالتداخل مستحیل.

و فی الثانیه یفرض جوهر فوق اثنین و علی ملتقاهما فإن لقی بکله أو ببعضه کل کلیهما فیتجزی أو بکله کل أحدهما فقط فلیس علی الملتقی و قد فرض علیه و إن لقی بکله أو ببعضه من کل منهما شیئا فانقسم و انقسما جمیعا.

و الاحتمالات ترتقی إلی عشره کما صوره بعض من المشتغلین بالتدقیق.

و من الحجج فی هذا الطریق أنه إذا انضم جزء إلی جزء فإما أن یلاقیه بالکلیه- بحیث لا یزید حیز الجزءین علی حیز الواحد فیلزم أن لا یحصل من انضمام الأجزاء حجم و مقدار فلا یحصل جسم أولا بالکلیه بل لشی ء دون شی ء فیکون له طرفان و هو معنی الانقسام و هذه الحجه أخف مؤنه من السابقتین فی نفی الترکب من تلک الجواهر.

و أما فی نفی الجوهر الفرد مطلقا فلا أخف مما ذکر أولا قبلهما.

و منها أنا نفرض صفحه من أجزاء لا یتجزی له الطول و العرض دون العمق- فإذا أشرقت علیها الشمس أو وقعت فی شعاع بصر حتی یکون وجهها المضی ء أو المرئی غیر الوجه الآخر فینقسم.

و أما الطریق الثانی المبتنی علی الأشکال و الزوایا و الأوتار فوجوه هذه الطریق کثیره کما یظهر علی المتأمل فی کتاب أقلیدس الصوری.

و نحن قد ذکرنا فی شرحنا للهدایه الأثیریه قسطا صالحا من البراهین المبتنیه علی القوانین الهندسیه الداله علی اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهایه من أراد الاطلاع علیها فلیرجع إلیه

عقده و حل

قال شارح المقاصد إن برهان هذه الأشكال على ما بينه أقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوى الأضلاع المتوقف على رسم الدائره لكن لا سبيل إلى إثباتها على القائلين بالجزء لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه و يدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركه الطرف المتحرك و فى باطنه نقطه هى الطرف الثابت و جميع الخطوط الخارجه من تلك النقطه إلى ذلك الخط متساويه لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى أدير و لا نعنى بالدائره إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

و هذا البيان لا ينهض حجه على مثبتى الجزء إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلا عن تحققه و لو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط و السطح- من أجزاء لا ـ تتجزى أو مع ذلك يمتنع الحركه على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال و على هذا القياس إثبات الكره انتهى كلامه.

و الحل بأن إثبات الدائره و الكره و نظائرهما بطريق الحركه و إن توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض و قد نص الشيخ عليه أيضا و غيره أيضا من الحكماء و ما فعله الفرجار ليس إلا دائره عرفيه لا حقيقيه إلا أن طريق إثبات الدائره- ليس منحصرا فى الحركه على الوجه المذكور.

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شى ء منهما على نفى الجزء أولا فإن الرئيس قدس سره أثبت فى الشفاء و النجاه الكره أولا ـ بطريق لمى مبناه على إثبات الطبيعه فى الأجسام و كون مقتضاه فى البسائط الجسمانيه ليس من جمله الأشكال- إلا الاستداره لتشابهها بل الكرويه على الخصوص لأن شأن ما لا زاويه له من الأشكال البيضيه و الشلجميه و المفرطحه أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز و اختلاف تقدر فى الطول و العرض و الطبيعه البسيطه لا توجب اختلافا و إذا أثبت الكره

بهذا الطريق فيثبت وجود الدائره بسبب قطع يحدث أو يتوهم فى الكره الحقيقيه.

ثم قال و أصحاب الجزء يلزمهم أيضا وجود الدائره فإنه إذا فرض الشكل المرئى مستديرا مضرسا و كان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطه تفرض وسطا و على نقطه فى المحيط استوى عليه فى موضع كان أطول.

ثم إذا طبق على الجزء المركزى و على الجزء الذى ينخفض من المحيط كان أقصر- أمكن أن يتمم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زياده الجزء لا يستوى بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء و إن كان لا يتصل به بل يبقى فرجه فليدبر فى الفرجه هذا التدبر بعينه فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهايه ففى الفرج انقسام بلا نهايه و هذا خلف على مذهبهم انتهى.

فقد علم أن وجود الدائره و الكره و أمثالهما ليس موقوفا على نفى الجزء- و إن كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء أنكروها فإن وجودها يؤدى إلى نفى وجودها أما الدائره فلأنها لو كانت من الأجزاء الغير المتجزيه فإما أن يكون ظواهر الأجزاء متلاقيه كبواطنها أو لا.

فعلى الأول إما أن يكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم أولا- فيساوى فى المساحه باطن الدائره أعنى المقعر ظاهرها أعنى المحدب و هو باطل فإن كنت متوقفا فى بطلانه فانظر إلى استلزام تساويهما مساواه الدائرتين المحيطه بها و المحاطه بها و كذا المحيطه بالمحيطه إلى أن يبلغ المحدب الأقصى و المحاطه بالمحاطه إلى أن ينتهى إلى المحيطه بالمركز و بطلانه ضرورى و اللزوم واضح لأن التقدير تساوى الظاهر و الباطن و المطابق و المطابق.

و على الثانى و هو أن يكون ظواهر الأجزاء غير متلاقيه يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقى غير الملاقى و لأن ما بينهما من الفرج إن لم يسع كلا منها جزء لزم الانقسام- و إن وسعه يلزم أن يكون الظواهر ضعف البواطن و الحس يكذبه.

و أما الكره فحكمها يعرف بالمقايسه إلى ما ذكر من حكم الدائره فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائره أو الكره لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى باطل.

فإذا تقرر ذلك فاعلم أن طريق إثبات الحقائق إما البرهان و الحكمه و إما المجادله(۱) بالتى هى أحسن ففى الأول الغرض إثباتها مطلقا تحصيلا للمبرهن- ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره أم لا و فى الثانى(۲) إصلاح المدينه و مصلحه الناس فى هدايتهم إلى الحق و إرشادهم و صيانتهم عن الباطل فى العقائد.

و كثير من الباحثين أهملوا فى شرائط المباحثه مثل أنهم إذا حاولوا إقامه الحجه على نفى الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائره بأن قالوا على تقدير وجود الدائره و تركبها من الأجزاء يلزم الانقسام.

فلهم أن يجيبوا عنه بأن الانقسام و إن كان محالا- عندنا لكن ثبوته على فرض أمر مستحيل ليس بمحال و ذلك الأمر وجود الدائره لأدائها إلى انقسام الجزء- فأما إذا أقيم البرهان على وجود الكره و الدائره بأصول فلسفيه مبتنيه على إثبات الطبائع فى الأجسام و إيجابها للأشكال المستديره بالقوابل البسيطه فذلك و إن كان تماما فى نفسه لكن ليس نافعا فى حقهم لإنكارهم تلك الأصول المبتنيه على نفى الفاعل المختار على زعمهم.

۱- لا يخفى أن المجادله لابتنائها على المسلمات و المشهورات لا يفيد إلا الظن فلا يكون طريقا لإثبات الحقائق لكن لما كان ملزما للخصم المعاند للحق و بإلزامه يسلم الحق عن المعارض و صار ثابتا كان الجدل طريقا لإثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر، إسماعيل رحمه الله

۲- و يشاركه فى هذه المنفعه الموعظه الحسنه قوله تعالى ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِى هِيَ أَحْسَنُ فتفطن، إسماعيل رحمه الله

و هـذا أيضا نوع من الاختلال فى المباحثه إذا أريـد إلزامهم بهـذا الطريق- إذ قد ثبت فى الميزان مقدمه أن من جمله المغالطات الموقعه للخطإ فى الاستدلال- أخذ مقدمه لا يسلمها الخصم فى القياس الجدلى و إن كانت صحيحه برهانيه فى نفس الأمر.

و من هـذا القبيـل الاسـتدلالات التى وقعت لبعض النـاس على إبطـال الجزء الـذى لا يتجزى مما يبتنى على أشـكال غير المربع و المثلث(۱) القـائم الزاويه المتسـاوى السـاقين- ممـا ينكره القائـل بوجود الجوهر الفرد فـإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم- يحيلون من الأشـكال إلا المربع و المثلث الـذى هو يحصل من قطر المربع من الضـلعين- اللـذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الأشكال لا يكون برهانيا و لا جدليا.

أما عـدم كونه برهانيا فلأنه لقائل أن يمنع لزوم المحال و الخلف على التقـدير المذكور بأن يقول إن اللازم من الدليل و إن كان أمرا محالا فى الواقع إلا أن محاليته على التقـدير المذكور غير مسـلم لكون ذلك التقدير أمرا مسـتحيلا فيجوز أن يكون مسـتلزما لمستحيل آخر عند فرضه.

و أما عدم كونه جدليا فلأن الخصم لا يساعده لابتنائه إما على أصل الاتصال و إما على أصول أخرى فلسفيه كبعض الوجوه التى ذكرها العلامه الخفرى فى رساله له- فى نفى الجزء من فرض مثلث متساوى الساقين الـذى عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلى فى الفلك مع الربعين من دائرتى المعدل و منطقه البروج المنتهيين إليها الآخذين من نقطه التقاطع الربيعى أو الخريفى و أن الانفراج

۱- أقول وجود المثلث المـذكور يسـتلزم نفى الجـذر فإنـا إذا فرضـنا مثلثا يكون كل من ساقيه من خمسه أجزاء فلا محاله يكون الساق الآخر الذى هو وتر القائمه جذر خمسين جزء بشكل العروس و هو يستلزم انقسام الجزء فافهم، إسماعيل رحمه الله

بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد و بعده يصير أصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم و كما فى الدليل الذى ذكره حنين بن إسحاق من أنه لو تركب الجسم من الجزء لزم أن يكون قطر فلك الأفلاك مقدار ثلاثه أجزاء لا يتجزى.

بيان اللزوم أن نفرض ثلاث خطوط متماسه يكون كل منها مركبا من جواهر إفراد و يكون الوسطانى قطرا للمحدود و أحد جانبيه خط أ ب و الآخر ج د.

فإذا وصلنا بين نقطتى أ د بخط أ د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثه خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلاثه أجزاء و هو المطلوب.

و فساده يعلم مما ذكرناه فإن كون القطر مركبا من ثلاثه أجزاء و إن كان ممتنعا فى نفس الأمر إلا أن استحالته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل إثبات الجزء و تماس الخطوط المذكوره الجوهريه المتألفه من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهرى مركب منها قطرا لمربع سطحى و مارا على الخطوط الجوهريه- إلا إذا كانت أجزاء الأضلاع و القطر متساويه.

و كذا يجب أن يكون هاهنا أجزاء الخط المار المتلاصقه و عدد الممرور بها- من الخطوط المتلاصقه متساويه.

ثم العجب أن بعض الأعلام ذكر فى بعض تعاليقه على شرح الهدايه أن أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ فى عيون الحكمه و إلهيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفرده بأنه لو تركب الجسم منها لزم أن يكون قطر المربع و المستطيل مساويا لضلعه.

ثم نقل منها وجها آخر مع أن مسأله بطلان الجزء لم يذكر فى إلهيات الشفاء- أصلا فضلا عن هذا أو غيره.

و ما يظهر بمراجعه كتبه كطبيعيات الشفاء و غيرها ليس إلا أنه فرض سطحا

متألفا من أربعه خطوط جوهريه تركب كل منها من أربعه أجزاء يلزم مساواه القطر للضلع و هو طريق حسن فى إلزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.

و أما الطريق الثالث المبتنى على الحركات و تفاوتها التى ليس بتخلل السكنات- فكما احتجوا بحركه جزءين أحدهما فوق أحد طرفى خط مؤلف من أربعه أجزاء- و الآخر تحت طرفه الآخر يكون حركتاهما متساويتين فى السرعه و البطوء و الأخذ- فيلتقيان لاـ محاله عند مقطع و هو ملتقى الثانى و الثالث أو بحركه جزءين كلاهما فوق طرفى مؤلف من ثلاثه أجزاء فإنهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما.

و كما احتجوا بعدم لحوق السريع البطى ء عند كونهما آخذين فى الحركه معا- كالسريع خلف البطى ء بمقدار من المسافه بينهما.

بيانه أن السريع إذا قطع جزءا فلو قطع البطى ء أقل منه لزم الانقسام و إن قطع مساويا له أو أكثر لم يلحقه السريع أبدا و المشاهد خلافه هذا خلف.

و كما احتجوا من جهه المسامته بقولهم إن من المعلوم أن للشمس سمتا بواسطه ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل و الضوء و حركه الظل أقل من حركه الشمس- فإذا تحركت جزء تحرك أقل و إلا لكان ما سامته الشمس دائره مساويه لمدارها على جسم صغير.

و كما احتجوا من جهه المماسه بأنا إذا وقعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاويه كان الخط المذكور وترا لها و فرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمه خمسه أذرع مثلا.

فلا محاله يكون السلم جذر خمسين لقوه شكل العروس فإذا جررنا السلم و الوتر من أسفله على خلاف جهه الجدار إلى أن ينحط أعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب أن يكون ما ينجر منه من أسفله أقل من ذراع- إذ لو كان ذرعا صار ذلك الضلع أربعه و الضلع الثانى سته فيصير مربع

الضلعين اثنين و خمسين مع كون السلم و ما ينطبق عليه جذر خمسين و ذلك محال فثبت أنه ينجر أقل من ذراع.

و أنت إذا فرضت بدل الأذرع أجزاء لا تتجزى فإذا انجر الوتر من أعلاه جزء وجب أن ينجر من أسفله أقل من جزء و ذلك يوجب الانقسام.

و أما الطريق الرابع المبتنى على الظلال فكقولهم إذا غرزنا خشبه فى الأرض فعند كون الشمس فى الأفق الشرقى لا بد و أن يقع لها ظل.

ثم لا شك أن ذلك الظل لا يزال يتناقص إلى أن يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت الشمس جزءا واحدا لا بد أن ينتقص من الظل شى ء فإما أن يكون جزءا واحدا- فيلزم أن يكون طول الظل مساويا لربع الفلك و إنه محال أو أقل فيلزم الانقسام

أوهام و إزاحات-

من الناس من استدل على اتصال الجسم

بأن الجسم لو كان مركبا من أجزاء لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله و يكون بين الثبوت غير مفتقره إلى البيان و لا ينكرها كثير من العقلاء و بطلان التوالى بأسرها يدل على بطلان المقدم.

و الجواب أن هذه مغالطه نشأت من الخلط بين الأجزاء المحموله و الأجزاء الخارجيه و أجزاء صفات أحدهما للأخرى فإن الصفات المذكوره إنما هى فى الأجزاء العقليه كالأجناس و الفصول و مع ذلك يشترط كون الماهيه متعقله بالكنه و هو ممنوع.

و أما الجزء الخارجى فربما يفتقر إلى البيان كالهيولى و الصوره عند الحكماء- و كذا العقلى إذا لم يتصور الماهيه بحقيقتها كجوهريه النفس عند من يقول بجنسيتها لها- و لغيرها من الجواهر.

و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضروره

فكان مشكلا كره أو مضلعا لأن المحيط به إما حد واحد أو أكثر و كل منهما يستلزم الانقسام أما المضلع فظاهر و أما الكره فلأنه لا بد عند ضم بعضها إلى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل

فرجه أقل من الكره.

و الجواب بأن التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق و الجزء ليس له امتداد أصلا فی جهه و إلا لكان خطا فكيف فی الجهات و إلا لكان جسما و لو سلم فذلك فی الأجسام دون الأجزاء.

و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه فی وقت ما

و حينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذی طوله أجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم و ينقسم الجزء.

و الجواب بمنع كليه الحكم المذكور(١) و إنما ذلك فيما له نصف فالاشتباه فی هذا الأخير كمتلوه إنما وقع من جهه أجزاء صفه الشی ء(٢) على جزئه الغير المنقسم

فصل (۶) فی ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلی

اعلم أنه وافق الحكماء فی قبول الجسم انقسامات بغير نهايه إلا أنه و غيره من المعتزله لا يفرقون بين القوه و الفعل فيأخذ هو تلك الأقسام حاصله بالفعل فمن هاهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر.

١- الحكم المذكور هو أن نصف ظل كل شی ء ظل نصفه و السند للمنع هو أن الحكم المذكور يقتضی أن يكون لكل شی ء ذی ظل نصف و هذا يقتضی انقسام الجزء فهذا الحكم فرع انقسام الجزء فكيف يثبت به انقسام الجزء فتدبر، إسماعيل رحمه الله
٢- أقول إذا لم يكن شی ء أی أجزاء وحدات سوى وحدات الأجزاء فصفاته بعينها صفات الأجزاء- كما فی العشره من الناس مثلا فإن صفات العشره بعينها صفات آحادها فعلى هذا يظهر قوه الاستدلال فإن تركب الجسم من الأجزاء التی لا يتجزى من هذا القبيل لأن الاتصال بينها بحسب الحس لا بحسب الواقع إلا أن يقال بأن هذا الاتصال له أثر فتدبر، إسماعيل رحمه الله

و قد يستدل على إبطال مذهبه أولا بالنقض بوجود المؤلف من أجزاء متناهيه و لو فى ضمن جسم آخر إذ لا كثره إلا و الواحد فيها موجود فإذا أخذ منها آحاد متناهيه أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقداريه متبائنه فى الوضع.

ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهى الأجزاء فى جميع الأجسام بنسبه أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام و نسبه حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبه الحجم إلى الحجم كنسبه الأجزاء إلى الأجزاء و لما كانت الأحجام و الأبعاد متناهيه كما سيجى ء فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهيه- لزم أن يكون نسبه المتناهى إلى المتناهى كنسبه المتناهى إلى غير المتناهى.

و اعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور و تجويز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد فى الحجم بسبب الازدياد فى العدد مستندا بأن ازدياد الزاويه على الزاويه فى المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبه بينهما ليست على نهج واحد- فإن نسبه الزاويه الحاده فى المثلث المتساوى الساقين القائم الزاويه إلى القائمه بالنصف- و ليست نسبه وترها إلى وتر القائمه كذلك بالشكل الحمارى بل يجوز أن يكون نسبه الجسمين من النسب الصمم التى توجد فى المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله فى الأعداد لأن نسبتها عدديه قطعا.

و رد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التى لا تتجزى- فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبه بينهما عدديه فلا يكون صميه فإن التفرقه بين الأعداد و المقادير إنما هى بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد- بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد فى تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات فى أحدهما وضعيه و فى الآخر عقليه.

و أما الجواب عما ذكر أولا- بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاويه فى الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبه ازديادها- و عند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبه المذكوره و هذا و إن كان بحثا

على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.

و مما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافه معينه فى زمان معين و ذلك لأن قطع كل قسم من المسافه كالنصف موقوف على قطع قسمه و قسم قسمه إلى غير النهايه- و هى أمور مترتبه و الموقوف على أمور مترتبه غير متناهيه محال فقطع المسافه يكون محالا على مذهبه.

و لهذا ارتكب الطفره و هى مع شناعته لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور فلا أقل يكون مساويا أو أقل منه و جزء المسافه و إن قل كان حكمه فى الانقسام حكمها و المشاهد من الحركه ليست إلا قطع المسافه لا تركها أصلا- و اعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحه لمساء و بمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا و مسودا.

و لو كانت نسبه المقطوع إلى المطفور نسبه المتناهى إلى غير المتناهى لوجب أن لا يقع الإحساس بالملموس و لا بالأسود الأعلى هذه النسبه فليس كذلك و على هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل.

و من الناس من حاول الاعتذار عن قبله فى ذلك الأشكال بأن قطع المسافه المعينه إنما توقف على زمان غير متناه الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركه و هو على جزء من المسافه و هذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لأن المحدود من الحركه و الزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهيه كالجسم المتناهى.

و زعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافه المحدوده مع كونها محتمله للأقسام بغير نهايه فى زمان محدود و ذلك لكون الزمان أيضا كذلك و ذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوه و الفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمه و عن أن ما يوجد شيئا فشيئا من بدايه إلى نهايه فاستحاله كونه غير متناهى العدد معلوم بالضروره كاستحاله كون المحصور بين حاصرين غير متناه

فالقول به قرع لباب السفسطه و ضلال عن سنن الحق و صراطه المستقیم.

فمن کان ذا بصیره یتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع إلی قطع المسافه و إن کان عدم التناهی فیما له امتداد واحد أظهر و أجلی و لکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور.

ثم العجب أن المصحح لرأی النظام کیف صار بعینه نقضا علی مذهب الحکماء- فی اتصال الأجسام عند جماعه بأعیانهم

فصل (۷) فی الإشاره إلی مفاسد مترتبه علی نفی الاتصال فی الجسم یشهد الحس ببطلانها

و قد التزمها مثبتو الجزء الذی لا یتجزی و هی تفکک أجزاء الرحی و سکون المتحرک و الطفره و التداخل و عدم لحوق السریع البطی ء و لقوه هذه المفاسد- انعطف بعض المتکلمین عن إصرارهم علی إثبات الجزء راجعین إلی مذهب المحققین- منهم الإمام الرازی و غیره و توقف بعضهم.

قال فی کتاب نهایه العقول اعلم أن من العلماء من مال إلی التوقف فی هذه المسأله بسبب تعارض الأدله فإن إمام الحرمین صرح فی کتاب التلخیص فی الأصول أن هذه المسأله من مجازات العقول و کذا أبو الحسین البصری و هو أحذق المعتزله.

فنحن أیضا نختار هذا التوقف فإذن لا حاجه لنا إلی هذا الجواب عما ذکروه انتهی قوله و نقل فی التأریخ أنه وقعت مناظره فی مجلس صاحب بن عباد بین جماعه من أصحاب تناهی الأجزاء و أصحاب النظام القائل بعدم تناهیها کما مر ذکره فألزم أصحاب التناهی أصحاب النظام أنه یجب من کون الأجزاء غیر متناهیه فی الجسم أن

لا يقطع مسافه محدوده إلا فى زمان غير متناه لأنه لا بد عند الحركه من خروج كل جزء من حيزه و دخوله فى حيز جزء آخر و انتقال جزء غيره إلى حيزه فإذا كانت الأجزاء غير متناهيه كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا فى الجواب القول بالطفره- ثم ألزموهم أيضا بأن كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الأجزاء.

ثم إن أصحاب النظام ألزم أصحاب تناهى الأجزاء تجزيه الجزء القريب- من قطب الرحى عند حركه البعيد و قطعه جزءا واحدا لكون القريب أبطأ من البعيد- و التزموا أن البطى ء يسكن فى بعض أزمنه حركه السريع و لا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيه بعضها فوق بعض.

و شنعت كل من الطائفتين على الأخرى و استمر التشنيع عليهما بالطفره و التفكيك و كذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك فى لحوق السريع البطى ء إذا تحركا على الوجه الذى مر بيانه.

و مما يقوى التشنيع عليهم فى التزام التفكك و سكون المتحرك أن نقرر الأول فيما يتفق العقلاء فى شدته و استحكامه و عدم تفككه كالفلك الدوار و قد وصف تعالى الأفلاك بالشده فى قوله وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً أو فى جسم لو تفكك أجزاؤه لتناثرت كالفرجار و كان له شعور بذلك بل يبطل حياته و حركته كالإنسان إذا دار على نفسه.

و الثانى فيما يقع التفاوت بين الحركتين بأضعاف أضعاف حركه البطى ء- كحركه الفرس و الشمس فيما إذا كان نقطه محاذاه الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء حركتيهما متقدمه على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الأول إلى الاعتذار بالفاعل المختار و تعلق إرادته بتفكيك أجزاء الرحى تاره و إلصاقها أخرى جهلا بأن إراده البارى أجل شأنا مما تصوروه.

ثم من العجائب أن يتفطن أجزاء الدوامه و الرحى و هما جسمان جماديان

من الفطنه و الإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغى أن يقف حتى لا يزول سمته عن الأسرع- و علم مقدار الوقفه من الزمان بحسب نسبه التفاوت بين المسافتين الأسرع و الأبطأ و كيفيه انضباط هذه النسب فى أزمنه السكنات فى كل جزء جزء من الأجزاء الدوارات- على حوالى الدوائر.

و لا تيسر للصوفيه المرتاضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنه مع دعواهم الكشف و الكرامات بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه من الآخر و أراد أن يبلغا معا إلى ذلك الموضع و يتما سيرهما دفعه واحده إذ لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف فى حركته و لا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغى أن يسرع- حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه.

و من الثانى بأن عدم شعورنا بالسكون فى المتحرك للطافه أزمنه السكون جهلا بأنه إذا كانت نسبه زمان السكون إلى زمان الحركه كنسبه فضل مسافه السريع على مسافه البطى ء لزم أن يكون زمان الحركه ألطف بكثير من زمان السكون- فينبغى أن لا يحس بالحركه أصلا و لا أقل من أن يرى تاره متحركا و أخرى ساكنا.

و مما يؤكد فساد قولهم لزوم(۱) وجود المعلول بدون العله فى حركه الشمس

۱- لا يخفى على المتأمل أنه فى هذه الصوره يمكن التزام وجود العله بدون وجود المعلول و التزام وجود المعلول بدون وجود العله فإن حركه الدلو معلول و من جمله أجزاء علتها التامه حركه القلاب فعلى تقدير سكون البطى ء و هو القلاب يلزم وجود المعلول و هو حركه الدلو بدون وجود علته التامه إذ بانتفاء الجزء ينتفى الكل و بملاحظه أن عدم العله عله لعدم المعلول فسكون القلاب عله لسكون الدلو فيتحقق العله بدون تحقق المعلول و لذا قال المصنف فى الصوره الثانيه أولا وجود العله بدون المعلول و آخرا وجود المعلول بدون العله فافهم، إسماعيل رحمه الله

و سکون الظل و وجود(۱) العله بدون المعلول فیما إذا فرضنا بئرا عمیقا مائه ذراع مثلا و فی منتصفها خشبه شد علیها طرف حبل طوله خمسون ذراعا و علی طرفه الآخر دلو ثم شددنا قلابا علی طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه فی البئر بحیث وقع القلاب فی الحبل الأول علی طرفه المشدود فی الخشبه ثم جررناه فیکون ابتداء حرکه القلاب من الوسط و الدلو من الأسفل معا و کذا انتهاؤهما إلی رأس البئر و قد قطع الدلو مائه ذراع و القلاب خمسین مع أن حرکه القلاب من تمام عله حرکه الدلو فلو کان له سکنات فی خلال حرکته لزم وجود المعلول بدون علته التامه

فصل (۸) فی تقریر شبه المثبتین للجزء و مبنی خیالاتهم و کشف الغشاوه عن وجه المقصود بإزالتها

اشاره

اعلم أن مبنی خیال القائلین بالجواهر الفرده أن الجسم إن لم یتناه القسمه فیه- فیستوی الجسم الأصغر کالخردله و الأکبر کالجبل فی المقدار لاستوائهما فی عدم نهایه القسمه و یلزم أن یکون مقدار کل منهما غیر متناه ضروره أن مجموع المقادیر الغیر المتناهیه غیر متناه.

و هذا مما یندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوه و عدیم النهایه بالقوه یمکن فیه التفاوت کالمئات و الألوف الغیر المتناهیین و بینهما من التفاوت ما لا یخفی.

و الحاصل أنه لیس لأحدهما أقسام ما لم ینقسم و إذا قسما مساویا کل منهما

۱- الظاهر وجود العله بدون المعلول فی الأول و الحق وجود المعلول بدون العله فی الثانی و لعل ما ذکره وقع سهوا فلا تغفل، إسماعیل رحمه الله

صاحبه فى العدد فكل واحد من الأقسام التى للخردله أصغر و التى للجبل أكبر و هكذا بالغا ما بلغ لا إلى نهايه.

نعم من ذهب إلى أن قسمه الجسم إلى الأجزاء الغير المتناهيه حاصله بالفعل كالنظام فهذا نعم دليل على إبطال مذهبه.

و أما ما قال بعض الأفاضل فى هذا المقام

من أن المقادير الغير المتناهيه إذا كانت متساويه أو متزايده كان مجموعهما غير متناه بالضروره و أما إذا كانت متناقصه فلا- أ لا ترى أن أنصاف الذراع المتداخله الغير المتناهيه بمعنى نصفه و هكذا لو فرضت موجوده لم يحصل منها إلا الذراع و الجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهيه متناقصه فمدفوع بما قيل إذا كان هناك أقسام غير متناهيه بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا محاله فإذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهيه يحصل المقدار الغير المتناهى قطعا و المنع مكابره.

و أما أن أنصاف الذراع المتداخله الغير المتناهيه لم يحصل منها إلا الذراع- فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوه و أما وجودها بالفعل فأمر محال و المحال إذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر و هاهنا من هذا القبيل على أن المقادير إذا كانت متناقصه من جانب تكون متزايده من الجانب الآخر لكون أحدهما مضايف الآخر- فيكون المجموع المركب منها غير متناه فى المقدار على ما اعترف به.

اللهم إلا أن يفرق بين أن يكون تزايد الأجزاء من جانب اللاتناهى أو من جانب التناهى و قال بلزوم عدم تناهى المقدار فى الأول دون الثانى.

و هذا تحكم محض بعد أن يكون أعيان تلك الأجزاء باقيه بحالها بالفعل فى السلسلتين المفروضتين متزايده و متناقصه على أن وجود الأجزاء الغير المتناهيه على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق و التضايف و غيرهما لكونها مترتبه.

شبهه أخرى قريبه المأخذ مما ذكر

و هى لزوم تغشيه وجه الأرض بحبه

[بخردله] إذا قسمت بأجزاء و لا ـ يخفى وهنها و سخافتها فإن وجه الأرض سطح متناه- يمكن أن يغشيه أجزاء متناهيه صغيره الحجم جدا كثيره العدد.

شبهه أخرى لو كانت القسمه تمر بغير نهايه لكان قطع المتحرك المسافه- يحتاج إلى قطع نصفها

و قبل ذلك نصف نصفها و هلم جرا فلا يقطع أبدا و يلزم أن يكون الزمان الذى يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهيه غير متناه و هذه الشبهه مما ذكروه مره مقبوله لتصحيح مذهب النظام و تأييدا له و مره مردوده لانتقاص مذهب الحكماء.

و جوابها أن المسافه المقطوعه شى ء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهيه إلا وهما و فرضا لا وجودا و فصلا و كذا الزمان الذى مقدار الحركه الواقعه فيها- و الكلام وارد على النظام كما مر.

شبهه أخرى ذكرها أبو ريحان البيرونى

معترضا على أرسطاطاليس فى رساله أرسلها إلى الشيخ الرئيس و هى أنه يلزم على أصل اتصال الجسم و قبوله للقسمه بغير نهايه أن لا يدرك متحرك متحركا فى سمت واحد و إن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس و القمر فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا- إذا سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا أصغر و كذلك إلى ما لا نهايه له على أنا قد نراه يسبقها.

و نقل الشيخ الرئيس أن هذه الشبهه مما أورده الفيلسوف على نفسه و أجاب عنه بجواب و هو مما لا يرتضيه الشيخ لأنه قال بعد ذلك و أما ما أجاب به أرسطاطاليس عن هذه المسأله و فسره المفسرون فهو ظاهر السفسطه و المغالطه.

و تلخيص الجواب الذى ذكره الشيخ أن ليس يعنى بتجزيه الجسم بلا نهايه أن يتجزى أبدا بالفعل بل يعنى بها أن كل جزء منه له فى ذاته متوسط و طرفان- فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزءيه اللذين يحدهما الطرف و الواسطه و بعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمه فيها بالقوه.

فمن قال إن جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض و من قال إن بعض

أجزائه منقسم بالفعل و بعضه بالقوه لم يلزم شى ء لأن الحركه إنما يأتى على تقسيم المسافه المتناهيه فى الأجزاء المنقسمه بالفعل.

و إنى أقول إن المتحرك ليس لمسافه حركته حد آنى موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركه حد معين موجود بل حد نوعى فكذلك البعد الذى بينهما ليس بعدا معينا شخصيا- بل بعدا مطلقا و إنما يكون لكل منهما فى كل آن فرض حد معين من المسافه و بينهما مقدار معين منها و كما أن وجود الآنات فى زمان الحركه المتصله بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما و مقدار مخصوص بينهما.

نعم وقوع المناطق و التقاطعات و الأقطاب فى الأفلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصله بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هى غايه التباعد بين الدائرتين- و غايه التباعد بينهما ليست إلا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحدانى الذات و الصفه غير منقسمه إلا بمجرد الفرض.

شبهه أخرى إذا تدحرجت الكره على سمت واحد فى بسيط مستو يكون ملاقاه دائره منها بخط مستقيم من البسيط

بنقطه بعد أخرى و يلزم منه تجاوز النقط و تركب الخط منها و رفعت بأن مماسه الكره البسيطه و إن كانت فى حال الثبات و السكون بنقطه لا غير و لكنها فى حال الحركه إنما هى بخط غير قار متدرج الأجزاء فى الوجود و كذا يكون المماسه بينهما فى كل آن فرض وجوده بنقطه إلا أن الآنات حالها فى التحقق و الوجود حال النقط المفروضه فى الخط فى أن وجود الجميع بالوهم و الفرض لا بالفعل و الفصل.

فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادره على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع فى النقط من جهه أن الحركات و الأزمنه كالأجرام و الأبعاد غير مؤلفه مما لا يتجزى و أن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومه

من الخط و إن كان الآن السيال نسبته إلى الزمان نسبه النقطه الجواله إلى الدائره و الراسمه للخط إلى الخط و للناس كلمات عجيبه فى دفع هذه الشبهه.

فتاره يقولون إن حديث الكره و السطح قوى و تماسهما بجوهريهما ضرورى.

و تاره يقولون إن زوال الملاقاه لا- يكون إلا- بالحركه و هى زمانيه لا آنيه فلزوم تتالى النقاط و الآنات ممنوع إذ زوال الانطباق فى الزمان كما ذكرنا- و حصول الانطباق على نقطه أخرى فى آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذى لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.

و تاره بأن المتحقق ليس إلا نقطه واحده فلزوم تتالى النقاط ممنوع بل ينعدم نقطه و يتحقق أخرى و كذا الحكم فى تتالى الآنات و كلا هذين القولين بعيد عن الصواب.

أما الأول فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول فى الآن و الثانى فى آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين الكره و السطح أ بينهما تلاق أم تفارق و التفارق بينهما بين البطلان.

و إن شئت فافرض الكره من الحديد أو جسم فى غايه الثقل لا يرتفع عن السطح إلا بمحرك خارج فرض عدمه.

و أما التلاقى فهو إما بنقطه أو بخط فإن كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير و المستقيم و إن كان بنقطه و التلاقى النقطى لا يكون إلا فى آن فننقل الكلام إلى الزمان الذى بين آن وقعت فيه الملاقات الأولى و هذا الآن و يعود الشقوق بعينها من رأس و الكل محال.

و كذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع إلا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه فى الجواب.

و أما الثانى فلأن تجاور النقاط و اجتماعها متجاوره فى الزمان يكفى للاستحاله و إن لم تكن مجتمعه فى آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمه المقدار

إلی ما لا ينقسم و لو بالقوه كما ذهب إليه محمد الشهرستانی و لما سيأتی حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمان من الحوادث و غيرها مجتمعات فی الدهر المحيط بالزمان و ما معه و فيه فيكون النقاط التی كل منها فی آن مجتمعه فی الواقع علی نعت التجاور و لأن تجاور الآنات اللازمه لها علی أی وجه أمر مستحيل فی ذاته لانطباقها علی الحركه المنطبقه علی المسافه و المنطبق علی المتصل الوحدانی لا بد و أن يكون متصلا وحدانيا فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الأفراد المتشافعه الغير المتجزيه أصلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منه و قد ثبت اتصال الجسم و عدم تألفه من الجواهر الفرده فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان و الحركه

شبهه أخری إن ما يمكن خروجه إلی الفعل من الانقسامات فی المستقبل

إن كانت متناهيه فيقف القسمه إلی ما لا يقبل القسمه أصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و إن كان ممكن الخروج إلی الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام.

و جوابها باختيار الشق الأول و القول بأنه و إن كانت القسمه الممكنه الوقوع متناهيه إلا أنها ليست فی مرتبه معينه من التناهی حتی لا يقبل الانقسام بعدها- و هكذا حال الزمان و الحوادث التی فی المستقبل عندهم.

فإنهم ذهبوا إلی أن كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه و كذا كل ما يحصل من أيام الزمان و ساعاتها مقدارها متناه و مع ذلك ما من جمله من الحوادث و الأيام و الساعات إلا و يوجد بعدها حادث آخر و يوم آخر و ساعه أخری- فليس معنی كونها متناهيه أنها تقف عند حد لا يتجاوزه.

و التناهی بهذا المعنی يصح فی العرف اتصافه باللاتناهی إلا أن كثيرا ما يقع المغالطه باشتراك الاسم بين اللاتناهی بمعنی عدم الوقوف عند حد و بينه بمعنی عديم النهايه فی المقدار و العدد.

شبهه أخری إن وجود الأطراف يستدعی محلا غير منقسم

كالجوهر الفرد أو

ما فى حكمه و إلا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه و هو محال.

و الجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا.

اللهم إلا أن يكون المحل محلا من حيث ذاته المنقسمه و أما إذ كان المحل هى الذات المنقسمه مع حيثيه أخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما حل فيه.

أ و لا ترى أن الإضافات تنقسم بانقسام محالها و قد لا تنقسم.

فالأول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمه و ذلك كمحاذاه الجسم لجسم آخر و انطباقه له فينقسم المحاذاه و المطابقه نصفا و ثلثا و ربعا و غيرها حسب انقسام الجسم ذى المحاذاه أو المطابقه إلى النصف و الثلث و الربع و ذلك لأن مماسه نصف الجسم هى نصف مماسه كله و مماسه ثلثه ثلث مماسه كله و هكذا.

و الثانى عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالأبوه فإنها لا تعرض للإنسان الأب من أجل تقدره و جسميته فقط بل لأجل فعله النفسانى الشهوى و إخراجه فضلا من بدنه يستعد لصوره من نوعه و كالبنوه فإنها تعرض للابن بواسطه انفعال جسم قليل المقدار يصير ماده لبدنه بعد استحالات و تغيرات كثيره كما و كيفا عن شخص آخر مثله انفعالا مثل قبول الإفراز و الإنزال عنه.

و هاتان النسبتان ليستا عارضتين للأب و الابن من جهه جسميتهما فقط حتى يتزايدا بتزايد الجسمين و يتناقصا بتناقصهما و ينقسما حسب انقسام البنيه إلى الأعضاء- فيكون ليد الأب أبوه بالقياس إلى جزء من بنوه الابن التى تكون فى يده ليكون الأبوه التى فى اليد يد الأبوه التى فى الكل.

فإن ذلك واضح البطلان بل كل من الأبوه و البنوه عارضه للحيوان بما هو حيوان أى ذو نفس مقيسا إلى مماثله أو مجانسه و كون الشى ء ذا حياه و نفس ليس مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الأعراض التى تعرض من جهه الحيوانيه- فإن الحيوانيه و إن كانت قابله للتفاوت بالكمال و النقص و القوه و الضعف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره إلا أن تفاوتهما فی مراتب الكمال و النقص- ليس بإزاء تفاوت الجسميه فی العظم و الصغر حتى يكون الكامل فی التجسم كاملا فی الحيوانيه و الناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الإبل و الفيل أتم حيوانيه من الإنسان و القرده.

فإذن نقول إن حلول الأطراف بما هی أطراف ليس فی الجسم من حيث جسميته(۱) بل بانتهائه و عدمه و لهذا ذهب جمع إلى أنها عدميه.

فالسطح ينقسم فی الجهتين لا فی الجهه الثالثه لأن وجوده إنما يحصل بقطع وقع فی الجسم من جهه امتداد واحد من امتداداته الثلاثه فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطه القطع الذی وقع فی هذه الجهه لم ينقسم فی هذه الجهه لا بالذات- لأنه من هذه الجهه عدمی و لا- بالعرض بتبعيه انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم- ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه و عدمه فيها و لكن ينقسم فی الجهتين الباقيتين بالذات و بالعرض جميعا.

أما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصله من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهه الثالثه له.

و أما انقسامه بالعرض و بتبعيه المحل فلأن عروضه للجسم ليس لأجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لأجل قطع الواحد و بقاء الآخرين و إلا لكان خطا أو نقطه فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم فی الامتدادين الآخرين.

و أما الخط فينقسم فی جهه واحده بالذات و بالعرض بتبعيه المحل و لا ينقسم فی جهه أخرى أصلا بمثل الذی ذكرناه و على هذا قياس عدم انقسام النقطه فی جهه أصلا فاعرف و تدبر.

شبهه أخرى يلزم منها طفره الزاويه

و هی عقده عسيره الانحلال و إشكال

۱- أی لأجل أن الجسم من حيث العدم و الانتفاء يكون محلا- للأطراف بما هی أطراف- ذهب جمع إلى كونها أعداما فإن الجسم من الحيثيه المذكوره عدميه و عدميه المحل توجب عدميه الحال، إسماعيل رحمه الله

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال فى المقادير و ما يحصل منها كالزوايا و الأشكال.

تقريرها أن الزاويه المسطحه مقدار سطحى بين خطين يلتقيان على نقطه أو كيفيه عارضه للسطح من الجهه المذكوره على اختلاف مذهبى الرياضيين و غيرهم فيها و على أى تقدير لا خلاف بين الحكماء فى قبول القسمه بغير نهايه فى الجهه التى بين الضلعين.

و الزاويه قد تكون متفقه الخطين مستقيمتهما أو مستديرتهما سواء وقع تحديباهما و تقعيراهما من جهه واحده أو كل منهما فى جهه أخرى مقابله للجهه التى للآخر و هو أعم من أن يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاه أو جانب التقعير بشرط أن لا يصيرا فى شى ء من هذه الصور متحدين فى الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد و إلا لم يكن بينهما زاويه.

و قد تكون مختلفه الخطين و هى إما أن يكون بحيث وقعت حدبه خطها المستدير إلى الداخل كزاويه حدثت من خط مستقيم بدائره من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائره و محيطها فالأولى مما برهن أقليدس فى كتابه- بالشكل الخامس عشر من المقاله الثالثه منه على أنها أحد من جميع الجواد المستقيمه الخطين و الثانيه أعظم من جميع تلك الجواد.

فإذا تقرر هذا نقول إذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك إلى جهه الدائره مع ثبات نقطه التماس منه حركه ما فأى قدر يتحرك يحصل زاويه مستقيمه الخطين أعظم من الزاويه المذكوره من دون أن يصير أولا مثلها و هذا هو الطفره بعينها فى الحركه و كذا إذا فرضنا حركه القطر أدنى حركه مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاويه منفرجه من غير أن يصير أولا مثل القائمه لازدياد ما هو أزيد مما نقصت هى به عن القائمه عليها و كذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه

الأول يلزم المحذور المذكور.

و استصعب كثير من الأذكياء حل هذه العقده و ذكروا فيها وجوها غير سديده- و تشبث بعض العلماء بأن الزاويه من مقوله الكيف و مراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفره- و بعضهم ذكر أن هذه الحركه من أحد الضلعين ليس فى جهه هى بين الضلعين- و هى جهه عرض البسيط الواقع بينهما بل فى جهه أخرى هى جهه طول ذلك البسيط- و الزاويه لا يقبل الانقسام إلا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس و القاعده و السفسطه فى الجميع ظاهره.

و ذكر شيخنا و سيدنا أدام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بإدامه وجوده الشريف و عزه الجليل و أضاء إشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين و تطهير نفوس المستعدين ما يشفى العليل و يروى الغليل بحمد الله و قوته من وجه وجيه نذكره تبركا بإفادته و تيمنا بإضاءته و هو أن الزاويه المختلفه الضلعين لها اعتباران اعتبار أنها سطح و اعتبار أنها أحيطت بمستقيم و مستدير و هى إنما تقع فى طريق تلك الحركه بالاعتبار الأول فقط دون الاعتبار الثانى لأن شيئا من الزوايا المستقيمه الخطين- لا يمكن أن تساوى زاويه أخرى مختلفه الضلعين و كذلك العكس.

فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمه الخطين على المستقيم من مختلفتيهما- فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفتين أو خارجا عنهما إذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم و المستدير فلا ينطبق الزاويه المستقيمه الخطين على مختلفتيهما.

و بالجمله يختلف حقيقه الزاويه من جهه اختلاف الضلعين استقامه و استداره- لأنهما من الفصول المنوعه للخط فكذا لما يحاط به من جهه كونه محاطا و لما كانت الحركه أمرا متصلا اتصال المسافه و الجسم و قد تقرر أن الأمور المتخالفه بالنوع- لا يكون بينهما اتصال وحدانى موجود بوجود واحد فما يقع فى طريق الحركه- لا بد و أن يكون أفراده و مراتبه من نوع واحد فشى ء واحد من أفراد أحد

المقدارين المختلفين بالماهيه لا يقع فى مسافه الحركه و مسلكها.

أ و لا ترى أن المتزايد بحسب المقدار الخطى لا يصل و لا يبلغ بحركه فى شى ء- من المراتب مقدارا ما سطحيا و بالعكس و كذا المتزايد فى السطح لا يبلغ بالحركه فى حدودها إلى مساواه جسم ما و بالعكس فكل فرد من أحد نوعى الزاويه إذا تحرك ضلعه و صار أكبر إنما يبلغ بالتدريج إلى مساواه جميع الأفراد المتوسطه فى القدر بين المبدإ و المنتهى من ذلك النوع و هى التى تكون واقعه فى مسلك تلك الحركه و لا يمكن أن يبلغ إلى مساواه شى ء من أفراد النوع الآخر و لا هى واقعه فى مسلك تلك الحركه أصلا فلا يلزم أن يبلغ الزاويه التى هى بين الدائره و الخط المماس فى التعاظم إلى زاويه مساويه لمستقيم الخطين و لا- التى بين القطر و المحيط فى التعاظم إلى مساواه القائمه و لا- التى بين الخط المماس و القطر العمود عليه فى التصاغر إلى مساواه ما هى أعظم الجواد

بحث و تتميم-

و للباحث أن يقول إذا قيست زاويه إلى زاويه بأنها أعظم أو أصغر أو أزيد أو أنقص فلا- بد أن يصلح ما يجرى بينهما قياس المساواه أيضا إذ الأعظم و الأزيد بالنسبه إلى الأمر لا بد و أن يشتمل على مثل ذلك الأمر و شى ء زائد عليه فالمماثله بين المستقيمه الخطين و المختلفه الخطين ثابته بالإمكان.

و جوابه بأن الأزيديه كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمى أو بالحقيقه و المجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك و يقال لهما المتشاركان و النسبه بينهما لا محاله عدديه رسمت بأنها أييه أحد المقدارين المتجانسين من الآخر بأن يقال هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه أو ربعه أو جزء من عشرين جزء منه- و هذه هى التى تقتضى التجانس بين المتناسبين و يلزم كون أحدهما مشتملا بالقوه على الآخر مع شى ء زائد و على ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن أن يقال

لواحـد منهمـا أى شـى ء هو من صـاحبه و هو لاـ يقتضـى كونهمـا من نوع واحـد أو جنس قريب و لـذا عرف أرشـميدس الخط المسـتقيم بـأنه أقصـر الخطـوط الواصـله بيـن نقطـتين- مع أن الاختلاـف بين الخـط المسـتقيم و المسـتدير و كـذا بين الخطـوط المستديره المختلفه فى التحديب بالفصول المنوعه.

و أما المساواه فلا معنى لها إلا المماثله فى المقـدار و الكميه فلا بد أن يكون المتساويان متحدين فى نوع من الكميه فعلى ذلك قد ظهر أنه يصح أن يصـير أصـغر المقدارين أعظم من الأعظم بدون أن يصـير مساويا له كما إذا فرضـنا درجه واحده من الدائره يزيد بحركه الفرجار إلى أن يبلغ نصف الدور فيصـير أعظم من القطر و قد كانت أصـغر منه لا محاله بدون أن يصير وقتا مساويه له فاعرف هذا.

و أما ما لزم من كون سـدس المحيط من الدائره مساويا لوتره الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضـلعى مثلث متساوى الأضـلاع فى البرهان الترسى فالوتر يكون ستين جزء كنصف القطر من أجزاء بها يكون القطر مائه و عشرين جزء مثل سدس المحيط الذى أجزاؤه ستون أيضا سدس ثلاثمائه و ستين هى أجزاء المحيط عند الحساب.

فالوجه فيه أن عـدد ستين لسـدس المحيط حقيقى و لنصف القطر وضـعى- إذ ليست أجزاء القطر بحسب الحقيقه مائه و عشـرين بل هى بحسب الوضع عندهم- لمصـلحه راعوها هى السـهوله فى الحسابات و إنما أجزاؤه الحقيقيه هى مائه و أربعه عشر و كسر فلم يلزم المساواه بين القوس و وترها إلا فى الوضع لا فى الحقيقه- فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور.

فالقـدماء منهم أرشـميدس أثبتوا بين المقـادير المتخالفه الأنواع نسـبه بالأزيـديه و الأنقصـيه الصـميتين لا بالمساواه فهى تتصـف بالمفـاوته بين المختلفين بوجه الصـمم- دون المساواه و سائر النسب العـدديه و اشتراط التجانس فى النسب مطلقا على ما اشـتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عدديه لا مقداريه أى صميه.

و هاهنا شبهه أخرى كثيره متفقه المأخذ مشتركه الأصل فى الجواب تركنا

ذکرها علی وجه التفصیل مخافه الإسهاب فی التطویل و لأن بناء الأجوبه عن الکل علی تحقیق الحرکه کما سیجی ء حیث یحین حینه فانتظره مفتشا إن شاء الله.

و هی کاستلزام حضور شی ء غیر منقسم من الحرکه و الزمان شیئا غیر منقسم بإزائها من المسافه کإیجاب حرکه النقطه بحرکه ما هی فیه کمخروط مثلا- تتالی أحیاز غیر منقسمه و کاقتضاء عدم الآن فی آن یلیه تتالی الآنات المستلزمه لترکب المسافه من غیر المنقسمات و کاستلزام حدوث اللاوصول فی آن یلی آن الوصول تجاور الآنین و کذا اللاانطباق و اللامحاذاه و کاستیجاب کون الزمان مرکبا من الآنات و الحرکه من الأکوان الدفعیه بکون الحاضر من الزمان أمرا غیر منقسم- مع انفصاله عما مضی و عما سیأتی بعدمهما فإذا عدم وجدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذکر و یکون الحرکه لا أول لحدوثها لعدم حدوثها فی آن هو مبدأ الحرکه و إلا لکان الزمان موجودا فی الآن و لا فی آن آخر یکون بینهما زمان و إلا لم یکن ما فرض مبدأ مبدأ بل فی آن یلی الآن الأول الذی هو آخر زمان السکون.

فیکون معناها الکون الأول فی الآن الثانی و کاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بین الحرکتین سرعه و بطوءا إذا اتفقتا فی الأخذ و الترک لکون کل منهما فی کل آن یفرض من زمانهما فی أین فأیون کل واحده منهما مساویه لأیون الأخری و اللازم باطل و کذا الملزوم.

و قد مر شبه هذه الشبهه فی إلزام مساواه الخردله للجبل

فصل (۹) فی أن قبول القسمه الانفکاکیه ثابته إلی غیر النهایه

اشاره

اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ذیمقراطیس إلی أن ما یشاهدون من الأجسام المفرده کالماء و الهواء مثلا- لیس بسائط علی الإطلاق بل إنما هی حاصله من تماس بسائط صغار متشابهه الطبع فی غایه الصلابه غیر قابله للقسمه الانفکاکیه

بل الوهميه فقط و بهذا و بتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء.

ثم اختلفوا فى أشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها و التزموا القول بالخلاء.

و قيل إنها مكعبات و قيل مثلثات و قيل مربعات و قيل على خمسه أنواع فى الأشكال فللنار أربع مثلثات و للأرض مكعب و للهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات و للماء ذو عشرين قاعده مثلثات و للفلك ذو اثنى عشر قاعده مجسمات [مخمسات].

هذا ما نقله الخطيب الرازى و ذكر الشيخ فى الشفا أنهم يقولون إنها مختلفه الأشكال و بعضهم يجعلها متفقه الأنواع.

و قد قرر بعض المتأخرين الدليل فى بطلان هذا المذهب بأن تلك الأجزاء- لما كانت متشابهه الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر و على المجموع الحاصل من اجتماعها و القسمه الانفكاكيه مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظر إلى ذاته لامتنعت على المجموع و فيه بحث.

أما أولا فلكونه مبنيا على تساوى تلك الأجسام فى الماهيه و لا يجدى اعترافهم بكونها متساويه بالطبع إذ غايه الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا.

و لقائل أن يدعى أنها متخالفه بالماهيه و لا يوجد جزءان متحدان فى الماهيه- فلم يثبت أن كل جسم قابل للقسمه الانفكاكيه فلم يتم دليل إثبات الهيولى فضلا عن أن يعم.

و أما ثانيا فلأن صحه هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الأجسام المحسوسه و مباديها التى يتركب منها الأجسام و هو غير ثابت و لا هم معترفون بها أيضا- لأن هذه الأجسام المحسوسه متخالفه الطبائع بالضروره فإذا كان مباديها متفقه

الطبع جميعا فلم يكن الكل و الجزء متفقين فى الطبيعه و إن كان المراد من المجموع- العدد الحاصل من مجرد الأجزاء الماديه من غير ملاحظه الصوره الحاصله للكل- فليس لها حقيقه متأصله لها وحده طبيعيه حتى يحكم عليها بأنها متساويه لغيرها فى الحقيقه أم لا و كأنه أخذ هذا الحكم عن قول الشيخ أن القسمه بأنواعها تحدث اثنينيه فى المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يدر أن المراد منه القسمه الوارده على الجسم المفرد و إلا فلا يخفى فساده-

ظل غربى مع نور شرقى

و ليكتف فى إثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و إتمام.

فالطباع معناه مصدر الصفه الذاتيه الأوليه للشى ء حركه أو سكونا كان أو غيرهما و هو أعم من الطبيعه و المراد من أنواع القسمه ما يكون بحسب الفك و القطع أو بحسب الوهم و الفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أى ما هو للموضوع فى نفسه كالسواد و البياض أو غير قارين أى ما هو له بالقياس إلى غيره كالتماس و التحاذى و قد مر ذكر هذه الأقسام.

و الدليل على انحصار القسمه فى هذه الأنواع أن الانقسام إن تأدى إلى الافتراق فالأول و إلا فإن كان فى مجرد الوهم فالثانى و إلا فالثالث.

و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسما ثالثا و إلا فهو من قبيل الانقسام الوهمى سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين.

و قد أشرنا سابقا إلى التفرقه بين قسميه بأن أحدهما وهمى منشأ انتزاعه فى الخارج و الآخر خارجى عرض لقسميه اتصال إضافى بالمعنى الذى يعرض لأعضاء الحيوان و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم أن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا و لا قطعا و لا وهما و لا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين

ضعیف کما لا یخفی.

لأن الغرض منه تعریف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمه و قد ظهر من نفی الأنواع المتباعده فی معنی واحد عن الشی ء نفی النوع المتوسط عن ذلک الشی ء- و کذا قولهم إنا نقطع بأن الجسم الذی بعضه تسخن أو وقع علیه الضوء أو لاقی ببعضه جسما آخر لم یحصل فیه الانفصال بالفعل و لم یصر جسمین ثم إذا زال ذلک التسخن أو الضوء أو الملاقاه عاد جسما واحدا.

و کذا قولهم لو کان کذلک یصیر المسافه أقساما بلا- نهایه فی الخارج بحسب موافاه المتحرک حدودها ثم تعود فی ذاتها متصله واحده فی نفسها عند انقطاع الحرکه- فإن ترویج سلب الوقوع فی الخارج عن التی باختلاف عرضین قارین بانضمامها مع التی صح فیها ذلک السلب نوع من التدلیس و المغالطه فإنا قاطعون بأن محل السواد من الجسم غیر محل البیاض منه و إن ارتفع الوهم و الفرض و خصوصا إذا انغمرا فی باطنه و بأن السطح الأسود غیر السطح الأبیض و بأن الماء الحار غیر الماء البارد.

ثم من الذی قال إن موافاه المتحرک للمسافه متعدده لیلزم تعدد المسافه بوجه فضلا عن عدم تناهی العدد.

و من الذی قال إن للمسافه المتصله حدودا فی الواقع و هل هذا إلا من أغالیط المتأخرین أن الموجود من الحرکه فی کل وقت جزء غیر منقسم و سنعطف إشراق العرفان علی تحقیق حقیقه الحرکه و الزمان بوجه لم یبق لأحد مجال هذا الهذیان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالی- و مما یؤکد تصریح الشیخ فی منطق الشفا بأنه انفصال بالفعل.

و ما ذکر أیضا فی شرح الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضین- انفصال فی الخارج من غیر تأد إلی الافتراق ینور ما قررناه فمعنی کلامه أن کل متحیز مما یوجد أو یفرض فیه طرفان بأحد أسباب القسمه یتمیز کل واحد منهما عن

الآخر إما فى الوهم أو فى الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الآخر و طباع المجموع المنحل إليهما و ذلك لأن الاتصال عباره عن وحده فى الوجود- بل هو نحو من الوجود الوحدانى و الوجود الواحد لا يعرض لأمور متخالفه فى الماهيه المتحصله التامه المستغنى كل منها فى تمام ماهيته عن الآخر بخلاف الماده و الصوره و الجنس و الفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه و إبهامه.

فإذن لا- يخلو إما أن يكون طباع كل جسم من الأجسام الذيمقراطيسيه يساوى للآخر و لا أقل واحد منها لواحد آخر أو يكون الجميع متخالفه الطباع بحيث لا اشتراك فى الطباع بين اثنين.

أما على الشق الأول فنقول التحام النصفين أعنى اتصالهما و افتراق الجسمين أعنى انفصالهما إما بحيث يمتنع ارتفاعه أو لا و على الثانى ثبت المرام من تجويز الفصل- و الوصل فى تلك الأجسام- و على الأول لا- يخلو إما أن يكون الامتناع لأمر ذاتى أم عرضى لازم أو مفارق- فإن كان الثانى فكذلك لأن المطلوب تمهيد إثبات الهيولى كما سيظهر و هو إنما يثبت بإمكان شى ء منهما و إن لم يقع بعد فى الخارج لمانع لازم كالفلك أو مفارق كالصغر و الصلابه فى بعض الأجسام التى سماها الرياضيون المحسوس الأول لا- يحتمل القسمه عند الحس و بإزائه الزمان الذى يقطع فيه الحركه ذلك الجسم و هو المحسوس الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون فى كتاب النواميس الإلهيه- و هو الزمان الذى إذا تحرك المتحرك كالنقطه الجواله أو الهابطه فيه دائره عظيمه أو خطا طويلا- يراهما الحس مجتمعى الأجزاء معا و إن لم يكن كذلك فى الواقع- و إن كان الأول فيجب أن يكون نوعه محصورا فى واحد و المفروض خلافه- و أما على الشق الثانى فنقول تلك الأجسام و إن تخالف بحسب الطبائع و الصور إلا أن الجسميه المشتركه بين جميع الأجسام ماهيه نوعيه متحصله فى الخارج- و إنما يختلف أفرادها من حيث هى أفرادها بأمور منضافه إليها من خارج.

و قد مر فی مباحث الماهیه بیان الفرق بین الجسم بالمعنی الذی هو ماده الأنواع و بین الجسم بالمعنی الذی هو جنس فالفصول عوارض خارجیه منضمه بالقیاس إلی المعنی الأول و متممات داخلیه مضمونه منضمه بالقیاس إلی المعنی الثانی فجسمیه إذا خالفت جسمیه أخری کانت بأمور خارجیه سواء کانت جواهر صوریه أو أعراضا- و أما جسم إذا خالف جسما آخر مباینا له فی النوع کانت بأمور داخلیه و عدم الفرق بین هذین المعنیین مما یغلط کثیرا.

و بالجمله لا شبهه فی أن الصور الامتدادیه و هی تمام حقیقه الجسم بما هو جسم- فی جمیع الأجسام أمر واحد نوعی محصل و مقتضاها فیها واحد و ما یجوز و یمتنع لها فی بعض الأفراد یجوز و یمتنع فی الکل فحینئذ لو کان الالتحام بین الجزءین المتصلین مقتضی ذات الطبیعه الامتدادیه یلزم أن یکون الأجسام و الامتدادات کلها متصلا واحدا و لو کان الانفکاک بین الجسمین المنفصلین ذاتیا لها لم یوجد شی ء من تلک الطبیعه متصلا واحدا بل لم یتحقق لا فی العین و لا فی الوهم و ذلک ضروری البطلان و الجواهر الفرده مع استحاله وجودها لیست من أفراد تلک الطبیعه بحسب مفهوم الاسم و شرحه.

فهذا تقریر البرهان علی أن القسمه الانفکاکیه لا یقف عند حد فی شی ء من الأجسام من حیث الجسمیه و لا حاجه إلی دعوی التشابه فی الأجسام سواء کانت الدعوی مقدمه برهانیه أو مسلمه عند الخصم کما فی الأقیسه الجدلیه.

و لذلک اکتفی الشیخ ببیان واحد فی إثبات القسمه فی الأجسام الذیمقراطیسیه و الفلکیه و جعل المانع عن الانقسام فی الفلک لازما و فیها زائلا- و جعل المانع فی القبیلتین خارجا عن الطباع المشترک و إن کان المانع فی الفلک داخلا فی جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط و کلما لزم المانع أو دخل فیه فمن حق نوعه أن لا یکون إلا شخصا واحدا لم ینقسم

مخلص آخر

لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصله لتم البرهان لأن النظر فی جسم مفرد و قبوله للتبعیض الوهمی یوجب أن یقبل الجزء المقداری ما یقبله الکل و بالعکس لتشابه الکل و الجزء فإن من الحقیقه الامتدادیه و ما یطابقها أیضا أن أجزاءها المقداریه جزئیاتها فللکل وجود بالفعل و تشخص عینی و للجزء وجود بالقوه و تشخص فیجوز بحسب الماهیه المشترکه أن یعرض لأحدهما ما یعرض للآخر و بالعکس فلیجز أن یکون المتصل منفصلا و المنفصل متصلا.

س جزء الجسم یلزم أن یصح کون مقداره کمقدار الکل فلم یبق فرق بین الجزء و الکل.

ج کلیه الکل یمنع أن یکون المقدار الجزء مثله فهذا من ضروریات تعین الکل کلا و الجزء جزءا و إلا فالتبادل کان جائزا من حیث الطبیعه.

س فما تقول فی الفلک من حیث کونه فلکا حیث امتنع الفصل علی أجزائه لا علی المجموع.

ج لیس للفلک بما هو فلک جزء مقداری لأن طبیعته المنوعه لجوهره أمر روحانی غیر سار فی الجسم فالمقسوم بحسب الفرض ماده الفلک لا فلکیته کما أن المقسوم من الحیوان قالبه لا حیوانیته.

و هاهنا شبهه مشهوره أعیت الفحول فی حلها هی أن مبنی الاستدلال علی استعمال لفظ مشترک بین المعنیین بمعنی واحد فی الموضعین فیکون مغالطه لا دلیلا و هو أن ما یقبله الأجسام الذیمقراطیسیه و أجزاؤها لیس إلا انفصالا فطریا و اتصالا خلقیا و ما یقاس علیهما من تجویز التحام الأجسام و انفصال الأجزاء صفتان طاریتان و کذا لفظ القبول فی الأولین بمعنی الاتصاف الذی یجامع الفعلیه و لا ینافی اللزوم و فی الأخیرین بمعنی الاستعداد المتجدد الذی لا یجامع الفعلیه فمقتضی اطراد حکم

الطبيعه الواحده فى جميع الجزئيات هو جواز(۱) الاتصال و الوحـده فى كل من تلك الأجسام بحسب أول فطرتها و الانفصال و التعدد فى أجزائها كذلك.

و لا يكفى ثبوت هـذا المعنى فى تمهيد إثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيه إلى إمكان طرء الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فإن المحوج إلى الهيولى فى كل موضع الإمكان الاسـتعدادى المغاير للفعليه فى الوجود دون الإمكان الذاتى المجامع لها فيه إلا فى ضرب من ملاحظه العقل و اعتباره كما ستعلم إن شاء الله.

و قد أجاب شـيخنا و أسـتادنا سـيد أعاظم الأعلام و سـند أكابر الكرام ضاعف الله قدره بأن قبول القسمه الوهميه مساوق لإمكان القسمه الانفكاكيه بالنظر إلى نفس طبيعه الامتداد و إن منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته- لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعيه و لم يكن حينئـذ فرق بين فرض الانقسام فيه و بين فرضه فى المفارقات الذوات و لا شك أن فرض الانقسام الوهمى من

۱- أقول إذا جاز ذلك بالنظر إلى طبيعه الأجسام و أجزائها بحسب أول الفطره فلا بد من مخصـص للانفعال و التعدد للأجسام و الاتصال و الوحده لأجزائها فإن نسبه الفاعل إليهما واحده و التخصـيص بلا مخصص محال و المخصص ليس إلا استعداد الماده و الهيـولى فيجـب أن يكـون كـل من الأجسـام المـذكوره مركبـا من الهيـولى و الصـوره فليست هى المـاده الأولى- كمـا زعمه ذيمقراطيس فظهر مما ذكرناه أن ثبوت هـذا المعنى يكفى فى إثبات تمهيـد الهيولى ثم لا يخفى أن ما ذكرناه مأخوذ مما ذكروه و قام عليه البرهان أيضا من أن تعـدد أفراد النوع الواحد إنما يكون بالعوارض الماديه و أن ما لا ماده له يكون نوعه منحصـرا فى شخصه- و أيضا بـديهه العقل لا تفرق بين الفطره الأولى و الثانيه فى جواز هذا المعنى بالنظر إلى نفس الطبيعه فإن الطبيعه إذا لم تكن آبيه عن الانفكـاك و الانفعـال بـالنظر إلى ذاتها فى أول الفطره- لم يكن آبيه عنهما بعـد الفطره بالنظر إلى ذاتها أيضا فإن الـذات واحـده فى أول الفطره و ثانيهـا و إن عرض للـذات بعـد الفطره مـا تـأبى به عن الانفكـاك كـان الامتناع لعارض و هو لا يقتضى الامتناع الذاتى فافهم، إسماعيل رحمه الله

المعانی الانتزاعیه و خصوصا إذا کان منشؤه اختلاف عرضین.

بحث و کشف–

هـذا منقوض بالزمان فإنه عندهم متصل قابل للقسـمه الوهمیه غیر قابل للقسـمه الانفصالیه و أیضا توهم القسـمه و إن سـلم کونه مساوقـا لتجویز وقوعهـا فی الخـارج- لکن تجویز العقل وقوع أمر لا یسـتلزم إمکانه الـذاتی فضـلا عن الاسـتعدادی إذ ربما جوز العقل شیئا فی بادی النظر.

ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم یکن ممتدا قابلا للانفکاک الخارجی- لا یلزم أن یکون توهم القسمه فیه کتوهم القسمه فی المجرد لظهور الفرق بینهما بأن هـذا ممتـد و ذاک خارج عن جنس الامتداد و ما لا امتداد و لا وضع له یکون تقدیر القسـمه فیه اختراعا محضا من العقل.

ثم إن لإبطال هذا المطلب دلیلان آخران.

أحـدهما وجود التخلخل و التکاثف الحقیقیین فی الأجسام کما یـدل علیه التجربه فی القاروره الضـیقه الرأس الجـذابه للماء بعد المص الصیاحه فی النار بعد السد مع کون الخلاء محالا.

و ثانیهما أن کلا من تلک الأجسام لو کان بسـیطا ذا طبیعه واحـده کانت کریه الأشـکال لما سـیجی ء فیحصل بینها فرج خالیه و الخلاـء محـال و إن کان مرکبا من أجسام مختلفه الطبائع لم یکن متصـلا واحـدا هـذا خلف و أیضا أجزاؤها یکون متـداعیه إلی الانفکاک و الرجوع إلی أحیازها و أشکالها الطبیعیه فیلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء

الفن الثانی فی البحث عن حال الهیولی ماهیه و حقیقه و فیه فصول

فصل (۱) فی الإشاره إلی ماهیه الهیولی من جهه مفهوم الاسم و إثبات وجودها و تحقیق إنیتها بحیث ما أنكر أحد له أقل تمییز

إن فی الأجسام سنخا یتوارد علیه الصور و الهیئات و لها خمیره یختلف علیها الاستحالات و الانقلابات و لا یحتاج الجمهور فی إثبات وجود أمر یصدق علیه مفهوم هذا الاسم- أعنی الماده القابله لوجود هذه الحوادث و اللواحق و زوالها فإن كل من له استیهال مخاطبه علمیه یعلم و یعتقد یقینا بالفكر أو الحدس أن التراب یصیر نطفه و النطفه تصیر جسد إنسان أو حیوان و البذر یصیر شجرا و الشجر یصیر رمادا أو فحما.

و إذا قیل إنه خلق من الماء بشرا و من الطین حیوانا لا یخلو إما أن یفهم من هذا القول أن النطفه باقیه نطفه و الطین طینا و مع هذا فهو بشر و حیوان حتی یكون فی حاله واحده نطفه و جسد إنسان أو طینا و حیوانا و إما أن یكون بطلت النطفه بكلیتها حتی لم یبق منها شی ء أصلا و كذا الطین.

ثم حدث حیوان أو إنسان فحینئذ ما خلق الإنسان من نطفه و لا الحیوان من طین بل ذلك شی ء بطل بكلیته و هذا شی ء آخر حصل جدیدا بجمیع أجزائه و إما أن یكون الجوهر الذی كان فیه الهیئه النطفیه أو الطینیه بطلت عنه تلك الهیئه و حصلت فیه هیئه إنسانیه أو صوره حیوانیه و القسمان الأولان باطلان عند الكافه و لیست مما یعتقدهما العامه و لذلك كل من زرع بذرا لینبت شی ء منه أو تزوج لیكون له ولده یفرق بین ولده و غیره بأنه من مائه و یحكم علی الزرع بأنه من بذره و علی الفرخ بأنه من بیضه.

أ و لا تری أنه لا یحصل فی الزراعه من البر غیر البر و من الشعیر غیر الشعیر و لا فی التولید

من الإنسان غير الإنسان و من الفرس المحض الغير الفرس و من الحمار غير الحمار و من المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما.

ثم إن جحد جاحد و عاند معاند لا يلتفت إليه العاقل الفطن بل يكذبه مجرد الحدس الإنسانى و مثل هذا الإنسان يكذب نفسه فى أحكام كثيره إلا أنه لا يستحيى عن نفسه و من لا يستحيى عن نفسه لا يستحيى عن الله لأنه أقرب إليه من نفسه.

فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم فى الآراء على ثبوت ماده يتوارد عليها الصور و الهيئات إلا أنها عند الإشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو أمر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما و من حيث إضافته و قبوله للصور و المقادير يسمى ماده.

و عند المشاءين و من يحذو حذوهم جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صوره يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الأعراض و الصور اللاحقه و هو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للأبعاد الثلاثه و عند أصحاب ذيمقراطيس أجسام متعدده بسائط غير قابله للفصل.

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم و تكثرهم هو الجواهر الفرده التى يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزله الصوره عند المشاءين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصوره جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

نعم من زعم أن الامتداد الجسمانى عرض فى الماده و الجسم مركب من الهيولى- و الاتصال العرضى يكون مذهبهم أشبه بمذهبه من مذهب المشاءين و بقى الفرق بينهما- بأن تقوم جوهريه المحل فى الوجود يكون عنده بما سماه صوره و عند هؤلاء بذاته- مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهيه و يكون المحل شخصا واحدا عنده و أشخاصا متعدده عندهم.

و نسبه مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبه مذهب ذيمقراطيس إلى

مذهب الإشراقيين لأن هذين مشتركان فى عدم جسميه الهيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام و مفترقان فى فعليه الأقسام و عدمها و ذانک مشترکان فى جسميتها و مفترقان فى كون الأقسام جميعها حاصله بالفعل أو بالقوه.

و الهيولى عند المشاءين استعداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوه من وجه و فعل من وجه و ستعلم أن جوهريه الهيولى لا يوجب كونها أمرا بالفعل محصلا.

فإن قلت المذكور فى كتب المعتزله أن مبادى الأجسام عند النظام و أصحابه- هى ألوان و طعوم و روائح و نحو ذلک من الأعراض فلم يكن هيولى الأجسام عند المتكلمين كافه جوهرا.

قلت نعم إلا أن هذه الأمور عندهم جواهر لا أعراض.

و تقرير هذا المذهب على ما صودف أن مثل الوهميات و العقليات كالأكوان و التأثيرات فى كتبهم و الآراء و الاعتقادات و الآلام و اللذات و ما أشبهها كلها أعراض لا دخل لها عندهم فى حقيقه الجسم قطعا و أما الألوان و الأضواء و الطعوم و الروائح و الأصوات و الكيفيات الملموسه من الحراره و البروده و غيرهما فعند النظام و من تبعه جواهر بل أجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بأن كلا من ذلک جسم لطيف- مركب من جواهر مجتمعه.

ثم إن تلک الأجسام اللطيفه إذا اجتمعت و تداخلت صار الجسم الكثيف الذى هو الجماد أما الروح فجسم لطيف هو شى ء واحد و الحيوان كله من جنس واحد و عند الجمهور كل هذه الأمور أعراض إلا أن الجسم عند ضرار بن عمرو و الحسين النجار مجموع من تلک الأعراض و عند الآخرين جواهر مجتمعه يحلها تلک الأعراض.

و قد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث و كان مصرا على أن الماء رطوبه متراكمه و أن الأرض يبوسه متراكمه و هكذا سائر العناصر [الأعراض]- و هذا أشنع ما نسب إلى النظام و ما وقع فى بعض الكتب كالمواقف و غيره من أن الجسم

ليس مجموع أعراض مجتمعه خلافا للنظام و النجار ليس على ما ينبغى.

و الصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب.

و ربما يوجه كلام المواقف بأن الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله مجموع أعراض بسببها جواهر بل أجساما فهو يوافق النجار و يخالف القوم فى المعنى- إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقوم به و لهما بأن الجواهر متماثله و الأجسام متخالفه فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه و لا ينتظم على رأى النظام حيث زعم أن كلا من تلك الأمور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثله فى أنفسها قائمه بذواتها و إن لم تكن متماثله لجواهر الآخر كالحلاوه أو الحراره مثلا.

و بهذا يظهر أيضا أن الاحتجاج بأن الأجسام باقيه و الأعراض غير باقيه لا تنهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

و أما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لا يتأتى على مذهب المانعين- حتى لو قصد الإلزام لم يتم المرام بل الأقرب أن الأجسام بما هى أجسام متماثله عند الحكماء و المتكلمين لأن ذلك مناط إثبات الصوره النوعيه عندهم و إثبات الفاعل المختار عند هؤلاء و القائل بالاختلاف إنما هو النظام.

و ما أسخف ما فى كلام صاحب المواقف تأييدا لمذهب النظام و إصلاحا لفاسده و ترويجا لكاسده و لن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جمله من الأعراض داخله فى حقيقه الجسم فيكون الاختلاف عائدا إليها و كأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم و التركيب الذهنى و بين التماثل فى الوجود و التركيب الخارجى و على تقدير التركيب العقلى و الاتحاد الجنسى.

فقد دريت أن المميز الفصلى لا يجب أن يكون ماهيه مندرجه تحت مقوله عرضيه و لا جوهريه فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر فى الجوهريه ذهنا و

كان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها فى الوجود يكون كل منها جزءا عقليا لا تأصل لها فى الخارج و الطعوم و الروائح ليست كذلك و أما إذا اتحدت الأجسام بعضها مع بعض أو الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها مركبا من الجوهريه أو الجسميه مع أمر آخر على اختلاف رأى الحكماء و المتكلمين(۱) حتى يكون التركيب خارجيا و جنسيه الأمر المشترك جسما كان أو جوهرا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذى أشرنا إليه من تصيير الماده الخارجيه جنسا مع كونها متحده الحقيقه خارجا و عقلا باعتبار فلا يلزم إلا دخولها فى حقيقه بعض الأنواع بما هى أنواع لا فى حقيقه الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الإشراقيين من تقوم الأجسام النوعيه بالأعراض كما هو مذهب النظام فإن مذهبه أنها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لا فى حقيقه الجسم بما هو جسم.

ثم العجب كيف ذهل عما ذهل فى توجيه مذهبه و إصلاحه من الوقوع فى ورطه أخرى و هى عدم بقاء الأجسام ضروره انتفاء الشى ء بانتفاء ما يتقوم به و هو جمله الأعراض الغير الباقيه باعترافه.

و قد أشار إليه بقوله و لذلك إن الأعراض لا تبقى و الجواهر باقيه فلو تم كون الجواهر غير مختلفه بذواتها لما كانت الأجسام المختلفه محض الجواهر المجتمعه- بل مع جمله من الأعراض و حينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض و هل هذا إلا تناقض فى الكلام

۱- فإن المشاءين من الحكماء و الجمهور من المتكلمين جعلوا الماده المشتركه هى الجوهر الذى لا يكون جسما و الإشراقيين من الحكماء و ذيمقراطيس و أصحابه و النظام من المتكلمين جعلوا الماده المشتركه جسما فعلى الأول يكون التركيب من الجوهريه مع أعراض و على الثانى يكون التركيب من الجسميه مع أمر آخر فتدبر-، إسماعيل رحمه الله

فصل (٢) فی الإشاره إلی ماهیه الهیولی عند المحصلین من المشاءین

قد عرفوا الهیولی بأنها الجوهر القابل للصوره و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لأنها جوهر قابل للصور فالأولی أن یقید الصوره بالحسیه- و منهم من قید التعریف بکون القابل بحیث لا معنی له إلا القابلیه.

و فیه خلل لا لما ذکره الشیخ الإلهی فی المطارحات علی ما سنذکره بل لأن فی النفس(١) جوهرا هیولانیا(٢) لا معنی له إلا القابلیه لأنه استعداد محض نحو

١- و هذا الجوهر هو المسمی بالعقل الهیولانی و هو الماده للنشأه الثانیه کما أن الهیولی الأول هی الماده للنشأه الأولی، إسماعیل رحمه الله

٢- أقول فیلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسه المشهوره فإن هذا الجوهر الهیولانی لا یکون عقلا لکون العقل فعلا محضا و کون هذا الجواهر قوه محضه و کذا لا یکون صوره لذلک بعینه و لا یکون هیولی و لا جسما و هو ظاهر فلو لم یکن نفسا کان قسما سادسا و هو خلاف ما ذکره المصنف فی تقسیم الجوهر إلی أقسام و لو کان هذا الجوهر غیر النفس لزم أن لا یکون النفس قابله للصور العقلیه متصفه بها مستکمله بها مترقیه إلیها بل القابل الموصوف المستکمل الصاعد إلیها یکون هذا الجوهر الهیولانی و اللازم باطل ضروره و اتفاقا من المصنف فالحق أن هذا الجوهر الهیولانی هو النفس و ما ذکره من امتناع کون شی ء واحد قوه و فعلا و إن کان بالنسبه إلی الشیئین و ماده لشی ء و صوره لشی ء آخر إنما یتم و یسلم فی نشأه واحده و بامتناعه بحسب نشأه واحده یتم دلیل إثبات الهیولی فإن نشأه الهیولی و الصوره نشأه واحده و هی النشأه الذاتیه الدائره الفاسده فتفطن، إسماعیل رحمه الله

المعقولات الصوريه كما سنحققه و ليس هو نفس النفس لأن النفس بما هى نفس صوره كماليه للماده الجسدانيه فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلى لاستحاله أن يكون أمر واحد بما هو واحد فعلا و قوه و إن كان بالقياس إلى شيئين و لا أن يكون صوره لأمر و ماده لأمر و إن كان الأمران متغايرين.

و ذلك لأن اتصاف الشى ء بمتخالفين بالإضافه إلى أمرين إنما يجوز و يصح إذا لم يكن ذلك الشى ء حقيقته محض حقيقيه أحد المتخالفين و فيما نحن فيه كذلك.

أما الهيولى فإنها محض القابليه و الاستعداد عند المشاءين.

و أما النفوس و الصور فإنها فعليه فى أنفسها متعلقه بالقوه و الاستعداد مشوبه بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجه عن ذاتها و على ذلك بناء مذهبهم فى تركب الجسم المطلق من الهيولى و الصوره.

و أما ما أورده الشيخ الإلهى فى أوائل طبيعيات كتابه بأن القابليه و استعداد القبول ليست أمورا جوهريه بل ينبغى أن يتحقق القابل فى نفسه حقيقه حتى يقبل أمرا آخر و يضاف إليه أنه قابل لأمر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد- فإن الاستعداد هو استعداد لشى ء له فى نفسه حقيقه.

بلى لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصوره ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقه الجوهريه.

ففيه بحث لأن نسبه القابليه و الاستعداد إلى الهيولى كنسبه الفاعليه و الإيجاد إلى البارى تعالى فكما دل البرهان على أن سلسله التأثير ينتهى إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا و إلها و ليست إلهيته و تأثيره بصفه زائده و إلا لكان مفتقرا فى اتصافه بتلك الصفه إلى أمر يضم إليه و إلى إلهيه سابقه على هذه الإلهيه و هو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق فى مقامه فكذلك سلسله الحاجه و الافتقار الاستعدادى ينتهى إلى شى ء ذاته محض الفاقه و الافتقار و كما أن

معنى عينيه الصفات فى الموجود الأول جل اسمه ليس أن المفهومات الإضافيه التى لا- وجود لها إلا فى العقل هى عين ذات الشى ء الذى هو صرف الوجود المجهول الكنه.

بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكايه تلك الصفات و منبعا لانتزاعها عقلا- كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذلك حكم عينيه الاستعداد للهيولى فإنها عباره عن جهه فقر الأشياء و قصوراتها فى الوجود العينى كما أن الإمكان الذاتى عباره عن جهه فقر الذوات و قصورات الماهيات بحسب تقومها فى مرتبه الذات و الماهيه.

و لا- يذهب على أحد أن كون الشى ء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا- يوجب كونه من مقوله المضاف بالذات لأن المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر و ليس كذلك حال الوجودات العينيه إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر و إلا لكان جميع الوجودات داخله تحت جنس المضاف بالذات و ليس كذلك.

بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل و المجعول بنفس جوهره مفاض و بالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته القدسيه فياض للأشياء و مع ذلك تعالى عن أن تكون واقعه تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو أضعف الأعراض.

و أما النفس فى نفسيتها فإن كانت بجوهرها متعلقه الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقه بغيرها بالذات و إن كان نحو العلاقه مختلفا و إن كانت النفسيه جائزه الزوال و الانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا جامع و أما قوله قدس سره بعد ذلك و لا يجوز أن يقال الأمر الجوهرى حقيقه نفسه- متقومه بالقوه و الاستعداد و هو نفس الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا و إلا لم يكن الشى ء جوهرا محضا بل مجموع جوهر و عرض.

فالجواب أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتيه بلوازمها العرضيه كما مر ذكره غير مره و هذا من باب تعريف القوى بأفاعيلها الذاتيه فالقوه الفاعله يعرف بفعلها الخاص و القوه الانفعاليه يعرف بانفعالها.

و الحق أن تعريف العقل بإدراك المعقولات و تعريف القوه الحيوانيه بالإحساس و التحريك و القوه النباتيه بالتغذيه و التنميه كلها مما أقيمت مقام الحدود و إن كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها أعراضا نسبيه لكن الفصول الحقيقيه هی ما يعبر عنها بهذه الأمور التی هی علاماتها و لوازمها.

إذ لا يمكن الحكايه عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال فی الهيولی و سائر القوى الانفعاليه من حيث إنها انفعاليه و السر فی الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطه لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهده الإشراقيه و أن ذا الحد المنطقی المركب من الجنس و الفصل ليس إلا الماهيه الكليه النوعيه.

و ربما يكون الوجود نحوا بسيطا و الماهيه اللازمه له مركبا حدها من جزءين- كل منهما داخل فی الماهيه خارج عن ذلك الوجود إلا أنها بجزءيه حكايه عن حقيقه ذلك الوجود لازمه له بحسب حاق مرتبته فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشاره إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع أن الوجود مما لا حد له و قد حقق الشيخ هذا فی الحكمه المشرقيه.

و قريب منه ما أورده شرف الله نفسه فی كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الإشكال حيث قال و هاهنا سؤال و هو أنه إن كان فصل الهيولی هو الإمكان و الهيولی جوهر و فصول الجواهر جواهر فيجب أن يكون الإمكان جوهرا و قد أبطل هذا و إن لم يكن الإمكان فصله و لا أنه لازم فقد كان قبل الإمكان ممكنا لأنها لا تنفك عن الإمكان.

و الجواب عن هذا أن فصل الهيولی لا يعرف لأن الهيولی من حيث هی هيولی

مجرده ليس ممكنا و لا غير ممكن بل يلزمه الإمكان معناه أنه إذا عقلت عقل معها الإمكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه.

و هو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه إذ غرضه أن الهيولى لكونها جوهرا بسيطا و فصول البسائط الوجوديه يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها إلا بلوازمها المنتزعه عن حاق حقيقتها عندنا يتصور فى الذهن و لو بحسب التقدير و الهيولى ليست حقيقتها إلا قوه الحقائق و إمكانها الاستعدادى كما يدل عليه برهان وجودها.

فهذا الإمكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هى قوه الصور الجوهريه- كما أن الحركه كمال ما بالقوه من الأوصاف العرضيه من حيث هو بالقوه فيها.

و أما ما اعترض ثالثا بقوله و الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له- كيف و قد قيل إن الاستعداد للشى ء لا يبقى مع حصوله فإذا كانت الهيولى هى الاستعداد أو جزؤها الاستعداد للصوره فلا يبقى مع الصوره و كلامنا فى حامل الصوره.

فجوابه أن وحده الهيولى كما سنحقق وحده مبهمه لأن لها فى ذاتها استعداد كافه الصور و الأعراض و كلما خرج منها إلى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها.

و لهذا قيل إن وحده الهيولى جنسيه ليست شخصيه و أولوا كلام من قال من الحكماء إن هيولى عالم العناصر واحده بالشخص بأن غرضه أن الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئه العارضه من الصور و الأعراض جمله و لا شك فى أن مجموع الجواهر و الأعراض شخص واحد.

و تحقيق ذلك أن للهيولى فى ذاتها لكونها أمرا عقليا وحده كوحده عارضه للمعقولات المشتركه بين الحقائق المتكثره النوعيه فى الذهن عند ملاحظه العقل إياها واحده فى الذهن متشخصه بتشخصات العقل فحال الهيولى فى وحدتها الشخصى

العقلی کحال الأجناس فی وحدتها الذهنی الاشتراکی.

و کثیرا ما یصرح الشیخ و أترابه أن للجنس الذی للمرکبات استعدادا لوجود الفصول و مع ذلک اتصافه ببعض الفصول لا یبطل استعداده لسائر الفصول و ذلک لأن وحدته مبهمه تجامع التکثر کما أن تشخصه لا یأبی العموم و الاشتراک فکذلک حکم الهیولی فی کونها استعدادا فإنها لیست استعدادا واحدا بل فی کل مرتبه یقترن بصوره تصیر استعدادا لصوره أخری.

و أیضا الحکماء فرقوا بین القوه و الاستعداد بوجوه ثلاثه ذکرها الشیخ الرئیس فی بعض رسائله و ذلک لأن القوه یکون علی الضدین بالسویه فإن کل إنسان یقوی علی أن یفرح و یحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح و منهم من هو مستعد للحزن و کذلک الحکم فی الغضب و الخوف و سائر الانفعالات.

و لأن القوه ما تکون بعیده و الاستعداد یکون قریبا و القوه یتفاوت شده و ضعفا و الاستعداد لا یکون إلا واحدا هو القوه الشدیده.

و بالجمله الاستعداد استکمال للقوه بالقیاس إلی أحد المتقابلین فالهیولی الأولی هی بالقوه کل شی ء فبعض ما یحصل فیها یعوقها عن بعض فیحتاج المعوق عنه إلی زواله و بعض ما فیها لا یعوق عن بعض آخر و لکنه یحتاج إلی ضمیمه أخری حتی یتم الاستعداد و هذه القوه هی قوه بعیده.

و أما القوه القریبه فهی التی لا یحتاج إلی أن یقارنها قوه فاعلیه قبل القوه الفاعلیه التی ینفعل عنها فالشجره مثلا لیست بالقوه مفتاحا بل یحتاج إلی أن یلقاها أولا قوه قالعه ثم ناشره ثم ناحته ثم بعد ذلک یتهیأ لأن ینفعل من ملاقاه القوه الفاعلیه المفتاحیه فیصیر مفتاحا.

فظهر أن الهیولی لیست استعدادا واحدا نحو صوره واحده حتی یبطل ذاته بوجود تلک الصوره بل هی قوه مطلقه لجمیع الصور و لیست فی ذاتها واحده بالعدد بل بالمعنی.

و لیست أیضا جوهرا مستقلا فی الوجود حتی یکون وحدتها وحده معینه- بل هی فی وجودها تابعه لوجود صوره ما مطلقه یحصل طبیعتها المطلقه محصل واحد بالعدد مستقل فی الوجود و یقیمها مقیم عقلی مشخص.

و إن أردت إیضاح ذلک فانظر إلی حال البدن کیف یصحبه قوه مستمره للهیئات و الصور المتبدله للأعضاء و غیرها و استعداداتها المتعاقبه فلم یزل یلزمه ما دام فی هذه النشأه نقص و بحسبه قوه مستمره نحو الاستکمال طور بعد طور و حالا غب حال- بحیث یتبدل فیه جمیع الصور التی للأعضاء و الأمشاج و مع ذلک محفوظ الوحده الشخصیه للصور المطلقه و للاستعداد المطلق بنفس شخصیته باقیه من أول العمر إلی آخر الأجل.

فقس علیه حال عالم العناصر فی وحدتها الشخصیه و وحده الهیولی التی هو قوه محضه مستمره إلی آخر الدهر مع تبدل الصور و تعدد الاستعدادات و سیجی ء فصل إیضاح فی مباحث التلازم إن شاء الله تعالی.

و من هناک یظهر خطأ جماعه من المتأخرین کالعلامه الخفری و غیره- زعموا أن الهیولی شخص واحد یتوارد علیه الصور و الهیئات و مثلوها بالبحر و الصور بالأمواج و لو عکسوا الأمر لکان یشبه أن یکون أولی فإن وجود الهیولی تابعه لوجود الصوره فکیف یکون المتبوع متعددا و التابع بما هو تابع واحدا شخصیا.

و قد برهن علی أن ما بالفعل مطلقا متقدم علی ما بالقوه و أما القوه الجزئیه- فهی متقدمه علی الفعل الذی هو قوه علیه و کل قوه تابعه لفعل متقدم و هی إمکان لفعل یتقدم علیه و یضاف إلیه فالقوه علی الرجولیه تابعه للصوره الطفولیه مقترنه بها و القوه علی الطفولیه تابعه للصوره المنویه و القوه علیها تابعه للصوره الدمویه و القوه علیها تابعه لصوره الغذاء.

و هکذا متعاقبه إلی ما یقارن صور البسائط ثم یعود إلی صور المرکبات تاره أخری بغیر واسطه أو بواسطه ترددها من بسیط إلی بسیط حتی ینتهی إلی

المرکب فلا یزال الاستعدادات تابعه للصور بوجه و الصور تابعه للاستعدادات بوجه آخر کالمد و الجزر للبحر و الطلوع و الغروب للفلکیات و القبض و البسط للصوفی.

و أما النقص علی التعریف الذی ذکرناه للهیولی أی الجوهر القابل للصور الحسیه بأن من الصور الجسمانیه ما لیست بحسیه سیما صور الأفلاک فإنها غیر محسوسه.

فالجواب أن المراد منها ما یقبل الإشاره الحسیه و إن لم یکن أمرا مدرکا بإحدی الحواس الظاهره و إطلاق الحسی علی ما یقابل العقلی شایع کثیر.

و لأحد أن یورد فی تعریف الهیولی بدل الحسیه الجسمانیه فیقول الهیولی جوهر قابل للصور الجسمانیه ثم یعرف الجسم بأنه جوهر من شأنه أن یعقد بالإشاره الحسیه أو یمکن فیه فرض ثلاث متقاطعات علی التقاطع العمودی کما مر

فصل (۳) فی إثبات الجوهر الهیولانی

اشاره

لما بطل المذاهب القائله بانفصال الجسم إلی أجزاء لا تقبل القسمه المقداریه أصلا جوهریه کانت کما علیه المتکلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد أفلاطون و أرسطو من الفلاسفه قبل نضج الحکمه و تمامها أو عرضیه(۱) کما علیه النظام و الضرار و النجار أو لا تقبل الفکیه فقط دون غیرها کما رآه بعض آخر مثل ذیمقراطیس و أصحابه ثبت أن حقیقه الجسم غیر خارجه عن اتصال و متصل

۱- أی بحسب الواقع و نفس الأمر سواء کان القائل به قائلا لعرضیتها کالضرار و النجار- أو غیر قائل بعرضیتها کالنظام فإن الجسم عنده ترکیب من الألوان و الطعوم و الروائح و غیرها من الأعراض المحسوسه و لکن هذه کلها عنده من الجواهر کما مر فلا تغفل، إسماعیل رحمه الله

فی نفسه کما هو عند الحس قابلا للانفصال و لیس انفصاله و اتصاله تباعد الأجزاء و تجاورها بل زوال الوحده و حدوث الانفصال أو زوال الانفصال و حدوث الاتصال.

و بالجمله مثل هذه الحقیقه لا بد أن یکون وحدتها الشخصیه هی نحو اتصالها و متصلیتها کما أن وحده العدد و شخصیتها لیست إلا انفصالها و تعددها و کما أن ببطلان کثره العدد یبطل هویتها الانفصالیه فبطلان وحده الاتصال فی الجسم یبطل هویته الاتصالیه فإذا تحقق للجسم اتصال و تحقق قبوله الانفصال و تحقق أن القابل و ما یلزمه یجب بقاء وجوده مع المقبول و الاتصال نفسه لا یبقی مع الانفصال- لما علمت أن الوحده مقابله للکثره فلو لم یکن فی الجسم شی ء یقبل الانفصال لکان إما أن یقبل الاتصال مقابله ضده(۱) أو عدمه.

و إما أن یکون الفصل إعداما لهویته الاتصالیه بالتمام و إیجاد الهویتین الاتصالیتین الأخریین من کتم العدم من غیر رباط بحسب الذات بین هاتین و تلک و کذا عند التحام الهویتین متصلا واحدا إذا لم یکن قابل غیر الاتصال یقبل الاتصال یلزم أن یقبل الشی ء نفسه- أو یکون الوصل إعداما لهویتین و إحداثا لهویه واحد من غیر جامع بین هذه و بین تینک و الأولان باطلان بالضروره.

و کذا الثانیان للفرق الضروری بین الفصل و بین إعدام جسم بکلیته و إحداث جسمین آخرین و کذا بین الوصل و إعدام جسمین و إحداث جسم ثالث کماء الجره یجعل فی الکیزان أو ماء الکیزان یجعل فی الجره فذلک الأمر الباقی فی الحالین- هو المراد بالهیولی و هو استعداد محض لیس فی نفسه هویه اتصالیه لیمتنع طریان

۱- بناء الترديد على أن الانفصال أمر وجودی و عباره عن حدوث هویتین أو عدمی و عباره عن رفع الهویه الاتصالیه عما من شأنه أن یکون متصلا فعلى الأول یکون التقابل بینهما تقابل التضاد بناء على أن المعتبر فیه المحل مطلقا و على الثانی یکون التقابل بینهما- تقابل العدم و الملکه فلا تغفل، إسماعیل رحمه الله

الكثره و الانفصال عليها مع بقائها بحالها و لا هويه انفصاليه كالوحدات الجوهريه- أو غير الجوهريه ليمتنع طريان الوحده و الاتصال عليه بل وحدتها و اتصالها بحلول الصوره الاتصاليه فيها و كثرتها و انفصالها بطريان الانفصال عليها.

ثم إذا ظهر لك أن أدنى مراتب الموجوديه بالفعل هو الموجود الاتصالى و الانفصالى- الذين لا جامعيه لشى ء منهما بالقياس إلى نفسه و أجزاء ذاته و أن الوجود الانفصالى- لما كان أدونهما مرتبه فى الخسه و القصور فلم ينل من منبع الوجود إلا مرتبه أنزل- من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحاله جوهريه الأفراد الانفصاليه.

و بطل كون المنفصلات و الآحاد الوضعيه موجودا مستقلا و الموجود من الموجود العددى ليس إلا عرضا قائما بغيره و إنما المتألف من الوحدات لا يستحق إلا نحوا عرضيا من الوجود و كذا الغير القار من المقادير لا يسع إلا الوجود العرضى كما سنحقق.

فظهر أن لا أدون منزله من الجواهر الصوريه إلا الهويه الاتصاليه الجسميه- و لا شك أن ماده الشى ء وجودها أنقص من ذلك الشى ء كيف و نسبتها إليه نسبه الشى ء إلى التمام و قد فرغنا من تحقيق هذا فى مباحث العلل الأربع فما ظنك بأمر يكون ماده يكون صورتها أضعف الصور فهل إلا قابل محض لا حظ لها من الفعليه.

فمثل هذه الماده يجب أن يكون حقيقتها قوه متقومه بفعل ما أى فعليه كانت- و ماده متحصله بتعين ما أى تعين كان حتى إنها يستتم ماهيتها بالفصل ما يستتم بالوصل- و يتقوم بالكثره كما يتقوم بالوحده و يبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون و يقبل الخير كما يقبل الشر و إنما يحصل الاستمرار و البقاء لأنها لازمه لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بإبقاء مقيم قدسى يديم بعنايته عالم الأجسام و صورها و توابعها اللازمه و يحفظ أنواعها بتوارد أفرادها و يبقى وجوداتها و خيراتها و يجبر نقصاناتها و شرورها و آفاتها و نقائصها بتعقيب أمثالها و أشباحها

أبحاث و تحقيقات-

[بحث]

قال صاحب البصائر و هو ابن سهلان الساوجى معترضا على الحجه المذكوره- إن الانفصال عدمى و العدمى لا يحتاج إلى قابل يقبله و إلا لكان فى العدم قوابل موجوده غير متناهيه قبل وجود الأشياء.

و دفعه بأن الانفصال إن كان عباره عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك و إن كان عباره عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا و النقطه منفصله بل لا بد مع ذلك من إضافه إلى محل يبقى معه و له استعداد ما يقابله فكما أن البصر يضاف إلى محل و عضو يتصور بصوره المرئى و يقبل قوه بها يرتسم الألوان فكذلك العمى الذى هو بطلان تلك القوه عن العضو القابل نوعا أو شخصا و كما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله- فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله.

و قد علمت أن قابل الاتصال لكونه محض القابليه يكفيه أقل جهه يتهيأ بها لورود الأشياء عليه لغايه عريه فى ذاته عن الصوره فنسبته إلى الاتصال و زواله ثم عوده كنسبه واحده فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثوانى لتصورها بصورها المقومه إياها الموجبه لاستعدادها و قبولها لما يحتاج إلى مزيد تأثير من مؤثر قوى لينفعل به و ينتقل من أحد المتقابلين إلى الآخر بل ربما ينفعل من أحد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره أو للطرف الآخر كالمصور بصوره تماميه لا- أتم منها و كالمصور بصوره فلكيه أو كوكبيه لا ضد لها و لا ند و لا فساد يعتريها إلا على نحو الفناء المطلق كما هو عند أشراف المله و الحكمه فليس حال الهيولى الأولى من هذه الجهه بالقياس إلى الوصل و الفصل حال العين بالقياس إلى البصر و العمى و حال الإنسان بالقياس إلى العلم و الجهل.

بحث آخر-

قالوا سلمنا أن الانفصال يحتاج إلى قابل و لكن قابله نفس الجسم و هو الهيولى الأولى لا غير.

و جوابه أنا نبهنا على أن الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كأبعاد الشمعه و امتداداتها فإنها لا يخل تبدلها بحقيقه الجسميه بل بكميتها التعليميه و أما الاتصال المقوم للجسميه فمتى زال لم يبق جسم كان أولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسميه.

فثبت أن الاتصال ليس نفسه هو الجسم و توضيحه على نمط ثانى الأشكال أن الجسم قابل للانفصال و ليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه و فى قوه هذا الكلام أن الجسم لا يعقل إلا بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته.

فظهر من هذا القول القياسى أن الاتصال غير خارج عن حقيقه الجسم و من القول القياسى السابق أنه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجا عن حقيقه شى ء- و لا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم.

فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزءه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقه الجسم عن الاتصال و ما يقبله فيكون للاتصال صوره جوهريه و القابل ماده جوهريه و هذا هو المرام.

بحث آخر-

اشاره

إن بناء الحجه المذكوره على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال- الذى هو بمعنى الممتد الجوهرى و نحن لا نسلم فى الجسم إلا الاتصال الذى قيل إنه

من فصول الكم و ما سواه ممنوع إذ القدر الذى ثبت من نفى الجواهر الفرده ليس إلا جوهرا شأنه الاتصال و الامتداد و قبوله للأبعاد و أما أن الامتداد نفس حقيقه الجسم أو جزؤه فلم يثبت.

و ما قيل من أنك إذا شكلت الشمعه بأشكال مختلفه تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعه المتبدله الأشكال لا يخلو عن تفرق اتصال و توصل بعد افتراق فالمطوله إذا جعلت مستديره يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقه و المدوره إذا جعلت مستطيله يفترق فيها أجزاء كانت متصله فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال و توزع الامتدادات غير صحيح.

و بوجه آخر أن نقول الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته فإن الجسم عند توارد الانفصال و الاتصال عليه باق بماهيته و نوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شى ء فهو عرض فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض.

بوجه آخر إنكم أثبتم فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصوره الجسميه و امتدادا عرضيا هو المقدار التعليمى و الامتداد من حيث ماهيه الامتداد حقيقه واحده- و الحقيقه الواحده لا تختلف بالجوهريه و العرضيه.

فإذا ثبت عرضيه بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعه الواحده فقد وجب عرضيه الجميع فهذه وجوه ثلاثه يشترك جميعها فى نفى الامتداد الجوهرى عن الجسم فهى فى الحقيقه ترجع إلى إنكار الصوره لا إنكار الهيولى.

و قد مر أن صاحب التلويحات ذهب إلى أن حقيقه الجسم مركب من جوهر قابل و امتداد عرضى هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمى بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسمانى من جوهر و عرض قائم به و لكن يجاب عن إشكالاته من قبل المشاءين.

أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابليه الأبعاد الثلاثه على نعت الاتصال.

و لهـذا حـدد بها و لو لم يكن متصـلا فى مرتبه ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سـبق من العباره المنقوله عن الشـيخ فى الحكمه الفارسيه.

و حاصـلها أن نفس ذات الجسـميه بمـا هى هى لو لم تكن متصـله واحـده فى حـد جوهريتهـا بـل كـان اتصالها من قبل العارض لكـانت بحسب وجود ذاتهـا إمـا متـألفه من الجواهر الأـفراد متنـاهيه أو غير متنـاهيه أو يكون من قبيـل المجردات عن الأحياز- و الأبعاد و الجهات ثم يعرضها الاتصال و قابليه الانفصال أو يلحقها التعلق بالأبعاد و الجهات و كلا الشقين باطل.

فبقى أن يكون الجسم متصـلا فى حـد حقيقته و ذاته فقـابليه الجسم للأبعـاد إنما يتصور إذا كان متصـلا باتصال ثابت له فى حد نفسه و ما ثبت للجوهر فى حد نفسه يكون إما تمام ذاته أو جزءها و جزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا.

و لقائل أن يقول إن هـذا الكلام إنما يتم لو ثبت أن تقوم الجوهر بالعرض ممتنع و لم يقم برهان بعد على اسـتحاله تقومه بعرض هو أحـد جزأيه القـائم بجوهر هو جزؤه الآـخر كـالجسم عنـد القـائلين بتركبه عن الهيولى و عن امتـداد عرضـى يقوم بها فـذلك الامتداد و إن كان معتبرا فى حقيقه الجسم عندهم لكنه عرض البته.

لا يقال نحن نجرى الكلام إلى جزئه الجوهرى فيلزم أن يكون ممتدا فى حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له.

لأنا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التى أثبتم فإن الهيولى عندكم متصله باتصال يرد عليها من قبل الصوره فهى فى حد ذاتها غير متصله و لا منفصله.

و أما قولكم لو لم يكن الجسم فى حد ذاته متصلا واحدا يلزم أن يكون أجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عباره الشيخ فى الحكمه العلائيه و التجرد له عن الأحياز

و الأمکنه فهو أیضا مشترک الورود.

و الجواب عن الموضعین أن عدم اتصال الشی ء فی نفسه لا یوجب له الترکیب من المنفصلات الأفرادیه و لا یستلزم فیه التجرد له عن الأحیاز و الأمکنه فی الواقع- بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبه ذاته بذاته و إنما یلزم ذلک لو أوجب خلو الشی ء بحسب مرتبته عن الاتصال و المقادیر و الأبعاد خلوه عنها بحسب الواقع و لیس کذلک بل القابل للاتصال لا ینفک عن لزوم اتصال ما و انفصال یقابله فی الواقع لامتناع تجرده عنه.

فقد ظهر أن قابلیته للأبعاد لا یوجب أن یکون القابل متصلا فی حد نفسه.

هذا لکنا نجیب عن ذلک بأن هذا الذی ذکرتم من حکایه کون الشی ء متصلا فی نفس الأمر غیر متصل فی مرتبه الذات و لا منفصل و لا متحیز و لا متجرد إنما یصح إذا کان ذلک الشی ء مما لا قوام له بنفسه و لا فی مرتبه نفسه بل یکون نفسه مع نفسه بالقوه و الإمکان و یکون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما یقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله و هذا مما یوجب الاعتراف بکون الجوهر الذی لیس فی نفسه متصلا و لا منفصلا هیولی متقومه باتصال واحد و انفصال متعدد غیر مستغنیه عما یجعلها متصله- أو منفصله فی نفس الأمر فیکون الاتصال جوهرا صوریا یقوم الهیولی بوحدته عند الاتصال الواحد و بکثرته عند الانفصال المتعدد حتی لا یلزم خلو الهیولی فی نفس الأمر عن التجسم و التحیز و لا کونهما مع قطع النظر عن الصور إما جوهرا فردا أو أمرا مفارقا لکون مرتبه ذاتها علی تقدیر جوهریه الصوره متأخره الوجود عن وجود صوره ما فجوهریه الاتصال الصوری و تقوم الهیولی بها یوجب أن لا یکون للهیولی مرتبه فی الواقع یکون بحسبها عاریه عن الأحیاز و الأبعاد.

و أما لو کانت الهیولی متجوهره بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال و یکون الاتصال عرضا قائما غیر مقوم لها بل مقوما للجسم فقط کما زعمه صاحب التلویحات فالمحذور لازم لا مدفع له.

و هذا هو الذى حداهم إلى إثبات جوهريه الصوره.

فقـد ثبت بهـذا البيـان أن الحال قـد يكون جوهرا و بنزع الأمر أيضا فيما ادعيناه من أنه لو لم يكن امتـداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشى ء من الكميات المتصله و المقادير القاره و غير القاره وجود أصلا فكن على بصيره فى هذا الأمر.

و أمـا الجواب عن الإشـكال الثـانى فبـأن بقاء جسم واحـد شخصـى بشخصـيته- عنـد تعاقب الاتصال و الانفصال غير صـحيح بل الصحيح خلافه و بقاؤه بنوعه لا ينافى جوهريه الاتصال.

قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر إلى ما يبينه.

و الحق أن كـل مـا لاـ يتغير بتغيره جواب مـا هو عن شـى ء مع بقـائه بحالته الشخصـيه و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و أما إذا تبدل بتبدله الشـخص إلى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم إذا طرأ عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصيه بحالها بل ينعدم و يحدث بدلها هويتان أخريان.

أ و لا ترى أن استمرار طبيعه نوعيه جوهريه مع توارد أشخاصها و انحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الأشخاص أعراضا.

نعم ما ذكرناه إنما يـدل على كون الأشـخاص و المشـخصات أمورا عرضـيه للطبيعه فإن كل ما لا يتبـدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضـى بمعنى محمول خارجى- لا أنه عرض بمعنى المفتقر فى تقومه إلى الموضوع فرب عرضى لشى ء يكون جوهرا فى نفسه كما سـلف فكل واحد من الاتصالات الشخصيه عرضى لماهيه الجسم- و مع ذلك الجسم متقوم بطبيعه الاتصال ماهيه و الهيولى متقومه بها وجودا و هذا شأن الجواهر الصوريه كما سيجى ء.

و أما الجواب عن الإشكال الثالث فهو من جهتين.

الأول أنا لا- نسلم أن الامتداد و الاتصال طبيعه واحده و مفهوم واحد بل قد مر أن هاهنا اشتراكا لفظيا يطلق تاره على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لماهيه الجسم مقسم لجنس الجوهر و أخرى على مفهوم عرضى هو بمنزله فصل مقسم لجنس الكم.

و الثانى أن الامتداد و إن كان مفهوما واحدا إلا أنه قد يؤخذ طبيعه مطلقه من غير تخصص بحد معين و مساحه معينه و هو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهيولى بحسب الوجود و قد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحه كذا و كذا متناهيه أو غير متناهيه لو صح غير المتناهى فى المتصلات و هو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقه الجسم إذ بتغيرها و تغير شخصياتها عند تبدل الأشكال على الشمعه مثلا لا يتغير الجسميه المعينه و إن تبدل مقدارها المعين.

لست أقول مرتبه ممسوحيتها لأنها أمر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات أبعاد الشمعه و إنما يتغير المساحه بالتخلخل و التكاثف الحقيقيين.

و تحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل أقدام الأفهام بأغاليط الأوهام- الموهومه لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقه الجسم يعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم و كمياتها و امتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخل فيها من حيث القوام.

اعلم أنهم اختلفوا فى حقيقته و تشعبوا إلى أقوال.

فأحدها أنه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثه على وجه التقاطع بالزوايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان.

أحدهما صوره جوهريه و الآخر صفه عرضيه و يكون أحدهما كما و الآخر متكمما به و أحدهما قابلا للقسمه العقليه الكليه غير متعينه الأبعاد و الآخر قابلا للقسمه الوهميه الجزئيه متعينا فى أبعاده الثلاثه ممسوحا بمساحه معينه لكنهما متحدان فى

الوضع و الإشاره الحسیه و لا یخفی فساده لورود ثالث الإشکالات علیه.

و ثانیها أنه متصل(۱) بالذات و یکون به ممتدیه الجسم الطبیعی بالعرض- و هذا مردود بما علمت أن الجسم فی مرتبه ماهیته متصل و فصله الذی یمتاز به عن الجواهر الغیر الجسمانیه لیس إلا مفهوم قولنا قابل للأبعاد الثلاثه و علمت بالبرهان أنه لو لا اتصال الجوهری فی الموجودات لما صح لشی ء من الأشیاء الموجوده- صفه الوحده الاتصالیه و لما صدق علی شی ء حمل المتصل لا بالذات و لا بالعرض.

و ثالثها أنه مجموع أمور ثلاثه هی الطول و العرض و العمق للجسم(۲) و فیه أن هذه الأبعاد لیست بنعت الکثره موجوده فی الجسم و الجسم التعلیمی من الموجودات الخارجیه بالفعل.

و رابعها أن فی الجسم اتصالا واحدا منسوبا إلی الصوره الجسمیه بالذات- و إلی مقدارها التعلیمی بالعرض فحینئذ إما أن یراد بالجسم التعلیمی نفس تعین امتداد الجسم و تحدد انبساطه فی الجهات فلزم أن لا یکون من مقوله الکم و إما أن یراد به الصوره الجسمیه مأخوذه مع التعین المذکور محیثه بالحیثیه المذکوره فکان له اتصال بالذات لا بأمر خارج عن ذاته بل من جهه اشتمال ذاته علی الصوره الجسمیه و یشبه أن یکون هذا هو الذی اختاره المحققون و یوافقه کلام الشیخ فی الشفاء و التعلیقات- و کلام تلمیذه فی التحصیل.

و توضیحه ما أفاده بعضهم أن لیس فی الجسم إلا ممتد واحد فی الجهات- فإذا اعتبر ذلک الممتد فی الجهات علی الإطلاق بدون تعین امتداداته تعینا فی التقدر

۱- إن کان من الاتصال المراد هو الاتصال الذی هو الفصل المقسم للکم أعنی کون الشی ء بحیث یقبل الانقسام إلی أجزاء متشارکه فی الحدود فلا شک أن الجسم التعلیمی متصل بهذا المعنی بالذات و الجسم الطبیعی متصل به بالعرض و علی هذا لا یرد الرد لأن کون الجسم الطبیعی متصلا بهذا المعنی بالعرض لا ینافی کونه متصلا بالذات بالمعنی الآخر للاتصال أعنی ما هو فصل مقسم للجوهر و هو کونه بحیث یمکن أن یفرض فیه أبعاد ثلاثه متقاطعه بالزوایا القوائم فافهم، إسماعیل رحمه الله

۲- أی الجسم الطبیعی و مجموع الأبعاد الثلاثه هو الجسم التعلیمی، إسماعیل رحمه الله

و تحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا أو مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صوره جسميه و جوهرا و إن اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا و إذا اعتبر من حيث هو متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا.

و أورد عليه أنه لزم أن لا يكون الجسم التعليمى عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسميه و عرض و هو تعين الامتداد.

و قد أجيب عنه بما حاصله أن المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض و إن لم يكن عرضا إذ لا يكون له محل أصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتى الهيولى حيث أخذوا الموضوع فى تعريفه بدل المحل و العرض يجوز أن يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا إذ لا خفاء فى أن المجموع المركب من الصوره و حيثيتها العرضيه مندرج تحت مفهوم العرض فإن الهيولى و إن لم تكن بالنسبه إلى الصوره وحدها موضوعا لاحتياجها فى التقوم إليها لكنها بالنسبه إلى المجموع المركب منها و من العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع.

و فيه بحث لأن الإشكال هاهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض أم لا بل العمده فى الإشكال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلا فى بعض و هاهنا يلزم أن يكون ماهيه واحده مركبه من مقولتين مقوله الجوهر و مقوله الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقى بل أمرا اعتباريا له وحده اعتباريه

مخلص عرشى-

الحق أن معنى الجسم التعليمى الشى ء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا و كذا لذاته مساحه حاصله من تكرار مكعب واحد أو ما فى حكمه و ليس كون الممتد جوهرا داخلا فى هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا فى شى ء من المشتقات كونها جوهرا أو عرضا من حيث مفهوماتها و إن لم تكن فى الوجود منفكه عن إحدى الخصوصيتين- فهذا الامتداد الذى هو فى الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوما للجسم و محصلا للهيولى- و إذا أخذ متقدرا متعينا فى جهاته و قطع النظر عن كونها جزءا للجسم أو صوره للهيولى

لأـن كون الشـى ء جزءا لشـى ء آخر إضـافه خـارجه عن مفهوم ذاته و كـذا كون الشـى ء صوره لأـمر قابلى بحسب المفهوم غير داخل فى مفهوم ذلك الشى ء.

فيصـح للعقـل أن يعتبره مطلقـا عن هـذين الاعتبـارين النسبيين فهـذا الممتـد المتعين الامتـداد داخل تحت مقوله الكم بالـذات و مفهومه بسـيط عن اعتبار دخوله فى الجسم و تقويمه للهيولى و ليس مركبا عن المعنى الذى هو به مقوم للجسم و عن معنى آخر عرضى ليلزم تركبه عن جوهر و عرض.

و نظير ذلك أن الأبيض داخل عندهم فى مقوله الكيف بالذات كما صـرحوا به فى مسـفوراتهم و لا يكون فى الوجود إلا جسما ذا بياض و ليس هو بمعنى الذى هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسه مما يدخل فيه الجسـميه و لا الجوهريه لا فى المفهوم و لاـ فى الوجود بل مفهومه أمر مطلق عن الخصوصـيتين اللتين هى غير البياض و وجوده أيضا ليس إلا وجود ما ينفعل عنه الحاسـه البصـريه بتفرق نورها سواء كان معه جسم أم لا و ليس كون الشى ء مفتقرا فى وجوده إلى مقارنه أسباب مهيئات و أمور معدات و مقـدمات فى عـالم الحركـات ممـا يوجب له أن يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز أن يكون فى الوجود بياض مجرد عن قابـل جسـمانى لكـان بياضـا و أبيض بـذاته كما أن البياض المفتقر فى وجوده إلى الجسم المركب العنصـرى بياض و أبيض بنفسه لاـ بـذلك الجسم فبياضـيه البياض و أبيضـيته ليست بسـبب الجسـميه بل وجوده يفتقر إلى حامل يحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذى له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل فى مقوله الجوهر بلا شك.

و أما إذا سقطت عنه خصوصيه الجسميه و أخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل فى مقوله الكيف فهكذا قياس كميه الجسم التعليمى فإن الممتـد القابل للأبعاد إذا أخـذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر و إذا أخـذ مجرد امتداد متعين فى الجهات ممسوح بعاد مشترک خطى فى طوله و عرضه و عمقه أو بعاد مشترک على هيئه المكعب فهو من مقوله الكم.

و هكـذا فى خصوصـيات أشـكاله التعليميه مثـل الكره و المكعب و المخروط و الأسـطوانه و غيرهـا فـإن الكره بمـا هى كره أى مقـدار محـاط بنهـايه واحـده تفرض فى داخله نقطه يتسـاوى الأبعـاد الخـارجه إليهـا من تلـك النقطه من مقـوله الكم و بمـا هى مسـتغنيه القوام عن الموضوع مسـتقله فى الإشاره الحسيه فهى من مقوله الجوهر- و ليس مما يدخل فى تقومها الجوهريه و لا فى تحصلها الجسمانيه الطبيعيه كونها متعينه الشكل الكرى و لا متعينه الامتداد المساحى.

و قس عليه سائر الأشكال المجسمه على هذا المنوال و اشكر الله فى تأييدك لدفع هذا الإشكال.

بحث آخر-

اشاره

هب أن الجسم لاـ يخلو عن اتصـال جوهرى لكنه هو المقـدار لاـ غير و ليس فى الجسم متصـل سواه و هو القابل للانفصال لا ما سميتموه ماده و لا يجدى قولكم أنه لا يبقى مع الانفصال لأن ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى.

و بيانه أن لفظ الاتصال كما مر قـد يطلق على المعنى الحقيقى الـذى لا يسـتدعى أن يكون بين شـيئين و هذا اصـطلاح خاص لا يفهمه الكافه من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم.

و قـد يطلق على المعنى الإضـافى المتعـارف بين الجمهور الـذى لاـ يتصور أن يعقـل إلا بين شـيئين متصل و متصل به سواء كانا متعـددين فى الخـارج ثم يحـدث أو يتوهم بينهما اتصال أو يتصور للجسم المتصل الواحـد أجزاء وهميه فيقال عليها إنها متصـله بعضـها ببعض أو يكون فى الجسم الواحـد اختلاـف عرضـين فيقال إن محل أحـدهما متصل بمحل الآخر و لا شك فى عرضـيه الاتصال بهذا المعنى النسبى و هو الذى يقابله الانفصال- فلا يصلح أن يكون جزءا لأمر جوهرى محض.

فلقائل أن يقول الاتصال بالمعنى الأول نفس الجسم و هو بعينه المقـدار و لا يقابله الانفصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثانى و هما يتعاقبان على الموضوع

مع بقائه بعينه فی الحالين.

و أما ما يقال إن الممتد شی ء ذو امتداد أو ما له امتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد غيره.

فقد مر أن ذلک غير لازم بل الممتد و غيره من المشتقات لا يدخل فی مفهومها غير مبدإ الاشتقاق و لو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظيه و الإطلاقات العرفيه على أنه لا يبتنى الحقائق العلميه على أحكام الألفاظ.

أ و لا ترى أنه يقال بعد بعيد و جسم جسيم و خط طويل و ليل أليل و غير ذلک من المشتقات التی لا يوجب زياده ما يشتق منه على ما يحمل عليه.

فإن قيل توارد المقادير المختلفه بالصغر و الكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل و تكاثف مع بقائه فی الحالين يوجب عرضيه المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها.

يجاب بأن وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى و إثباتهما يتوقف على إثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذی هو تمام حقيقه الجسم فلم يتصور زياده المقدار و نقصانه من غير ورود ماده عليه أو انفصالها عنه فإن زياده المقدار على هذا التقدير بعينها زياده أجزاء الجسم و نقصانه بنقصانها- فمرجع التخلخل و التكاثف حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم و انفصالها عنها و اجتماعها لا الحقيقتين اللتين هما حركه جسم واحد شخصی فی المقداريه- إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان و إنما البرهان هو المتبع فی الأحكام العقليه.

و أما إثباتهما بالقاروره الممصوصه إذا كبت على الماء أو بالقمقمه الصياحه إذا وقعت فی النار فهو فی غايه الضعف سيما و قد شوهد عند الكب الحبابات الداله على خروج الهواء و لا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

و ذكر الشيخ الإلهی فی حكمه الإشراق أنه قد جرب رشح بعض الأدهان من

الزجاج فلا يمنع مثل ذلک فی الهواء الذی هو ألطف کثیرا من الدهن.

فإن قیل اشتراک الأجسام فی الجسمیه و افتراقها فی المقادیر یوجب مغایره المقدار للجسم فیقال لدفعه بما فی حکمه الإشراق من قوله اشتراکها فی الجسمیه بعینه- اشتراکها فی نفس المقدار المشترکه بین المقدار الصغیر و الکبیر و اختلافها فی المقادیر هو بعینه اختلافها فی خصوصیات الکبر و الصغر و کما أن التفاوت بین المقدار الصغیر و الکبیر- لیس بشی ء زائد علی المقدار بل بنفس المقدار فکذلک إذا بدل لفظ المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر و الکبر بالتفاوت فی المقادیر یکون الاختلاف بنفس الجسمیه لا غیر.

و یرجع هذا الاختلاف إلی الاختلاف بالکمال و النقصان و الشده و الضعف فی نفس ماهیه الشی ء علی ما هو رأی الإلهیین و القدماء من الرواقیین کما مر ذکره مستقصی.

و أما الجواب من قبل المشاءین فهو إنما یتأتی بأحد أمرین- أحدهما بإثبات المغایره فی التحقق بین الاتصال بالمعنی الذی هو مقوم للجسم و لیس بمقداری و بین الاتصال بالمعنی الذی هو من مقوله الکم و فی إثبات هذه المغایره طرق- أحدها أن عند طریان الانفصال ینعدم أمر جوهری عن الجسم إما تمامه أو أحد جزأیه و ذلک لأن الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فإذا طرأ علیه الانفصال و حصل متصلان أحدهما ساکن فی المشرق و الآخر یتحرک فی المغرب أحدهما أبیض و الآخر أسود مثلا فلا شبهه فی أن ذلک الوجود لم یبق بشخصیته- بل انعدم و حدث شخصان آخران لاستحاله کون موجود واحد متحرکا و ساکنا أسود و أبیض و إلا لزم اجتماع المتقابلین فی شخص واحد لکن البدیهه تحکم بثبوت جهه ارتباطیه باقیه فی ذات المتصل الأول و هذین المتصلین الحادثین و ما هو إلا ما ادعیناه و عنیناه بالهیولی.

و إذا ثبت وجود جوهر استعدادی یجامع مع المتصل العظیم و الصغیر و لا یخلو عن متصل ما علی سبیل البدلیه تحقق أن المقوم للماده لیس إلا المتصل مطلقا فی أی امتداد کان

و المقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محاله يكون جوهرا كما سيتضح بيانه إن شاء الله و تحقق أن خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها فى تقويم الهيولى فثبت عرضيتها.

و قد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعه الامتداد الواحد بالمعنى الذى هو جوهر مقوم للجسم و مفتقر إليها الهيولى و بينها بالمعنى الذى هو كميه خارجه عن ماهيه الجسم مستغنيه عنها الهيولى.

و ثانيهما إثبات التخلخل و التكاثف الحقيقيين فى الأجسام و له دلائل كثيره سوى ما ذكره من حديث اتفاق الأجسام فى الجسميه و افتراقها فى المقادير.

و الحق أن هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوه ما أورده عليه عند الإنصاف- من تجويز الاختلاف بين أفراد حقيقه واحده بالكمال و النقص فى أصل الحقيقه- سيما إذا كانت تلك الحقيقه من الحالات الخارجيه الراجعه إلى أنحاء الوجود للشى ء.

فإن العدد و المقدار و نظائرها حالات مخصوصه عارضه لهويات الأجسام و وجوداتها و الوجود قد مر أنه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شى ء إليه به يحصل التميز و التعين و التفاوت بين أفراده و أنحائه و لكن إنكار الحركه فى الكميه بحسب التزيد و التنقص و التخلخل و التكاثف الحقيقيين لا يخلو عن مكابره لكثره الشهادات و وفور العلامات الداله على وجود التخلخل و مقابله مع ملاحظه امتناع الخلاء كانكسار القمقمه الصياحه و دخول اللحم فى المحجمه بعد المص و بقائه فيه ما دام رأسه مسدودا و غير ذلك من الأمور الجزئيه التى يجزم العقل عند مشاهدتها بإشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بأن جسما واحدا يزيد و ينقص مقداره و سنعيد القول إليه فى موضعه

زياده توضيح لإعاده تهذيب و تنقيح-

قد ظهر مما سبق أن أصحاب المعلم الأول و أتباعهم كالشيخين فارابى و أبى

على و من يقتفى آثارهم يفترقون بين مفهومى الممتد أحدهما الصوره الجرميه التى معناها الممتد على الإطلاق و الآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركه بين أجزاء المتصل الواحد و معناه الممتد المتعين الامتداد فى الجهات.

و ظهر أيضا أن الأول مقوم للجسم و الآخر عرض فيه و أن الامتداد بالمعنى الأول لا يتفاوت بحسبه جسم و جسم و ممتد فى الجوانب عن ممتد فى الجوانب فلا يكون بسببه شى ء من الأجسام صغيرا أو كبيرا و لا جزءا أو كلا و لا عادا أو معددا و لا ماسحا أو ممسوحا و لا مشاركا أو مباينا بخلاف الثانى.

و لهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رأيهم فى الجسم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو من دون تعين فى الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم و محصل للماده و إذا أخذ على التعين الامتدادى المقدارى متناهيا كان أو غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم و لا محصل للماده.

و يظهر الفرق بينهما بما مر منا و بإثبات التخلخل و التكاثف فى الجسم- لا بتبدل أشكال شمعه واحده فإن فى موارد التخلخل و التكاثف يتبدل نفس المقدار.

و هاهنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه و خصوصيات أبعاده الطوليه و العرضيه و العمقيه و أما الشيخ المؤيد بالإشراق فهو ممن أنكر الممتد بالمعنى الأول- فى كتاب حكمه الإشراق محتجا عليه بوجوه ثلاثه.

أحدها أنه لو يقوم الجسم الموجود فى الأعيان بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد إما كليا أو جزئيا لا جائز أن يكون كليا لأن الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الأعيان و ما لا وجود له فى الأعيان لا يتقوم به الموجود العينى و لا جائز أن يكون جزئيا لأنه إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس فى الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهرى و إن كان فى الجسم امتداد عرضى و آخر جوهرى فذلك محال لأن الامتداد طبيعه واحده و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض

جزئياته جوهرا و بعضه عرضا و لما ثبت عرضيه البعض ثبت عرضيه الباقى.

و ثانيها أنه لو كان فى الجسم امتداد جوهرى لكان فى كل الجسم و فى جزئه- و ما فى الكل أعظم مما فى الجزء فيكون قابلا للتجزيه فيكون كما مقداريا.

و ثالثها أنه إذا تخلخل الجسم إن بقى الامتداد الجوهرى كما كان و هو مقدار لا شك فليس فى كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصوره الجرميه و هو محال و إن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار أزيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته و هو عرض فالجوهر يكون عرضا.

قيل فى الجواب عن الوجه الأول بما حاصله أنه إن أراد بالكلى الكلى العقلى- اخترنا أن الممتد المقوم للجسم العينى ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلى بهذا المعنى فى الخارج و إن أراد به الكلى الطبيعى أى ما يصير معروضا للكليه إذا وجد فى العقل اخترنا أنه كلى باعتبار ماهيته و جزئى بتشخص الجسم.

قوله و إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس فى الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع إما مطلقا أو مخصوصا و هذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد فى الماهيه ليلزم من عرضيته عرضيه ذلك المفهوم.

أقول لا- يخفى ما فى هذا الجواب من الوهن و الفساد أما أولا فلأن ماهيه المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهرى بل المتصل القابل للقسمه المقداريه الجزئيه و الحدود المشتركه المعينه.

و أما ثانيا فلأن تشخص الشى ء على ما حققناه ليس إلا بنحو وجوده الخاص- و إليه مآل كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الأول.

و ربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس و عند الآخرين من المحصلين إما بذاته- كما يراه الشيخ الإشراقى أو بارتباطه إلى الموجود الحقيقى كما نسب إلى أذواق المتألهين و إما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب إليه صدر المدققين و أما الأعراض القائمه بالشى ء المستتبع إياها بحسب هويته الشخصيه فليست بداخله فى

إفاده التشخص و المتشخصيه عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم- و إنما هى لوازم و أمارات للتشخص كما مر سابقا فى مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العينى لو كان جزئيا موجودا فى الخارج فيجب أن لا يكون مناط جزئيته الأمور العارضه له إلا بمعنى كونه من اللوازم و العلامات.

فإذا صار ذلك الممتد الجوهرى جزئيا متعينا فى الخارج مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم أن يكون الجوهر عين العرض و إن لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذى ذكره من استلزام أن يكون فى الجسم الواحد ممتدان متعينان أحدهما جوهر و الآخر عرض متباينان فى الوجود و هو خلاف ما تقرر عندهم.

و أيضا إذا تعين الممتد الجوهرى مع قطع النظر عن الممتد العرضى فهو إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص و على كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات أخرى- كاجتماع المثلين و التداخل و التعطل فى وجود أحدهما.

فالصواب أن يجاب عن الوجه الأول بما حققناه من أن الامتداد الواحد الجرمانى له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الإطلاق و مفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا فى الحدود و المساحه فهو بالمعنى الأول مقوم للجسم و بالمعنى الثانى عرضى خارج عنه و كثيرا ما يكون مفهومات متعدده(۱) ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصى بعضها داخل فى الحقيقه الشى ء ذاتى له و بعضها خارج عنه عرضى له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته أنه مصداق للإنسانيه و مصداق لكونه مفهوما و شيئا و ممكنا عاما.

فلا عجب من أن يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

۱- لا- يخفى أن انتزاع مفهومات متعدده من نحو وجود واحد إنما يصح إذا لم يكن بينهما تعاند و أما إذا كان بينهما تعاند كمفهوم السواد و البياض و الواجب بالذات و الممكن فلا يصح انتزاعها من نحو وجود واحد و ما نحن فيه من قبيل الثانى فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

المعنى أحدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحدانى فى أى حد كان مقوم للجسم و من حيث إن له صفه الكميه و المقداريه عارض و التعين فى القدر غير معنى التشخص و كذا الإبهام فيه غير مستلزم للكليه فإن مرتبه معينه من المقدار ربما يوجد فى أشخاص كثيره كل منها يتفق مع الآخر فيها- و جسم معين شخصى ربما يتوارد عليه مراتب متفاوته فى المقدار كما فى الحركه الكميه و الامتداد الجوهرى أى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العينى الشخصى- أمر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عباره عن متعين مقدارى و التعين الذاتى لا ينافى الإبهام المقدارى و إنما الذى ثبت عرضيته ليس إلا المتعين المقدارى من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا فى الجهات على أى حد كان من حدود النهايات- و ليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا و المتصل المقدارى ممتدا آخر غيرها فى الوجود بل هما متغايران فى المعنى و المفهوم و تغايرهما فى المفهوم صار موجبا لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن فى الجسم الواحد ممتدان جوهرى و عرضى و جسمان طبيعى و تعليمى.

و أما الجواب عما ذكره ثانيا أن الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق له كليه و جزئيه و كبر و صغر إنما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذى هو مقدار كيف و القائلون بجوهريه الامتداد الوحدانى أجل شأنا من أن يذهلوا عن أن القابل- للجزئيه و الكليه و المساواه و عدمها و العظم و مقابله ليس إلا من مقوله الكم فكون الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى أول هذه المسأله.

و أما عن الثالث فليس معنى الحركه فى الكم و لا الازدياد فيه أن يكون للموضوع مقدار معين باق من أول زمان الحركه إلى آخره و قد زيد عليه و ضم إليه آخر مثله أو أزيد أو أنقص بل معناها أن يتوارد فى آنات زمان الحركه و أجزائه الفرضيه على تمام الموضوع مقادير متفاوته كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذى كان للموضوع فى آن سابق أو لاحق.

فليس فى التخلخل مقـدار باق من أول الأمر إلى آخره حتى قيل إنه يزيد أو ينقص أو يبقى بحاله بل الباقى فى تمام الزمان الذى هو زمان حركه التخلخل مثلا- هو نفس الماده مع مقدار ما على سبيل التبادل و المسافه هى خصوصيات هذه المقادير- و المبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركه و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث فى آخر آن من الآنات المفروضه لزمان الحركه و كذا القياس فى الاشتداد و التضعف من الحركات الكيفيه و قد مر تحقيق ذلك.

ثم العجب أن هذا العظيم التأله و البحث بجلاله قدره ممن حقق الأمر الذى ذكرناه فى كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات فى صدر الفصل المعقود لبيان الشده و الضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للإضلال حاشاه عن أن يتعمد فى ذلك

بحث آخر معه

ثم إنه ربمـا يورد معارضه أوردها بعض المحققين على ما ذكره بأنه قـد اختار فى التلويحات أن الجرم العينى مركب من الجوهر الذى سـماه هيولى و من الاتصال و الامتداد العرضى فيقال الامتداد العرضى الذى اختار أنه مقوم للجرم العينى إما كلى أو جزئى و كلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل.

أمـا الأول فظـاهر و أما الثانى فلتبـدل الامتـدادات المعينه مع بقاء الجرم العينى- فى الصورتين اللتين ذكرهما فإن كان المقوم هو الامتـداد الذى ثبت عرضـيته بالتبدل و ليس فى العينى غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرميه و إن كان للجرم امتداد عينى باق و آخر زائل فذلك محال لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان.

فما أجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غايه ما فى الباب أن المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء و عرض عنده.

و أقول هاهنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه و هو أنه فرق ما بين نحو تركب الشى ء كالجسم الطبيعى من ماده و صوره عند المشاءين و بين تركبه من موضوع- و عرض عند صاحب التلويحات.

و عند تحقيق هذا الفرق بين نحوى التركيب فى المذهبين لقائل أن يقول بقاء الجرم العينى المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل أحدهما الذى هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطره السليمه- بخلاف الجرم العينى المتقوم من جوهر هو فى الحقيقه تمام ماهيه الجسم بما هو جسم و عرض هو من معيناته و منوعاته فإنه مما لا استحاله عند العقل فى بقاء مركب بعينه- ببقاء أحد جزأيه بالعدد و بقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى و النوعيه بورود الأمثال المتبادله و ذلك لانحفاظ وحدته الشخصيه العدديه باستمرار وحده أحد جزأيه بعينه.

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضه لوجود الفارق المذكور- و ليس أيضا لقائل أن يقول إن هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمه الإشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه.

لأنا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقدارى عند الحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم إلا أن [إلا أنه] هذا المقدار عرض عندهم و جوهر عنده و قد مر مرارا أن للممتد معنيين- أحدهما صوره مقومه للجسميه عند المشاءين و الآخر عرض خارج عن حقيقه الجسم لازم لها.

و الشيخ الإلهى قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرا كان أو عرضا و أثبت المعنى الثانى و ذهب إلى جوهريته و عينيته للجسم فى حكمه الإشراق و إلى عرضيته و جزئيته للجسم فى التلويحات كما بينا فإنه هناك بالحقيقه منكر للصوره لا للهيولى.

و محصل هذا الكلام أن بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر أقاويل

الحكمـاء من أن الصوره الجسـميه أى المتصل بالمعنى الأول عنـدهم أمر مبهم فى الواقع- فأورد عليهم أنه كيف يتقوم أمر عينى بأمر مبهم فى الواقع.

و أمـا المقـدار الجوهرى عنـده فليس أمرا مبهمـا فى الواقع و إن عرض له الإبهام بحسب وجوده الـذهنى فإن للعقل أن ينتزع من الأشـخاص ماهياتهـا و يأخـذها على وجه لاـ يـأبى عن الصـدق على كثيرين فكمـا أن للجسم مرتبه إطلاـق و تعين عنـد العقـل- فكـذلك للمقدار بحسـبه اعتباران فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن أحدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه و المقادير الخاصه مقومه للأجسام الخاصه بل هى عينها كما هو رأيه.

و أما ما ثبت عرضـيته عنده فى ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول و العرض و العمق و ليس شـى ء منها مقدارا للجسم بل هى عوارض للمقدار الجرمى و عرضيتها لا يوجب عرضيته.

و قـد علمت أنه ممن ينكر وجود التخلخـل و التكـاثف الحقيقيين بـل الحركه فى المقـدار مطلقا فلا يقام عليه الحجه الـداله على عرضيه المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه.

و أمـا الجواب الحق عنه فهو أن الممتـد المقوم للجسم العينى عنـد الحكمـاء المشاءين ليس إلا أمرا محصـلا متعينا فى نفسه غايه الأـمر أنه مبهم من حيث المقـداريه- و التعين الشخصـى بحسب تجوهر الـذات لاـ ينـافى الإبهـام الكمى بحسب العـارض كما لا ينـافى الإبهـام الكيفى فـإن الجسـم فى حـد نفسـه شـخص جـوهرى معيـن و قابـل للحركـات و الاسـتحالات الكميـه و الكيفيه و المتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقوله التى يقع فيها الحركه.

و به يخرج الجواب عن الوجه السابق أيضا منه فليدرك.

بحث آخر على نمط آخر-

سلمنا أن فى الجسم باعتبار الامتداد أمورا ثلاثه الأول جوهر غير خارج عن

ماهيه الجسم و الأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل و التكاثف و الآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلتم إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتى فإن اللازم ليس إلا أن حقيقه الجسم يجب أن يكون لذاتها قابله للاتصالات و الانفصالات.

و أما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالعدد بالوحده الاتصاليه فلا و إنما يلزم ذلك لو كانت الوحده الشخصيه تساوى الوحده الاتصاليه و يلازمها و هو غير مسلم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحده شخصيه مع تألفه عن متصلات متعدده ينضم بعضها إلى بعض فالجسميه لا تساوق الاتصال الوحدانى- بل اللازم كون القابل للاتصال و الانفصال أمرا واحدا شخصيا و يجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته و مع استمرار وحدته الشخصيه بتعدد اتصاله الذاتى.

فحينئذ لأحد أن يقول طريان الانفصال لا ينافى استمرار الاتصال بل إنما ينافى وحده الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهرى باق فى الحالين بشخصه و الزوال و التبدل إنما هو لعارضه أعنى الوحده و الكثره.

و قد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شى ء ليس إلا عباره عن نفس تحصله و تحققه سواء كان فى العين أو فى العقل و هو مساوق للتشخص بل عينه- كما ذهب إليه المعلم الثانى فتعدد كل من التشخص و الوجود و وحدته يوجب تعدد الآخر و وحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجودا واحدا له ذات واحده و تشخص واحد فليس لأجزائه الفرضيه وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الأمر.

كيف و قد تبين أن الأجزاء الفرضيه غير متناهيه حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهايه.

فإما أن يكون لبعض أجزائه وجود و تشخص بالفعل و هو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم المفاسد التى ترد على أصحاب لا تناهى الأجزاء للجسم

و إذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان و هويتان مستقلتان.

فإما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما و هو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد بعينها ليس إلا بحسب الفرض.

و هذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونها.

فحينئذ إما أن يكون وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال أو لا لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساوقه بين التعين و الوجود- فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه و لا إلى الثانى لأنه يلزم أن يكون ذات واحده يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود و يوجد بوجود آخر و هو أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس إلا نفس تحقق الشى ء فلا يتصور تعدده مع وحده الذات.

و إما أن يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوه القريبه فلا- بد لهما من ماده حامله لقوه وجودهما و تعينهما حين الاتصال و إذا خرج وجودهما أو تعينهما بطريان الانفصال من القوه إلى الفعل تصير حامله لهما و متلبسه بهما و ليس تلك الماده هى نفس ذلك المتصل الأول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له و لهما معا جوهرا آخر و هو المطلوب

بحث و تعقيب

اشاره

إن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجوده أو مستلزم له و توحده عين توحد الشخصيه أو مستلزم له و أن الاتصال و الانفصال عبارتان عن توحد الجسم و تكثره مما لا شبهه فيه و نحن نساعده كيف و من أصولنا المقرره أن الموجود ليس إلا نحو وجود كل شى ء و الوجود بنفسه متشخص و هو عين الهذيه و الهويه إلا أن هاهنا فرقا ما بين المتصل بالذات بأحد المعنيين و ما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فإن كون القسمه و إن كان موجبا لتحويل الوحده الشخصيه إلى الكثره الشخصيه و بطلان موجود واحد و حدوث

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحده الاتصال و تعينه المقدارى ليس إلا ما سميتموه المقدار و هو القابل للقسمه المقداريه عند الوهم و فى الخارج بواسطه الأمر الحامل له أى الجوهر الجسمانى- و قد مر مرارا أن الامتداد و الممتد بنفسه على الإطلاق شى ء و المأخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقدارى أو العددى من كونه واحدا أو كثيرا شى ء آخر.

و ليس المراد من قولنا إنه الممتد بنفسه مطلقا أن الصوره الجسميه بصرافه إطلاقه موجود فى الخارج و جزء للجسم بل الغرض كما مر أنها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقداريه و العدديه موجوده.

فحاصل الكلام فى هذا المقام أن الوحده الشخصيه للجوهر المتصل ليست عين الوحده المقداريه فكما أنه فرق بين معنيى المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فأحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحده الخارجيه تاره و الكثره التى بإزائها أخرى من جهه حامل يقبل ذاته بوجود متعدد أخرى.

و أما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقه الجسم و هو الممتد بذاته على الإطلاق- فى أى امتداد كان و فى أيه وحده أو كثره بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل فى نفسه إلا نحوا واحدا من وجود حقيقته و هذا النحو الواحد لضعف وجوده و وحدته- مما لا يأبى قبول الأضداد [الامتداد] و الاختلافات لسائر الأشياء.

بل نقول القابل للأبعاد حقيقه منحصره فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد من حيث المساحه و الكميه و هو ما حواه السطح الأعلى من الفلك أعنى كره العالم و هو شخص واحد سواء كان فى اتصال واحد أو فى اتصالات متعدده حادثه أو فطريه و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر و له أيضا تشخصات و تعينات متبدله حاصله فيه- من تبدلات مقاديره اتصالا و انفصالا أو تعينات أحواله و صوره و أعراضه المتبدله.

و هذا كما أن هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصيه بورود تعددات الصور الجسميه و توحداتها عند توارد الانفصال و الاتصال و ورود الكون و الفساد فى الصور النوعيه و سائر الاستحالات.

فإن قلت الهیولی لما کانت أمرا مبهما یمکن الحکم ببقاء ذاتها حین تعدد الاتصال و وحدته بخلاف الجسم.

قیل کون ذات الهیولی أمرا مبهما بالمعنی الذی لا یصح ثبوته و جریانه فی الجسم غیر بین و لا مبین بعد فکما أن معنی إبهام الهیولی کما هو المشهور و علیه الجمهور لیس إلا أنها متعینه الذات مبهمه الصور فإن لها تعینین أحدهما ذاتی مستمر و الآخر عرضی متبدل فکذلک یقال فی الجوهر الممتد من أنه متعین الذات مبهم وحده الاتصال و کثرته و لها تعین ذاتی مستمر و تعین مقداری یتبدل علی نحو ما قالوه فی الهیولی بحسب ما هو المشهور عند الجمهور.

مخلص عرشی

و أقصی ما لأحد أن یقول فی التفصی عن هذا الإشکال و یتم دلیل إثبات الهیولی- من جهه مسلک الاتصال و الانفصال هو أنه لا- ریب لأحد من العقلاء فی أنه ینعدم عند طرو الانفصال علی المتصل الوحدانی عن الجسم المفرد أمر کان موجودا له فی الواقع [فی الخارج] عند الاتصال کما أنه یوجد له عند حدوث الاتصال بینهما أمر لم یکن موجودا للمتصلین المتعددین قبل الاتصال.

فحینئذ نقول ذلک الأمر الذی زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جمیع الخارجیات و العوارض المفارقه عند طریان الانفصال ثم عاد بعد زواله و طریان الاتصال لا محاله یکون وحده ما للاتصال البته فهی لا تخلو إما أن تکون وحده ذاتیه و اتصالا حقیقیا أو وحده ارتباطیه و اتصالا إضافیا.

فعلی الأول یثبت المقصود من وجود الهیولی الأولی لاتفاق الفریقین علی أن المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو کان اتصالا جوهریا فلا بد من اشتمال الجسم علی جزء آخر حتی لا یکون الفصل إعداما و إفناء للجسم بالمره و الوصل إبداعا

و إنشاء نشأه أخرى.

و على الثانى يلزم أن يكون فى الجسم المفرد إضافات و وحدات اتصاليه غير متناهيه موجوده مجتمعه محصوره بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهيه و يلزم المفاسد الوارده على مذهب النظام و أصحابه القائلين من جهه قبول الجسم.

هذا ما تيسر لنا بفضل الله و ملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهه قبول الجسم لطريان الاتصال و الانفصال.

شک و هدایه

قد وقع هنا إشكال لبعض المتقدمين من تلامذه الشيخ الرئيس و هو أن الوجود و الوحده و سائر الأمور العامه التى لا تنقسم فى المقدار و لا يحتاج فى وجودها و تعقلها إلى الماده فكيف يتعلق بالماده و يقبل الانقسام فى المقدار ثم كيف ينقسم الوحده و يتعدد الهويه.

ثم إن هذه الأمور لوازم و أعراض فهى لموضوعات و ينقسم لا محاله و لو كانت هذه الأمور غير حاله فى الموضوعات لكانت مفارقه و لكانت جواهر بل عقولا مفارقه.

فأجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته إليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجرده بالوجوب بل بالإمكان و الوجود و الوحده الماديه ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى.

بلى قوله إن هذه لوازم و أعراض فهى لموضوعات فيجب أن ينقسم قول يحتاج أن يتأمل أما أنها لوازم لموضوعات فحق و أما أنها يجب أن ينقسم فى كل موضوع لأنها أعراض فليس كذلك فإنه يجب أن ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات الماديه الجسمانيه فيكون الوحده فيها اتصالا و الاتصال يبطل بالانفصال- و يبقى متصلا بفرض الاثنينيه الموهومه المشتركه فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينيه و قسمه وضعيه ذهنيه هذا كلامه.

و فيه تصريح بأن الوجود و الوحده فى المتصل الحقيقى نفس الاتصال القابل للتعدد و الانفصال إن الانفصال فيه ليس إلا تعدد وجوده و تكرر وحدته مع أن الوجود و الوحده المطلقين من الأمور الشامله و المعقولات العامه لجميع الموجودات.

و هذا أيضا من المؤيدات لما ذهبنا إليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه- فى أوائل هذا السفر أن الوجود بنفسه موجود و ما ذهبنا إليه أيضا من أن الوحده لكل واحد هى عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذى لا يعتريه وصمه ريب و لا تهمه عيب.

و ظهر أيضا أن الوجود و الوحده و ما يلزمها و سائر الأمور الحقيقيه الشامله لجميع الأشياء اللازمه لكل الموجودات هى أعم و أشمل من أن يكون معقولا محضا- أو محسوسا محضا لظهورها تاره فى العقول و هى بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمه إلا بأجزاء مختلفه المعانى كالأجناس و الفصول و تاره فى الموارد البسيطه الاتصاليه- و هى بهذا الاعتبار لا تقبل القسمه إلا بأقسام مقداريه وضعيه متشاركه فى الحدود المشتركه- و هى مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها بريئه عن الماهيه و الماده مقدسه عن القسمه بحسب الحد و المعنى و بحسب الوضع و الهيولى.

فما أجلها و ما أرفع شأنها و أحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطه و ما أقدس طور ذاتها و تجردها عن الكل لا بمعنى المزايله.

ثم ما أشد غفله العقلاء المدققين فى البحث حيث لم يرتفع أذهانهم و لم يرتق عقولهم عن ملاحظه خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الأشياء على الوجه المذكور إلى أن يحققوا الأمر فى شمول مبدإ الوجود لجميع الأشياء شمولا

إحاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلى العقلى لأفراده الخاصه بل نحوا أرفع و أجل من ذلك.

و ممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام و المعانى العقليه هى الصور ليس إنما يمنع أن يكون فيها قسمه منعا كيف كان بل أن يكون فيها قسمه ما هو واحد من جهه كثير من جهه كثره وضعيه فقد بان أن المعنى المعقول من حيث هو معقول- لا ينقسم إلا إلى أجزاء مختلفه فلا يحل الأجسام و أما هذه فإنها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها أن تكون معقوله و أن تكون غير معقوله فيقبل هذا ضربا من القسمه حينئذ و لا يبعد أن يكون الواحد بالاتصال و الوجود الجسمانى ينقسم إلى اثنين منه و إلى موجودين متشابهين و لا يمنع ذلك الوحده الجسمانيه و غير ذلك انتهى كلامه- فافهم و اغتنم

بحث آخر على جهه أخرى-

إن تعدد الجسميه بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و محوجا إلى ماده فماده المتعدد إن كانت واحده لزم كون شى ء واحد فى أحياز متعدده و جهات مختلفه و إن كانت متعدده فتعددها إما أن يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام ماده الجسم الواحد أو مع بقائها.

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحده شخصا واحدا تاره و أشخاصا متعدده أخرى- و على الأول يلزم التسلسل فى المواد إذ كل حادث عندهم مسبوق بماده قابله لها- و هى أيضا حادثه على التقدير المذكور و مع ذلك فهو ينافى المقصود من وجود أمر يكون باقيا حالتى الفصل و الوصل لئلا يكون التفريق إعداما بالكليه و الوصل إيجادا و لو كان التعدد واقعا فى الماده بحسب أصل الفطره لكان الجسم

المفرد مشتملا على أجزاء غير متناهيه حسب قبول الانقسامات الغير المتناهيه إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا استوفى المواد و وصل إلى ذلك الحد و ليس كذلك كما مر هذا خلف.

و الجواب أن الهيولى و إن كانت واحده فى حد ذاتها و شخصيتها لكن لا- يتهيأ لقبول الإشاره الحسيه و الأبعاد المقداريه و تحصيل الجهات و حصول الفصل و الوصل و الوحده و التعدد بالذات بل إنما يتهيأ لشى ء من هذه الأوصاف و النعوت بالعرض- بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسميه فمع المتصل الواحد واحده و مع المتعدد متعدده و هى فى حد ذاتها بريئه عن الجميع بحسب ملاحظه العقل إياها كذلك و لا يلزم مما ذكرنا أن يكون الهيولى من المفارقات فى مرتبه ذاتها كما نبهناك عليه و لا- أيضا متألفه من غير المنقسمات متناهيه و غيرها لما مر من الإشاره إلى ما سيجى ء من تقدم الصوره الجسميه فى الوجود عليها فإن ذاتها لا- تخلو من الاتصاف بشى ء من تلك الأوصاف المذكوره فى نفس الأمر و إن كان بواسطه الصوره الجرميه- و أما اعتبار ذاتها مجرده عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم.

و ستعلم أن ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوه فالهيولى حين الاتصال لها وحده شخصيه ذاتيه و وحده اتصاليه من جهه الصوره و الوحده الأولى يتقوم إما بالوحده الثانيه- أو بما يقابلها فإذا طرأ عليها الانفصال زال عنها الوحده الاتصاليه بدون زوال ذاتها و زوال شخصيتها و هذا بخلاف الجوهر الجسمانى فإن وحدته الاتصاليه هى عين وحدته الشخصيه لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحده الاتصال و هى عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصيه عند الانفصال فماده الجزءين الحادثين عند الانفصال واحده فى ذاتها متعدده الجزءين و هى محفوظه الوجود فى جميع المراتب باقيه الذات فى حالتى الانفصال و الاتصال غير حادثه بحدوث شى ء منهما ليلزم التسلسل فى المواد الحادثه و لا متكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على أجزاء غير متناهيه بل الزوال و الحدوث و الوحده الاتصاليه و الكثره الانفصاليه إنما تعرض للجوهر الممتد بالذات

و الهيولى لاـ يقتضـى فى ذاتهـا شـيئا منهـا و لاـ أيضا مما يتأبى عنها فهيولى الجسـمين اللـذين أحـدهما فى المشـرق و الآخر فى المغرب لها وحـده عقليه تجامع الاثنينيه الوضـعيه و يقبلهما لها نحو وحـده تجامع الاثنينيه كما أن وحـده العشـره تجامع الكثره و التعدد كما أن لكل من الحركه و الزمان ثباتا يجامع التغير و التجدد و إنما ذلك لضـعف الوحده فيها و ضـعف الثبات و الوجود فيهمـا فحصول الهيولى فى الجهـات المتخـالفه و الأحيـاز المتباعـده عبـاره عن قبولهـا الأجسـام المتعـدده و الجسـميات المتكثره الموصوفه بالذات بالوقوع فى الإشاره الحسيه.

و قبول الأيون و الأحياز و الجهات بوحدتها الشخصيه لا ينافى كثرتها الانفصاليه بخلاف وحده الاتصال.

و قـد قـال بعض الحكمـاء إن الوحـده قـد تكون من لوازم نفى الكثره و قـد يكون من لوازمه نفى الكثره فهنـاك نقول يشـبه أن يكون وحده الهيولى من قبيل الوحده بالمعنى الأول- فإن وحدتها ليست صـفه وجوديه بل هو مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثره عن ذاتها بـذاتها بل هو عين نفى الكثره الـذاتيه و وحـده الصور الجرميه من قبيل الوحده بالمعنى الثانى لأنها وحده وجوديه قابله للانفصال و التعدد كيف و لو لم تكن وجوديه فكيف يزول بورود الانفصال و ينعدم عن الماده بحدوث الاتصال

فصل (۴) فى ذكر منهج آخر للفلاسفه لإثبات حقيقه الهيولى و نحو وجودها الذى يخصها

اشاره

اعلم أن الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالى و صوره عينيه و هو لا محاله معنى بالفعل و من حيث استعداده لقبول الفصل و الوصل و غيرهما من الأشـياء المفقوده عنه المستعد هو لها كالسواد و الحركه و الحراره و الصور النوعيه المكمله له اللاحقه به فهو بالقوه فيكون فى كل جسم من حيث مجرد جسـميته جهتا فعل و قوه و حيثيتا وجوب و إمكان و الشى ء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوه

لأن مرجع القول إلى أمر عدمى هو فقدان شى ء عن شى ء و مرجع الفعليه إلى حصول حقيقه لشى ء و الشى ء الواحد من الجهه الواحده لا يكون مصححا لهاتين الصفتين و منشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوه منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صوره بل يكون كونه جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للأشياء فإذا كان فيه قوه قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضا قوه قبول المتصل- لأن إمكان شى ء يلزمه إمكان مقابله إذ لو كان أحد المتقابلين ضروريا كان المقابل الآخر ممتنعا و قد فرضناه ممكنا هذا خلف.

فعلم أن الجسم كما أنه متصل قبل القسمه ففيه ما يقبل المتصل أيضا إذ لو كان عين المتصل أو لازما له الاتصال حتى يكون النسبه ضروريه لم يكن له قوه الانفصال و هو باطل بالبديهه فصحه قبول شى ء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحه قبول المتصل كما ذكرنا فإذن الجسم بما هو جسم مركب فى ذاته مما عنه له القوه و مما عنه له الفعل و هما الهيولى و الصوره و هو المطلوب.

تذكره قياسيه

اشاره

إن سبيل البيان على نظم القياس البرهانى هو أن الجسم بالفعل من جهه ذاته و كل ما هو بالفعل من جهه ذاته لا يكون بالقوه فالجسم لا يكون بالقوه- و يجعل هذه النتيجه كبرى لقياس آخر من الشكل الثانى و هو أن الهيولى بالقوه و لا شى ء من الجسم الموجود بالقوه ينتج لا شى ء من الجسم الموجود هيولى.

و لمزيد التوضيح نقول لا شك أن فى الجسم قوه على أن يوجد فيه أمور كثيره.

فتلك القوه إما أن يكون نفس حقيقه الجوهر المتصل أو ثابته فى أمر يقارنها أو قائمه بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوه لأشياء كثيره مما يطرأ للجسم فيلزم أن يكون إذا فهمنا

الاتصال الجوهرى فهمنا أنه استعداد لأمور كثيره و ما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء و ليس كذلك و أيضا لو كان الاتصال الجسمى هو بعينه أنه بالقوه كذا و كذا- لكان صوره الجسم عرضا لأن هذا المعنى أمر اعتبارى عدمى أو إضافى و الإضافه من أضعف الأعراض و لو كان الاتصال حاملا لقوه تلك الأشياء لم يصح أن يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل فوجب أن يبقى مع الانفصال و ذلك لأن ذات القابل يجب وجوده مع المقبول.

لست أقول بوصف القابليه و الاستعداد لأن القوه تبطل عند وجود ما يقوى عليه و لو كانت القوه قائمه بذاتها لكان الإمكان جوهرا لكنه عرض كما علم.

فالحامل لقوه هذه الأشياء غير الاتصال و غير المتصل بما هو متصل بل الذى يكون فيه قوه الاتصال و الانفصال و غيرهما من هيئات غير متناهيه و كمالات غير واقفه على حد هو الهيولى و هذه الحجه و الحجه السابقه متقاربتا المأخذ

و فيها أبحاث من وجوه-

الأول ما ذكره بعض شيعه الأقدمين نيابه عنهم

اشاره

أن قولكم الجسم أو الاتصال نفسه ليس قوه على أمر فمسلم لكن لا يلزم أن لا يكون القوه موجوده فيه و ليس إذا كانت القوه تابعه لشى ء يلزم أن يكون هى هو.

فإن قلتم لو كانت القوه للانفصال موجوده فى الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال.

قلنا هو [هذا] بعينه عود إلى الحجه السابقه و قد مر الكلام فيها و إن قلتم إنه إذا كانت القوه حاصله للاتصال قائمه به و هى شى ء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شى ء واحد بالقوه و بالفعل معا و هو محال.

قلنا الحق الصحيح امتناع كون شى ء واحد من جهه واحده بالفعل و بالقوه معا و أما امتناع أن يكون شى ء واحد بالفعل و له قوه شى ء آخر فغير مسلم و لا امتناع

الأول أيضا مستلزم لامتناع الثانى فالفعل و القوه يجوز أن يجتمعا فى ذات واحده من جهتين مختلفتين بأن يكون جهه الفعليه ذاته و جهه القوه عدم شى ء آخر عنه و لا منافاه بين وجود شى ء و عدم أشياء كثيره عنه و كثيرا ما يعرض الغلط فى العلوم من إهمال الحيثيات و الاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشى ء موضع الحامل له و لا يلزم أن يكون الحامل لمعنى القوه هو بعينه منشأ تلك القوه أو حيثيه ثبوتها.

مخلص عرشي.

أقول إن كل صفه خارجيه سواء كانت لها صوره وجوديه أو كانت أمرا انتزاعيا بحسب الواقع أى بأن يكون وجود الموصوف بحيثيه يصدق عليه فى الواقع تلك الصفه فلا بد لها من مبدإ قريب يكون جهه ثبوت تلك الصفه بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم علته التامه كما سبق و كل صفه يكون من لوازم موصوفها الحقيقى فحينئذ لا يجوز أن يكون صفه من الصفات الوجوديه أو العدميه تكون مأخوذه منتزعه من مقابلها أو ضدها فكما أن السواد لا يجوز أن يكون صفه للبياض أو لما هو ملزوم للبياض و كذا العدم لا يجوز أن ينتزع من الوجود أو مما يلزمه الوجود- فكذا القوه و الاستعداد لا يجوز أن يكون منتزعا من جهه نفس الصوره و التماميه- و لا مما يتصف بهما المعنى الصورى(۱) بما هو معنى صورى بل يجب أن يكون المحكى عنه

۱- عطف على قوله منتزعا أى لا يجوز أن يكون الاستعداد و القوه كائنا من الأمور الذى يتصف بها المعنى الصورى من حيث هو معنى صورى و هذا فى الحقيقه مؤكد لسابقه فعلى هذا كان الظاهر تبديل ضمير التثنيه إلى المفرد المذكر نظرا إلى لفظ الموصول أو المؤنث مراعاه لجانب المعنى و يحتمل أن يكون عطفا على قوله من جهه نفس الصوره و التماميه و يكون ضمير التثنيه راجعا إلى الصوره و التماميه و يكون معنى الصورى المراد منه المعنى المنسوب إلى الصوره بأن يكون ملزوما لها فاعلا لقوله يتصف و كان من حق الكلام وضع الظاهر موضع الضمير و المعنى أنه لا يجوز أن يكون القوه و الاستعداد منتزعا من الذى يتصف بالصوره و التماميه من حيث هو متصف بهما و هو المعنى المنسوب إلى الصوره بأنه ملزوم لها و على هذا يكون هذا القول بمنزله قوله فيما سبق الذى هو المقيس عليه و لما هو ملزوم للبياض و قوله إذ مما يلزمه الوجود فالكلام حينئذ للتأسيس لكن فيه من التكلف ما لا يخفى فتأمل، إسماعيل رحمه الله

بهما أو المنتزع عنه لهما معنى مادى يكون نفس الإبهام و القصور و كأنك مما قد قرع سمعك من مباحث العله و المعلول و خصوصا فى فصل بيان مناسبه العله لمعلولها لكنت تستغنى عن الزياده فى شرح هذا المقام بشرط سلامه الذوق لكن نزيدك بيانا و نقول- كل حيثيه ثابته لشى ء ما فى نفس الأمر فلا بد له من مبدإ لانتزاعها و منشإ لحصولها و القوه و إن كانت عدما أو عدميا لكن لما كانت مضافه إلى شى ء فلها حظ من الثبات فإنها عدم شى ء عما من شأنه أن يكون له أو لنوعه أو لجنسه وجود ذلك الشى ء و لكن ليس بالفعل حاصلا كما بين فى علم الميزان فلا محاله لهذا العدم من موصوف و قابل يصح تلبسه بملكه هذا العدم بوجه من الوجوه المذكوره فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز أن يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوه إلى الفعل كما أشرنا إليه فلو كان حامل قوه الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوه على ذاته كما مر إلا أنا لا نكتفى بهذا القدر لئلا يرد عليه أنه متوقف على الحجه الأولى فى كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعا إليها بل نقول إذا ثبت أن لهذا العدم حظا من الوجود و أن له قابلا و موصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات و لنعمد إلى بيانه و تحقيقه.

فنقول إن المبادى للأمور الطبيعيه أربعه فالقبول مطلقا صفه نسبيه لا بد له- من ارتباط بأحد هذه الأسباب فهو إما نعت للماده أو الصوره أو الفاعل أو الغايه و للنظر فى مثال واحد كقبول الماده لصوره الكرسى فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفه الفاعل و لا صفه للغايه لأنهما منشئان للفعليه و الحصول لا للقوه و القبول و لا يجوز أن يكون صفه للصوره الكرسيه لأن وجودها نفس الفعليه لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون ماده الكرسى و مصحح قبولها للقوه هو قصورها عن درجه التمام فإذا علمت

هذا فی ماده الکرسی فننقل الکلام إلی ماده هذه الماده هل هی نفس القابل بما هو قابل أو معنی صوری له قابل.

فنقول معناه الصوری کالخشب مثلا لکونه أمرا تاما فی نوعیته و حقیقته- لا یجوز أن یکون جهه قوه و إمکان للصوره الکرسویه بل القابل هو ماده ذلک الخشب لا صورته و هکذا إلی أن ینتهی إلی قابل لیس هو فی نفسه معنی من المعانی- التی هی بالفعل و الاتصال للجسم بما هو جسم أمر صوری لکونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمی فلا بد من أمر آخر یکون هو مصحح القوه و الاستعداد لا بأن یکون القوه صوره طبیعیه حادثه له حتی یحتاج إلی أسباب أربعه لثبوته فیحتاج إلی قابلیه أخری و یتسلسل بل بأن یکون لازما لماهیه القابل من غیر قابلیه أخری فی الواقع.

اللهم إلا بمجرد اعتبار العقل و التفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات کسائر خطرات الأوهام المتکرره.

فقد ثبت أن المصحح لقبول الحوادث الکونیه فی الجسم لیس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا یخفی أنه و إن اشترکت هذه الحجه مع الحجه الأولی فی المأخذ أو فی البیان فی الجمله حتی وقع الرجوع فی بعض المقدمات إلی ما ثبت هناک لکن لهذه مزید تدقیق و تحقیق حیث یظهر فیها أن أحد جزئی الجسم أمر قابل محض و معنی استعدادی صرف و هذا مما لا بد فیه حتی یظهر أن أحد حاشیتی الوجود قد انتهی إلی ما یجاور العدم المحض بحیث لا یمکن التخطی عنه إلی ما هو دونه فلم یبق شی ء فی الإمکان الذاتی إلا و قد أفاده القیوم الجواد و بذلک یظهر أیضا أن کل ما لا یوجد أو یوجد غیر تام الخلقه أو مع آفه أو خلل أو فساد فإنما هو لعجز الماده و قصورها عن احتمال ما هو أتم- و أشرف و أفضل مما وقع.

و بذلک یعلم أن وجود العالم أشرف ما یتصور من النظام و أتم ما یمکن من الفضل و التمام-

البحث الثانی أن أصل هذه الحجه منقوضه بوجود النفس الإنسانیه

بل بوجود کل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشره و التحریک سواء کان إنسانیا

أو سماويا لأنها من حيث ذاتها جوهر صورى و لها قوه قبول التغيرات و الانفعالات و سنوح الإرادات و التصورات فكبرى القياس الأول و هو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوه تكون منسوخه بقياس من الشكل و هو أن النفس الإنسانيه مثلا أمر بالفعل من جهه ذاتها و كل نفس إنسانيه يكون لها قوه أمر ما فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوه أمر ما.

و الجواب عنه أن النفس الإنسانيه و أمثالها و إن كانت مجرده بحسب الذات- لكنها ماديه بحسب الأفعال و الصفات و كما أن الشی ء الواحد بحسب الماهيه يجوز أن يكون جوهرا و عرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجردا و ماديا- من جهتين مختلفتين فحيثيه كون النفس بالفعل إنما هی من قبل ذاتها المستنده إلى جاعلها التام و حيثيه كونها بالقوه إنما هی من جهه أفاعيلها و آثارها الموقوفه على تهيؤ الماده التی هی آله لصدور تلك الأفاعيل و السر فيه أن النفس فی أول تكونها فی غايه القصور و الضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتهما إليها نسبه الجنس و الفصل إلى النوع البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدإ الفياض الذی هو بالفعل من جميع الوجوه فهی موجوده بحسب الذات و من حيث وجودها الحدوثی متعلق بالماده فهی قاصره عن رتبه الكمال فی أول نشوها محتاجه إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض التی يفتقر إلى ماده يحمل قوه حصولها و تجددها فجهه الافتقار إلى الكمال و حامل قوه الاستعداد له هی الماده التی تعلقت بها و جهه الوجود و الفعليه هی نفس ذاتها المفاضه عن الجواد المحض.

فقد صح من هاهنا أيضا أن جميع جهات الفعليه و التمام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه و جهه القوه و العدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادره عن الوسائط العقليه بواسطه جهه الإمكان الذاتی فيها فالماده منبع الشرور و العدم و القصور و منبعها الإمكان الذاتی المندمج فی كل وجود إمكانی لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومی جل مجده و عظمت كبرياؤه.

و بهذا الأصل يندفع شبهه الثنويه القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من

تحقق الخیر و الشر و النفع و الضر فی هذا العالم و شاهدوا الأنوار و الظلام و النفوس و الأجرام و الأرواح و الأشباح و الحیاه و الموت و العلم و الجهل و النهار و اللیل و الضوء و الظل و القوه و الفعل و سائر المتضادات التی تجمعها الخیر و الشر و الله تعالی نور محض لا یشوبه شوب ظلمه و وجوب محض بلا إمکان و حیاه محضه بلا موت و فعل بلا قوه و وجود بلا بخل و عطاء بلا منع تعالی عما یقوله الظالمون علوا کبیرا

البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثره فیما تحتها

منفعله عما فوقها ففیها جهتا فعل و انفعال فذاتها مرکبه من أمرین بأحدهما یفعل و بالآخر ینفعل.

و الجواب أن انفعالها عما فوقها لیس إلا بنفس وجوداتها و لیس الانفعال(۱) هناک بقوه استعدادیه سابقه علی وجودها لیکون مقابلا للفعل و لفظ القبول و الانفعال مشترک بین المعنیین أحدهما مقابل للفعل و هو منشأ الترکیب الخارجی بخلاف آخر فهی بنفس وجودها الفائض علیها من علتها تفعل فیما تحتها.

البحث الرابع النقض بوجود الهیولی

فإنها فی نفسها جوهر موجود بالفعل- و هی أیضا مستعده لها قوه قبول الأشیاء فیلزم ترکبها من صوره یکون بها بالفعل و من ماده یکون بها بالقوه ثم ننقل الکلام إلی ماده الماده و هیولی الهیولی.

و الجواب عنه حسب ما ذکر الشیخ الرئیس قدس سره فی کتبه أن فعلیه الهیولی فعلیه القوه و جوهریتها جوهریه القبول للأشیاء لا فعلیه وجود من الوجودات المتحصله- و جوهریه حقیقه من الحقائق المتأصله و لا یستوجب بهاتین الجهتین أن یکون ذات جزءین بأحدهما یکون بالفعل و بالأخری یکون بالقوه.

اللهم إلا بحسب اعتبار العقل و ذلک المدعی ینکشف بأمرین- أحدهما بأنه لو کانت هاتان الجهتان موجبتین لموصوفین متغایرین لهما فی

۱- بل الجواب أن جهه الانفعال فی العقول و هی الماهیه غیر جهه الفعل و هی الوجود إلا أن الانفعال هناک لما لم یکن بقوه استعداد سابقه لم یکن جهه الانفعال هناک غیر جهه الفعل بحسب الواقع فافهم، إسماعیل رحمه الله

الخارج لكان الكلام عائدا إلى ما هو بمنزله القابل و لأدى ذلك إلى التسلسل فى وجود القوابل المترتبه المجتمعه الغير المتناهيه فلا محاله يجب الانتهاء إلى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر فى الواقع إلا بمجرد الذهن.

و الثانى بأنا نقول إن نسبه الهيولى إلى الجوهريه و الاستعداد ليست كنسبه المركب الطبيعى إلى الماده و الصوره بل كنسبه النوع البسيط إلى ما هما بمنزله الجنس و الفصل و قد مر مثل الكلام فى مباحث الماده و الصوره فى المرحله التى تذكر فيها أحوال الماهيه فليذكر فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر و فصله أنه مستعد لأى شى ء مخصوص و إلا لكان مركبا من القابليه و من الخصوصيه التى بها قابل.

اللهم إلا أن يكون منشأ تلك الخصوصيه أمر وارد عليها من الصور اللاحقه أو يكون من الجهات الناشئه عما هو أرفع من الماده و الصوره جميعا كالانتساب إلى جهه فاعليه مخصوصه فإن التحقيق أن الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكيه و تشخصاتها و كذا الاختلاف بينها و بين هيولى العناصر و تعينها يرجع إلى الاختلاف بين مباديها القريبه الفعليه المنتظم تشخص كل من تلك المبادى و وحدته الجمعيه من وحده شخصيه للمفارق القدسى المقيم لواحده منها شخصيه و وحده نوعيه للصوره الطبيعيه- التى يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم إما بورود شخص من تلك الطبيعه دائما عليها إن قبلت الدوام الشخصى أيضا بورود أمثالها إن لم يقبل كما فى العناصر على ما سيجى ء تفصيله و توضيحه فى بحث التلازم.

فالحاصل أن الهيولى الأولى للجسم الطبيعى فى ذاتها هى بما هى بالقوه يكون بالفعل و بما هى بالفعل يكون بالقوه لكل شى ء أو لأشياء مخصوصه على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لأحد أن يقول إن القابليه و الاستعداد و الإمكان ليست أمورا جوهريه لأنها حال الشى ء بالمقايسه إلى الخارجيات إذ الاستعداد إنما يكون استعداد شى ء لشى ء آخر له فى نفسه حقيقه و تحصل فينبغى أن يتحصل ذلك الشى ء بحسب حقيقه نفسه ثم يلحقه هذه الإضافه.

نعم لا مانع من دخول الإضافات فى مفهومات أسامى الأشياء لا فى حدودها الجوهريه

فالجوهر الهيولى الحامل للصوره ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون إضافه القبول داخله فى شرح اسمه و مفهوم وصفه لا فى ذاته بذاته كما أن النفس و الملك إنما يسميان نفسا و ملكا باعتبار تدبيرهما للبدن و المملكه لا باعتبار ماهيتهما فيكون إضافه التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقه الجوهريه.

و أيضا لا يصح أن يكون فصل الهيولى القوه و الاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا يجوز أن يكون عرضا و أيضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم أن يبطل عند وجود الصوره و كلامنا فى حامل الصوره.

فنقول إن هذه الإشكالات مما قد مضى ذكرها فى تحقيق ماهيه الهيولى مع أجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البيان فى المقال تكثيرا للقوائد بما فيه من الزوائد فليعلم أن أرباب العلوم كثيرا ما يطلقون ألفاظا موضوعه لأمور عرضيه أو إضافيه و يعبرون بها عن الأمور الذاتيه مثل ما يذكرون فى فصول الأنواع الجوهريه أمورا إضافيه كالناطق فى فصل الإنسان و المتحرك المريد فى فصل الحيوان.

و غرضهم منها المبادى التى يترتب عليها تلك الأمور حتى إن الشيخ صرح- بتسميه هذه المبادى بالفصول الحقيقيه و بتسميه هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس و المتحرك بالفصول المنطقيه فكذا المراد بالاستعداد و المستعد ليس نفس هذا المفهوم الإضافى بل المبدأ القابلى له و قد علمت أن محليته لمفهوم القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادى بل كسائر لوازم الماهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوه و القابليه إلا أمرا غير متحصل كما أن مصداق الموجوديه المصدريه بنفس ذاته ليس إلا صرف الوجود و مصداق الزوجيه بنفس ذاتها ليس إلا زوجا صرفا لا شيئا له زوجيه عارضه أو لازمه.

فأتقن هذا البته و لا تغفل عنه فإن فى الغفله عنه و الإهمال فى رعايته ضررا عظيما فى تحقيق الحقائق.

و لهذا مما قد كررنا ذكره و اجعل هذه المعانى المصدريه مرائى لملاحظه الحقائق الخارجيه و مقايس لمشاهده أنحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل إلا بهذه المرائى و العنوانات.

و أما قول القائل القوه تبطل عند وجود ما هى قوه عليه فلا تكون باقيه عند وجود ذلك الشى ء فصحيح إن أراد القوه الخاصه لشى ء خاص و أما القوه المطلقه لحصول الأشياء الغير المتناهيه فإنما يبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء و هو محال و إذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى و قد برهن على أن قدرته تعالى و قوته غير متناهيه.

و أما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز أن يكون عرضا فإن أراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر فى تقومها إليه فلا نسلم أن فصل الهيولى عرض بهذا المعنى- و إن أراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا و إن صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع و لكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى.

و قد سبق الكلام فى أن فصول الجواهر البسيطه بأى معنى يكون جوهرا على أن الحقائق الغير المتأصله يصح عدم اندراجها فى مقوله الجوهر و لا فى مقوله الأعراض هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشاءين المحصلين و الله الهادى إلى طريق الحق و اليقين

فصل (۵) فى الإشاره إلى منهج آخر لهذا المرام

إن للجسم ماهيه مركبه من جنس و فصل و جنسها مفهوم الجوهر و فصلها هو مفهوم قولنا ذو أبعاد ثلاثه على الإطلاق و كل ماهيه لها حد أى جنس و فصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم فى الخارج فصلها عنها و يبقى معنى جنسها كان لا محاله جنسها- و فصلها يحاذيان جزءين خارجين هما مطابقا صدقهما و مبدأ انتزاعهما عن الخارج

أعنى ماده خارجيه يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه ماده عقليه باعتبار أخذها بشرط لا شى ء و صوره خارجيه يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صوره عقليه باعتبار أخذه بشرط لا شى ء لكن الجسم ماهيه بالصفه المذكوره أى يمكن أن يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا الممتد فى الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من ماده هى الهيولى الأولى و صوره هى الصوره الجسميه و هو المطلوب.

أقول و هذه الحجه أيضا قريبه المأخذ من الحجتين السابقتين و يرد عليها أكثر المناقشات التى سبق ذكرها و إن كانت بعنوانات و عبارات أخرى غيرها- لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيناف الكلام فيها و إعاده القول عليها- مخافه التطويل و الإسهاب و الله ولى الحق و ملهم الصواب.

فإن قلت إذا كان جعل الجنس و الفصل فى المركبات واحدا لأنهما من الأجزاء المحموله فيلزم أن يكون وجودهما معا و عدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم قابليه الأبعاد فيلزم أن يكون زوال الاتصال عن الجسم عن زوال الجوهريه عنه فانهدم أساس هذه الحجه لأن مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهريه و ليس كذلك.

قلت قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث الماهيه و ذكرنا هناك أن زوال الفصل و إن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو ماده.

حتى إن من زعم أن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زالت الجسميه عنهما بالكليه بزوال النمو و الحياه و هما مبدأ فصل النامى و الحساس و حدث الجنس فى كل منهما بحدوث جسميه أخرى بالكليه و بنيه أخرى بالتمام و التزم أن جسميه الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع و كذا جسميه القالب الحيوانى الباقى بعد الموت- غير ما كان قبل مفارقه الروح بلحظه.

فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب

الطفره فى الحركه و التفكك فى الرحى و غيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق فى هذا المقام أن يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس و الفصل جعلا و وجودا لكونهما من الأجزاء المحموله للحقيقه الموجوده من الفرق بين استمرار ذاته الجنس أو استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه.

أ و لا ترى أن [مع ظ] انهدام البيت بقى اللبنات بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئيه للبيت لأن الجزئيه و الجنسيه من الصفات الإضافيه يكفى لانعدامها انعدام ما أضيفت هى إليه

فصل (۶) فى ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من أهل التحقيق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

اشاره

و تحريره بعد التلخيص عن الزوائد هو أن جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقى و الواحد الحق الذى ليست فيه شائبه من الكثره بوجه من الوجوه.

و من جمله الموجودات الممكنه هى الممتدات و لا بد لكل معلول أن يناسب علته مناسبه مصححه لصدوره عنها دون غيرها و لإيجادها له و تلك المناسبه مفقوده بين الصوره الجسميه و الموجود الحقيقى المنزه عن شائبه التركيب و كذا بينها و بين العقول التى لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من أن يتحقق بينها و بين واحد من العقول أمر له مناسبه بكل واحد منها من حيثيه و هو الهيولى إذ هى من جهه كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب أن يوجد من المبدإ المفارق و من جهه قبولها للامتداد تصير واسطه لصدور الممتدات عنه.

بحث و إشاره

كلامه هذا مبنى على تقدم الهيولى على الصوره الجرميه بالذات و ليس كذلك بل الأمر بالعكس لما علمت أن جهه الفعليه فى كل شى ء سابقه على جهه القوه و قد مر فى مباحث الماهيه و فى مباحث العله و المعلول أن الصوره فى كل شى ء متقدمه على الماده و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود و إن لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

و ممن يصرح بكون الصوره الجرميه أصلا فى الجسم و الهيولى متقومه بها أى قائمه عليها العلامه التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال و الصوره جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

و سينكشف لك هذا المعنى فى مبحث التلازم و ما ذكره من عدم المناسبه- بين الجسميه و العقل المفارق مسلم إلا أن عدم المناسبه بين الهيولى و بينه أشد و آكد- لكون أحدهما بالفعل من كل الوجوه و الأخرى بالقوه من كل الوجوه و لأن المفارق هو النور المحض على لسان الأشراف و الوجود الصرف عندنا و إن كان نورا مفتقرا إلى نور الأنوار و وجودا مجعولا للواجب بالذات و الهيولى محض الإمكان و الظلمه- فلا يمكن أن يكون بين موجود و موجود هذه المخالفه التى بين المفارقات و الهيولات- حتى إن المتضادين يشترط فيهما الاتفاق فى الجنس القريب.

فجهه المناسبه بينها و بين المفارق فى الصدور هى الوجودات المتوسطه التى غلبت فيها جهه الإمكان و تضاعفت فيها جهه الحاجه بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبه لتكثر الحاجه إلى العلل و الأسباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هويه متصله- ذات أجزاء فرضيه متخالفه الأوضاع و الحدود التى ليس شأنها الحضور و الجمعيه و يكون بحيث يكون وحدتها ذات قوه الكثره و اتصالها ذا استعداد الانفصال و بقاؤها قرين استيجاب الزوال إلا بسبب صوره أخرى يحفظها عن الزوال و يقيمها على الوحده و الاتصال شخصا

کانت کما فی الأفلاک أو نوعا کما فی العناصر ثم بتوسطها وجدت الهیولی التی لا وجود لها و لا وحده و لا اتصال بالفعل فضلا عن أن یکون فی معرض الزوال و الانتقال إلی الکثره و العدم و الانفصال بل حقیقتها کما مر محض استعداد الوجود و العدم لغیره و قوه الوحده و الکثره و إمکان الاتصال و الانفصال.

فظهر أن الهیولی هی عین جهه الإمکان و القوه و ذاتها ماهیه تعلیقیه بأمر له تجوهر فی الوجود و الفعلیه لأن حقیقتها کحقیقه الأعراض تابعه إلا أن لها وحده جنسیه یتحد بالجواهر الجسمانیه و یحمل علیها فیکتسب الجوهریه منها و إن کانت ماهیتها نفس معنی الجوهر إلا أن هذا کما علمت لا یقتضی فی مصداق الجوهر

فصل (۷) فی حجه أخری أفادها صاحب المباحث المشرقیه

اشاره

هی أن جسمیه الفلک یلزمها شکل معین و مقدار معین لعدم قبولها الکون و الفساد علی رأیهم.

فنقول هذا اللزوم إما النفس الجرمیه المشترکه فیکون کل جسم کذا لاشتراکها فی الجسمیه و لیس هکذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو إذن إما حال فی جرمیه أو محل لها أو مباین عنها فإن کان ذلک الأمر حالا فیها فإن لم یکن لازما لها لم یکن سببا للزوم الشکل و المقدار المعینین و إن کان لازما عاد التقسیم فی کیفیه لزومه فإما أن یتسلسل و هو محال أو ینتهی إلی ما یلزم الجرمیه فیعود المحذور المذکور من أنه یجب أن یکون کل جسم کذا و إما أن یکون لزومه بسبب شی ء لا حال فی الجسمیه و لا محل لها فلا یخلو إما أن یکون ذلک الشی ء جسما آخر أو قوه موجوده فیه أو أمرا مفارقا لیس بجسم و لا جسمانی و الأول باطل لأن ذلک الأمر إذا اقتضی ذلک اللزوم لجسمیته وجب أن یکون کل جسم کذلک و لکانت الجسمیه التی هی الملزومه لتلک الفلکیه أولی بذلک الاقتضاء من جسمیه أخری و قد أبطلنا ذلک و إن لم یکن لمجرد الجسمیه بل لقوه

زائده على الجسميه فهذا هو القسم الثانى.

فنقول تلک القوه إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال فى المقتضى لذلک اللزوم- و إن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فإما أن تنعدم أو لا فإن عدمت عدمت الملازمه- لزوال ما يقتضيها و ذلک محال و إن لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنيه فى وجودها عن المحل فكل ما كان كذلک لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب.

فهى إذن قوه غنيه عن المحل فى وجودها فيكون تأثيرها فى جميع المتماثلات تأثيرا واحدا فلا بد فى اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكيه عن تأثيرها دون بعض من مخصص و يعود الكلام فى كيفيه لحوق ذلک المخصص و إن كان ذلک الأمر مبائنا.

فقد علمت أن نسبه المباين إلى جميع الأمثال واحده فلا يقتضى فى بعضها الفلكيه إلا برابط مخصوص و يعود الشقوق فى ذلک الرابط بمثل ما مر فبقى من الاحتمالات المذكوره أن لزوم الفلكيه بسبب شى ء حلت فيه الجسميه و حلت الفلكيه و ما يلزمها فيه.

ثم إن ذلک الشى ء لذاته يقتضى الصورتين معا فلاـ جرم أنه صارت مقارنتها واجبه- فإذا لجسميه الفلک محل و ذلک هو المسمى بالهيولى و يجب أن يكون تلک الهيولى مخالفه لسائر الهيوليات و الإعادات المحالات المذكوره و إذا ثبت أن جسميه الفلک محتاجه إلى محل يحل فيه وجب احتياج جسميه العناصر إلى الهيولى فهذا تمام الحجه التى ذكرها.

قال و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شى ء من مقدماتها- قال و لكنه قد عرض لى الشک و كان حاصل شكه منع اشتراک الجسميه- فى جميع الأجسام مستندا بجواز أن يكون جسميه بعض الأجسام مخالفا لجسميه غيره لئلاـ يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين فى الفلک إلى جسميه اشتراک جميع الأجسام فى الفلكيه و لوازمها و طول الكلام فى توجيه ذلک المنع بما لا فائده فى ذكرها

و سیجی ء بیان کون الجسمیه أی مصحح فرض الأبعاد حقیقه نوعیه امتیازها بلواحق خارجیه.

ثم العجب منه أنه مع شده خوضه فی تتبع العلوم و مهارته فی البحوث کیف اعتقد أن هذه الحجه منه قویه لا یرد علیها بحث و لا فیها قدح سوی ما ذکره من الشک علی أن ما ذکره فی غایه الوهن و الضعف و سیجی ء من الکلام ما لم یبق معه شک فی أن الجسمیه مشترک فی جمیع الأجسام.

کیف و هو أصل محقق یبنی علیه کثیر من المطالب کإثبات الصور النوعیه فی الأجسام و إثبات الهیولی فی الأفلاک و إثبات الشکل الطبیعی فی کل جسم و الحیز الطبیعی له و مباحث النفوس و القوی و الکیفیات و غیرها من المسائل الباحثه فی العلم الطبیعی- و أما الذی ینقدح به الحجه المذکوره و یرد علیها فأبحاث- الأول النقض بتوجه مثل ذلک السؤال بعینه فی بیان لزوم القطبیه و السکون لبعض مواضع الفلک و لزوم المنطقه و الحرکه السریعه لبعض آخر و لا- یمکن استناد ذلک إلی الهیولی لکونها واحده فی کل فلک فلا توجب الاختلاف فإن استند لزوم القطبیه لموضع من الفلک و الدائره لموضع آخر إلی الأمور الإلهیه و العنایه التی هی علمه تعالی بالنظام الأفضل أو الإراده التی ینسبونها بعضهم إلیه من غیر مرجح- فیسند لزوم أصل الفلکیه و ما یلزمها إلیها.

و بالجمله کل ما وقع به الجواب عن هذا فلیقع به عن ذلک من غیر تفاوت.

الثانی أن إیجاب لزوم الشکل و المقدار لا یمکن أن یسند إلی الهیولی لأنها جوهر قابل و معنی القبول الصحه و الإمکان و هو ینافی الإیجاب و الاقتضاء بل لا- بد من أن یکون للفلکیه و لوازمها مقتض آخر حتی یقبلها الهیولی التی شأنها قبول الصور و الهیئات لا إیجاب شی ء من الأشیاء.

الثالث أن الذی ذکره هو فی الحقیقه شبهه یجب حلها حتی ینکشف جلیه الحال و ارتفع و زال أصل الإشکال و ظنی أن هذه الشبهه هی التی قد کان الإمام

معتقدا منذ ثلاثين سنه فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المده أنها مغلطه و كان قد بكى على ذلك مده.

و وجه الحل أنا نختار من الشقوق التى ذكرها فى السبب المقتضى للزوم المقدار و الشكل المعينين للفلك أن ذلك السبب هو أمر حال فى جسميه الفلك لازم لها فإن أعيد السؤال فى عله لزومه لجسميه الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام فى الجسميه.

قلنا الحال إذا كان مقوما للمحل كالصوره النوعيه فهو فى وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقه هو الأصل و المنشأ فى الملازمه و المحل لازم له كما فى الملازمه بين الجسميه و الهيولى حيث إن الجسميه أصل فى الجوهريه و منشأ للملازمه و الهيولى لازمه لها متفرعه عليها بل أصل الإشكال و الجواب جاريان فى جميع الصور النوعيه و محالها و كذا الفصول اللازمه لحصص الأجناس التى يكون فى الأنواع.

مثلا النطق لازم لحيوانيه الإنسان لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر فإذا سئل عن سبب لزوم النطق للإنسان أنه إن كان لأجل كونه حيوانا لزم أن يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك فى الحيوانيه و إن كان لأجل أمر حال فى حيوانيه مخصوصه فالكلام فى تخصصه عائد و إن لم يكن حالا فى حيوانيه مخصوصه هى حيوانيه الإنسان فإن كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقيه و إن كان أمرا لازما لها كان الكلام عائدا فى سبب لزومه و يتسلسل أو ينتهى إلى الحيوانيه فيعود المحذور المذكور.

ثم الأمر اللازم للماهيه المشتركه كان مقتضاه مشتركا فى الجميع و إن كان أمرا مباينا و المباين متساوى النسبه إلى جميع حصص الأنواع لتماثلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح و إن كان لأمر هو محل الحيوانيه- يرد الكلام فى تخصص المحل به و لا يمكن هاهنا القول بأن المخصص هو الهيولى لأن

الهیولی فی العنصریات کلها واحده بدلیل انقلاب بعضها إلی بعض.

فالجواب الحق فیه أن الفصل مقدم فی الوجود علی حصه الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته و اللازم البین اللزوم للماهیه لا یحتاج إلی سبب اللزوم لها سوی ذات الملزوم.

نعم لو لم یکن الحال مقوما للمحل و لا- یفتقر إلیه المحل فی تحصله نوعا لافتقر لزومه إلی مخصص خارج عن نفس ذلک الحال کالحراره للنار و البیاض للثلج- فهناک یستند جهه اللزوم إلی ذات المحل من غیر محذور لجواز استناد اللازم الواحد- إلی ملزومات متخالفه و قد بقی فی تحقیق هذا الموضع کلام ترکناه إلی موضع آخر لضیق المقام فإن ما اختاره من الشقوق المذکوره و هو إسناد جهه الاقتضاء لتخصیص جسمیه الفلک بلوازمه المخصوصه إلی المحل و إن لم یصح فی المخصصات الکلیه کالإبداعیات و مبادی الفصول للأنواع الثابته کما بینا لکنه إذا جری الإشکال فی تخصیص الأشخاص بلوازمها الشخصیه بأنه هل للماهیه أو لأمر هو حال فیها أو محل لها أو مباین عنها کان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعین الشخص المعین و لوازمه الشخصیه لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجه إلی المحل المستغنی عن ذلک الحال و إن کان الحال من أشخاص الماهیه الجوهریه الصوریه.

و ذلک لأن المقوم للمحل المادی حقیقه الصوره الحاله فیه لا الشخص المعین منها بحسب هویته فلا یمکن تقدمه من حیث الشخصیه علی المحل فالمحل عله للتشخص سابق علیه.

و إذا نقل الکلام إلی تخصصه بالتخصیص مع تماثله لسائر المحال ینجر الکلام إلی مسأله ربط الحادث بالقدیم کما سیجی ء کشفها و توضیحها إن شاء الله العلیم

تتميم–

و مما يختلج بالبال أن الهيولى و الصوره إذا كانتا من ذاتيات الجسم و مقوماته- فلم يقعا و لا شى ء منهما فى مطلب لم بل يقعان فى الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شى ء منهما بالبرهان كيف و الذاتى لا يحتاج إلى وسط فيجب أن يعلم أجزاء الشى ء بحسب الماهيه و هى الأجزاء العقليه اصطلاحا كالجنس و الفصل المتحصلين فى العقل- عند ملاحظه الإبهام و التعين للماهيه غير الأجزاء الوجوديه أعنى الماده و الصوره و ما لا يطلب بلم أصلا لا بحسب الثبوت لشى ء و لا بحسب الإثبات له إنما هى المقومات بحسب الماهيه من حيث هى هى.

و أما الأجزاء الوجوديه و هى أجزاء الشى ء بحسب نحو خاص من الوجود فهى مما يطلب بالبرهان أنها بالنسبه إلى الماهيه المطلقه كالعوارض و إن كان وجودها بالنسبه إلى وجود الماهيه كالمقومات و مقومات الوجود يطلب بلم كما أن مقومات الماهيه يطلب بما.

و من هاهنا علم أن منزله وجود العله لوجود المعلول كمنزله مفهوم الماهيه للماهيه كما لوحنا إليه سابقا فإذن تركب الجسم من الهيولى و الصوره ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولا بجوهرياتها المحموله فيطلب بالحجه أجزاؤه الوجوديه و إن اشتملت الأولى بالقوه على الثانيه فالقبول المأخوذ فى حد الجسم تدل على مادته الأولى و الأبعاد تدل على صورته أى الجوهر الممتد بالذات

الفن الثالث فی تصاحب الهیولی و الصوره بالعلاقه الذاتیه و فیه فصول

فصل (۱) فی أن الجسمیه من حیث هی لا تنفک عن الهیولی

قد استفید من برهان وجود الهیولی من طریق القوه و الفعل

أن لا شی ء من الأجسام حال عن الهیولی إذ ما من جسم إلا و فیه شوب قوه الکمال أو قصور فی أوضاع و أفعال و تجدد و انتقال من حال إلی حال و إن کان فی أیسر غرض و أسهل معنی فعلی أو انفعالی فإن الفلک و إن کان بالفعل من جهه جوهریته و کمه و کیفه و أینه و وضعه فی نفسه و جمیع هیئاته القاره إلا أن فیه القوه من جهه أوضاعه بالقیاس إلی الغیر لعدم إمکان الجمع بین سائر الأوضاع و قد علمت أن جهه القوه یرجع إلی شی ء هو محض القبول و الإمکان و لا محاله یکون لازما للجسمیه کما مر من عدم استقلاله فی التجوهر و القوه لا تنفک عن ذی القوه و ذو القوه لا یمکن أن یکون مفارقا عقلیا و النفس بما هی نفس لا تنفک عن الجسمیه فالمشتمل علی القوه أولا و بالذات هو الجسم بما هو جسم.

و هذا برهان متین لا یحتاج إلی کون الجسمیه طبیعه نوعیه متماثله فی جمیع الأجسام علی أن ذلک أمر ثابت لا خلل فیه.

طریق آخر-

ذکره الشیخ الرئیس فی إلهیات الشفاء مبناه علی أن الجسمیه حقیقه واحده- بیانها أن جسمیه إذا خالفت جسمیه أخری فی أن إحداهما حاره و الأخری بارده أو أن إحداهما لها طبیعه فلکیه و الأخری لها طبیعه أخری و لحوق الأعراض أو الطبائع إنما کان بعد

تحصل ذاتها و نوعيتها من غير حاجه لها فى الجسميه إلى انضمام شى ء من هذه المعانى و هذا بخلاف المقدار حيث مثلا لا يكمل له ماهيه إلا بعد تعين أن كميته الاتصاليه القاره منقسمه فى جهه حتى يكون خطأ أو فى جهتين حتى يكون سطحا أو فى ثلاث جهات حتى يكون جسما تعليميا.

فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له و لا قوام إلا بأن يكون خطأ أو سطحا أو جسما و أما الجسم بما هو جسم فليس اقتران أى معنى و صوره إليه كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسميه متصوره أنها وجدت بالأسباب التى لها أن يوجد بتلك الأسباب و هى جسميه فقط بلا زياده إلا بحسب استكمالات أخرى فى كمالاتها الثانويه كالجماديه و النباتيه و الحيوانيه فكما أن الطبيعه الجماديه إذا حصلت للجسم فهى تمام له من غير حاجه إلى صوره أخرى فى كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا- لكن لو حصلت له صوره أخرى صار أكمل مما كان أولا فكذلك الصوره الامتداديه- فقد علم أن لحوق الصور المكمله للأجسام بها ليس من جهه أن مجرد الجسميه ماهيه مبهمه جنسيه كيف و الجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل و الحصول لا فى الذهن و لا فى العين كالمقدار المطلق فإنه إذا جرد عن الفصول و أخذ فى العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود فى الخارج أصلا و يكون بهذا الاعتبار ماده عقليه محضه و إذا أخذ مطلقا عن الحذف و اللحوق كان ماهيه ناقصه غير محصله و الجسميه ليست كذلك لأن الأجسام المختلفه الصور و الهيئات وجدنا أنها إذا حذف عنها العقل تلك الصوره و الأعراض كانت قد عقلت فيها ماهيه تامه جوهريه موصوفه بقبول الأبعاد و جوز العقل لها أن يكون بصرافتها موجوده فى الخارج.

فعلم أنها ماهيه نوعيه إذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفه و الهيئات المتفاوته إما حقائق مختلفه متخالفه بذواتها البسيطه أو متفاوته بفصول ذاتيه غير تلك الصور و الهيئات أو حقيقه واحده غير الحقيقه الواحده المسماه بالجوهر القابل للأبعاد أو هى مع طبيعه أخرى يكون بمنزله الفصل لها و الكل فاسد عند العقل

الصحيح فبقى كون الجميع مشتركه فى طبيعه واحده نوعيه هى الجسميه أى الجوهر المصحح لفرض الأبعاد.

فإذا ثبت هذه الدعوى فيبتنى عليها كثير من المقاصد منها إثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهيولى و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس فى الإشارات- لتعميم وجود الهيولى فى الأجسام الممتنعه عن قبول الفصل و الوصل بسبب خارج من طبيعه الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما فى الأفلاك أو زائلا كما فى الأجسام الصغار الصلبه بعد إثباتها فى الأجسام القابله لتوارد الوصل و الفصل عليها.

أما الأول فلأن الطبيعه الامتداديه إما أن تكون بذاتها غنيه عن الهيولى أو لم تكن فإن كانت غنيه فاستحال حلولها فى المحل لأن الحلول فى محل عين الافتقار إليه- و الغنى عنه إذا كان ذاتيا استحال زواله و لو بالغير لأن ما بالذات لا يزول و لا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت فى بعض الأجسام و هو ينافى كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسميه و إن لم تكن غنيه لذاتها فتكون مفتقره لذاتها فيلزم حلولها فى المحل أينما تحققت سواء كانت فى الأجسام القابله للانفصال الخارجى أو فى غيرها

وهم و إزاحه-

قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه فى المحل الواحد- ليلزم اجتماع المتماثلات فى محل واحد و كون صوره واحده حاله فى جميع المحال- و كون هيولى واحده محلا لجميع الصور و كون كل جسم مركبا من جميع الصور و الهيوليات إلى غير ذلك من المحالات و هو منفسخ.

لأنا نختار عند الترديد أن الطبيعه المطلقه لا يفتقر لذاتها إلا إلى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر إليه هى الطبيعه المخصوصه فيجوز عروض الافتقار الخاص لها إلى المحل المعين لأجل خصوصيه عارضه لها لا لذاتها بل لأسباب خارجه عنها- و الاستغناء الذاتى عن المحل المخصوص لا ينافى الافتقار العارض لخصوص فرد من

الأفراد و هذا مثل لوازم الماهيات فإن ماهيه المثلث إذا اقتضت تساوى الزوايا لقائمتين- لا- يقتضى فى كل فرد إلا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوى المطلق مقتضى ذاته و ليس شى ء من خصوصيات التساوى مقتضاها لذاتها.

فلا- يرد حينئذ أن هذا التساوى المخصوص إن كان لازما للطبيعه بالذات فكان يوجد فى كل مثلث هذا التساوى لقائمتين و يوجد فى هذا المثلث جميع أفراد التساوى للقائمين لأن الكلام يجرى فى كل مثلث و لازمه المعين.

فالحل فيه أن طبيعه المثلث مطلقا لا- تقتضى إلا- مطلق التساوى و الطبيعه الخاصه تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق و المقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسميه فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسميه المطلقه و الافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسميه المعينه و كما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعه كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأولى.

فليس لأحد أن يقول كما جاز أن لا يكون افتقار الطبيعه إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل [يعرض] الافتقار لأجل خصوصيه و سبب فليجز مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقا.

لأنا نقول إذا جردنا الطبيعه الجسميه عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقره إلى المحل كانت فى ذاتها مستغنيه القوام عن المواد كلها و ما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتى و نحو الوجود الذاتى لماهيه واحده- لا يكون متفاوتا فلا يجوز أن يكون نحو وجود الماهيه المختص بها من حيث هى هى مختلفا- بحسب اختلاف الأسباب الخارجه عنها و عن مقوماتها.

نعم هذا إنما يجوز فى الوجودات العرضيه و النسب و الإضافات مثلا الافتقار إلى الأكل إنما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانيه بل بسبب الحراره المحلله للمواد و قد يزول بزوالها و كذا الاستغناء عن اللباس الذى بالذات لا ينافى عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه آكلا و لابسا ليس نحو وجود الإنسان المختص به.

و هذا هو الذى يوهم لبعض الناس إمكان الواسطه بين الافتقار و الغنى الذاتيين

أو جواز عروض الافتقار لعله و أما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم يكن بسبب(۱) أمر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عباره عن نحو وجود ماهيه الحال و كذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره إليه لذلك و لأن الصوره لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت و تأثرت عن فاعل خارج يقتضی المقدار و الشكل المعينين إذ لو كانا لازمين لماهيه الجسميه لم يتغيرا مع بقائها و كل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر.

و قد علمت من أن جهه الانفعال يتصحح من الهيولی الأولی فيلزم أن يكون مقارنه لها و قد فرضت منفكه عن المحل هذا خلف.

و أما الطريق الثانی و هو ما يبتنی علی إثبات إمكان القسمه الانفكاكيه فی جميع الامتدادات من حيث الطبيعه الامتداديه النوعيه و هو الذی قد مر بيانه فی إبطال مذهب ذيمقراطيس و نحن قد أتممنا الحجه المشهوره علی إبطال مذهبه بوجه لا خدشه فيها.

فظهر هناك أن كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكی كما يقبل لذاته الانقسام الوهمی و جواز الانفكاك بحسب الطبيعه الامتداديه يكتفی فی الافتقار إلی الهيولی و إن عاق عن ذلك عائق طبيعی كما فی الأفلاك أو غير طبيعی كما فی الأجسام الذيمقراطيسيه.

و ذلك لأن الجسم إذا لم يكن مقارنا للماده لكان قبولها للقسمه الفكيه مستحيلا و قد فرض جائزا فإمكان قبول الجسم للقسمه المذكوره كاشف عن وجود

۱- هذا إذا كان السبب واسطه فی ثبوت الافتقار بعد أن لم يكن و أما إذا كان واسطه فی العروض فلا امتناع فإن المحتاج بالذات هو الواسطه و هذا لا ينافی كون ذی الواسطه غنيا بالذات كما فی افتقار الطبيعه إلی المحل المعين بواسطه خصوصيه الفرد و الحاصل أنه لا فرق بين المحل المعين و المحل المطلق فی جواز عروض افتقار الطبيعه إليهما بعد أن لم يكن بسبب أمر آخر إذا كان السبب واسطه فی العروض كما أنه لا فرق بينهما فی الامتناع- إذا كان السبب واسطه فی الثبوت نعم لو ثبت كون الواسطه علی تقدير تجريد الطبيعه عن الخصوصيات- لا يكون إلا واسطه فی الثبوت ظهر الفرق و لعل المراد ذلك فافهم، إسماعيل رحمه الله

الهیولی فیه.

قال الشیخ قدس سره و لعل هذا العائق إذا کان لازما طبیعیا کان لا اثنینیه بالفعل- و لا فصل بین أشخاص نوع تلک الطبیعه بل نوعه فی شخصه مراده علی ما سنح لنا فی کلامه أن الجوهر الممتد من حیث هو هو لو لزمه ما یمنعه عن الانفکاک و الانفصال بحسب الطبیعه فلا یمکن تعدد أشخاصه فی الوجود بل ینحصر نوعه فی شخصه إذ لو تعدد شخصاه- لکان کل واحد منهما قابلا للانفکاک بالبیان السابق فی رد مذهب ذیمقراطیس- مع وجود المانع هذا خلف.

ثم یثبت بطریق عکس النقیض أن المانع للقسمه لیس لازما للجوهر الجسمانی- من حیث هو هو و إن کان لازما لبعض أفراده کالفلک فالصوره الفلکیه العائقه للقسمه و إن کانت لازمه للفلک لکنها لیست لازمه لطبیعه الجسم مطلقا و اللازم لبعض الأفراد فقط عارض للطبیعه المشترکه فیجوز زواله نظرا إلی الطبیعه فجسمیه الفلک تقبل القسمه لذاتها و إن لم یقبلها من جهه الفلکیه لجواز زوال العائق للقسمه عنها و القابل للقسمه الانفکاکیه غیر مفارق عن الهیولی.

فثبت بذلک عموم الافتقار إلی الهیولی فی الأجسام و هو المرام

تحقیق و بحث

لما کانت طبائع الأفلاک أی صورها النوعیه کما سیجی ء مانعه عن قبول الفک و الفصل فعلی ذلک وجب أن یکون کل نوع من الفلک محصورا فی شخص واحد کما هو مذهبهم إذ لو تحقق فلکان أو کوکبان من نوع واحد لصح بینهما من الوصل ما حصل بین الجزءین الموهومین لواحد منهما و بین الجزءین الموهومین ما حصل من الانفکاک بین الفلکین أو الکوکبین فیکون فی قوتهما من جهه الطبیعه النوعیه قبول الفصل و الوصل مع أن المانع ذاتی لهما.

و لذا حکموا بامتناع الاثنینیه فی الأفلاک من حیث الطبیعه الفلکیه و کذا فی کل جرم من الفلکیات من حیث طبیعته المخصوصه و إن جازت القسمه فیها من حیث جسمیتها

فإذا کان هذا هکذا فنقول یرد علیهم النقض لموضع من الفلک فیه کوکب أو تدویر أو خارج فیوجد له فی الخارج جزءان منفصلان من فلک واحد کجنبتی الکواکب أو التدویر أو الخارج و الاثنینیه الخارجیه فی طرفی الخارج المرکز أظهر کالمتممین و ذلک لأن البیان الموجب لعدم الاثنینیه جاز فیهما بأنه یمکن علی الجزءین المنفصلین علی الجنبتین من فلک واحد ما صح علی الجزءین المتصلین و یصح علی المتصلین ما أمکن علی المنفصلین فیلزم الخرق و الالتیام علی الفلک من حیث طبیعته الخاصه و هما ممتنعان علیه عندهم فإن اعتذروا عن هذا بأصل الفطره هاهنا یعارض بمثله فی شخصی نوع واحد من الامتداد هناک.

مخلص عرشی

هذا النقض علیهم قد أورده الشیخ المحقق و المکاشف المدقق صاحب الإشراق- فی کتاب المطارحات بحثا علی الحکماء و ما أجاب عنه أصلا و لکنی أفاض الله علی قلبی وجه التفصی عنه و هو أن الفلکیه لیست من الصفات الساریه فی جسمیتها کالإنسانیه و ذلک لأن صورتها التی تحصلها نوعا خاصا و یقوم جسمیتها موجوده لیست صوره تقوم بموادها لأن لکل جرم منها نفسا مجرده هی مبدأ صفاتها و أوضاعها و أفاعیلها- و حرکاتها المختصه فأجزاء جسمیه فلک واحد سواء کانت وهمیه محضه أو خارجیه لیست أجزاء مقداریه لذاته النوعیه بل لمادته و جسمیته و توارد الفصل و الوصل علی جسمیه الفلک- من حیث ذاتها الامتدادیه غیر مستحیل.

إنما المحال تعدد فلک واحد من حیث هو فلک إلی فلکین أو جزءین له من حیث هما جزءان للفلک لا من حیث هما جزءان لجسمیه الفلک فالمتممان لیسا فلکین عندنا و إن کانا من الأجسام المنسوبه إلی الفلک و لهذا أصحاب الهیئه لم یذکروهما من جمله أعداد الأفلاک

فصل (۲) فی ذکر أحکام کلیه متعلقه بهذا المقام

منها أنه قد ظهر مما ذکر أن ماده الشی ء لیست داخله فی قوام ماهیه ذلک الشی ء

و إلا لکانت بینه الثبوت و لم یفتقر فی إثباتها إلی برهان لکن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه و هو الجوهر الذی یمکن أن یفرض فیه أبعاد ثلاثه علی الوجه المذکور و شککنا فی أنه هل له ماده تحمل معناه أم لا إلی أن جاء البرهان الحاکم بوجود جوهر آخر مادی.

فظهر لنا أن الجسم المحسوس مرکب من جوهرین حال و محل فیتبین من هذا أن الماده غیر داخله فی قوام ماهیه الجسم ثم إنا بعد ما أثبتنا الماده لبعض الأجسام- توقفنا فی بعض آخر مع علمنا باشتراک معنی الجسم النوعی بین الذی انکشف لنا مقارنته لها و بین ما یتوقف فی الحکم بوجودها له.

فبهذا أیضا یتأکد ما قلنا من عدم حاجه الشی ء إلی الماده فی حقیقه ذاته و إن احتاج إلیها فی قوام وجوده و کما علمت هذا فی الجسمیه بالقیاس إلی ما قامت بها أی الماده فاعلم أیضا بالقیاس إلی ما یقوم بها کالطبائع النوعیه کما مر.

و قد تأکد الشیخ فی إلهیات الشفا هذا الحکم بقوله- و أما الجسمیه التی نتکلم فیها فهی فی نفسها طبیعه محصله لیس تحصل نوعیتها بشی ء ینضم إلیها حتی لو توهمنا أنه لم ینضم إلی الجسمیه معنی بل کانت جسمیه لم یمکن أن یکون متحصلا فی أنفسنا إلا ماده و اتصال فقط.

و لذلک إذا أثبتنا مع الاتصال شیئا آخر فلیس لأن الاتصال نفسه لا یتحصل إلا بالإضافه إلیه و قرنه به بل بحجج أخری تبین أن الاتصال لا یوجد بالفعل وحده- فلیس أن لا یوجد الشی ء بالفعل موجودا هو أن لا یتحصل طبیعته فإن البیاض و السواد کل شی ء منهما متحصل الطبیعه معنی مخصصا أتم تخصیصه الذی فی ذاته ثم لا یجوز أن یوجد بالفعل إلا فی ماده و أما المقدار مطلقا فیستحیل أن یحصل له طبیعه مشار إلیها

إلا أن يجعل بالضروره خطا أو سطحا حتى يصير جائزا أن يوجد لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا ثم يتبعه أن يكون خطا أو سطحا.

و قال أيضا و أما صوره الجسميه من حيث هى جسميه فهى طبيعه واحده بسيطه محصله لا اختلاف فيها و لا يخالف مجرد صوره جسميه لمجرد صوره جسميه بفصل داخل فى الجسميه- و ما يلحقها إنما يلحقها على أنها شى ء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذن أن يكون جسميه محتاجه إلى ماده و جسميه غير محتاجه إلى ماده و اللواحق لا ـ يغنيها عن الماده بوجه من الوجوه لأن الحاجه إلى الماده إنما تكون للجسميه و لكل ذى ماده لأجل ذاته و للجسميه من حيث هى جسميه لا من حيث هى جسميه مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفه من ماده و صوره.

و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعه نوعيه عن المحل لذاته

فيلزم استغناء سائر أفراد تلك الطبيعه عنه يجب أن يخصص الطبيعه بالطبيعه الموجوده و الأفراد بأفراد الخارجيه لئلا ينتقض هذه القاعده بالجواهر المجرده- و بالجواهر الصوريه المستغنيه عن الموضوع فإن كلا منها قد يوجد فى الذهن مفتقرا إليه و قد يزول عنه و هو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهنى للجوهر إلى الموضوع افتقار سائر الأفراد له إليه فيلزم أن لا يتحقق جوهر فى العالم لارتسام الجواهر فى المبادى العاليه هذا خلف.

ثم إنك لما علمت من طريقتنا المختاره عند القدماء تجويز كون ماهيه واحده نوعيه مختلفه المراتب فى الحاجه إلى المحل و عدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر- الممتد إلى الهيولى فى الفلكيات بتحقق الافتقار إليها فى الأجسام القابله للفصل و الفك غير صحيح على هذا الرأى فلا بد من المصير إلى أحد(۱) المسلكين الآخرين فى

۱- أحدهما ما ذكرناه أولا ـ من جهه القوه و الفعل و الآخر ما ذكرناه آخرا من جهه اتحاد الأجزاء المقداريه فى الماهيه و فى الأحكام و اللوازم و هذا مما لا شبهه فيه، إسماعيل رحمه الله

بیان هذا المطلب

فصل (۳) فی استحاله تعری الهیولی الجسمیه عن مطلق الصوره

هذا المقصد مما یمکن فهمه من أحد مسالک الهیولی

و هو مسلک[۱] القوه و الفعل فإن الهیولی إذا تجردت عن کافه الصوره لکانت أمرا بالفعل و لها قوه قبول الأشیاء و لا أقل لها استعداد شی ء ما و إلا لم یکن هیولی فیترکب ذاته من جهه بها یکون بالفعل و من جهه بها یکون بالقوه و قد فرضت بسیطه هذا خلف.

و هذا برهان تمام لا یرد علیه شی ء عند التحقیق لکن القوم لم یکتفوا به- بل ذکروا مقدمه أخری هی أنها عند التجرد یلزم أن یکون جسما و کل جسم مرکب من الهیولی و الصوره و المفروض خلافه.

بیان ذلک أنها إذا تجردت فإن کانت ذات وضع و حیز فکانت إما منقسمه فیکون أحد المقادیر الثلاثه و قد فرضته مجرده عنها و عن ما یستدعیها أو غیر منقسمه فیکون جوهرا فردا لا یتجزی و قد مر بطلانه.

إذ النقطه عرض لا یجوز أن تکون موجوده منحازه و إن لم یکن ذات وضع و إشاره فلا یخلو إما أن یستحیل اتصافها بالتجسم و التقدر أو یمکن فإن کان الشق الأول- فکانت من الجواهر العقلیه بالفعل فتکون خارجه عن جنس الجوهر القابل و المفروض خلاف ذلک.

و إن کان الشق الثانی فلا یخلو إما أن یحل فیها البعد المحصل لها دفعه أو

۱- قد علمت انتقاد المسلک بالهیولی و قد عرفت الجواب عنه علی ما قاله الشیخ الرئیس بأن فعلیه الهیولی فعلیه القوه و هی لا یقتضی الترکیب و منه یعلم عدم کفایه هذا المسلک لهذا المرام و عدم تمامیه هذا البرهان لهذا المطلب إلا أن یثبت أن فعلیه الهیولی عند تجردها عن الصوره المطلقه فعلیه تحصل و تمام لا فعلیه قوه و إبهام و دونه خرط القتاد، إسماعیل رحمه الله

تدریجا على نهج الحركه فى حيز مخصوص أم لا- فعلى الأول إذا صادفها المقدار و قد كانت فى حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمه و متحيزه و إن لم تكن محسوسه و هو محال و إن لم يكن صادفها فى حيز مخصوص فلم يكن فيها و لا- فى نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز أولى به من حيز و لا محاله لا بد أن يكون عند المصادفه فى حيز فهو إما فى جميع الأحياز أو فى بعضها دون بعض.

فالأول محال لأن الجسم الواحد لا يكون له فى كل وقت إلا حيز واحد.

و الثانى يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا أن هيولى جسم خاص- كالمدره إذا تجردت لا يكون لها فى ذاتها ما به لبست الصوره المدريه و إذا لبست تلك- فليس يصح أن يختص بحيز معين من أحياز كليه عنصرها و هو الأرض إلا- بجهه مخصصه- توجب لها نسبه إلى ذلك الحيز و ليست تلك الجهه إلا علاقه وضعيه إذ غيرها من الأسباب و المعانى و الصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوى نسبه نفس كونها هيولى- و نفس الفاعل المفارق و نسبه سائر الأوصاف الفاعليه و الدواعى الغائيه عند المفارقه إلى صوره معينه شخصيه دون غيرها فلا تأثير لها إلا بمناسبه وضعيه.

و أما على الشق الثانى أى كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعه بل على سبيل تدرج و انبساط فيلزم أن تكون أيضا ذات وضع بل جسما و ذلك لأن كل منبسط فى المقدار يلزمه لا محاله الجهات و الأطراف الست الفوق و التحت و القدام و الخلف و اليمين و الشمال و كل جوهر يلزمه الأبعاد و النهايات يكون جسما و قد فرض لا كذلك

طريق آخر

الماده عند التجرد أيضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للأشياء لأن لوازم الماهيات لا ينفك عنها و هذا هو التحقيق.

إلا أنا نقول مع قطع النظر عن هـذا هل هی وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم أن يكون عند التجرد متصوره بالجسـميه بالفعل و هو ممتنع و إن لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بـذاته من غير تقدر و تكمم فلا يكون ذا جزء بالذات و لا بالعرض و لا بالقوه و لا بالفعل.

ثم إذا عرض له المقـدار صـار ذا أجزاء بالقوه عنـد الوحـده الاتصاليه و ذا أجزاء بالفعل عنـد الكثره فيكون عروض أمر لأمر مما يغير حقيقته عما كانت عليه و يبطل ذاتها و نحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشـی ء تقوم بأنه لا جزء له أصلا لا بالقوه و لا بالفعل ثم عرض له أن يصـير ذا أجزاء بالقوه فی وقت و بالفعل وقتا آخر و التبـدل فی حد الشـی ء و قوامه ممتنع و لا كذلك الحـد بالنسـبه إلى المحـدود فليس لأحـد أن يتوهم أن الحد لما كان عين المحدود و مع ذلك وجد المحدود فی الخارج أو فی الـذهن مجردا عن الأجزاء كالجنس و الفصل- ثم يوجد فی الذهن عند ملاحظه العقل معناه الحدی فيكون قوامه بالأجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظه بسيطا.

لأنـا نقول التفـاوت بين الحالين إنما هو بحسب الأوصاف و الاعتبارات لا بحسب وجود معانی الأجزاء و عـدمها فإن ذوات تلك الأجزاء لا تتبـدل فی الحـد و المحـدود- بل يتعـدد عنـد التفصـيل ما كان واحدا عند الإجمال و بالعكس إذ الإجمال و التفصـيل نحوان إدراكيان من غير تفاوت و فی ماهيه المـدرك ففی المحـدود يكون وجودات الأجزاء بما هی وجودات بالقوه و فی الحد يكون بالفعل و كذا حكم المقدار عند الاتصال و عند الانفصال.

و أمـا الجوهر المفـارق فلا يمكن أن يكون فيه أجزاء مقـداريه لا بالفعل و لا بالقوه فلو فرض أن الجوهر المفارق صار ذا بعـد و مقدار يلزم المحال المذكور و هو التبدل فی نفس قوام الشـی ء و حقيقته و زياده التفصيل و التوضيح فی هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء.

طریق آخر

ذکرها بهمنیار فی التحصیل و هو أنه لو قبلت الهیولی صوره لا تقبل الانقسام- لکانت ضدا للصوره الجسمیه و لیس للجسمیه ضد و إن لم یقبل صوره أصلا لم یکن جوهرا قابلا بل یکون جوهرا بالفعل فإن کانت فی نفسه قابله للإشاره فکانت جسما و قد فرضت مجرده عن الجسمیه و إن لم یکن فی نفسها مما إلیه الإشاره لزم من المحالات ما ذکرناه.

طریق آخر

اشاره

لما تقرر عندهم أن مصحح القسمه الخارجیه فی المقدار هو الماده باستعدادها فلو فرض تجرد الهیولی عن الصوره لما صحت القسمه الخارجیه فی المقادیر و بطلان التالی کبیان الملازمه بین فالمقدم کذلک.

تفریع

قد صح و استتم من کلام الشیخ و تلمیذه أن الصوره الجسمیه لیست بالنسبه إلی الهیولی کالأعراض اللازمه التی تلحق الشی ء بعد أن یتم له نحو من أنحاء الوجود أی وجود کان سواء کان ذلک اللازم بحیث یتحصل به للملزوم تقوم ثانوی و له وجود طبیعی آخر کجسمیه الفلک و صورتها الفلکیه أم لم یتحصل کالمثلث و مساواه زوایاه لقائمتین فإن للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواه للقائمتین أم لا فاعتبار هذا اللازم و عدمه لا یؤثر فی الملزوم وجودا و کمالا بخلاف الصور الطبیعیه فإنها یستکمل بها المحل و ینفعل عنها بکمال بعد کمال أول.

و أما الجسمیه بالقیاس إلی ما یتقوم بها فلیست من أحد هذین القسمین إذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه أصلا بل الهیولی ما شأنها قوه الوجود بما هی

قوه الوجود فى الخارج فبقيد قوه الوجود يخرج الملزوم بالقياس إلى لازم الماهيه- و بقيد الحيثيه يخرج الماده الثانيه كالجسم مثلا بالقياس إلى ما يكملها من الطبائع الصوريه و بقيد الخارج يخرج الإمكان و الماهيه.

طريق آخر

اشاره

لو جاز للهيولى بقاء بلا صوره جرميه أى توجد وجودا عقلانيا بلا وضع و إشاره حسيه يلزم أن يخالف هيولى لهيولى أخرى و ليس لهما مقدار بحسب المقدار و اللازم باطل بالضروره فالملزوم كذلك.

وجه اللزوم أنا إذا قسمنا جسما بنصفين فيفرد هيولى كل جزء بصوره فتوهمنا تجريد الصوره عن هيولاها قبل وقوع القسمه و توهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمه فيكون صوره كل واحده من المادتين غير منقسمه لا بالفعل و لا بالقوه.

فلا محاله حينئذ يكون هيولى ذلك الجسم يخالف لهيولى كل واحد من النصفين و هذه المخالفه إما بالماهيه و لوازمها و هى واحد فى الجميع و إما بالوضع و المكان و هما لا يكونان عند عدم الجسميه و إما بالمقدار و هو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشى ء و عدمه واحدا و إما باتحاد الهيوليين بعد التجريد هيولى واحده كما كانت قبل القسمه- فيكون حكم الشى ء لو لم ينفصل منه شى ء ما هو غيره هو بعينه حكمه و قد انفصل عنه غيره و حكمه مع غيره و حكمه وحده من كل جهه حكما واحدا.

و إما بفساد إحداهما و بقاء الأخرى فإن كان المعدم لها زوال الجسميه عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص إحداهما به دون الأخرى و إن كان بامتزاجهما شيئا واحدا و هو أيضا ممتنع فى عديم المقدار.

فلم يبق من الشقوق إلا كون إحداهما جزءا للأخرى و ليس جزءا محمولا عليها- فيكون لا محاله جزءا مقداريا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلف.

تفریع آخر

یتحقق من هاهنا أن الهیولی لیست فی ذاتها إلا شیئا جسمانیا و لیس لها نحو من الوجود لم یکن به غیر جسمانیه و إلا لکانت بحسب ماهیتها محتمله القوام من غیر تجسم- فکل ما یحصل منها فی الذهن فهو وجه مباین لماهیتها غیر صادق علیها إلا بحسب التقدیر و الفرض.

فقولنا الهیولی أمر بالقوه معناه أن کل ما لو وجد کان هیولی فهو بحیث لو وجد کان بالقوه لأن کل ما یلتفت إلیه العقل استقلالا و یحکم علیه بحکم بتی فهو أمر معقول القوام بالفعل و لیس أمرا بالقوه و هکذا الحال فی نظائرها من الأمور الناقصه التحصل و الوجود کالعدد و الزمان و الحرکه و الحرف و اللاتناهی و التناقض و أمثالها.

تفریع آخر-

لما ثبت أن کل ما یقبل المقادیر و الأبعاد فلا یمکن أن یکون بحسب قوام ذاته- و فعلیه تجوهره مما یتأبی عن قبول القسمه و التعدد و إلا لکان ما کان وجوده وجودا وحدانیا- غیر انقسامی مما یقبل وجودا منقسما فی ذاته قسمه بالقوه کالمقدار أو بالفعل کالعدد و هو مستحیل عند العقلاء و لهذا یحکم کل من له فطره مستقیمه باستحاله طریان الجسمیه علی الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد أن یکون ماده الجسمیه و المقدار أمرا داخلا تحت جنس التقدر و التجسم فلو تشکک متشکک أنا ننقل الکلام إلی نفس ماده الجسم هل هی فی ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصوره- تکون متصله فیکون نفسها صوره الجسم لا مادته إذ لا نعنی بحقیقه الجسم إلا جوهرا متصلا بنفسه.

فبهذا یتم تلک الحقیقه بلا قصور فلا حاجه لها إلی جسمیه أخری غیر ذاتها

يلحقها أو يكون جوهرا عقليا أو جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته.

فهذا هو الباعث الكلى لمن أنكر وجود الهيولى الأولى على ذلك.

قلنا قد مر سابقا ما يفى بدفع هذا الشك فإن بناءه على الذهول عن معنى الماده- و مرتبه وجودها من الصوره إذ ليست نسبه الصوره الجسميه إليها نسبه لازم خارج أو صوره مكمله لحق كل منهما إلى الشى ء بعد تمام حقيقته و وجوده و ليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصوره بمعنى أن الصوره نحو وجودها الخارجى و جهه تحصلها و تمامها فوجودها عباره عن نقصان وجود الصوره بحسب التشخص دون نقصان الماهيه الخارجيه لها و قصور كل شى ء من توابع حقيقته المطلقه.

و قد مر أن الصوره فى غير الماده الأولى من المواد الثانيه من ذوات الطبائع الثانويه إنما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا له تنوع آخر من حيث الصوره بعد وجوده فى ذاته و تحصله و تنوعه فى نفسه.

و لهذا يكون موضوعا و ماده أيضا من جهتين فمن حيث له فى نفسه و صورته مع قطع النظر عن لحوق صوره أخرى نوعيه خارجيه يكون مستغنيا عن الحال- يكون نسبته إليه نسبه الموضوع إلى العرض و باعتبار أن نسبه ذاته إلى هذا التحصل الثانوى و التنوع الأخروى نسبه النقص إلى التمام و القوه إلى الفعل يكون ماده.

و أما الهيولى الأولى فهى عاريه فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل و التنوع إلا بما ضم إليها و لذلك لا حقيقه لها إلا بما انضم إليها من صوره الجسميه أولا ثم من صوره كماليه أخرى كما سيجى ء إثباتها

فصل (۴) فی کیفیه التلازم بین الهیولی و الصوره لیظهر نحو وجود کل صوره بالقیاس إلی ما هو حامل لها و تقدمها فی الوجود علی هیولاها

اشاره

اعلم أنک لما علمت أن الصوره الجسمیه لذاتها غیر مستغنیه عن الهیولی و أن الهیولی أیضا مفتقره لذاتها إلی الصوره فعلمت أن بینهما علاقه ذاتیه لیست بمجرد اتفاق و کل شیئین یکون العلاقه بینهما ذاتیه فلا یخلو إما أن تکون تلک العلاقه علاقه التضایف- أو علاقه العلیه و المعلولیه أما الأولی فغیر ثابته بینهما لأن ذات کل واحده منهما غیر معقوله بالقیاس إلی الأخری نظرا إلی ذاتیهما و إن کانت الهیولیه بحسب المفهوم- داخله تحت المضاف إذ لا یعقل إلا بالقیاس إلی ما هی قوه أو ذات قوه له أو استعداد أو ذات استعداد له و کذا مفهوم کون الشیء صوره لا یعقل إلا بالقیاس إلی ما یتم و یکمل بها لکن الکلام فی نفس حقیقه کل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم کل منهما و إلا لم یحتج فی استلزام کل منهما للآخر إلی برهان لأن المتضایفین یعقلان معا.

و أما الثانیه فهی و إن کانت فی بادی الأمر یحتمل قسمین أحدهما أن یکونا متکافئین و الآخر أن لا یکونا کذلک.

لکن الشق الأول و هو کون الشیئین بحیث یکون کل منهما عله للآخر- ینفسخ بأدنی توجه من العقل الصحیح من غیر حاجه إلی کلفه الاستدلال و فرق بین کون الشیئین بحیث یستلزم وجود کل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه عدمه- و بین کون کل منهما سببا للآخر وجودا أو عدما.

فالثانی فاسد و الأول صحیح بشرط أن یکون معنی الاستلزام فی الثانی هو أن یکون وقوعه کاشفا عن وقوع ما هو سبب له أولا.

ثم الشق الثانی أیضا یتصور قسمین أحدهما أن یکون کلاهما معلولی عله واحده.

و الآخر أن يكون أحدهما بخصوصه عله و الآخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل أن يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقه أخرى بينهما و إلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات و هو خرق الفرض.

إذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى و الصوره نظرا إلى ذاتها بدون صاحبتها فحينئذ لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحده منهما عن الثالث بواسطه الأخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب أن يكون إحداهما فى درجه المعلوليه أقرب إلى العله لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما فى مقام لم يكن الثانيه بعد فى ذلك المقام و يكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر.

ثم الأقرب المتوسط لا يجوز أن يكون هى الماده لأن لها القبول و الاستعداد لا الفعل و الاقتضاء و المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فإنه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا(۱) له دائما من غير استعداد و أيضا لو كانت الماده سببا للصوره لوجب أن يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور.

و هذا هو معنى التقدم العلى و المعدوم لا يكون عله للموجود و قد علمت أن الهيولى فى ذاتها قوه محضه.

فروع

من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا- لا بتمامه و لا بأحد جزءيه و ذلك لأن الماده أمر عدمى و كذا ما يشتمل عليها من حيث

۱- لأن الموجد للشى ء يجب أن يكون مجامعا معه و استعداد الشى ء لا يجامع معه فلو كان المستعد للشى ء موجدا له وجب أن يكون موجدا من غير استعداد إذ لو كان موجدا مع الاستعداد لم يكن مجامعا للمعلول فلم يكن موجدا هذا خلف و إذا كان المستعد موجدا من غير استعداد فلم يكن مستعدا هذا خلف، إسماعيل رحمه الله

يشتمل عليها و أما الصوره فلأن تأثيرها فى شى ء بتوسط الماده لأنها لو استغنت عن الماده فى فعلها فالأولى أن يستغنى عنها فى وجودها فى نفسها إذ الإيجاد يتقوم بالوجود و التالى محال كما علمت فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطه الماده فيكون الماده عله قريبه لوجود الشى ء و هو محال.

فقد علم من هاهنا أن الأجسام كلها فى أنفسها مكافئه فى درجه الوجود من غير علاقه و تلازم بينها و إنما قيدنا الكلام بقولنا فى نفسها لأنها قد توجد التلازم و التعلق بينها من جهه الأمور اللاحقه و الأوصاف الثابته فإن الأجسام المستقيمه الحركات-كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا و بذلك يثبت وجود أمر قدسى مفارق عن الأجسام و أعراضها بالكليه لتناهى الأجسام قدرا و عددا و استحاله التسلسل مطلقا فينتهى إلى موجود واجب بالذات غير جسم و لا جسمانى- و هذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب و أيضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى و صوره فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولا سببا لوجود جزءيه اللذين هما أقدم منه و هذا محال لأن الماده لا اختلاف لها فى ذاتها و قد مر سابقا أن الصوره الجسميه حقيقه متماثله الأفراد فى الوجود و العله يجب أن تكون مخالفه للمعلول فى درجه الوجود و نحوه و ليس كذلك هذا خلف.

شک و إزاله-

ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف أحوال المواد لأن هذا فاسد من وجهين.

أما أولا فلأنه حينئذ يكون تلك الأحوال هى الصور الأولى فى الماده و الكلام فيها عائد بعينه فيرجع إلى أن الصوره الأولى يكون عله فى وجود الصوره الثانيه و يكون للماده القبول فقط.

و أما ثانیا فلأن بعد تسلیم أن الصور تکون متخالفه بسبب الأحوال المکتسبه عن المواد فیکون العلیه و المعلولیه بین الحالین لا بین الصورتین الجسمیتین.

فذلک إن صح کان حدیثا آخر خارجا عن مقصودنا علی أنا نقول کلاما مطلقا- إن ذلک غیر متصور عند التحقیق لما أشرنا إلیه أن الصوره قوه جسمانیه فکما أن وجودها فی نفسها لا یتحصل و لا یتشخص إلا بسبب الماده فکذا إیجادها لشی ء آخر- لما علمت أن الوجود مقوم للإیجاد لأنه شرط له فلنرجع إلی ما کنا بصدده.

فنقول إذا لم یکن الماده هی الواسطه فی صدور صاحبتها من العله فکانت الصوره هی الواسطه لصدور الماده و لا یمکن أیضا أن یکون واسطه مستقله أو آله مستقله إذ فسادهما بعینه کفساد ما إذا کانت عله مطلقه کما عرفت و الفرق بین الآله و الواسطه أن الآله ما یؤثر به الفاعل فی منفعله القریب و الواسطه معلول یقاس إلی الجانبین فیوجد عله قریبه لأحدهما فذاک المعلول المطلق و الآخر عله بعیده.

ثم الصوره علی ضربین صوره تفارق الماده إلی بدل عاقب و صوره لا تفارقها- أما الضرب الأول منهما فلا یتصور ذلک فیها لأنها إذا کانت عله متوسطه للماده التی تعدم عنها لکانت تعدم بعدمها الماده فیکون للصوره المستأنفه ماده أخری مستأنفه أیضا لما تقرر عندهم أن کل حادث یحتاج إلی ماده سابقه و قوه سابقه و استعداد لحامل القوه فیلزم أن یکون للماده ماده.

و هذا مستحیل لأن الکلام فی الماده الأولی و لأنه یلزم أن یکون المفروض ماده صوره و لأنا ننقل الکلام إلی ماده الماده و هکذا یلزم التسلسل فی المواد المجتمعه(۱) و لأن العله یجب أن تکون موجوده متشخصه قبل وجود المعلول و التشخص فی النوع المتکثر الأفراد لا یمکن أن یکون بحسب الماهیه و لوازمها و إلا لانحصرت الماهیه فی شخص

۱- لأن تلک المواد الغیر المتناهیه یجب أن یکون السابقه منها قابله لما هو لاحق منها- فمجموعها قابله للماده الأخیره التی کلامنا فیها و القابل یجب وجوده مع المقبول فیکون المواد المترتبه الغیر المتناهیه مجتمعه و هو التسلسل المحال، إسماعیل رحمه الله

واحد و ليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقه و كل صفه عارضه ليست من اللوازم- يحتاج وجوده إلى جهه انفعاليه و الانفعال لا يكون إلا من جهه الماده فيلزم أن تكون الماده موجوده قبل ما تكون موجوده هذا محال.

فيجب أن يكون الصوره بنفسها جزءا من عله مستقله و شريكا لعله متشخصه فى إفاده وجود الماده فيكون الماده وجدت عن تلك العله الموجبه بواسطه صوره غير معينه لا- تفارق الماده إلا بورود صوره أخرى يفعل فعل ما عدمت عن الماده فى إقامتها بإفاضه هذا الثالث المعطى دائما ما به تقوم الماده من الصور المتماثله فى التقويم و هو الواهب للصور الذى سنصف حاله من ذى قبل إن شاء الله.

و يلزم أن يكون جوهرا روحانيا إذ لو كان جسما أو جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا إلى أن يعود الكلام إلى جوهر قدسى

تسجيل

لما كانت الواسطه فى التقويم يلزم أن يكون قد تقومت أولا بذاتها أوليه بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب أن يكون الصوره قد تقومت أولا- بالفعل من ذاتها أو من المبدإ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصوره وجودها أقدم من وجود الهيولى- و الصوره الجسمانيه هى فعليه و تحصل للجسم و تمام له و قوه وجودها و جهه نقصها و إمكانها فى الماده و الماده بالقوه إنما تصير بالصوره بالفعل فيكون الوجود أولا- للصوره بما هى صوره و ثانيا للماده بما هى ماده و كونها ماده عين كونها ماده للصوره فى الوجود و إن كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصوره بما هى هذه الصوره المعينه.

و أما الضرب الثانى من الصوره التى يلزم الهيولى أبدا لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع و الالتصاق و الاتصال و الانفصال إلا ما شاء الله فهى و إن كانت فى أول النظر مما يجوز الوهم أن يكون واسطه مطلقه أو آله مطلقه فى إقامه

الهیولی.

لکن العقل الصحیح یحکم بنفی ذلک بالبرهان و ذلک لأن تخصیص الهیولی بها دون غیرها مع اتفاقهما فی الطبیعه النوعیه یحتاج إلی عله.

و أیضا قد علمت أن تشخص أفراد الجوهر الامتدادی لا یتحقق إلا بعوارض انفعالیه غیر واجبه اللزوم للطبیعه دائمه و إلا لما کان وجودها فی ماده بل کانت الصوره قائمه بنفسها کالصور العقلیه الخارجیه و لیس کذلک فلو کانت عله مطلقه لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و بعللها المقومه لوجودها فیلزم من هاتین المقدمتین کون الهیولی سابقه علی نفسها بالوجود بمرتبتین و هذا بین الاستحاله.

ثم لما علمت أن الإیجاد متقوم بالوجود و الوجود المتعین للصوره الجسمیه متقوم بالهیولی لأنه إنما یکون بهیئات انفعالیه متجدده الحصول غیر منفکه عن التغیر و الحدثان بسبب خصوصیات الاستمرار و البقاء و إن کانت لها جهه جامعه متفقه الحصول فی تلک الخصوصیات لازمه التحقق للطبیعه دائما لیس بحسبها الانفعال و الافتقار إلا الهیولی إلا أنها مبهمه غیر منفکه عن تجدد الأمثال و لا خالیه عن توارد الحوادث و ما لا یخلو عن الحوادث فی تحصلها فهو مفتقر إلی الماده و إن کان بالتبعیه فکیف یکون سببا لوجود ما یفتقر إلیه فی تشخصه و التشخص متقدم علی الإیجاد.

لأنها إما عین الوجود کما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو کانت الصوره سببا للهیولی و کانت الماده متقدمه إما علیها أو علی ما معها و المتقدم علی ما مع المتأخر متقدم علیه أیضا فیلزم أن یکون الهیولی سابقه علی نفسها بمرتبتین- هذا محال- و لأن الصوره الشخصیه لا تنفک عن التناهی و التشکل المخصوصین و هما من عوارض الماده إذ لو کانا من لوازم الطبیعه الجرمیه لکانت الأجسام کلها فی

مرتبه واحده من التناهی و نحو واحد من الشکل و لیس کذلک.

فالتناهی و التشکل اللذان من العوارض المسببه بالماده إما أن یکونا فی درجه الصوره الجرمیه الشخصیه أو سابقا علیها و السابق علی السابق علی الشی ء سابق علی ذلک الشی ء و کذا السابق علی ما مع الشی ء سابق علی المع فلو کانت الصوره سببا للهیولی لکانت الصوره سابقه علی ما یسبقها إما بمرتبه أو بمرتبتین فیلزم سبق الشی ء علی نفسه إما بثلاث مرتبه أو بمرتبتین و کلاهما بین الاستحاله و استحاله التالی یستلزم استحاله المقدم.

فانکشف امتناع کون الصوره بأحد قسمیها عله مستقله أو واسطه و آله فبقی أن یکون شرکه للعله الفاعلیه و جزءا للعله التامه

فصل (۵) فی تجویز کون المعلول مقارنا للعله

لما علمت أن الوجود أولا- للصوره بحسب الذات و ثانیا للماده و دریت أن العلیه لیست مفادها إلا التقدم فی الوجود بحسب الذات و وجود الصوره علی نحو الحلول فیکون وجودها فی الهیولی کوجود العله مع المعلول و المعیه بینهما لا- ینافی کون الصوره مفیده و الهیولی مستفیده بل کما أن العله إذا کانت عله بالفعل لزم عنها المعلول و أن یکون المعلول معها إذ المعیه فی الوجود غیر المعیه فی فضیله الوجود و استقلاله و الأول لا یستلزم الثانی.

فکذلک الصوره إذا کانت صوره و موجوده یلزم عنها غیرها مقارنا لها و المفید لوجود شی ء منه ما یفیده و هو مباین و منه ما یفیده و هو ملاق و العقل لا ینقبض عن صحه القسمین و الوجود یصدقه فیهما و البرهان قائم علی وجود هذین القسمین.

و هکذا حال الجواهر مع الأعراض فإن الجوهر واسطه فی وجود الأعراض الحاله فیه بعد تقومه فی ذاته بالفعل

فصل (۶) فی کیفیه کون الشی ء الواحد بالعموم عله لشی ء واحد بالعدد بوجه خاص

اشاره

لما تبین و تحقق أن الصوره لیست مع الهیولی فی درجه واحده بل لها درجه من السبق لم یکن الهیولی فی تلک الدرجه.

و ظهر مع ذلک أن الصوره لیست سببا تاما و لا عله فاعلیه و أن هناک لا محاله شی ء وراء الصوره یتعلق به الهیولی لیفیض عنه و هو جوهر نوری إلهی و فعل قدسی سبحانی لاستحاله کونه جوهرا نفسانیا فضلا عن کونه صوره أو طبیعه جرمیه لکن یستحیل أن یکمل فیضانها عنه بلا توسط صوره أصلا بل إنما یتم الأمر بهما جمیعا فهذا النور العقلانی یهب الصوره الجرمیه بإذن رب الصور المجرده و یقیم الهیولی بذات الصوره من حیث هی مطلقه دون العکس بأن یقیم الصوره بذات الهیولی.

إذ لا ذات لها أصلا إلا بالصور کما مر و کیفیه ذلک أنه إذا انقطعت صوره معینه- تلبست بها الهیولی أدامها و استبقاها بتعقیب صوره عاقبه فمن حیث إن اللاحقه تشارک السابقه فی أنها صوره ما تعاون المقیم القدسی علی الإقامه و من حیث إنها تخالفها- تجعل الهیولی بالفعل جواهر غیر الجوهر الذی کان بالسابقه فالصوره من وجه واسطه بین العله و معلولها فلا محاله تکون متقومه بالعله و متقدمه تقدما بالذات- فهی أقدم تحصلا و ثبوتا من الهیولی و هی فعل و قوه فعلیتها فی الهیولی التی هی قوه محضه.

و لعلک تقول کیف یصح فی فتوی العقل کون طبیعه(۱) مطلقه مبدأ لوجود

۱- أقول الصوره الجسمیه لکونها طبیعه نوعیه کما مر یکون وحدتها وحده إبهامیه زمانیه- و وحده شخصیه دهریه و یکون واسطه لوجود الهیولی بحسب وحدتها الشخصیه الدهریه لا بحسب وحدتها الإبهامیه الزمانیه فإنها من هذه الجهه لیس لها وجود إلا بوجود الأشخاص التی تکون حادثه مسبوقه بالماده و المده فکیف یکون واسطه لوجود الماده فثبت أن وساطه الصوره للماده إنما یکون بحسب وجودها الدهری و وحدتها من هذه الجهه وحده شخصیه عددیه فلا یلزم کون الواحد بالعموم عله للواحد بالعدد فتفطن، إسماعیل رحمه الله

شخصی و وحده عمومیه عله لوحده عددیه مع أن العله یجب أن یکون أشد تحصلا و أقوی تعینا من المعلول.

فیجاب عما ذکرت بوجهین- أحدهما ما أفاده الشیخ الرئیس و غیره من القدماء قدس الله أرواحهم ملخصه- أن العقل لا ینقبض عن أن یکون الواحد بالعموم الذی یستحفظ وحده عمومه بواحد بالعدد عله لواحد بالعدد و هاهنا کذلک فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق و بالحقیقه الموجب الأصل هو ذلک المفارق إلا أنه إنما یتم إیجابه بانضمام أحد أمور یقارنه أیها کانت لا بعینه.

و ذلک لا یخرجه عن الوحده العددیه بل إنما یجعل الواحد بالعدد تام التأثیر- من جهه حصول المناسبه بواسطته بین المفارق المحض الذی هو بالفعل من کل جهه و بین ما هو فی ذاته قوه محضه.

و بالجمله لما کانت طبیعه الصور الامتدادیه عله بالذات للهیولی من غیر أن یدخل فی سببیتها شی ء من خصوصیات الأفراد إلا بالعرض فقد کانت العله التامه لها مؤتلفه الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصیه تامه التأثیر باقیه الوجود و التشخص غیر متکثره بتکثر أشخاص تلک الطبیعه المرسله إذ لیست الأفراد و لا شی ء منها جزء العله فواحد بالعدد عله لما هو کذلک.

و ثانیهما ما خطر ببال الراقم بعون الله و هو أن الهیولی لیست شخصا متعین الذات کما توهم حتی یحکم علیها باستحاله استنادها إلی أمر عام الوجود بل إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص و تعینها نحو ناقص من التعین لأن تعینها قد حصل بمطلق

الصور لا بصوره خاصه فما أشبه تعينها بتعين الأمور الذهنيه كالمعنى الجنسى إذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول و غيرها.

فالوحده الشخصيه التى للهيولى ليست وحده شخصيه أبت فى ذاتها أن تكون مستنده لوحده نوعيه للصوره بل هذه إنما هى متعينه بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر و أما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسى فليس لأن مرتبه تحصل الهيولى و نحو تشخصها يستدعى الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لأن الصوره فى كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظه الوجود به و بواحد من أفرادها الشخصيه كما مر.

و مما يوضح ذلك أنهم ذكروا فى كيفيه افتقار كل من الهيولى و الصوره إلى الأخرى فى التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا أن الهيولى سابقه الماهيه و الشخصيه- على شخصيه الصوره القائمه فيها لا محاله و أما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصوره المطلقه لا- بهويتها الشخصيه فالصور بماهيتها لا- بشخصيتها أقدم من شخصيه الهيولى و ماهيتها جميعا و أما الصوره الشخصيه فهى إنما تفتقر إلى هيولى متعينه تعينا مستفادا من الصوره لا من تعين الصوره فكن على بصيره

بحث و تحصيل

لك أن تقول من رأس لما تقرر بالبيان البرهانى أن كل طبيعه نوعيه يحتمل أشخاصا كثيره فى العين فهى إنما تتشخص بالماده فتشخص تلك الماده إن كانت بماده أخرى يتسلسل المواد إلى لا نهايه و إن كان بالصوره فيلزم الدور.

فاعلم أن معنى تشخص الصوره بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصوره و ذلك لأن معنى الأول أنها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابله للتشخص أو لما يلزمه من الأعراض المسماه بالمشخصات فإن حقيقه الهيولى هى القابليه و الاستعداد و ليست فاعله للتشخص.

و هذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثره فإنما تتشخص بالماده أى يحتاج إلى قابل يقبل الشخصيه و القابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصيه من الأعراض المكتنفه للصوره كالوضع و الأين و متى و أمثالها المسماه بالمشخصات و أما معنى العكس أى تشخص الهيولى بالصوره المطلقه- فمن حيث هى فاعله و مفيده لتشخصها فلا يلزم الدور و لا التسلسل.

بحث و تحصيل

و لقائل أن يقول إن تشخص كل من الماده و الصوره بذات الأخرى على أى وجه كان غير صحيح لأنه متوقف على انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى و انضمام ذات كل منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل منهما فإن المطلق غير موجود و ما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره.

و الجواب عنه بمنع هذه المقدمه مستندا بأن انضمام الوجود إلى الماهيه- لا يتوقف على صيروره كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا مردود لأن المقدمه الأخيره غير قابله للمنع لكونها بديهيه.

و أما النقض بحال الماهيه و الوجود فغير وارد لأنهما ليسا فى الخارج أمرين متعددين منضم و منضم إليه بل اثنينيتهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا- بل الجواب بمنع المقدمه الأولى [الأخرى] و هى أن الشى ء المطلق غير موجود- فإنها غير صحيحه و الصحيح أن المطلق بقيد الإطلاق عن القيد غير موجود و أما الشى ء المطلق عن قيد الإطلاق و التقييد أى بلا ملاحظه شى ء منهما لا بملاحظه عدم شى ء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هى هى- بعين وجود أشخاصها.

فالحاصل أن الماهيه يمكن أن يؤخذ بلا شرط إطلاق و تقييد و يمكن أن يؤخذ

بشرط الإطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح فهى المأخوذه بأحد الوجهين موجوده خارجا و ذهنا و بالآخر غير موجوده إلا ذهنا و اللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثانى- فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

و اعلم أن هذين الجوابين المرضـى و غير المرضى ذكر أحدهما المحقق الطوسى و ذكر الآخر الإمام الرازى و لعله أجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبائع فى الخارج.

تذنيب-

كـل واحـد من الماده و الصوره و إن كانت ترتفع برفع الأخرى إلا أنه لا يسـتلزم أن يصـير كل منهما كالآخر فى مرتبه الوجود و هكذا فى كل عله مقتضـيه و معلولها و ذلك لأن إحداهما و هى العله إذا رفعت رفع المعلول و أما الآخر و هو المعلول فليس إذا رفع رفعت العله بل إذا رفع كانت العله مرفوعه قبل رفعه قبليه بالذات.

فالأـمر هاهنـا بـالعكس من ذلـك فإن رفع المعلول متأخر و رفع العله متقـدم ذاتا- مع أنهما معا فى زمان واحـد كحركتى اليـد و المفتـاح حيث إن رفع حركتهـا متقـدم على رفع حركته و همـا معـان فى الزمان و أما بحسب التصور فكلا الوجهين من التقـدم و التأخر الذاتيين جائز فيهما كما فى برهانى اللم و الإن.

و قد مر هذا فى مباحث العدم

الفن الرابع فی إثبات الطبائع الخاصه للأجسام و الإشاره إلی جوهریه صورها المنوعه و ما یلتصق بها و فیه فصول

فصل (۱) فی الإشاره إلی معناها

ذهب الحکماء المشاءون إلی أن لکل واحد من أنواع الأجسام الطبیعیه معنی آخر غیر الامتداد و قبول الأبعاد بها یصیر الأجسام أنواعا مختلفه و لهذا سمیت صوره نوعیه أی منسوبه إلی النوع بالتقویم و التحصیل و ما یوجد فی کل نوع جسمی یخالف ما یوجد فی سائر الأنواع الجسمانیه و هی أیضا عندهم مبادی آثارها المختلفه و مبادی حرکاتها و سکناتها الذاتیه فتسمی قوی و طبائع و تسمی أیضا کمالات لصیروره الجنس بها أنواعا مرکبه.

فهذه عنوانات و أوصاف لأمر واحد فی کل جسم طبیعی من الأجسام لأحد أن یأخذ بیان جوهریه ذلک الأمر من کل واحد من هذه النعوت و یجعلها طریقا موصلا إلیه

فصل (۲) فی إثباتها من جهه مبدئیتها للحرکات و الآثار

[الاستدلال علی ذلک]

لا ریب فی أن المقتضی للآثار المختلفه المختصه کل منها بقسم من أقسام

الأجسام لا ـ بد و أن يكون أمورا مختلفه غير خارجه عن ذاته لأنا نعلم أن للأجسام آثارا مختلفه كقبول الانفكاك و الالتيام بسهوله كالماء و الهواء أو بعسر كالأرض و النار و امتناعهما كالكواكب و السماء و كاختصاص كل قسم من أقسام الفلكيات و العنصريات- بما له من الشكل و المكان و الوضع و الكفيفه اللازمه له أو المجبول على حفظها عند الحصول و طلبها عند الزوال بقاسر و الرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور فی حقه.

و نعلم بالضروره أيضا أن العنصر الثقيل مثلا إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته و العنصر الخفيف إنما يتحرك إلى السماء بحسب ذاتها أو بحسب أمر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته و عن مقومات ذاته و محصلات وجود ذاته.

فتلك المبادی لا ـ يمكن أن تكون هی الجسميه المتفقه و إلا لاتفقت الآثار و لا الهيولی لأنها كما علمت قابله محضه و الكلام فی المقتضی و لأنها واحده فی العنصريات- فيعود مثل المحذور المذكور فی مبدئيه الجسميه المشتركه و هو اتفاق الآثار فی أجسام هذه الدار و لا العقل المفارق لتساوی نسبته إلى جميع الأجسام و لا يجوز استنادها أيضا إلى الباری ابتداء بلا وسط لأن نسبه الباری إلى الأشياء نسبه واحده- و الأشرف منها ماهيه و إنيه أقدم منه تعالی صدورا و فيضانا.

و هذا لا ينافی القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و ما لم يبطل أخذ الحكمه و الترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات و آثار مخصوصه- لا بد فی حصوله من الفاعل الحكيم و الفاطر العليم من مخصص و هو المسمى بالصوره النوعيه.

نعم إنما ينسد باب إثبات الصور النوعيه بل سائر القوی و الكيفيات الغير المحسوسه بل المحسوسه أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إراده بلا داع و حكمه إذ مع تمكين هذه الإراده الجزافيه ارتفع الاعتماد على المحسوسات و لم يبق مجال للتأمّل فی المقدمات و النظر فی العلوم النظريات و لا أيضا يأمن الإنسان أن يخلق

فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيما و العقيم منتجا و يرى الأشياء كلها على خلاف ما هى عليها و أكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمه عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحه و أخلاق و عادات سيئه من حب الجاه و التفوق على الأقران و سائر أمراض نفسانيه استحكمت فى نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم و إنكارهم الحكمه لئلا يشوش أحد عليهم أصولا فاسده أخذوها من معلميهم تقليدا و تلقفا من غير بصيره فألجأتهم تلك الأصول مع ما يعتريهم من تلك الأمراض و العادات و الإعراض عن العلوم الحقه و الحكميات شعفا بما عندهم من قشور الأفكار و الأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم و ضرهم فى الدين.

لأن هؤلاء قطاع طريق الآخره على المسلمين و هؤلاء المعطله فى الدوره الإسلاميه بإزاء ما فى دوره الأقدمين من السوفسطائيه كما لا يخفى عند المنصف المتدبر قال بعض المحققين إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمه عن وجه الأرض و انطمست العلوم القدسيه-

و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه

الوجه الأول

لم لا يجوز أن يكون تلك المبادى للآثار المخصوصه أعراضا مخصوصه إذ كل موجب أثر فى الأجسام لا يلزم أن يكون صوره جوهريه فإن الميل القسرى و غير القسرى مبدأ ما للحركه و ليس بصوره جوهريه و الحراره فى الحديده الحاميه مبدأ الحرق لجسم و الحركه فى بعض المواضع سبب للحراره و ليست بصوره جوهريه و هكذا فى مواضع كثيره صارت الأعراض مبادى للآثار فليكن ما سميتموه صورا من هذا القبيل.

لا يقال ليست هذه الأعراض مبادى للآثار بل هى معدات و الفاعل غيرها.

لأنا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا و مما يؤكد ذلك أن الشيخ الرئيس- قد استدل فى بعض رسائله على أن الطبيعه لا يجوز أن يكون مبدأ للصفات و الأعراض

الحاصله فی مادتها علی ما هو المشهور عند جمهور الحکماء مثل الحرکات و الکیفیات- کالحراره و البروده فی النار و الماء حیث قال و ذلک لأن مصدر الفعل الجسمانی- قوامه و وجوده بالجسم و لا یجوز أن یصدر عنه فعل بلا مشارکه وضع بینه و بین ما یصدر عنه.

فإذا کانت القوی المنطبعه فی الأجسام لا یصدر عنها فعل بلا واسطه أجسامها و الطبیعه قوه جسمانیه فلا یصدر عنها فعل إلا بواسطه جسمها و الفعل الذی واسطه جسمها شرط فی إتمامه إنما یصح فی أشیاء خارجه عن الجسم لا فی نفس الجسم و کیف یصح فعلها فی الجسم و شرط کونها فاعله کون جسمها واسطه و لا یمکن أن یکون الجسم واسطه بین الطبیعه التی فیه و بین ذاته فإذن فعلها فی أجسامها محال قطعا.

بل معنی قولنا إن الطبیعه هی مبدأ تلک الأشیاء مثل الحرکه و الحراره و البروده مثلا- غیر ذلک هو أن الجسم المنطبع بتلک الطبیعه إنما تستعد بحدوث الطبیعه لتلک الأشیاء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور علیها بإذن خالقه جلت قدرته- فکما أن الطبیعه فاضت علی الجسم بعد استعداد خاص و تهیؤ تام لذلک الفیض فکذلک القوی الأخری یفیض علی الجسم بعد استعداد تام لقبولها و الاستعداد التام یحدث بعد حدوث الطبیعه فیها إلا أنه لما کان وجود الطبیعه فی الأجسام شرطا لقبول ذلک الفیض قیل إن الطبیعه سبب لذلک أو مبدأ لذاک.

و هکذا فی غیر هذا إذا تأملت وجدت بعض الهیئات و الصفات متقدما وجوده علی وجود البعض و وجوده شرطا لوجود المتأخر أعنی أن الماده القابله لذلک البعض- إنما یستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلک البعض الذی هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه یقال علیه إنه سبب للمتأخر و کذلک نسبه النفس إلی قواها و صفاتها نسبه الطبیعه إلی ما قلناه انتهی.

و هو صریح فی أن هذه الأمور معدات للآثار و لیست فواعل فإنه لما ثبت أن فاعل الحراره فی النار و البروده فی الماء و الجموده فی الأرض لیس أمرا مقارنا لتلک

الأجسام فليجز مثل ذلک فی الحراره التی تحصل فی غیر النار بواسطه النار و فی البروده التی تحصل فی غیر الماء بواسطه الماء و کذلک فی سائر الآثار کالإحاله إلی شبیه جوهر المغتذی و الإنماء و التولید و التصویر و غیر ذلک.

فما یسمونها صورا لم یثبت إلا کونها من الشرائط و المعدات التی لا ینافی العرضیه کالمیل و الحراره و البروده و أمثالها.

و أیضا القوی کالغاذیه و النامیه و المصوره أعراض مع أنهم یسمونها فعاله و عند المشاءین ینسبون إلیها أفعالا کإفاده الصور و غیرها فإذا کانت هذه المؤثرات القویه عندهم أعراضا فغیرها أولی بالعرضیه.

و الجواب أن استدلالهم علی إثبات [أن] الصور [التی] تکون مبادی الآثار المختلفه فی الأجسام یجب أن تکون جواهر لیس متوقفا علی کون المبادی أسبابا فاعلیه بل یکفی کونها عللا معده فإن الآثار المختلفه لا بد لها من مخصصات مختلفه فتلک المخصصات إن کانت ذاتیات الأجسام و مبادی فصولها الذاتیه حتی یکون الأجسام بها مختلفه الحقائق فتکون جواهر لا محاله إذ مقوم الجوهر عندهم و إن کانت أعراضا فتکون کالآثار الخارجیه فیحتاج إلی مخصصات غیرها.

فننقل الکلام إلی مخصصات المخصصات فإما أن یتسلسل إلی غیر النهایه أو یدور أو ینتهی إلی مخصصات هی لیست آثارا للأجسام بل صورا مقومه منوعه ینقسم بها الجسم الطبیعی أنواعا مختلفه و الأولان مستحیلان فتعین الثالث و هو المطلوب.

و أما ما وقع منهم من نسبه الفعل و الإفاده إلی بعض القوی و الکیفیات و قولهم بأنها فعاله فمن باب المسامحه بعد ما حققوا الأمر من کون الفاعل فی الإیجاد یجب أن یکون متبری الذات عن علاقه المواد و هم قد صرحوا بأن المسمی فعل الطبیعه- من باب الحرکات و الانفعالات و أما غیر ذلک فهی واسطه و الواهب غیرها.

و لیس هذا مما خفی إلا علی الناقصین فی الحکمه کالأطباء و الدهریین و المنجمین و من یحذو حذوهم.

الوجه الثانی

أنا لا نسلم أن نسبه المفارق إلی سائر الأجسام علی السواء لم لا یجوز أن یکون للمفارق خصوصیه ببعض الأجسام دون بعض و لو سلم ذلک لکن لا نسلم أنه یلزم منه حینئذ أن لا یصدر عن المفارق الآثار المختلفه.

و إنما یکون کذلک لو لم یکن للأجسام و هیولیاتها استعدادات مختلفه- بحسبها یصدر عن المفارق الآثار المختلفه کما یصدر عنه الکمالات المختلفه الفائضه علیها.

و الجواب أن الأجسام بعد اتفاقها فی الجسمیه المشترکه لا بد لکل منها من استعداد خاص أو حاله خاصه أو ما شئت فسمه من خصوصیه بها یطرأ علیها ذلک الاستعداد أو غیره لأن الاستعداد کالقوه أمر عدمی منشؤه صفه خاصه متقرره فی ذات المستعد- فتلک الصفه لو کانت أمرا عارضا لکان عارضا لجسمیه مخصوصه.

و إنما الکلام فی خصوصیه ذلک الجسم فلو کانت الخصوصیه أیضا أمرا عارضا متأخرا عن ذات ذلک الجسم عاد الکلام جذعا فیتسلسل الأمر أو یدور- فلا بد أن یکون الخصوصیه بالأخره أمرا داخلا فی ذلک الجسم المخصوص متقدما علیه مقوما له.

فإذا حقق الأمر هکذا فلیس لأحد أن یقول إذا کان اختصاص الأجسام بعوارضها و آثارها مما یحتاج إلی صور مخصوصه یکون هی أسباب اختصاصات الأجسام بالعوارض و الآثار فیعود الکلام فی أصل امتیاز تلک الأجسام بتلک الصور فما سبب اختصاص کل نوع من الأجسام بصورته الخاصه به بعد اتفاقها فی الجسمیه.

و ذلک لما أشرنا إلیه من أن تلک الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسمیه المطلقه نوعا خاصا و هویاتها مقومات للأنواع بماهیاتها الخاصه و لغفله أکثر الناس عن هذا السر الحکمی یتشوش علیهم الأمر فی کثیر من المواضع حتی إنهم یتحیرون

فى فصول الأنواع المركبه بل البسيطه و يطلبون سبب اختصاص الناطق بحصه الحيوان- التى فى الإنسان و سبب اختصاص الصاهل بحصه الحيوان التى فى الفرس و لا يعلمون أن الحيوان من اللوازم العامه للناطق و الصاهل و أمثالهما المتأخره مرتبتها عن مرتبه هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل أولى بطلب اللميه فيه من حصول الفصل للجنس- و اختصاصه بحصه من جنسه يطلبها فيهما.

الوجه الثالث-

أنه يجوز أن يكون للمفارق جهات مختلفه بها يختلف نسبته إلى الأجسام فيفيد لبعض الأجسام آثارا مخصوصه و لبعضها آثارا مخصوصه أخرى من غير حاجه إلى صور نوعيه أو يكون عدد المفارقات كثيره حسب تكثر الأجسام نوعا.

كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطن و من يحذو حذوه من أشياخه و معلميه مثل سقراط و أنباذقلس و فيثاغورث و اغاثاذيمون و هرمس و غيرهم من أعاظم حكماء الفرس و ملوك الحكمه المشرقيه و أساطين الفلسفه و الخسروانيه حسب ما روى عنهم الشيخ الإلهى صاحب الإشراق فى كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع و المقاومات- و ككتابه المسمى بحكمه الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك و الكواكب و بسائط العناصر و مركباتها ربا فى عالم القدس و هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عنايه به و هو الغاذى و المنمى و المولد فى الأجسام الناميه لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفه فى النبات- عن قوه بسيطه عديمه الشعور و فينا عن نفوسنا و إلا لكان لنا شعور بها.

و هؤلاء يتعجبون ممن يقول إن الألوان العجيبه فى ريش من رياش الطواويس- إنما كان لاختلاف أمزجه تلك الريشه من غير أن يستند إلى سبب كلى و قانون مضبوط و مدبر عقلى و رب نوع حافظ بل هؤلاء الأعاظم من اليونانيين و الفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام و هيئاتها إلى تلك الأرباب و يقولون إن هذه الهيئات المركبه العجيبه و النسب المزاجيه و

غيرها ظلال لإشراقات معنويه فى تلك الأرباب النوريه كما أن الهيئه البسيطه لنوع كرائحه المسک مثلا ظل لهيئه نوريه فى رب طلسم نوعه.

قالوا و انجذاب الدهن إلى النار فى المصباح لما تبين أنه ليس لضروره عدم الخلاء على ما ذكر فى موضعه و لا لقوه جذابه فى النار بالخاصيه فهو أيضا لتدبير كلى من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها و لغيرها.

و هو الذى سماه الفرس ارديبهشت فإن الفرس كانوا أشد مبالغه فى إثبات أرباب الطلسمات و هرمس و اغاثاذيمون و إن لم يذكروا الحجه على إثباتها بل ادعوا فيها المشاهده الحقه المتكرره المبتنيه على رياضاتهم و مجاهداتهم و أرصادهم الروحانيه و خلعهم أبدانهم و إذا فعلوا هذا فليس لنا أن نناظرهم كما أن المشاءين لا يناظرون المنجمين كابرخس و بطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسيه بآلاتهم الأرضيه- حتى إن أرسطو عول على أرصاد بابل.

فإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدوده من أصحاب الأرصاد الجسمانيه فى الأمور الفلكيه حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم و بنوا عليه علوما كعلم الهيئه و النجوم- فليعتبر قول أساطين الحكمه و التأله فى أمور شاهدوها بأرصادهم العقليه بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيره و هيئتها و نسبها النوريه.

و هى بمنزله أفلاک نوريه هذه الأفلاک ظلال لأنوارها و هيئاتها الوضعيه و غيرها ظلال لهيئاتها العقليه و نسبها النوريه كما أشرنا إليه فيما مر.

و ليس كما قال الذاب عنهم و المتعصب لهم و هو الشيخ الإلهى للمشاءين دليل على حصر العقول فى عشره أو خمسين و بالجمله فى السلسله الطوليه أى العليه و المعلوليه و لا يلزم أن يأخذ الأفلاک فى الترتيب حيث يأخذ العقول فى الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى و يحصل من تلک الطبقه على نسب بينها طبقه أخرى عرضيه كالفروع لتلک الأصول الأعلين يحصل من الفروع الأجسام الفلكيه و العنصريه من البسائط و المركبات

الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس و عدد الفريقين كثير كما فى القرآن وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.

قالوا و ليس صاحب النوع النفس فإن النفوس لا بد و أن يتألم بتألم أبدانها و صاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه و للنفس علاقه ببدن واحد و لصاحب النوع علاقه و عنايه بجميع الأبدان لنوعه و النفس يحصل منها و من البدن الذى يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد و رب الطلسم ليس كذا.

ثم رب طلسم النوع إذا كان فياضا لذلک النوع فلا يكون محتاجا إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقره إلى الاستكمال بالجسم و علاقه الأجسام إنما هى لنقص فى جوهر النفس يستكمل بالعلاقه و من له رتبه الإبداع لجسم لا يقهره علاقه ذلک الجسم و شواغله و كمال المفارق التشبه بمبدئيه الواجب بالذات فالعلاقه الجسمانيه نقص له- و الذى ينوع الجسم و يحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقه عرضيه ذلک ظاهر لمن له أقل حدس.

و الجواب أنا و إن نساعدكم فى إثبات هذه الصور العقليه المفيضه لهذه الأنواع الجسميه كما مر من كلامنا فى مباحث الماهيه و قد ذببنا عن إثبات المثل النوريه الأفلاطونيه- و أحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه.

إلا أنا نعلم مع ذلک ضروره أن تلک الآثار إنما تصدر من الأجسام التى قبلنا أو من المفارق بواسطه مبدإ قريب مقارن بها مباشر لحركاتها آثارها فإن الإحراق يكون من النار و الترطيب من الهواء و التبريد من الماء و التجميد من الأرض إلى غير ذلک فلو لم يكن فى هذه الأجسام إلا الهيولى و الصوره الجرميه لم يحصل تلک الآثار من الأجسام.

كيف و الشيخ الإلهى ممن قد برهن فى كتبه كالتلويحات و غيرها على أن المفارق الصرف لا يمكن أن يكون محركا للأجسام على سبيل المباشره أى الفاعليه القريبه لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاوله كالعله الغائيه المشوقه للعله الفاعليه كنفس المعلم التى يحرک لأجلها نفس المتعلم بدنها تقربا إليها و تشبها بها.

و بهذا الأصل حكموا بأن حركات الأفلاک كما لا بد لها من مباد عقليه هى

غايـات لحركاتهـا الشوقيه لاـ بـد لها من محركات جسـمانيه هى قوى و طبائع مزاوله لتحريكها على سبيل التجـدد و الانفعال لئلا يفقد المناسبه بين المفيض و المفاض بالكليه و ليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض و الجسمانى المحض.

لابـد أيضـا فى الأجسـام من أمور تنفعـل من تلـك المبادى المفارقه و تفعل فى الأجسام الماديه و ما هى إلا القوى الانطباعيه أو النفوس النباتيه أو الحيوانيه و على الجميع يطلق الصوره النوعيه مع ما لها من التفاوت

فصل (۳) فى إثبات الصور الطبيعيه من منهج آخر و هو كونها مقومه للماده

اشاره

بيـانه أنا نعلم بالضـروره أن فى كل نوع من الأجسام أمرا غير الهيولى و الجسـميه- مختصا بـذلك النوع مسـتحيل الانفكاك عنه فهو إمـا أن يكون عرضـا أو جوهرا- و الأول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثل هـذا المقوم يكون صوره كما مر إذ كما لا يتصور وجود الماده معرى عن الجسميه كذلك لا يتصور وجودها بدون أن يتخصص نوعا من أنواع الجسم.

فإنا لا نقـدر أن نتصور جسـما لا يكون فلكا و لا عنصـرا و لا حيوانا و لا شـجرا- فلا يوجـد الجسم المطلق إلا بالمخصـص فيقوم وجود الجسم بـذلك المخصـص و المقوم للجوهر جوهر لأـنه سـبب وجوده الخاص و السـبب أولى بالجوهريه من المسـبب لأن الوجود يتعدى من الأول إلى الثانى فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهرا قطعا.

فهو إمـا حال فى الماده أو محل لها و الثانى باطل بالوجـدان و لانقلابه إلى غيره كما فى العناصـر مع بقاء الماده فى الحالين على ضرب من البقـاء فيكـون حالاـ و الجـوهر الحـال يكـون صـوره و هو المطلوب و الاـعتراض عليه من قبـل الرواقيين من وجوه من الأبحاث

البحث الأول

أن الاحتجاج على حاجه الجسم و افتقار الماده إلى المخصصات التى سميتموها صوره بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم أن لها ماهيه و إنيه حتى ينازع فى أنها هل هى جواهر أو أعراض فإن الكلام فى أصلها طويل غير منجح لأن استحاله الخلو لا يدل على جوهريتها و افتقار المحل إليها فى التقوم الوجودى أ ليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما و شكل ما و تحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها و لا يخلو عن وحده و كثره و التزمتم بعرضيتها.

و ليس لقائل أن يقول إنها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم فى تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها و ما ذكرتم من البراهين على افتقار الماده إلى الصوره [لا- يثبت] إلا- مجرد أنه لا- يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صوره بعينها بل عنها و عن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل- و بدله و مقدار و بدله و كذا غيرهما.

ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع فى الأعيان إلا بالمخصصات لو أوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعه النوعيه كالإنسان مثلا و مميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم و التحصيل هاهنا أقوى فما يحتاج إليه فى التخصيص النوع و هو أتم تحصيلا أقوى فى ذلك مما يحتاج إليه الجنس و هو أضعف تحصيلا.

فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا سميتم مخصصات النوع صورا إذ لا يصح تقرره دونها.

و هاهنا أبحاث مترادفه على طريق الأسئله و الأجوبه

ذكرها صاحب المطارحات تعصبا و نصره للقائلين بعرضيه الصور لا بأس بأن نذكرها أولا حتى يحيط الناظر بأطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا.

قال س مخصصات الأنواع تابعه للمتخصص الذى هو النوع مع أن التخصيص بها- ج فيلزمكم فى صور الأجسام مثله- فنقول هى تابعه للماهيه الجسميه و تخصصها بها كما ذكرتم فى مخصصات الأنواع.

س الماهيه النوعيه فى نفسها تامه.

ج فكذا يقال فى الجسميه فإن استدللتم على عدم تماميه الجسم باحتياجه إلى مخصصات فالإنسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصه.

س لو فرض الإنسان نوعه منحصرا فى شخصه ما احتاج إلى مميز.

ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقه محصوره فى شخص واحد ما احتاج إلى مميز.

س كان لا بد للجسم(۱) من أن يكون فى مكان أو وضع أو حيز.

ج إذا فرض الإنسان وحده أو الشجر أو نوع آخر جسمى لا بد له أيضا ضروره من كونه على وضع و جهه و مقدار ثم إذا فرض الجسم وحده و لا يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففى انحصار الأجسام فى جسم واحد و كذا الكلام فى نوع كالإنسان و الشجر.

س لا مانع للإنسان بما هو إنسان من أن يكون هو وحده فى الوجود محصورا فى شخص واحد و إن كان يمنعه مانع فهو خارجى.

۱- يعنى أنه لو قيل فى بيان استلزام الجسم للمكان و الوضع إن كون الجسم وحده بلا مكان و وضع ممتنع قلنا إن كان هناك امتناع كان لأجل امتناع لازمه الذى هو حصر الأجسام فى جسم واحد و هذا اللازم كما هو لازم لكون الجسم وحده بلا مكان و وضع كذلك هو لازم- لكون النوع كالإنسان و الشجر مثلا وحده بلا مكان و وضع إذ لو كان الإنسان مثلا وحده بلا مكان و وضع لزم انحصار الأجسام فى واحد و هو الإنسان المذكور فتأمل فإن فيه ما فيه، إسماعيل رحمه الله

ج هكذا يقال فى الجسم بعينه بما هو جسم.

س الأمور المخصصه للنوع يعرض عن أسباب خارجه و أمور يتفق و لا يتقوم بها حقيقه النوع.

ج ما فرضتموه صورا أيضا يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجه فإن الهيولى لا يقتضى أن يكون ما فرضتموه صوره مائيه أو هوائيه بل يلحقها بعض هذه الصور لأمور خارجه و هى ليست بمقومه لحقيقه حاملها.

س هى مقومه لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع.

ج كل الكلام فى أنكم بما ذا تبين لكم أن المخصصات التى سميتموها صورا مقومه لوجود الجسم إن كان بالتخصيص فكذا يقال فى مخصصات الأنواع ثم إذا كان المخصص لا مدخل له فى التقويم فليس لكم أن تقولوا فى كثير من المواضع كما فى تعدد الواجب الوجود إنه يحتاج إلى مميز فيصير الذى فيه الاشتراك معلولا للتميز- ما لم يثبتوا أن المميز فصلى أو خارجى إلى هاهنا كلامه.

مخلص عرشى

إن التحقيق فى هذا المقام يستدعى تقديم أصل يبتنى عليه الجواب و هو أن لواحق الماده على ضربين ضرب منها ما هى كمالات يستكمل بها الماده و يتوجه إليها الطبيعه مثل صيروره الجسم الطبيعى نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا فصوره النباتيه مما يستكمل بها الطبيعه الجسميه الأرضيه صائره بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصه غير ما ترتبت على الجسميه العامه من الشكل الطبيعى و الحيز الطبيعى و المقدار و الوضع و غيرها.

و كذا صوره الحيوانيه كالنفس الدراكه الحراكه كمال أتم و أفضل من القوه النباتيه يصير بها الجسم الطبيعى بعد استعداده الأقرب و استكماله جسما ناميا أمرا خاصا أكمل و أشرف مما كان فى المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الأجسام

عموما من التشكل و الحيز و التقدر و التكيف بالكيفيات المحسوسه و غيرها و على الأجسام النباتيه خصوصا من النمو و التغذى و التوليد و هى اللواحق الحيوانيه من المشى و الشهوه و الغضب و الأكل و الجماع و غيرها.

و هلم إلى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعى فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامه و الخاصه مع لواحق مخصوصه يختص به لا يوجد فى غيره- و الضرب الآخر منهما ما هى لواحق غير كماليه لا يصلح أن يكون غايات أخيره و لا- متوسطه للطبيعه بل يكاد أن يكون من اللوازم الضروريه للوجود العام الجسمى مثل المقدار الخاص و الشكل الخاص و الحيز الخاص.

فإن مجرد الجسميه مما يقتضيها من غير أن يصير أمرا مخصوصا فهى مكثرات العدد لا محصلات الأنواع و تكثيرها لأعداد الإنسان و أعداد الفرس مثل تكثيرها لأعداد الجسم و أعداد النبات و الحيوان.

فالضرب الأول عندنا و عند المعتبرين من المشاءين هى المسماه بالصور النوعيه- و الطبائع الجسميه.

و الضرب الثانى هى العوارض الخارجيه و الأولى لكونها متقدمه فى الوجود على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو ماده و محصله للأنواع التى يخصها هى يكون لا محاله جواهر لأن عله تقوم الجوهر وجودا و محصل تجوهرها يكون جوهرا لا محاله- و أما الثانيه فلتأخرها عن الأنواع و لحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافيه يكون أعراضا لكون محالها غير متحصله القوام بها فتدبر

قاعده عرشيه-

إذا تركب أمر تركيبا طبيعيا له وحده طبيعيه من أمرين- أحدهما متيقن الجوهريه و الآخر مشكوك فيه الجوهريه و أردت أن تعلم حال الآخر أ هو جوهر أم عرض فانظر فى درجه وجوده و مرتبه فضيلته فى المعنى و الحقيقه

بحسب الآثار المترتبه على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما- تحققت جوهريته لما يتراءى من الآثار التى ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته.

فاعلم أن نسبه التقويم و العليه و التقدم إليه أولى من نسبه التقوم و المعلوليه و التأخر بالقياس إلى قرينه و لقرينه الأولى عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقق عندك- أن لا بد فى كل تركيب نوعى أو صنفى من ارتباط ما بالتقدم و التأخر و العليه و المعلوليه- بين جزأيه و إلا لم يكن نوعا و لا صنفا إلا بمجرد التعمل الوهمى و إن كان وجود الأمر الآخر الذى لم يتنقح عندك بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهرى و رتبته أنقص.

فاعلم أن ذلك الأمر مستغنى القوام عنه فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا إليه معلولا له فيكون إما ماده له أو عرضا قائما به إذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج إليه و ذلك أيضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط و ائتلاف ما طبيعى أو غيره و إن كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعا

فصل (۴) فى إيراد منهج ثالث لإثبات جوهريه الصوره النوعيه

اشاره

و هو من جهه كونها أجزاء لماهيات الأجسام الطبيعيه المحصله.

تقريره أن الصور إذا تبدلت فى الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور أعراضا إذ الأعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهيه الشى ء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشى ء الجوهرى بما هو يكون جوهرا لا عرضا و إلا لكان الجوهر متحصل الحقيقه من عرض.

و البحث عليه نيابه عن القدماء الذاهبين إلى عرضيه كل ما يحل فى غيره- أن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فإن الحديد قبل أن يحصل فيه هيئه

السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد.

ثم إذا حصلت فيه الهيئه السيفيه فسئل أنه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه سيف و لا يحصل فيه إلا الأعراض(۱) كالشكل و الحده و غيرهما و هكذا الطين إذا جعل لبنات و بنى منها بيت لا يجاب بأنه طين بل بأنه بيت و لم يحدث فيه إلا اجتماع و هيئات و هى أعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرا أو عرضا.

و لا يجوز لأحد أن يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطره و لا أن مجموع الأعراض يصير جوهرا بعد الانضمام و هل كان الثوب الذى اتخذ من القطن إلا قطنا أحدثت فيه هيئات بالفتل و النسج فإذا سئل بعد صيرورته ثوبا أنه ما هو لا يتأتى أن يقال إنه قطن بل إنه ثوب و على هذا القياس أمثاله و نظائره.

فعلم أن من الأعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرا أو عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق.

بحث آخر-

ثم إن الاصطلاح المذكور فى رسم الجوهر و العرض و فى خاصيه كل منهما- لم يكن بتبدل الجواب و عدم تبدله و أما الضابط فى كون محل العرض متقوما بنفسه و محل الجوهر متقوما بما حل فيه و لزوم كون ما حل فى الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضا و ما حل فى المحل الذى يتقوم به صوره و جوهرا فلا يوجب هذا المعنى فإن ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهيه بخلاف ما ذكر هاهنا.

فإن الحال لا يجوز أن يكون مقوم حقيقه المحل و كيف يكون الشى ء جزء

۱- لا يخفى أن الأعراض من الآثار المترتبه على الصوره يترتب على السيف ما يترتب على الحديد و زياده فلا بد فى هذه الزياده من مبدإ كمالى فتبدل الأعراض كاشف عن تبدل أمر جوهر فلهذا يتغير الجواب عن السؤال بما هو فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

ما يحله و المعقول من ماهيه المحل غير المعقول مما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقه فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم و البحث فى حاجه المحل إلى بعض ما يحله و استغناؤه عن الأعراض هل هو بمجرد التخصيص و عدم الخلو و اللزوم أو بأن ماهيه المحل ناقصه الوجود- يحتاج إلى مكمل جوهرى رجوع إلى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا و تعديلا.

هذا ما للذاب عن الأقدمين أن يبحث مع أصحاب جوهريه الصور الطبيعيه- من المشاءين فى هذا الموقف و لنؤخر ما عندنا من الجواب إلى أن نقرر مسلكا آخر فى هذا المطلب قريب المأخذ إلى هذا المسلك استدلالا و بحثا و جوابا.

و لنذكر البحث الذى يرد عليه من شيعه المنكرين للصور فنشير إلى الجواب المناسب لأصحاب الأذهان البحثيه.

ثم نرجع إلى ما أرانا الله من برهانه و كشف على ضميرنا و فتح على قلبنا من باب رحمته و رضوانه فنظهر نبذا منه و لا نستحيى من قول الحق و إن كان فيه حيد عن المشهور

فصل (۵) فى إيراد منهج رابع فى هذا المرام

و هو أن هذه الأمور أجزاء الجوهر النوعيه و جزء الجوهر جوهر مثلا ماهيه النار ليست مجرد الجسميه بل ماهيتها مركبه من جسم و أمر آخر يحصل من مجموعهما حقيقه النار و هكذا الماء و الهواء و الحجر و الشجر و الدواب و غيرها و للخصم أن يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر أو جزء الشى ء الذى باعتبار جهه واحده جوهر جوهر.

و الأول هو المسلم و الثانى غير مسلم فإن الأبيض أو الجسم الحار من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهه واحده جوهر لا من جميع الجهات.

فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صوره و الماء ليس من جميع وجوهه جوهرا بل هو مجموع جوهر و عرض و حمل عليه الجوهريه لأجل أحد الجزءين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهريه على الأبيض المذكور و على الحار المذكور.

ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلا بأجزائه و لا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر إلا بعد أن تعلم أن أجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهريه أجزائه على الحكم- بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لا أنه مركب من جوهر و عرض.

فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر- مصادره على المطلوب الأول كيف و الجوهريه إذا كانت أجزاء أجزائه فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بأجزائها و المتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشی ء متقدم بالطبع على ذلك الشی ء.

و قد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزاؤه- و لا يعقل أجزاؤه إلا بأنها جواهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهريه الماء عقل جوهريه جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بعد هذا بالحجه أن شيئا من أجزائه جوهر.

و فی الجمله لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا بأن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر لا بأنه مجموع جوهر و عرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر و إنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر إذا ثبت جوهريه آحاد الأجزاء.

فقد أثبت فی هذه الحجه الشی ء بما لا يثبت إلا به.

هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابه عن الأقدمين ذكرناه بعبارته إذ لم أجد فائده فی تغيير العباره إذا كان المقصود تأديه المعنى بأی لفظ كان فلنذكر ما وعدناه

فى الجواب إن شاء الله تعالى

فصل (۶) فى دفع المناقضه التى ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الأخيرين

اشاره

اعلم أولا ـ أن من الأمور المتقرره فى مدارك المحققين أنه لا ـ يجوز أن يتحصل حقيقه نوعيه لها وحده طبيعيه لا ـ صناعيه كالبسائط الأسطقسيه و المركبات الطبيعيه التى فاضت صورتها على مادتها من المبدإ الفياض باستحقاقها التى حصلت من تغيرات الماده و تطوراتها بعلل و قوى ذاتيه من مقولتين مختلفتين.

لما تقرر أن الوحده فى جميع التقسيمات معتبره فالمقوله الواحده إما جوهر أو كم أو كيف أو غير ذلك و أما المركب من الجوهر و الكم فليس جوهرا و لا كما و كذا المركب من الجوهر و الكيف ليس أمرا واحدا بل اثنين جوهرا و كيفا.

و أما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجدا ثالثا يكون له عله مقتضيه و عله غائيه سوى عله هذا و عله ذاك و غايه هذا و غايه ذاك لا ـ بمجرد تسميه أو اعتبار كما أن المركبات الصناعيه لها وجودات صناعيه و وحدات اجتماعيه و فواعل تعمليه- و غايات تصنعيه لأعراض عرضيه اعتباريه.

و لهذا حكموا بأن المشتقات و ما فى حكمها كالأبيض و الأسود و الرومى و الزنجى أشياء لا حظ لها من الوجود بالذات إنما الوجود فى نفسه فى كل منها اثنان- جسم و كيفيه أو جسم و إضافه إلى شى ء لأن الملتئم من ذات ما جوهريه و عرض ما لم يكن مجموعهما من مقوله أخرى و لا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله و امتنعوا عن تجويز أن يكون حقيقه واحده مندرجه تحت مقولتين و ما فوقهما بالذات.

اللهم إلا ـ بالعرض فإن الإنسان و إن صدق عليه حيوان و أبيض و طويل و قائم- و غيرها إلا أن مقوم وجوده من جمله هذه المعانى معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقوله الجوهر بالذات و ليس واقعا تحت مقوله أخرى إلا لأمر عارض فيكون قول

الکم علیه لأجل الطول الذی عرض له قولا بالعرض.

فکذا قول الکیف علیه لأجل عروض البیاض له و هکذا فی جمیع المقولات- فهو و إن کان مندرجا تحت الجمیع بواسطه حصول أفرادها فیه لکن لیس اندراجه تحتها کاندراج نوع تحت جنسه إلا الذی دخل فی قوام ماهیته الوحدانیه و هو الجوهر و غیرها خارج عن قوام ذاته من حیث هی هی و إنما صدقها علیه صدق عرضی لامتناع دخول مقولتین مختلفتین فی قوام شی ء له وجود فطری و وحده طبیعیه.

إذا تقرر هذا فنقول لا شک أن الجسم الناری و الهوائی و الحجری و النباتی و الحیوانی و غیر ذلک لکل منها حقیقه متحصله لها وحده طبیعیه من غیر اعتبار و تعمل- و هی غیر حاله فی موضوع فیکون جوهرا واحدا غیر بسیط الحقیقه لأنها متقومه من جسمیه مشترکه فیه جمیع الأجسام و من أمر یتم بها نوعیته فلو لم یکن ذلک الأمر مندرجا کالجسمیه المشترکه تحت مقوله واحده هی الجوهر بل یکون هو فی نفسه مندرجا تحت مقوله أخری کالکیف مثلا فلم یکن بینهما ائتلاف طبیعی و اتحاد نوعی بل مجرد اجتماع.

و مثل هذا المجموع إذا اعتبره الفرض أمرا واحدا لا یکون نوعا من الجوهر و لا نوعا من الکیف و لا من إحدی المقولات العشر إذ لم یکن له حقیقه وحدانیه له وجود فائض علیه من الحق و یکون کالحجر الموضوع بجنب الإنسان و الواقع خلاف ذلک بالاتفاق العقلی.

فیجب أن یکون للنار جزء مختص جوهری غیر الجسم هو المسمی بالصوره النوعیه و کذا الماء و الأرض و الفلک و الشجر و الحیوان بل یجب أن یکون نسبه الصوره إلی الجسم بمعنی الماده کنسبه الفصل إلی الجنس من حیث یکون نسبته إلیه- نسبه الکمال إلی النقص فکما أن ماهیه المعنی الجنسی تکمل بالفصل المقسم کذلک جوهر الجسم یکمل بحسب وجوده بالصوره.

و لهذا الوجه یقال لها کمال الجسم و کمال الشی ء ینبغی أن یکون من جنسه

لا خارجا عن جنسه و كمال الجوهر ينبغى أن يكون محصلا لجوهريته و يكون أقوى جوهريه منه فكيف يكون عرضا تابعا له.

و إنما قلنا يجب أن يكون نسبتها إلى الجسم نسبه الفصل إلى الجنس لأن تلك المخصصات إنما هى مباد لفصول ذاتيه لأنواع الجسم و هذا أمر مقرر عندهم.

كما مر من أن الجنس و الفصل مأخوذان فى الماهيات المركبه من الماده و الصوره الخارجيتين و الأجزاء المحموله إنما تكون محفوظه الحقائق فى الذهن و الخارج كما مر فى مباحث الوجود الذهنى.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أما قول من قال فى أحد المنهجين أن ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر و ما تبدل فهو عرض ليس مراده فى أى موضع كان على سبيل العموم و الكليه حتى لو فرض ماهيه كالسواد مركبه من جنس و فصل- يكون كلاهما عرضين كاللونيه و قبض البصر.

فإذا سئل عن السواد فأجيب بأنه لون قابض للبصر و إذا سئل عن غيره من الألوان فأجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرا بل غرضه أن كل ماهيه نوعيه لها وحده طبيعيه و مع ذلك تكون واقعه تحت مقوله الجوهر بالذات و يكون له صفه مخصوصه.

فإذا أردنا أن نعلم أن الصفه مقومه له أو غير مقومه له ننظر أ يتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا فإن تبدل فهو جوهر لا محاله و إن لم يتبدل فهو عرض إذ قد ثبت أنه صفه قائمه بمحل.

فبهذا يعلم أن صفه الناريه أى كونها بحيث تكون محرقه داخله فى قوام الجسم النارى و صفه الأبيضيه ليست داخله فى قوام الجسم الأبيض.

لست أقول إن الحيوان الأبيض إذا أخذ مقيدا بالأبيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض و معروض لا يكون البياض داخلا فيه و لا أنه لا يتبدل حينئذ بتبدل البياض جواب ما هو كيف و البياض بحسب هذا الأخذ ذاتى داخل نسبته

نسبه الفصل.

بل أقول إن الحيوان الواحد له حد نوعی يجاب به عن ماهيته و لا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل البياض و ما يجری مجراه عنه و أما المناقضه بالسيف و السرير و نحوهما فليست هی بأنواع طبيعيه و كلامنا فی الأنواع الطبيعيه الواقعه- تحت مقوله الجوهر بالذات.

نعم الحديد ماهيه طبيعيه و الخشب نوع طبيعی لكل منهما فصل ذاتی يتبدل بتبدله جواب ما هو و لا شبهه لأحد فی أن نوعيه كل من النار و الهواء و الأرض و الماء و الدر و الياقوت و الإنسان و الفرس نوعيه طبيعيه لكل منها علل أربع كلها بالذات لا بالعرض.

اثنتان منها مقومتا الوجود و هما الفاعل و الغايه الخارجان عن عالم التعمل و التصنع و اثنتان منها مقومتا الماهيه و هما داخلتان فی ذاته تلبست إحداهما بالأخرى فی الوجود من غير وضع واضع و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتيه مأخوذه من أمور خاصه طبيعيه فهی المسماه بالصور.

فالصور الطبيعيه جواهر فإذا كان فی حقائق الأجسام فصول ذاتيه مختلفه هی الصور النوعيه باعتبار فإذا نسب إلى هذه الأنواع شی ء يجب أن يستند الآثار المختلفه المختصه بنوع نوع إلى تلك الصور نوعا من الاستناد و إن كان لكل نوع من الأجسام مدبر عقلی ذو عنايه من ملائكه الله الروحانيين يقوم بكلاءه هذا النوع بإذن مبدع الكل و أمره جلت عظمته.

و إذا كان لها تقويم الماده و تحصيل الأجسام أنواعا فلا يكون لها مباد فی المواد- بل يفيدها مفيد من خارج فإن الاستعدادات و اللااستعدادات ليست بأمور محصله فی الخارج يتقوم بها أنواع بل هی توابع لأمور محصله يتخصص بها الجسم تخصيصا أوليا- و إنما شأنها الإعداد لأنها من جهات القوه و القبول.

و منشأ اختلاف تلك الصور فی الحقائق يرجع إلى اختلاف مباديها المفارقه

دون اختلاف ذوات الهيوليات أو اختلاف استعداداتها فإنها مقدمه كما علمت بحسب الذات على الهيوليات و اختلافها و اختلاف استعداداتها إنما يصحح اختلاف التشخصات- و أنحاء الحصوليات لا الحقائق أنفسها.

و الحق أن مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الأتم الأفضل و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعليه يتكثر بها أنواع الحقائق المحصله و المواد و الحركات و الأزمنه و الاستعدادات جهات قابليه يتكثر بها أشخاص تلك الحقائق و أنحاء حصولاتها و أعداد تعيناتها كما ذهب إليه كافه الموحدين من العرفاء و المحققين من الحكماء هذا.

و أما معنى قول المثبتين للصور إن جزء الجوهر جوهر فهو أن ما علم مجملا ببرهان أو حدس أو فطره أنه جوهر فجزؤه لا محاله يكون جوهرا لأنه أقدم وجودا منه فيكون أولى منه بعدم الافتقار إلى موضوع و العلم بكون الشى ء جوهرا أى بصدق الجوهريه عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته و تصور أجزائه.

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الأجزاء تفصيلا كما أن العلم بجوهريه الجسم الطبيعى و كونه ذا أبعاد ثلاثه حاصل قبل أن يعلم أن له أجزاء و أنه مركب من هيولى و صوره هما جوهران أو أحدهما جوهر و الآخر عرض.

فقول المعترض إن العلم بجوهريه الشى ء لا يحصل إلا بعد العلم بجوهريه كل جزء من أجزائه غير صحيح و كذا قوله جزء الجوهر إنما يكون جوهرا إذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا محصل له فإن جوهريه الشى ء لا يكون بوجه دون وجه لأن الجوهر جنس لما تحته من الأنواع المحصله فيكون مقوما لماهيتها- و مقوم الشى ء لا ينفك عنه أصلا فى اعتبار من الاعتبارات و حيثيه من الحيثيات فالجوهر جوهر بأى حيثيه أخذت معه و على أى وجه كان.

و أما تمثيله بالجسم الحار أو الأبيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتى و حمله على الحار و الأبيض حمل عرضى لأنهما بالذات من أفراد مقوله

الکیف و مجموع المعروض و العارض لیس أمرا واحدا حتی یکون مندرجا تحت مقوله بل هما نوعان لمقولتین کل منهما تحت مقوله أخری کما مر ذکره.

و الکلام فیما هو جوهر بالذات مقول علیه الجوهریه قولا ذاتیا لا عرضیا و کل ما هو جوهر بالذات لا ینفک عنه الجوهریه علی أی وجه کان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غیرها من الأوصاف الزائده علی ذاته و جزء الجوهر أی الواقع تحت جنس الجوهر لا بد و أن یکون جوهرا و إلا فیلزم أن یکون المرکب المعلول مستغنی القوام ذاتا و وجودا عن الموضوع و ما هو جزؤه و علته و أقدم وجودا منه بالطبع محتاجا إلیه و العله یجب أن یکون أقوی و أوکد وجودا من معلولها هذا خلف.

و أما تجویز کون جزء الجوهر عرضا قائما بجزئه الآخر الجوهری فهو أیضا من مجازفات من أهمل شرائط الوحده الطبیعیه فی الأنواع المحصله و اشتبه علیه حال الترکیب التأحدی الذی بین الماده و الصوره بحسب فعل الطبیعه بالترکیب التألیفی الذی بین الموضوع و العرض بحسب فعل الصنعه.

و ذلک لأن أحد الجزءین إذا کان ذاتا جوهریا مستغنی القوام عن ما یقوم به فیکون تام النوعیه فلا یفتقر فی وجوده إلی ما یضمه و ما یضمه إنما یضمه بعد مرتبه وجوده فلا یحصل منه و مما یضمه فی مرتبه أخیره ذاتا واحده مندرجه تحت مقوله الجوهر فیکون المجموع مجموع جوهر و عرض فالجوهر متقدم و العرض متأخر- و الذات الواحده لا تکون متقدمه و متأخره معا.

کیف و لو کان المجموع جوهرا واحدا له ذات واحده غیر ذات هذا الجوهر- و هذا العرض و له جوهریه غیر جوهریه جزئه بناء علی أن ذاته غیر ذات کل منهما- فعند حصول جزئه الجوهری لم یوجد بعد و إنما وجد بعد وجود العرض فیکون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما علیه هذا محال و إن لم یکن العرض قائما به بل بغیره جزءا کان ذلک الغیر أم خارجا و ذلک قوام العله یجب أن یکون أقوی و أتم و

العرض مطلقا أضعف قواما من أى جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين و قد مر فساده

تحصيل عرشى

قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامه و فاض على قلبنا بتأييده فى مباحث الماهيه ما يتنور منه و ينكشف أن الصور النوعيه هى محض الوجودات الخاصه للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض و ذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحده الماهيه فى المركبات العينيه مع الصور الخارجيه و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم- بل من لوازمه التى يعمه و غيره.

فجنس الجوهر و إن كان مقوما للأنواع المركبه الجوهريه لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها المأخوذه عنها تلك الفصول فالصور الطبيعيه ليست ماهيه جوهريه لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهريه فلا يكون إعراضا بل هى أعلى ذاتا من الاندراج تحت إحدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادى الآثار الخارجيه- يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقه فى أوائل هذا الكتاب أنها هى الوجودات العينيه المحصله التى تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصله و متميزه كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطه و المركبه- حيث إنه متمايز الآحاد و الأفراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا بأمر يلحقه- و تمايز الماهيات و تفاصلها تابعه لتمايز آحاد الوجودات و أفرادها و تفاصل مراتبها و درجاتها.

و أما حاجه الوجودات الصوريه إلى الهيولى فهى ليست بحسب أنفسها و إنما يحوجها إلى الماده ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماه عند القوم بالعوارض المشخصه من الكيف و الكم و الوضع و الأين و غيرها و هى من علامات التشخصات و إنما التشخص بنفس الوجود لأن تشخصه بنفسه و تشخص الأشياء به كما أن وجوده بنفسه و موجوديه

الأشياء به فهو تشخص و متشخص و مشخص كما أنه وجود و موجود و موجد كل منهما باعتبار فانظر

فصل (۷) فی أن تقویم الصوره الطبیعیه للجسمیه لیس علی سبیل البدل

اشاره

لما كانت الصوره الجرميه تتبدل بتبدل الصوره لما علمت أن نسبتها إلى الجسميه- نسبه الفصل إلى الجنس و الفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس.

و لما صرح الشيخ أيضا فی التعليقات و غيرها بأن كل صوره تحدث من الصوره الطبيعيه يحصل معها مقدار آخر و امتدادات أخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر.

فلا ينبغی لأحد أن يقول إن الصور الطبيعيه تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما أن الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعيه كالهيولى بالقياس إلى الصور الامتداديه فإن الجسم جزء الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثه و إذا تبدل الاتصال الصورى يتبدل الصور الطبيعيه بتبدل الجسم أيضا فيحدث مع كل صوره طبيعيه جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التی يبقى نفسها و يقبل حدودا مختلفه يقومها على سبيل البدل.

و السر فی هذا أن كل حال عرضا كان أو صوره يحتاج فی لوازم تشخصه إلى المحل إلا أن العرض كما يفتقر إلى المحل فی تشخصه كذلك يفتقر إليه فی نوعيته لأن حقيقته حقيقه ناعتيه فالموضوع يقوم حقيقه العرض كما يقوم شخصيتها و الصوره بحقيقتها تقوم وجود محلها الذی هو الماده حيث كانت الجسميه نوعا واحدا محفوظه الحقيقه فی حدود الامتدادات و مراتب المقادير المختلفه صغرا و كبرا.

فالهيولى تنحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعيه الصوره الاتصاليه فهی بنوعيتها تقوم الهيولى و تشخصاتها متقومه بها و هذا بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعيه

المتخالفه الأنواع فإن کل صوره طبیعیه إذا کانت بنوعیتها مقومه للجسم- فإذا تبدلت نوعیتها إلی نوعیه صوره أخری زالت الجسمیه أیضا إلی جسمیه أخری و لأن الهیولی لما کانت أمرا بالقوه مبهمه الذات و الحقیقه یکفی فی تشخصها مطلق الصور و أما الجسم بما هو جسم فهو ماهیه نوعیه تفتقر فی تشخصها إلی صوره مخصوصه فزوال الصوره المخصوصه یوجب زوالها و لا یوجب زوال خصوصیات الصوره و لا نوعیاتها زوال الهیولی ما دام یبقی مطلق الصور.

تفریع

و من هاهنا حکموا بأن الشجر إذا قطع و الحیوان إذا مات فقد عدم الجسم- الذی کان موجودا مع الصوره النباتیه أو الحیوانیه و حدث جسم آخر بخلاف الهیولی الأولی فإنها مستمره.

و هذا أیضا موضع الخلاف بین الفریقین لأنه متفرع علی الخلاف بین جوهریه الصور و عرضیتها و کذا ما مر فی مباحث الماهیات من أن الجنس و الفصل مجعولان بجعل واحد فی المرکبات کما فی البسائط و عند أتباع الإشراقیین جعل کل واحد منهما غیر جعل الآخر و التزموا ذلک.

مع أنهما من الأجزاء المحموله و الحمل عباره عن الاتحاد فی الوجود لما زعموا أن الشجر إذا قطع زال عنه الفصل أی النامی و بقی فیه الجنس و هو الجسم- و کذا فی الحیوان إذا مات و الجسم إذا انفصل و قد أسمعناک ما یفی بتحقیق هذا المقام هناک فتذکر

فصل (۸) فی أن مرتبه وجود الصوره الطبیعیه متقدمه علی مرتبه وجود الصوره الجسمیه

اشاره

قد مضی من الأصول ما یستفاد منه هذا المقصد إلا أنا نبینه تبیینا آخر فنقول- إنه من المحال أن یکون الجسم المؤلف من الهیولی و البعد المنبسط فی الأطراف مطلقا أمرا قائما بالفعل ثم یلحقه کونه علی مقدار خاص و شکل خاص و مکان خاص- و علی امتناع لقبول الخرق و الالتیام أو عدم امتناع لهما.

أما علی نهج السهوله أو الصعوبه لأن مقتضی الجسم بما هو جسم بمعنی أنه لیس یوجد فیه إلا الهیولی و الصوره الامتدادیه هو مکان مطلق و شکل عام جنسی و مقدار کذلک- و بالجمله مقتضاه من کل صفه أمر عام لا وجود له إلا فی الذهن إذ وجوده کذلک لا یکون إلا فی العقل کما علمت إذ ما لا ینفک وجوده عن خصوصیات أوصاف متخالفه بالنوع و ما یقتضیها من الصور المتخالفه الحقیقه فلا یجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما یخصصه بإحدی هذه الصفات و لا سابقا علیها و إن لم یکن سبقا زمانیا بل یکون سبقا ما بالطبع و ما یضاهیه إلا فی العقل و محال وجود ما هذه صفته إلا مقترنا بإحدی الخصوصیات لا مجردا عنها و لا متقدما علیها أصلا.

فمحال أن یکون الصوره الطبیعیه متأخره عن الجسمیه و لا أن تکونا متکافئتین- من غیر تقدم و تأخر لإحداهما علی الأخری إذ یلزم منه أن یقوم الهیولی الصوره الجسمیه- علی انفرادها و الصوره الطبیعه علی انفرادها.

و هذا من المستحیلات لأن الماده الواحده البسیطه لا یجوز أن یقومها الصورتان- لأن فی تقویم إحداهما إیاها غنی عن تقویم الأخری إذا کانتا فی درجه واحده کما یستحیل أن یقوم معنی واحد جنسی فصلان منطقیان و لیس الحال فی الحساس و

المتحرك بالإراده للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين فى موضعه.

فيجب أن يتقوم الصوره الامتداديه أولا بالصوره الطبيعيه فيتنوع الجسميه نوعا خاصا ثم يقوم الماده و الجسم الذى يقومه الصوره الطبيعيه تقويما فى الوجود- غير الجسم الذى يتركب منهما و هو الذى يقومه الصوره الطبيعيه بحسب الحد و الماهيه.

و قد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى الماده و غير الجسم بمعنى الجنس إذ هو متأحد من هذه الأمور الثلاثه الهيولى و الصورتين تأحدا بالفعل لا بفرض فارض كتأحد الجسم بالزنجى أو الأبيض فإن اتحاد الهيولى بالصورتين فى المصوره ليس كاتحاد الجسم بالحراره فى الحار و كاتحاد الإنسان بالكتابه فى الكاتب فإن لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحراره و الكتابه بخلاف حال الهيولى مع الصوره.

و لهذا يكون الاتحاد هاهنا بالذات و هناك بالعرض و هذا الاتحاد يجعل الأمر الجنسى أمرا نوعيا فهو اتحاد نوعى و اتحاد الجسم بالحراره لم يجعل الجسم أمرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا و اتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل و الخصوصيه فلا يكون اتحادا نوعيا.

فانظر أ يجعل الكتابه ما ينضاف إليه أمرا يحتاج إليه الكتابه فى تحصله نوعا بل شخصا أيضا فإن الإنسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابه و لا بالبياض- و غيره من العوارض المتأخره فقد ثبت أن المعنى الملتئم من الهيولى و الجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس فى أن يفتقر إلى ما يكمله و يحصله نوعا من الأنواع الطبيعيه و إن لم يكن جنسا بالحقيقه فإن الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا فى الذهن و لا فى العين و الجوهر الممتد فقط و إن كان تام المعنى فى الذهن- إلا أنه ليس تام الحقيقه فى الخارج بل لنقص وجوده يحتاج إلى ما يحصله و يوجده

نوعا كاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسميه و هكذا إلى أن يتم و يكمل تماما و كمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا.

فإذا كان كذلك يجب أن يحصله أمر صورى هو إحدى الصور الطبيعيه و المحصل للشى ء يكون أقدم وجودا و أقوى قواما و تحصلا فالصوره الطبيعيه متقدمه على الجسميه- تقدما بالعليه و على المركب من الثلاثه تقدما بالطبع أو بالماهيه.

و هاهنا شک مشهور

و هو أن الهيولى أمر واحد فكيف اختصت ذاتها بصوره طبيعيه دون صوره أخرى طبيعيه و قد مر أيضا شبه هذا السؤال و هو أن اختلاف الأجسام بالآثار إذا كان منشؤه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصوره عليها بعد اتفاقها فى الجسميه.

و نحن قد أشرنا إلى ما ينفسخ به هذا الإيراد لأن مبناه على الغفله عن جوهريه الصور النوعيه و تقدمها فى الوجود و الجعل على الجسم بالمعنى الذى هو ماده متفقه الحقيقه فى الكل.

و أما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على سائر الأنواع الجسمانيه فليس هو واحدا متفقا فى الكل و إنه يتحصل بفصول مأخوذه عن الصوره و يكون فى كل منها بمعنى آخر.

و أما اختلافات تلك الصوره أو الفصول فهى بذواتها و بجهات راجعه إلى مباديها الوجوديه لا بصور و فصول أخرى لأنهما معان بسيطه غير ملتئمه من ماده و صوره أو جنس و فصل.

و بالجمله فالوجود بحسب مراتب تقدمه و تأخره و كماله و نقصه فى ذاته أصل كل اختلاف و منشأ كل حقيقه و نعت و وصف ذاتى أو عرضى.

ثم إن ما يختلف من الهيوليات و الجسميات اختلافا نوعيا أعنى اختلافا بالفصول

و الصور كهيوليات الأفلاك و جسمياتها المختلفه و هيولى العناصر و طبايعها النوعيه- فالأمر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا و لا زمانا على تلك الطبائع الخاصه.

و أما الهيولى بما هى واحده بالنوع بالجسميه المشتركه أو واحده بالشخص- كما زعمه قوم ثم يتصور بصوره بعد صوره فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من أسباب علويه بإعداد الحركات الدوريه كما ينكشف فى موضعه إن شاء الله

فصل (۹) فى أن وجود الصور الطبيعيه و القوى الجسمانيه ليست فى أطراف و نهايات للأجرام

اشاره

إن الصور و القوى لا يجوز أن يختص فى الجسم بحد غير منقسم منه كنقطه أو سطح بل يجب أن يكون ساريه فيه إذا كانت تحل فى الجسم بما هو جسم أى فى نفس ذاته المنقسمه إذ لو كانت موجوده فى حد منه غير منقسم لا فى الجسم كله لزم أن يكون لذلك الحد وجود منحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهايه له هذا خلف.

و لأن من الأجسام ما ليس له حد خطى أو نقطى كالكره و أشباهها و الجسم المستدير الفلكى لم يتعين فيه نقطه و لا خط كالقطب و المحور ما لم يتحرك فلو كان وجوده القوه المحركه فى تلك النقطه أو ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركه بمرتبتين و هذا ممتنع فبقى أن وجودها ليس فى أمر غير منقسم.

ثم إنك قد علمت أن المقدار و الوضع من لوازم الأجسام بل من مقوماتها كما ذهب إليه جماعه من المعتبرين فإذا قارن الجسم أمر لا يصح أن لا يوجد له المقدار- و الوضع و ما يجرى مجراهما و إلا لم يكن وجوده فى الجسم من حيث هو جسم بل مع زياده معنى غير منقسم كالأبوه و أمثالها فيجب أن يعرض للطبائع و القوى الجسمانيه هذه الأمور بالعرض و ليست مقارنه القوى و الصور للوضع و المقدار و ما

یجری مجراهما من الجسم کمقارنتها للسواد و الحرکه و ما یشابههما.

إذ لیس هذه الأمور حالها حال مثل المقدار و الوضع بالقیاس إلی الجسم و ما یقوم به فإنه یرتفع بارتفاعهما الجسم و ما یقوم به و لا یرتفع بارتفاع مثل السواد و الحرکه.

فلهذا لا- یؤثر مثل هذه الأمور فی القوی و الصور و الأعراض الموجوده فی الجسم کما لا- یؤثر فیه إذ لو کانت مؤثره کان ارتفاعها یوجب ارتفاع ما یؤثر.

أ و لا تری أنه إذا عدم المقدار أو الوضع أو الشکل من الجسم لم یبق الجسم و لا القوه الموجوده فیه أو العرض الموجود فیه و إذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد و لا کذلک السواد مع غیره کالحرکه فلیس إذا عدم السواد عدم الحرکه و لا إذا عدم نصفه عدم نصفها

تلویح عرشی

و مما یجب أن یعلم هاهنا أیضا أن الوحده فی بعض الأشیاء عین الانقسام- کالعدد أو عین قبول الانقسام کالزمان و المقادیر فإن حقیقه العدد التی بها تحصله و قوامه هی نفس المنقسم إلی الوحدات لا- أمر یعرضه الانقسام إلیها و حقیقه الزمان کما سیجی ء نفس الاتصال المتجدد الغیر القار و حقیقه المقدار نفس الکمیه الاتصالیه- التی لها قوه الانقسام و فی بعض الأشیاء تغایر الانقسام سواء ینافیها أو یجامعها من جهتین لا من جهه واحده و إلا لکان عددا فالأول کالواجب الوجود و کالعقول- و کنفس جهه الوحده و الثانی کالأشیاء التی لها جهه تمام و جهه نقص.

فالفلک و الحیوان مثلا لکل منهما جهه جسمیه بها یقبل الانقسام بالقوه أو بالفعل و هی الجهه التی بها یکون کل منهما ناقصا و جهه نفسیه أو عقلیه بها لا تقبل الانقسام لا بالقوه و لا بالفعل و هی الجهه التمامیه التی بها یکون تاما فالفلک من حیث

فلکیته التی تمامه لا یصلح لأن یصیر فلکین أی تصیر النفس ذا نفسین و الحیوان بما هو حیوان لا یصلح لأن یصیر حیوانین أعنی ذا ذاتین و إنما صار جسمیه کل منهما قابله لأن یصیر جسمین لأن بمجرد الجسمیه لا یصیر الشی ء ذا حقیقه تامه لأن وحدتها کما علمت عین قبول الکثره و تمامها عین النقصان.

و من هاهنا علم أن الجسم بما هو جسم کالجنس و أما الصور الطبیعیه فهی أیضا ذات جهتین جهه قبول الانقسام و جهه عدم الانقسام و هی متفاوته بحسب غلبه إحدی الجهتین علی الأخری.

فکلما کانت أنزل مرتبه و أشد إلصاقا بالجسمیه و أقرب درجه إلی الماده الأولی- و أبعد وجودا عن وجود الفاعل الأول فهی أقبل للکثره و الانقسام و أبعد عن التمام- و کلما کانت عکس هذه الأوصاف علیها أغلب فهی أقبل للوحده و أقرب إلی التمام و أمنع عن قبول الخرق و الالتیام و ألصق بعالم الصور المجرده عن الأبعاد و الأجرام- و کذلک حکم الأعراض و الکیفیات فإن بعضها أبعد عن الوحده و التمامیه من بعض- فإن السواد و البیاض لیسا کالکره و الدائره إذ یتصور لکل من هاتین وحده و تمامیه بحسب الواقع و أما فیهما فلیس شی ء من الوحده و التمامیه إلا بحسب المقایسه و الاعتبار.

فالموجود من الشکل فی کل جزء من أجزاء الجسم المشکل جزء منه و تمامه موجود فی کلیه الجسم و کلیه الجسم الذی له وحده طبیعیه غیر موجود فی کل جزء من أجزائه و لیس کذلک حال مثل السواد(۱) و البیاض.

۱- أقول و السر فی ذلک أن مثل السواد و البیاض کله مساو لجزئه فی الاسم و الحد- بخلاف الشکل فإن نصف الکره مثلا لیس بکره و هکذا سائر أجزائها بخلاف أجزاء السواد- فإنها سواء و منشأ ذلک أن السواد و أمثاله لشده لصوقها بالجسم تکون حاله فی الجسم بما هو جسم و من حیث ذاته المنقسمه و أن الشکل مثلا لیس بهذه المثابه من اللصوق بالجسم و لهذا لا یکون الجسم بما هو جسم فی کونه محلا له بل لا بد فیه من حیثیه أخری مثل کونه محاطا بالحد الواحد أو الحدود مثلا فافهم، إسماعیل رحمه الله

و أما القوى الجسمانيه فإن كان لها تمام و معنى زائد على أنها قوه فى الجسم- فإنها موجوده فى كليه الجسم و أما أجزاؤها ففى أجزاء الجسم فالنفس من حيث إنها قوه فى الجسم فلها أجزاء بحسب أجزائه الشريف من أجزائها فى الشريف من أجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الخسيس من أجزائها فى الخسيس من أجزائه كالعقب و العجز.

هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفه للبدن و أما إذا اعتبر أجزاؤه المتشابهه المقداريه فليس بإزائها من النفس إلا قوه متشابهه ساريه فى الجميع على نحو واحد متشابه و كأنها هى المسماه بالطبيعه التى عرفت بأنها مبدأ أول لحركه ما هى فيه و سكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالآله للطبيعه و هو الميل فإن تلك الطبيعه قوه من قوى النفس ساريه فى الأجسام ذوات النفوس و هى فى البسائط صوره نوعيه مبدأ فصل أخير و فى المركبات سيما ذوات النفوس ليست صوره مقومه بل حكمها حكم سائر القوى و الكيفيات.

و أما النفس من حيث إنها أمر فى نفسها تامه الحقيقه مع قطع النظر عن أنها قوه فى الجسم أو مباشره لتحريكه أو تدبيره فليست هى ذات تجز من هذه الحيثيه- و لا- لها أجزاء فى أجزاء الجسم لأنها ليست ناقصه كأجزائها أو قواها التى توجد فى الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقه عن المواد و من حيث لها قوه ساريه فيه فهى أمر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من ماده و صوره أو حيوان متألف من بدن و نفس لأنها ذات جهتين إحداهما قوه ساريه فى البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعيه و الأخرى غير ساريه فيه كالمفارقات.

فهذا حال النفوس المجرده الذوات و أما غيرها فجهه الوحده فيها ضعيفه مغلوبه- كالنباتات و رب حيوان كالحيات إذا جزى بقسمين توجد فى كل واحد من قسميه- قوه محركه حساسه زمانا مديدا كما يوجد فى كل من قطعتى بعض الأشجار قوهناميه يظهر فعلها عند الغرس

فصل (۱۰) فی الإشاره إلی نحو وجود الأشیاء الکائنات

قد علمت مما سبق بعض الأسباب القریبه لوجود الأمور الطبیعیه و هی الماده الأولی و الصوره و انجر البحث فی تلازمهما إلی إثبات السبب العقلی الفاعلی للأجسام- و ستقف فیما یرد علیک من مباحث الحرکات الکلیه إثبات الغایات العقلیه و هما سببان قاصیان لوجود الکائنات التی هی تحت السماویات فلو کان وجود هذه الأشیاء علی وجه یصح حصولها من ذینک السببین المفارقین فقط من غیر حاجه إلی سببین مفارقین- لکانت سبیلها أن یبقی و یدوم و لکانت علی تمامها اللائق فی أول تکونها فکان أولها عین آخرها و لکن لما کان قوامها من ماده و صوره و کانت مع ذلک متضاده الصور- متفاسده الکیفیات الأولیه و کل ماده لکونها قوه قابله.

فإن من شأنها أن یوجد لها هذه الصوره و ضدها صار لکل واحد من هذه الأجسام حق و استیهال بصورته و حق و استیهال بمادته فالذی له بحق صورته أن یبقی و یدوم علی الوجه الذی له و الذی له بحق مادته أن یتغیر و یوجد لها وجود مضاد لوجوده الذی کان لها و إذا کان لا یمکن أن یوفی هذان الحقان معا فی وقت واحد إذ لا یمکن أن یتصور الماده بصور متضاده فی زمان واحد.

بل نقول إن جمیع صور الموجودات التی فی هذا العالم کانت فی العالم العقلی بإبداع الواجب تعالی إیاها کما ستعلم و قد مرت الإشاره إلی وجود هذه الصور وجودا مفارقا و کان وجود الفاعل الأول یقتضی تکمیل الماده بوجودها فی هذا العالم- لأنه من التوابع المتأخره علی سبیل الفیض و کان إیجادها فی الماده علی سبیل الإبداع مستحیلا إذ هی غیر متأتیه بل متعصیه لوجود صورتین معا فضلا عن تلک الکثره- فقدر بلطیف حکمته حرکه دوریه و زمانا غیر منبت و ماده مستحیله من صوره إلی صوره و لزم ضروره أن یوفی هذه إلی مده و ذا إلی مده فیوجد هذه و یبقی مده ما

محفوظه الوجود.

ثم يتلف و يوجد ضدها ثم يبقى ذلك مده ثم يفنى و هكذا فإنه ليس وجود أحد الضدين أولى من وجود الآخر و لا بقاؤه أولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود و البقاء.

و أيضا لما كانت الماده مشتركه بينهما فلكل منهما حق عند الآخر و يكون عنده شى ء ما لغيره و عند غيره شى ء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغى أن يصير إلى صاحبه فالعدل فى هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذاك أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا و تتعاقب الماده بينهما فلأجل الحاجه إلى توفيه العدل فى هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشى ء الواحد دائما على أنه واحد بالشخص كما قيل شعرا-

از آن سرد آمد اين كاخ دل آويز كه چون جا گرم كردى گويدت خيز

فجعل بقاء الدهر على أنه واحد بالنوع و هكذا بقاء الماده الأولى و الحركه الأولى و الزمان الذى بها وجود هذا العالم فإن لكل منها وحده كوحده الجنس و كل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج فى أن يوجد إلى أشخاص بعد أشخاص فيوجد أشخاص ذلك النوع مده ثم يتلف و يقوم مقامها أشخاص أخر منه فيبقى مده ثم يتلف و يقوم مقام الأشخاص السالفه أشخاص أخر أيضا من ذلك النوع و على هذا المثال إلى ما شاء الله و أراد

فصل (١١) فى الإشاره إلى الصور الأول و ما بعدها و إلى نحو بقاء الفاسدات

منها أن من الصور ما هى أسطقسات.

و منها ما هى كائنه عن اختلاطها فمن هذه ما هى عن اختلاط أكثر تركيبا.

و منها ما هى اختلاط أقل تركيبا.

و أما الأسطقسات فإن المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له فى جمله جسميته و أما الكائن عن امتزاج أقل تركيبا فإن المضادات

التی فیه یسیره و قواها منکسره ضعیفه فلذلک صار المضاد المفسد له فی ذاته ضعیفا قلیل التأثیر لا یتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أیضا من خارج و ما هو کائن عن امتزاج بعد امتزاج و عن اختلاط أکثر ترکیبا فبکثره المتضادات فیه و تراکیبها یکون تضاد المختلطات فیه أظهر و أقوی المتضادات فیه قویه.

و أیضا لما کان حصولها من أجزاء و أبعاض غیر متشابهه لم یمتنع أن یکون منها تضاد و تفاسد فیکون المضاد المتلف له من خارج جسمه و من داخله و ما کان من الکائنات یتلفه المضاد من خارج فإنه لا یتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء و الحجاره فإن هذین و ما جانسهما إنما یتحللان من الخارجیات فقط و أما غیرها من النبات و الحیوان فإنها تتحلل من أشیاء متضاده لها من داخل و أشیاء مضاده لها من خارج.

فلذلک إن کان شی ء من هذه یتعلق عنایه الله بأن یبقی صورته مده ما أعطاه قوه تخلف بدل ما یتحلل من جسمه دائما و یکون ذلک شیئا یقوم مقام ما یتحلل و لا یمکن إلا بأن ینجذب إلی جسمه جسم آخر یتصل به فیخلع عن ذلک الجسم صورته- التی کانت له و یکتسی صوره هذا الجسم بعینه فجعلت فی هذه الأجسام لصورها قوی أخری هی الغاذیه و ما یخدمها و یعینها حتی صار کل جسم من هذه الأجسام یجتذب إلی نفسه شیئا ما مضادا له فینسلخ عنده تلک الضدیه و یقبله بذاته و یکسوه الصوره التی هو متلبس بها إلی أن ینفد هذه القوه منه فی طول المده فیتحلل من ذلک الجسم ما لا یمکن للقوه الجابره أن یرد مثله فیتلف.

فبهذا الوجه ینحفظ الأجسام من المتلف الداخل و أما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبآلات جعلت بعضها فیه کقوه النشو فی النبات یخرج الأوراق للصیانه عن الحر و البرد المفسدین من خارج و کقوه الحرکه الإرادیه فی الحیوان و بعضها من خارج جسمه متصلا کان أو غیر متصل أما المتصل فکالأوراق للنبات و کالشعور- و المخالب و الأظفار و الأنیاب للحیوانات و أما المنفصل فکالألبسه و آلات الحروب للإنسان

و كالبيوت و المساكين للحيوان.

ثم إذا كـانت العنـايه متعلقه ببقـاء مـا لاـ يبقى إلاـ بـالنوع لاـ بالعـدد لما علمت فاحتيـج فى أن يقوم مقام ما تلف من الأشـخاص أشـخاص أخرى يـدوم بها الواحـد النوعى إلى قوه أخرى تخلف ماده منفصـله عن ماده الشـخص السابق يحـدث فيها صوره غير الصوره السابقه بالعـدد لينحفظ بها و بأمثالها النوع يقال لها القوه المولـده و لها أيضا خوادم و معينات ليس هذه مقام تفاصـيلها و موعد مباحثها عن ذى قبل إن شاء الله الحكيم

الفن الخامس

اشاره

فى أن نحو وجود الأجسام الطبيعيه ليس إلا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمرارى من غير دوام و لا بقاء و كنا قد أحكمنـا بنيـان هـذا المطلب و أوضـحنا برهـانه و سـهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضـى من الكلام حيث تكلمنا فى فصول المرحله الرابعه التى فى مباحث القوه و الفعل و أحكامهما و أحكام الحركه و السـكون و نحو وجود الطبيعه التى هى العله القريبه للحركه سيمـا الفصـل المعنون بـالحكمه المشـرقيه فى فصـل كيفيه ربـط المتغير بالثابت و فصل إثبات الحركه فى الجوهر- و الـذب عن الاشـتداد الجوهرى فى الجواهر الماديه لكنا نريد أن نذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام ما فيه زياده توضيح و تأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابه عن ما ارتكز فى أذهان الجماهير و حيد عن المشـهور عند الناس من أن الفلسفه كأنها توجب القول بقدم الأجسام سيما الأفلاك و الكواكب و كليات العناصر.

فلأجـل ذلـك أسـاءوا الظن بأعـاظم الحكماء السابقين فنسـبوا إليهم القول بتسـرمد الأفلاك و نحوها نعم هـذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم و عدم صفاء ضمائرهم و خواطرهم كل الصفاء.

فالذى وصل إلينا من مأثورات كلامهم خلاف ما اشـتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم و تسرمد الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها فى هذه الفصول

فصل (۱) فيه لامعه عرشيه

اشاره

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام أن إداره الأفلاك و تسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به إنما الغرض به أن يكون العالم كله خيرا و سعاده و أن أصل الإبداع و الإيجاد جود البارى و رحمته و إيصال كل شى ء إلى كماله و منتهاه و تحريكه إلى غايته و مناه و إبلاغ السافل إلى العالى و تصوير كل ماده بصورتها اللائقه بها و تصيرها أفضل ما يتصور فى حقها.

فكما أن بلوغ المتحرك الطبيعى إلى حيزه سكونه و كذا بلوغ الطبيعه إلى القوه النفسانيه غايتها فكذا بلوغ النفس إلى درجه العقل سكونها و هو نهايه النفس كما أن البارى نهايه العقل و ما دونه فعند ذلك الراحه الدائمه و الطمأنينه التامه و الخير العظمى.

و هذا هو الغرض الأقصى فى بناء العالم و تحريك السماوات و تسيير الكواكب و الأجرام و سائر الاستحالات و الانقلابات و فى إنزال الملائكه و الرسل ع- من السماء بالكتب و الوحى و الأنباء أعنى أن الغرض كله أن يصير العالم كله خيرا- فيزول منه الشر و النقص و يعود إلى ما بدأ منه فيصير لاحقا آخره بأوله و عاطفا نهايه دوره بمبدئه فيتم الحكمه و تكمل الخلقه و يرتفع عالم الكون و الفساد و يبطل الدنيا و يقوم القيامه الكبرى و ينمحق الشر و أهله و ينقرض الكفر و حزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بكلماته فهذا هو الغرض الأقصى و المعرفه العظمى.

فظهر من هذا البيان أن الأجسام و طبائعها و قواها كلها عرضه للدثور و الفناء و لا حظ لها من الديمومه و البقاء فاحفظ هذا السر المخزون و العلم المكنون الذى لا يمسه إلا المطهرون.

سر آخر فی تلاشی عالم الطبیعه و دثوره و فنائه.

إن أصل اللـذات الحسـیه و الأنوار و الألوان المبتهجه و الروائـح و الطعوم اللذیذه و الأصوات المطربه کلها الموجوده فی الطبیعه من إفاضه النفس علیها بإذن الله سبحانه فإلیها مساقها و معادها.

و لأجـل ذلـک تری نفوسـنا ینتزع تلـک الصور عن موادهـا إلیها بقواها الحسـیه- و یتصـرف فیها کیف یشاء بقوتها المتصـرفه و المتخیله فکـل مـا بقی فی الطبیعه فهی فی النفس- تنزلت إلیهـا غیر أن الطبیعه شوشـتها و کـدرتها لما مازحتها و اختلطت بها إذ کانت دونها فی الرتبه(۱).

و قد مر بیان أن الوجود الجسمانی ممزوج بالأعدام و مختلط لبه بالقشور و صفاه بالکدور فسمیت تلک الشوائب المکدره شرا و وبالا لما کانت معوقه للخیرات- و حصـلت من ذلک الأشـیاء المتضاده المخالفه بعضـها لبعض من الشرور و النقائص و الآفات و المحن و سـائر مـا یوجـد فی هـذا العـالم الطبیعی و هو بجملته عـالم الکون و الفساد و عالم التضاد سواء کان علی نعت الاتصال کعالم الأفلاک أو علی نعت الانفصال الانفکاکی کعالم الأسـطقسات و المرکبات و کل کمال و لـذه فی هـذا العالم فأصـله فی عالم آخر و هو هناک علی وجه أتم و أقوی و أشد و أعلی و ألذ و أصفی.

و کیف یتوهم متوهم أن اللـذات و الخیرات موجوده فی المحـل النـاقص- و معـدومه فی المحـل الفاضـل و إذا کـان الأـمر کما وصـفناه فکـل شـی ء یعود إلی أصـله و کـل ناقص یتوجه و یرجع إلی کماله و کل سـعید ینقلب إلی أهله مسـرورا و کل شـقی یتعذب مده بشقائه و یتبدل علیه جلوده نضجا بعد نضج حتی یصعد إلی دار النعیم أو یهوی إلی مقره فی الحمیم فَأَمَّا مَنْ طَغی وَ آثَرَ الْحَیاهَ الدُّنْیا فَإِنَّ الْجَحِیمَ هِیَ الْمَأْوی- وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی فَإِنَّ الْجَنَّهَ هِیَ الْمَأْوی

۱- یعنی لمـا کـانت رتبه الطبیعه أدون و أنزل من رتبه النفس لأنهـا نـازله منهـا فلم یکن لها الصـفاء فی الوجود فکانت کـدره و مکدره، إسماعیل رحمه الهن

سر آخر

اشاره

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه و أوضحنا برهانه أن الطبيعه الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصريه مما يتلاشى و يضمحل شيئا فشيئا و لو نظرت إلى أحوال نفسك و كل ذى نفس ظهر لك أن شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبائع و القوى و الأجرام أن تذوب و تذبل و يتحلل ذاتها و صفاتها على التدريج فى خدمه النفس و طاعه الآمر الأعلى.

و هكذا شأن كل سافل بالنسبه إلى العالى و دأب كل فرع بالنظر إلى أصله- و كل معلول بالقياس إلى علته.

ثم لو تأملت قليلا لوجدت أن النفس التى وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام الطبيعه و درجه الحس فهى غير راضيه فى الكون مع الطبيعه و لا مشتاقه فى الرجوع إليها لأنها مجبوله فى محبه البقاء و التفاخر على أتم الحالات و لو لم يكن ذلك مقتضى غريزه كل نفس لما كانت كل واحده من النفوس البشريه بل الحيوانيه يشتهى أن يكون أمير نوعه و سلطان بلده و رئيس أهله.

و هذا شى ء مركوز فى جبله كل ذى نفس أعنى الارتقاء إلى مرتبه العقل و اشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبه الحس و الطبيعه و سائر الأشياء الدنيه و الشهوات الحسيه إن لم يعقها عائق و لم يخرجها مخرج عن فطرتها الأصليه إلى فطره الطبيعه و ما دونها.

فإذا كانت النفس سليمه الفطره غير مريضه كان شوقها إلى ما فوقها إذ كانت معالى الأمور أشبه إليها كما أن سفسافها و نقائصها أشبه بالطبيعه فالنفس إذن مجتهده دائما فى طلب البقاء كارهه من التجدد و الزوال و البقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعه و هو من صفات العقل.

فبهذا الاجتهاد الغريزى إذا وصلت إلى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعه و اتحدت بالعقل.

و قد علمت أیضا فیما مضـی صحه اتحاد النفس بالعقل و لیس أن النفس إذا انفصلت عن الطبیعه بقیت للطبیعه هویه منفصله عن هویه النفس لأـن هـذا من سـخیف القول کمـا مر بیـانه غیر مره فـإذا ارتحلت النفس عن مقـام الطبیعه بطلت الطبیعه و دثرت لأن قیامهـا بـالنفس کما أن قوام النفس بالعقل و قوام الکل بالحی القیوم و لأجل أن قوام الطبیعه بالنفس و کأنها کانت تحس بالفناء و الاضـمحلال دون النفس صـارت جـذابه للنفس إلیهـا و متروقه فی عینها حائله بینها و بین تقدسـها و طهارتها و اتصالها بالعقل مخافه أن یبطل و یضمحل.

و هذا أیضا لحکمه و مصـلحه من الله فی اشـتغال النفس برهه من الزمان- لتدبیر عالم الطبیعه إلی أن یقضـی الله أمرا کان مفعولا فإذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ- من العله الغائیه أن جمیع عالم الطبیعه داثر هالک.

وهم و تعلیم.

و لک أن تقول لم وجب الـدثور و الفناء للطبیعه و کیف لا یلتحق بمنزله النفس- کما یلتحق النفس بمنزله العقل قلت قد علمت ذلـک فیمـا سـبق و أمـا البیـان اللمی لـذلک فهو أن النفس حیث کانت ذات جهتین لأنها من جهه ذاتها کأنها جوهر عقلی ثابت بـالقوه و من جهه تعلقهـا بـالطبیعه و نسـبتها إلیهـا جوهر متجـدد غیر ثـابت و هاتان الجهتان مما یشـبه أن یکون إحـداهما مقومه للنفس داخله فی قوامها لأنها الجنبه العالیه- و الأخری لاحقه لذاتها و هی الجنبه السافله المضافه إلی أمر متجدد.

فـإذا سـقطت عنها هـذه الإضافات رجعت إلی منبعها الأصـلی و حیزها العقلی و أما الطبیعه فهی ساریه فی أقطار الهاویه نائیه عن عـالم البقـاء و النور متخلصه إلی محل التجـدد و الـدثور فهی لاهیه عن الأمور العقلیه غیر عارفه بها و لا مشـتاقه إلیها فلا یمکنها اللحوق بعالم البقاء و بما فیها من الجهه العقلیه النوعیه فحکمها حکم سائر المعانی النوعیه.

و الکلیات الطبیعیه لاـ وجود لها استقلالا إلا بما یقومها وجودا و یحصلها شخصا- فهی أیضا جسمانیه الکون و کل جسمانی الکون فهو متجدد الوجود لا بقاء له و لا ثبات فیه فالطبیعه لا شعور لها بذاتها و لا بغیرها فلا شوق لها إلی عالم العقل فلا یدوم و أیضا لا یمکن بقاؤها إلا بالنفس کما مر.

و قد علمت أن النفس لا تدوم فیها و معها بل یرتقی عنها و تخلیها لأنها محنه و عذاب لها و إنما أهبطت النفس إلیها و بلیت بها لعصیان و نقصان اعتراها فی النشأه الأولی و خطیئه صدرت عنها فی مبدإ الوجود و أول الولاده فاستوجب الوقوع فی موضع البلیه و المحنه حتی یزول عنها النقائص و العیوب و درن الذنوب و وسخ الجرائم فتخرج عند ذلک عن السجن الطبیعی.

ثم إن مکان البلیه لا یبقی عند خروج المذنب من ذنبه کما أن السجن إذا خرج عنه المسجون لم یبق له بیت مغلق بابه و لا أیضا حاجه إلی السجن بعد خروج المسجون.

و إلیه الإشاره بقول الصادق ع

: لا یقوم الساعه و علی وجه الأرض من یقول الله

فلذلک وجب فی الحکمه الإلهیه و السنه الواجبیه زوال الطبیعه و تلاشیها و دثورها و اضمحلالها.

فثبت بالبرهان الصریح أن ذهاب الطبیعه و دثور الأجسام أمر ممکن واجب فی الحکمه و أن الطبیعه سواء کانت سماویه أو أرضیه إذا استحالت و ذهبت تخلت النفس و لخراب البیت [البدن] ارتحلت کما قال سبحانه إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ وَ أَذِنَتْ لِرَبِّها وَ حُقَّتْ وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ ما فِیها وَ تَخَلَّتْ فإن انشقاق السماء إشاره إلی ذهاب طبیعتها عند ما رجعت نفسها إلی بارئها- و أذنت داعیها و هو مفاد قوله تعالی یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ ارْجِعِی إِلی رَبِّکِ راضِیَهً مَرْضِیَّهً فَادْخُلِی فِی عِبادِی وَ ادْخُلِی جَنَّتِی

فصل (۲) فی إثبات أن کل متحرک جسما کان أو طبیعه أو نفسا سیئول إلی فناء بل کل شی ء هالک إلا وجهه کما نطق به القرآن و وافقه البرهان

اشاره

و اعلم أن الباری جل ذکره فاعل کل شی ء و قد مر فی مباحث العلل و المعلولات و أحکامها أن الغایه الذاتیه لکل شی ء یرجع إلی فاعله بوجوه صحیحه قویه لا حاجه إلی إعادتها هاهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع إلی ما هناک لمن کان له قلب متوقد.

و بالجمله إنه جل مجده خیر محض لا شر فیه أصلا و وجود صرف لا یشوبه عدم و کل ما یکون خیرا محضا و وجودا بحتا یطلبه و یتقرب إلیه کل شی ء طبعا و إراده أو یطلب ما یطلبه و یتقرب إلی ما یتقرب إلیه طبعا و إراده.

و هذا أمر مرکوز فی جبله العالم و جزئیاته و کلیاته و محسوساته و معقولاته و أرضیاته و سماویاته و مرکباته و مبسوطاته کما قال سبحانه وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ ظِلالُهُمْ و قوله وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و من تصفح أجزاء العالم لم یجد موجودا إلا و له توجه غریزی أو حرکه جبلیه إلی ما هو أعلی منه طلبا للبقاء الأدوم و الشرف الأقوم و تخلصا عن الوجود الأنقص المشوب بالعدم و الفساد و هکذا.

فما من موجود إلا و له عشق و شوق غریزی إلی ما وراءه و هذا المعنی فی بعض الأشیاء معلوم بالضروره و فی بعضها مشهود بالحس و فی بعضها مکشوف بالبرهان و فی الکل متیقن بالاستقراء و التتبع مع الحدس الصحیح فضلا عن البرهان المشار إلیه من أن الوجود خیر محض مؤثر لذاته و ما ذکر أیضا فیما سلف من أن العالی لا یفعل شیئا لأجل السافل بل لأجل ذاته کالباری أو لأجل ما هو أشرف من ذاته کما سواه.

حتى أن النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا لأجل أن يحترق الماده و كذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لأجل أن يبتل بل لأجل أن يكمل كل منهما ذاته و يحافظ على جوهره و طبعه.

و كذا النفس لا يدبر البدن لأن ينصلح حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام أجزائه بل لأن يبلغ إلى كماله أو يصل إلى غايتها و ينال بغيتها و شهوتها فكل موجود سافل له طريق إلى كماله العالى يسلكه طبعا أو إراده و كل من تصور فى حقه نوع من الكمال فلا محاله يتوجه إليه و يطلبه أو يشتاق إليه طلبا طبيعيا أو شوقا نفسانيا.

و هذا الطلب و الشوق المركوزان فى جبله الأشياء لو لم يكن لهما غايه ذاتيه- و نهايه ضروريه لازمه لكان ارتكازه فى الجبله و الغريزه عبثا و باطلا و هباء و معطلا و لا باطل فى الوجود و لا تعطيل فى الطبيعه.

فقد علم أن لكل سافل قوه إمكان الوصول إلى ما هو أعلى منه.

و هذا الإمكان إما ذاتى فقط كما فى المبدعات و إما استعدادى كما فى المكونات- ففى الإبداعيات إذ قد ثبت الإمكان و وجد المقتضى و رفع المانع و القاسر حصل المقصود و الغايه و المانع و القاسر لا يوجدان فى المفارقات لعدم التضاد و التزاحم كما فى عالم الحركات فالوصول متحقق أبدا.

و أما فى هذا العالم فالقواسر و الشرور و إن كانت موجوده إلا أنها ليست دائميه و لا أكثريه لأنها من الأسباب الاتفاقيه لا من الأسباب الذاتيه للأشياء و قد برهن فى مباحث العله و المعلول أن العلل الاتفاقيه أقليه الوجود لا تدوم و مع قلتها و انقطاعها لا يوجد إلا فى غير الفلكيات.

و أما فيها فالطبائع الأثيريه على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقه فلها الوصول الدائم إلى معاشيقها العقليه من جهه نفوسها الكليه و لها أيضا فى كل آن وصول تدريجى إلى مقصودها من جهه نفوسها الجزئيه.

و اعلم أن الغايه للطبيعه الجزئيه أولا و بالـذات طبيعه جزويه أخرى و هكـذا إلى ما شاء الله و الغايه فى الطبيعه الكليه طبيعه عقليه أخرى فوقها بالعليه و الشرف.

فإذا تقرر هذا فنقول إن لكل طبيعه حسيه فلكيه أو عنصريه طبيعه أخرى فى العالم الإلهى و هى المثل الإلهيه و الصور المفارقه و هى صور مـا فى علم الله و كأنهـا هى التى سـماها أفلاطن و شـيعته بالمثـل النوريه و هى حقائق متأصـله نسـبتها إلى هـذه الصور الحسـيه الـداثره نسـبه الأصل إلى المثال و الشـبح و إنما هى تكون أصول هـذه الأشـباح الكائنه المتجدده لأنها فاعلها و غايتها و صورتها أيضا بوجه لأن تلك الأصول الأعلون هى عقليات بالفعل و هذه لا يخلو عن القوه و الإمكان.

و هـذه بحسب وجودهـا الكونى سـالكه نحوهـا مشـتاقه إليها فهى من حيث جزئيتها و تشخصـها الزمانى الاتصالى تنال منها شـيئا فشـيئا على التتالى حسب توارد الاسـتعدادات الزمانيه فيحصل صورها على موادها حصولا بعـد حصول على التدريج و ذلك لأن لكل صوره مفارقه شئونا و جهات و وجوها و حيثيات لا يحيط بها إلا الله.

و أمـا بحسب وجودهـا العقلى فهى واصـله إليهـا متحـده بها اتحاد ذى الغايه بغايتها- عنـد بلوغ النهايه و تمام الحركه و أما تلك العقليات و المثل النوريات و العلوم الإلهيات فهى أبدا متصـله بفاعلها و غايتها ملاحظه لجمال باريها مسـتغرقه فى بحر اللاهوتيه- مطموسه فى نور الأحـديه القيوميه بحيث لم يرجع إلى ذاتهـا طرفه عين لأـن الإمكـان هنـاك لاـ يفارق الوجوب و القوه لا يباين الفعليه و النقص لا يخلو عن التمام.

فهى أبـدا مسـتهلكه الذوات فى ذات الحبيب الأول لا فرق بينهم و بين حبيبهم كما ورد فى الحديث القدسـى و لا مجال لهم فى الأنانيه و الغيريه.

و أمـا إبليس و جنوده و هم أصـحاب الأوهـام و الاحتجابـات فليسوا منهم و لا من طبقتهم و إلا لما وقع منهم الافتخار و الأنانيه و الإباء عن السجود لأن لكل من العالين سجود و ركوع و خضوع

وهم و إزاله–

و ليس لأحد أن ينكر وجود العشق الربانى و المحبه الإلهيه فى هذه الصور المفارقه لما بينا أن محبه العالى مركوزه فى جبله السافل(۱) و لا له أن يقول المحبه لا توجب الوصول و إلا لما وجد فى العالم محب مهجور و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق أو القرب منه لا الوصله و الاتحاد.

لأنا نقول إن كل ميل أو شوق جبلى مركوز فى قوه ذات الشى ء فمعنى ارتكازه فيها هو أن يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشتاق إليه إذا خلى و طبعه إلا لمانع خارج عن هويه ذات الشى ء.

ثم إن التخلف عن مقتضى ذات الشى ء لمانع و الحرمان عنه لا يكون إلا فى عالم الاتفاقات و الأضداد و ذلك أيضا يوجد فى بعض أشخاص النوع المعوقه عما يقصده بحسب فطرتها الأولى من جهه خصوص هوياتها الجزئيه على سبيل الشذوذ لا من جهه طبائعها النوعيه فإنها أيضا منتهيه إلى غاياتها و أما ما ارتفع عن الكون فكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه و يطلبه.

و إذا ثبت هذا فقول القائل يجوز أن يكون المطلوب أمرا نسبيا كالتشبه أو القرب من المطلوب مدفوع بأن هذه الأمور إن أريد بها نفس المعانى الإضافيه فليس من المطالب الصحيحه إذ لا وجود لها استقلالا سيما فى الذوات العاليه و كذا إن أريد بها أمر عرضى لأن العرض أخس رتبه من أن يكون غايه ذاتيه لأمر جوهرى فإن غايه الشى ء و مطلوبه يجب أن يكون أعلى و أشرف منه.

و الجوهر أى جوهر كان أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شى ء واحد

۱– فإن الوجود الفائض من العالى على السافل عين المحبه و العشق من السافل للعالى فإنه إدراك حسن العالى و جماله و لذا قيل لو لا عشق العالى لانطمس السافل فتأمل، إسماعيل رحمه الله

شريفا و خسيسا معا من جهه واحده كما لا يخفى.

ثم لو تكلف متكلف يجوز أن يكون الغايه المطلوبه كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفه العرضيه الكماليه.

قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لأن الكلام عائد إليه فى أنه مع كونه على تلك الصفه فهو إما على غايه الخير و التمام التى لا أتم و لا أشرف منه أو يكون فوقه كمال أتم خيريه و أشرف وجودا و أعلى رتبه.

فعلى الأول يلزم المطلوب و على الثانى يتحقق له غايه أخرى تقتضى ذلك الشى ء بحسب جبلته طلبه و الالتجاء إليه لما مر من أنه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره إلا و له غايه مطلوبه فوقه و الكلام جار أيضا فى غايه غايته و هكذا إلى أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى غايه قصوى لا غايه فوقها و هو البارى غايه الكل و فاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار.

فثبت و تحقق أنه لا قديم سواه و إليه يرجع الأمر كله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء و إليه ترجعون.

حكمه مشرقيه.

كل هويه سواء كانت واجبه أو ممكنه فلا بد لها من لوازم عقليه و فروعات- هى معاليله كالشيئيه و المعلوليه و الموجوديه و خصوصا الهويه التى أصل الهويات و منبع كل إنيه و وجود و منشأ كل مفهوم و ماهيه فإذا الذات الإلهيه لها أشعه و أنوار و أضواء و آثار كيف و الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره.

و تلك الأضواء و الأنوار سماها جمهور الفلاسفه بالعقول الفعاله و المشاءون و هم أصحاب المعلم الأول سموها بالصور العلميه القائمه بذاته تعالى و الأفلاطونيون و شيعتهم بالمثل النوريه و الصور الإلهيه و جمهور المتكلمين بالصفات القديمه و

المعتزله بالأحوال و الصوفيه بالأسماء أو بالأعيان الثابته(۱) و لكل وجهه هو موليها.

و تلك الأشعه كيف تفارق أصلها و منبعها و لو فارقته وجودا لم يكن أشعه و مثال هذا فى الشاهد أشعه شمس عالم المحسوس و لله المثل الأعلى فى السماوات إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعه شمس العقل أحياء ناطقه فعاله و أشعه شمس الحس أنوار لغيرها لا لذاتها و لهذا إنها غير أحياء و لا فاعله.

و أيضا تلك الصور الإلهيه لها اتصال عقلى لمبدئها و غايتها بخلاف هذه الأشعه- فإن لها نسبه وضعيه بالشمس فأين هذا من تلك

فصل (۳) فى أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء ع و الحكماء

[لا خلاف بين الأمم فى حدوث العالم]

اعلم أن ما ذكرناه و أوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السماوات و ما فيها و الأرضيات و ما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل و الشرائع الحقه و جميع السلاك الإلهيه الماضيه و اللاحقه لأن قاطبه أهل الحق و الموحدين فى كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد فى أركان العقيده و أصول الدين و أحوال المبدإ و المعاد و رجوع الكل إليه سبحانه.

أ و لا ترى أن أديان الأنبياء كلهم و الأولياء صلوات الله عليهم و رحمته و أتباعه واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم فى شى ء من أصول المعارف و أحوال المبدإ و المعاد.

و من لم يكن دينه دين الأنبياء ع فليس من الحكمه فى شى ء و

۱- و إلا فقد لزمه إن كانت الصوره عنده أن يكون منفردا عن الصوره التى عنده- فيكون هو صوره و قد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط، إسماعيل رحمه الله

لا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ فی معرفه الحقائق و الحكمه من أعظم المواهب و المنح الإلهيه و أشرف الذخائر و السعادات للنفس الإنسانيه و بها قيام العالم العلوی و ابتهاجات جميع الموجودات.

و من أعظم البلايا و الرزيه

الإعراض عنها و الجحود لها كما قال تعالی وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمی الآيه و قوله كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ و قد ران علی قلوبهم ما كانوا يكسبون.

و اعلم أن الظن بأعاظم الحكماء و أساطينهم حسب ما وجدنا من كلماتهم و آثارهم و قد اتفقت أفاضل كل عصر و زمان علی فضلهم و تقدمهم و شهدت أماثل كل طائفه بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاعهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم إلی المأوی و تشبههم بالمبادی و تخلقهم بأخلاق الباری إنهم متفقون علی اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره و أعراضه و أفلاكه و أملاكه و بسائطه و مركباته إلا أن هذه المسأله لغايه غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين فی كتبهم- تحقيقها و فهمها علی وجه يسلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقليه.

و لعمری إن إصابه الحق فی هذه المسأله و أمثالها مع التزام القواعد الحكميه و المحافظه علی توحيد الباری و تقدسه عن وصمه التغير و التكثر من قصوی مراتب القوه النظريه المجاوره للقوه القدسيه.

و نحن نريد أن نذكر فی هذا الموضع جمله من أقوال جماعه من الحكماء الأولين داله علی أنهم قد أصابوا الحق فی هذه المسأله شاهده بأنهم وافقوا أهل السفاره الإلهيه فی حدوث العالم و دثوره.

و اعلم أن أساطين الحكمه المعتبره عند طائفه ثمانيه

ثلاثه من الملطيين ثالس و انكسيمانس و اغاثاذيمون و من اليونانيين خمسه انباذقلس و فيثاغورث و سقراط- و أفلاطن و أرسطاطاليس قدس الله نفوسهم و أشركنا فی صالح دعائهم و بركتهم

فلقد أشرقت أنوار الحكمه فى العالم بسببهم و انتشرت علوم الربوبيه فى القلوب لسعيهم.

و كل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخره فهؤلاء يسمون بالحكمه المطلقه ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعه من الصناعات أو سيره من السير مثل بقراط الطبيب- و اوميرس الشاعر و أرشميدس المهندس و ذيمقراطيس الطبيعى و يوذاسف المنجم.

و لكل من هؤلاء الخمسه كلام كثير من أنواع العلوم.

فنحن نذكر ما وصل إلينا فى حدوث العالم الجسمانى من كلمات هذه الأساطين

اشاره

الخمسه اليونانيين و الثلاثه من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم فى الرتبه و ذلك لأن هؤلاء الثمانيه الأعلون بمنزله الأصول و المبادى و الآباء- و غيرهم كالعيال لهم و ذلك لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمه من مشكاه النبوه و لا خلاف لأحد منهم فى أصول المعارف و كلام هؤلاء فى الفلسفه يدور على وحدانيه البارى و إحاطه علمه بالأشياء كيف هو و كيفيه صدور الموجودات و تكوين العالم عنه و أن المبادى الأول ما هى و كم هى و أن المعاد ما هو و كيف هو و بقاء النفس يوم القيمه و إنما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمه و العدول عن سيرتهم و قله التدبر فى كلامهم و قصور الفهم عن نيل مرادهم

فمنهم ثالس الملطى

و هو أول من تفلسف بملطيه بعد ما قدم إليها من مصر و هو شيخ كبير نشر حكمته.

قال إن للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهه هويته و إنما يدرك من جهه آثاره و إبداعه و تكوينه الأشياء.

ثم قال إن القول الذى لا مرد له هو أن المبدع كان و لا شى ء مبدع فأبدع الذى أبدع و لا صوره له عنده فى الذات لأن قبل الإبداع إنما هو فقط و إذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهه و جهه حتى يكون هو و الصوره أو حيث و حيث حتى يكون هو ذو صوره و الوحده الخالصه ينافى هذين الوجهين و الإبداع تأييس ما ليس بشى ء

و إذا كان هو مؤيس الآيسات فالتأييس لا من شی ء متقادم فمؤيس الأشياء لا يحتاج أن يكون عنده صوره الآيس(۱) بالآيسيه.

قال لكنه عنده العنصر الذی فيه صور الموجودات و المعلومات كلها فانبعثت منه كل صوره موجوده فی العالم علی المثال فی العنصر الأول و هو محصل الصور و منبع الموجودات و ما من موجود فی العالم العقلی و العالم الحسی إلا و فی ذات العنصر صوره و مثال عنه انتهی.

أقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه أشياء شريفه.

منها أنه تعالی كان و لا شی ء معه و سيكون و لا شی ء معه و لا يبقی معه كما فی قوله تعالی لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ.

و منها أن الأثر الصادر عنه تعالی وجود الأشياء و آيسيتها لا ماهيتها و علم من قوله هو مؤيس الآيسات أن الوجود الممكنی مجعول منه جعلا بسيطا و قد علمت ابتناء كثير من المقاصد التی منها حدوث الطبائع عليه.

و منها أن العالم العقلی بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهه واحده و مع وحدته فيه صور جميع الأشياء و هو المعبر عنه فی لسان الفلسفه بالعنصر الأول و فی لسان الشريعه بالعلم الأعلی إلی غير ذلک من الفوائد التی لو ذكرناها لطال الكلام.

و من العجب أنه نقل عنه أن أصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صوره- و منه أبدعت الجواهر كلها من السماء و الأرض و لا يبعد أن يكون المراد به الوجود الانبساطی المعبر عنه فی اصطلاحات الصوفيه بالنفس الرحمانی المناسب لقوله تعالی وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ.

۱- هذا القياس صحيح من الكل الذی ليس له وجود سوی وجود الآحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و أما فی الكل الذی له وجود سوی وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

و من هؤلاء الأعاظم انكساغورس الملطى

رأيه فى الوحدانيه مثل رأى ثاليس- إلا أن فى كلامه رموزا و تجوزات يتوهم أن فيه تجسيم الإله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكى أنه قال إن الحق الأول ساكن غير متحرك و السكون فى عرفهم عباره عن الوجوب الذاتى و ربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالى إلى السافل إذا كان مفارقا محضا و الحركه عباره عن الفاعليه أى الإيجاد التدريجى أو عن الوجود بعد العدم.

و حكى عنه فرفوريوس أنه قال أصل الأشياء جسم واحد موضوع للكل لا نهايه له و منه يخرج جميع الأجسام و القوى الجسمانيه.

أقول لعله أراد بالجسم الأول الموجود الأول و عبر عنه بالجسم لأنه فاعله و مقومه و مصوره و لا يبعد أن يكون عنى به الهيولى الأولى المتقومه ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقا و هى المبدأ القابلى للكائنات و فيها القوه الغير المتناهيه للانفعال- حسب ما يكتسبها من الفاعل الأول الغير المتناهى فى الفعل.

و حكى عنه أن الأشياء كانت ساكنه ثم إن العقل رتبها ترتيبا على أحسن نظام- فوضعها مواضعها من عال و من سافل و من متوسط ثم من متحرك و من ساكن و من مستقيم الحركه و من دائره و من أفلاك متحركه على الدوران و من عناصر متحركه على الاستقامه و هى كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الأول من الموجودات و يحكى عنه أن المرتب هو الطبيعه و ربما يقول المرتب هو البارى.

أقول قد علم من الأصول التى أسلفنا ذكرها وجه صحه ما ذكره فتدبر كى تدرك غوره و معنى قوله أن الأشياء كانت ساكنه أنها كانت لها كينونه عقليه قبل هذه الأكوان الطبيعيه.

و من هؤلاء انكسيمانس الملطى

المعروف بالحكمه المذكور بالخبر كان يقول إن هذا العالم يدثر و يدخله الفساد و من أجل أنه سفل تلك العوالم و ثفلها نسبته إليها نسبه القشر إلى اللب و القشر يرمى.

قال و إنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم و إلا لما ثبت طرفه عين و يبقى ثباته إلى أن يصفى جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فإذا صفا الجزءان عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم و فسدت و بقيت مظلمه و بقيت الأنفس الدنسه فى هذه الظلمه لا نور لها و لا سرور و لا راحه و لا سكون و لا سلوه.

و قال كل مبدع ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم الأول- فالصور عنده بلا نهايه قال أبدع الواحد بوحدانيته صوره العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه البارى فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار و أصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صورا كثيره دفعه واحده كما يحدث الصور فى المرآه الصقيله بلا زمان و لا ترتيب بعض على بعض غير أن الهيولى لا- يحتمل القبول دفعه واحده إلا بترتيب و زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى.

أقول قد علم من كلامه أن مذهبه دثور هذا العالم و فساده و نفاده و اضمحلاله و زواله و ظهر من كلامه أيضا أن علومه تعالى قديمه قائمه بذاته من غير لزوم تكثر فى صفاته و أن معلوماته حادثه لقيامها بالهيولى التى شأنها القوه و الاستعداد و قبول التغير و التجدد لصور الأجساد صوره بعد صوره.

و من عظماء الحكمه و كبرائها أنباذقلس

و هو من الخمسه المشهوره من رؤساء يونان كان فى زمان داود النبى ع و تلقى العلم منه و اختلف إلى لقمان الحكيم- و اقتبس منه الحكمه ثم عاد إلى يونان.

نقل عنه أنه قال إن العالم مركب من الأسطقسات الأربع و إنه ليس وراءها شى ء أبسط منها و إن الأشياء كامنه بعضها فى بعض و أبطل الكون و الفساد و الاستحاله و النمو.

أقول و لكلا قوليه وجه صحه أشرنا إليه فى رساله إثبات الحدوث و كون الأفلاك عنصريه مما يمكن تصحيحه و لكن العناصر فيها على وجه أعلى و أشرف مما يوجد فى السفليات و إلى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين.

و أما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من أهل النظر أن فى النار

مثلاـ صوره مائيه بالفعل إلا أنها أخفيت عن الأبصار و استبطنت و تعطلت عن فعلها من التبريد و الترطيب و غيرهما و كذا فى الأجسام الأخرى فإن هذا الرجل أجل قدرا و أعظم علما من أن يذهب إليه مثل هذا الرأى بل المراد شى ء آخر مرموز يدق إدراكه عن فهم الجماهير من الناس.

و مما قال أنباذقلس فى أمر المعاد أنه يبقى هذا العالم على الوجه الذى عهدناه من النفوس التى تشبثت بالطبائع و الأرواح التى تعلقت بالشبابك حتى تستغيث فى آخر الأمر إلى النفس الكليه فيتضرع هى إلى العقل و يتضرع العقل إلى البارى- فيسمح البارى على العقل و يسمح العقل على النفس و تسمح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضى ء الأنفس الجزئيه و تشرق الأرض و العالم بنور ربها حتى تعاين الجزئيات الكليات فتخلص من الشبكه فتتصل بكلياتها و تستقر فى عالمها مسروره محبوره وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ انتهى ما نقل عنه.

أقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم و دثوره بكله إذ قد بين البرهان أن وجود الأجرام لا يمكن بدون النفوس و الأرواح و أن الطبيعه الجرميه متقومه بالنفس كما نص عليه المعلم الأول فى مواضع من كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يشير إلى أن الأرض ذات حياه و نفس.

فيستفاد من كلامه أن كيفيه رجوع الأشياء الكونيه إلى بارئها حسب ما ورد فى الشرائع الإلهيه و حققه العرفاء المليون و الفضلاء المكاشفون و العلماء الراسخون من هذه الحركه الرجوعيه التى للمكونات إلى الله تعالى بسبب ما ارتكز فى جبلتها من التشوق إلى الخير و التوجه إلى الغايه و ثبوت معاد الخلائق إلى المبدإ الخالق بالقيامه الكبرى الموجبه لفناء الكل حتى الأفلاك و الأملاك و بقاء الواحد القهار.

و من هؤلاء فيثاغورس

و كان فى زمان سليمان ع قد أخذ الحكمه من معدن النبوه و هو الحكيم الفاضل ذو الرأى المتين و العقل المنير و الفهم الثاقب كان يدعى أنه شاهد العوالم بحسه و حدسه و بلغ فى الرياضه و التصفيه إلى أن سمع صفيف الفلك

و وصل مقام الملک و قال ما سمعت شیئا قط ألذ من حرکاتها و لا رأیت شیئا أبهی من صورها و هیئاتها و قوله فی الإلهیات و مبادی الموجودات و أنها هی العدد معروف عند القوم.

و نحن قد وجهنا قوله إن المبادی هی العدد علی معنی صحیح و قال إن شرف کل موجود بغلبه الوحده و کل ما هو أبعد عن الوحده فهو أنقص و أخس و کل ما هو أقرب منه فهو أشرف و أکمل.

و نقل عنه أنه قیل لم قلت بإبطال العالم قال لأنه یبلغ العله التی من أجلها کان فإذا بلغها سکنت حرکته.

أقول هذا کلام وجیز فی غایه البلوغ و الإفاده و کأنه مستفاد من معدن الوحی و النبوه فقد دل علی منشإ حدوث العالم و عله زواله و دثوره و کذا دل بوجازته علی وقوع القیامه الکبری کما ظهر من کلام أنباذقلس و کان فیثاغورس یقول إن ما فی هذا العالم یشتمل علی مقدار یسیر من الحس لکونه معلول الطبیعه و ما فوقه من العوالم أبهی و أشرف و أحسن من أن یصل الوصف إلی عالم النفس و العقل فیقف فلا یمکن للنطق وصف ما فیها من الشرف و البهاء فلیکن حرصکم و اجتهادکم بذلک العالم حتی یکون بقاؤکم بعیدا عن الفساد و الدثور و تصیرون إلی عالم هو حسن کله و بهاء کله و سرور کله و عز کله و حق کله و یکون سرورکم و لذتکم دائمه غیر منقطعه.

أقول کلامه صریح فی أن هذا العالم قابل للفساد و الزوال غیر محتمل للبقاء و الدوام و کل ما هو کذلک فابتداؤه من عدم و انتهاؤه إلی عدم.

ثم مما یدل أن فیثاغورس ذهب إلی حدوث العالم أنه کان حرینوس و زینون الشاعر متابعین له علی رأیه فی المبدع و المبدع و أنهما قالا الباری تعالی أبدع العقل- و النفس دفعه واحده ثم ابتدع جمیع ما تحتهما بتوسطهما تدریجا و فی بدو ما أبدعهما لا یموتان و لا یجوز علیهما الفناء و الدثور.

أقول معنی کلامهما أن هذا العالم قابل للدثور و الفناء لأنه تدریجی الحصول

متجدد الكون و الحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شى ء إلا و ينعدم كالحركه حيث لا بقاء لها أصلا و أما العقل و كذا النفس بوجهها المرسل الذى يلى العقل فهما باقيان ببقاء الله لأنهما مطموسان تحت طوارق الجبروت و أما جهه النفس المقيده التى تلى الطبع فهى أيضا داثره فانيه و من هؤلاء السادات العظام و الآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل اثنيه- كان قد اقتبس الحكمه من فيثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها على الإلهيات و الخلقيات- و اشتغل بالزهد و رئاضه النفس و تهذيب الأخلاق و أعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل إلى الجبل و أقام فى غار به و نهى الرؤساء الذين كانوا فى زمانه عن الشرك و عباده الأوثان فثوروا عليه الغاغه و ألجئوا ملكهم إلى قتله فحبسه الملك و سقاه السم و قصته معروفه.

و من جمله اعتقاداته أن علمه تعالى و حكمته و جوده و قدرته بلا نهايه و لا يبلغ العقل أن يصفها و لو وصفها لكانت متناهيه فألزم عليك أن يقول إنها بلا نهايه و لا غايه- و قد ترى الموجودات متناهيه.

فيقال إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا- بحسب القدره و الحكمه و الجود- و لما كانت الماده لا تحتمل صورا بلا نهايه فتناهت الصور لا- من جهه بخل فى الواهب- بل لقصور فى الماده و عن هذا اقتضت الحكمه الإلهيه أنها و إن تناهت ذاتا و صوره و حيزا و مكانا إلا أنها لا تتناهى زمانا فى آخره إلا من نحو أولها و إن لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمه بقاء النوع باستبقاء الشخص و ذلك بتجدد أمثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع و يستبقى النوع ببقاء الأشخاص و لا يبلغ القدره إلى حد النهايه- و لا الحكمه وقفت إلى غايه انتهى كلامه.

أقول إن كلامه دال على حدوث كل شخص جسمانى من أشخاص هذا العالم- لأن جميعها ماديه متناهيه القوه و العله و هى عدم احتمال الماده الديمومه الشخصيه- مشتركه فى الفلكيات و العنصريات فجميعها قابل للزوال و الدثور من حيث

هوياتها الشخصيه.

و أما بقاؤها بحسب الماهيه و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى و الحد و بالعلم و العقل على أن الماهيه غير موجوده عندنا و لا مجعوله بالذات بل هى حكايه تابعه للوجود و ظل له كما مر.

و قد مر أيضا أن القدم و الحدوث إنما يراد بهما صفتان للوجود لأنهما متقابلان لا يجتمعان فى شى ء واحد و لا تقابل بين كون ماهيه واحده قديمه و حادثه حدا و عددا.

و من هؤلاء الكبراء الخمسه اليونانيه أفلاطن الإلهى

اشاره

المعروف بالتوحيد و الحكمه حكى عنه قوم ممن شاهدوه و تلمذوا له مثل أرسطاطاليس و ثافرطيس و طيماوس أنه قال إن للعالم صانعا مبدعا محدثا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكليه كان فى الأزل و لم يكن فى الوجود رسم و لا طلل الأمثال عند البارى كما نقلناه.

و يحكى عنه أيضا أنه أدرج الزمان فى المبادى و هو الدهر و أثبت لكل موجود شخصا فى عالم الإله فسميت تلك الأشخاص بالمثل الإلهيه و المبادى الأول و المثل عنده بسائط مبسوطات و الأشخاص مركبات و الإنسان المركب المحسوس جزئى ذلك الإنسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المحسوسه الماديه و لهذا قال الموجودات فى هذا العالم آثار الموجودات فى ذلك العالم و لا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهه.

أقول و نحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه فى القول بهذه المثل و أحكمنا برهانه و قومنا بنيانه و شيدنا أركانه و سهلنا سبيله و أبطلنا النقوض عليه و التشنيعات التى ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى وقتنا هذا تقربا إلى الله و تشوقا إلى دار كرامته و محل أنواره.

قال و إنما كانت هذه الصور موجوده كليه دائمه باقيه لأن كل مبدع ظهرت

صورته فى حد الإبداع فكانت صورته فى علم الأول و الصور عنده بلا نهايه و لو لم يكن الصور عنده أزليه فى علمه لم يكن ليبقى و لو لم تكن دائمه بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى و لو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء و لا خوف و لكن لما صارت [كانت] الصور الحسيه على رجاء و خوف استدل به على بقائها و إنما يبقى إذا كانت صوره عقليه فى ذلك العالم ترجو اللحوق بها و تخاف التخلف عنها.

قال و إذا اتفقت العقلاء على أن هاهنا فى الوجود حسا و محسوسا و عقلا و معقولا و شاهدنا بالحس جميع المحسوسات و هى محدوده محصوره بالزمان و المكان- فيكون مثل عقليه انتهى.

أقول قد أفادت كلماته الشريفه النوريه أصولا حكميه حقه لطيفه.

منها حدوث العالم الحسى بجميع صوره و أعراضه على وجه البرهان إذ قد صرح بأن كل صوره متعلقه بالهيولى فإنها تدثر بدثور الهيولى و ذلك لأن الهيولى شأنها الدثور و العدم و أن الصور شأنها التجدد و الحدوث شيئا بعد شى ء و لهذا أدرج الزمان فى المبادى كما حكى عنه.

و هذا كما أدرج بعضهم العدم فى المبادى بمعنى أن كل ما هو زمانى الوجود كالصور الطبيعيه فلا بد و أن يكون عدمه السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق- فزوال وجود الصور السابقه مبدأ بالذات لوجود الصور اللاحقه و من جعل من القدماء العدم من المبادى بالذات كان مراده ما ذكرنا لأن كل أمر تدريجى الوجود- يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم و يشوب كونه بالفساد و بقاؤه بالزوال.

و لهذا يتصف وجود كل فرد منه أو جزء بعدم سائر الأفراد و الأجزاء يستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود و الكل منه يغيب عن الكل و يغيب عنه الكل- فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه و كذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها.

و منها أن لكل صوره محسوسه صوره معقوله من نوعها و هى صوره ذاتها و ماهيتها عند الله و هى المسماه بالمثل الأفلاطونيه أعنى صور علمه تعالى بالأشياء التى

عجزت العقلاء الـذين جاءوا من بعـده عن إدراك هـذه المثل النوريه على وجهها و التصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول ربما مال إلى صحه القول بها فى بعض كتبه- و أنكرها فى الأكثر و كأنها يرى فى الإنكار مصلحه و قد مر فى هذا الكتاب ما فيه غنيه للمستبصرين.

و منهـا الإشاره منه إلى أن هـذه الصور الحسـيات و الأكوان الـداثرات راجعه إلى تلك العقليات صائره إليها متحـده بها كاتصال الأشـعه الشمسـيه بالشـمس و كاتصـال حواسـنا بعقولنا مع أن إحـداهما داثره و الأخرى باقيه و كاتصال البـدن بالنفس حتى صار وجوده وجودهـا و فعله فعلهـا مع أن البـدن متحلل بتحليل الحراره الغريزيه- و غيرها و النفس ثابته و ذلك لاسـتدلاله بالخوف و الرجـاء الثـابتين لبعض الصور الحسـيات على بقائها من جهه اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عنـد الله فعلم أن لها نشأتين داثره حسيه و باقيه عقليه.

و بالجمله إنه قـدس الله روحه أخذ الوسط فى البرهان على دثورها و زوالها من جهه إثبات الغايه الذاتيه لها كما فعلنا سابقا و هو أحد المناهج التى سلكناها فى إثبات حدوث الأجسام و من أوثق البراهين أخذ الحد الأوسط من غايه الشى ء.

و منها أن تلك الصور العقليه هى بعينها صـفات الله و علومه التابعه لوجوده مع أن علوه و مجـده بـذاته لذاته لا لتلك الصور و لا يلزم من ذلك تعـدد القـدماء و لا اسـتكماله تعالى بغير ذاته الأحـديه الصـمديه لأنها ليست موجودات مسـتقله مباينه الوجود عن وجود الحق و لا متميزه الإنيه عن الإنيه الأولى.

و ذلك لأنك قد علمت أنها مطموسه مقهوره تحت جبروته مستهلكه الذوات تحت كبريائه فانيه عن ذاته باقيه ببقاء الله.

و لهـذا المعنى قال الشـيخ اليونانى ليس للمبدع الحق صوره و لا حليه فيه و لا قوه لكنه فوق كل صوره و حليه و قوه لأنه مبدعها و قال و ليس المبدع الأول شيئا من الأشياء و هو جميع الأشياء لأن الأشياء منه.

و لقد صدق الأفاضل الأوائل فى قولهم مالك الأشياء هو الأشياء كلها إذ هو عله كونها بأنه أوجدها فقط و عله شوقها إليه و هو خلاف الأشياء كلها و ليس فيه شى ء ما أبدعه و لا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاقه الصور العقليه العاليه و السافله- فالعاشق يحرص على أن يصير إليه و يكون معه انتهى أقول قد برهنا فيما مضى أن البسيط الذات هو كل الأشياء و أن مصير كل شى ء إليه تعالى و نقل عن أفلاطن أيضا أنه كان يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث فقد أثبت الأوليه لكل واحد و ما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل.

و قال أيضا إن صور الأشياء لا بد و أن تكون حادثه و أما هيولياتها و عنصرها فأثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعض العقلاء أنه حكم بالأزليه و القدم.

أقول أما صحه قوله الأول فليس بناؤها على قياس حكم الكل(١) المجموعى- على حكم كل فرد فرد بل غرضه أن الحدوث لما كان هو المسبوقيه بالعدم فإذا كان الكل مسبوقا بالجزء و الجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقيه بعدم كل جزء من أجزائه فله مسبوقيات بأعدام كثيره غير محصوره حسب إعدام الأجزاء.

و أما ما اشتهر بين الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلى حد يوجب التسلسل فى المتعاقبات إلى غير النهايه فهذا من سخيف القول لأن وقوع مثل هذا التسلسل ليس إلا بمجرد الفرض فيستحيل أن يتحقق فى الواقع لأن المتحقق فى الواقع لا يكون إلا متناهيا و الترتيب بين شيئين أو بين أشياء متفرع على وجودهما أو وجودها معا.

١- هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الآحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و أما فى الكل الذى له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

و قـد علمت أن المـاده لا يحتمل صورتين معا فضـلا عن الصور الغير المتناهيه- إذ لا اجتماع لها فى الوجود بل لا تعـدد كما فى الاتصاليـات التـدريجيه من الصور الفلكيه و غيرهـا و لا ـ قوه الخيـال ممـا يمكن له تصور المقـدار الغير المتناهى و لا العـدد الغير المتناهى و نسبه البقاء و الاستمرار للأنواع إنما هى من جهه وجودها العقلى و هو صوره علم الله تعالى.

و أما قوله الثانى فليس مراده أن العنصر أى الهيولى أمر متحصل مستمر الوجود بالعدد لأن الهيولى كما مر أمر بالقوه و لا تحصل لها فى الخارج إلا بالصور المتعاقبه و أن لها وحده جنسيه مستمره و لها وحدات متجدده متصرمه حسب تجدد الصور و تصرمها و ليس فى عالم الطبيعه موجود قديم بالهويه الوجوديه لا من الصور و لا من المواد كما علمت مرارا.

و يحكى عنه أيضا فى سؤاله عن طيماوس ما الشـى ء الذى لا حدوث له و ما الشـى ء الحادث و ليس بباق و ما الشى ء الموجود بالفعل و هو أبـدا بحال واحد و إنما يعنى بالأول وجود البارى جل اسـمه و بالثانى وجود الأكوان الزمانيه التى لا تثبت على حاله واحده و بالثالث وجود المبادى العقليه و الصور الإلهيه و الأضواء الجبروتيه و العلوم القضائيه- التى لا تتغير.

و حكى من أسـئلته أيضـا مـا الشـى ء الكـائن و لا ـ وجود له و مـا الشـى ء الموجود و لا ـ كون له يعنى بالأـول الزمان و الزمانيات المتجدده الأكوان لأنه لم يؤهلهما اسم الوجود.

و قد علمت أنها ضـعيفه الوجود مشوبه الوجود بالعدم و يعنى بالثانى الصور المفارقه- التى هى فوق الزمان و الحركه و الطبيعه و حق لها اسم الوجود لكونها باقيه عند الله.

و قـد حكى أرسـطاطاليس فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعـد الطبيعه أن أفلاطن كان يختلف فى حـداثته إلى افراطويس فكتب عنده ما روى عنه أن جميع

الأشـياء المحسوسه فاسـده و أن العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده إلى سـقراط و كان مذهبه طلب الحدود من دون النظر(۱) في طبـائع المحسوسـات و غيرها فظن أن نظر سـقراط في غير الأشـياء المحسوسه لأن الحـدود ليست للمحسوسات و لا يتناولها لأنها إنما تقع على أشياء دائمه كليه.

فعنـد ذلك ما سـمى أفلاطون الأشـياء الكليه صورا لأنها واحده و رأى أن الوجود في المحسوسات لا يكون إلا بمشاركه الصور إذا كانت الصور رسوما و خيالات لها متقدمه عليها.

أقول قوله إن جميع الأشـياء المحسوسه فاسده شامل للأثيريات و العنصـريات- فكان مذهبه حدوث الأفلاك و ما تحتها جميعا و المراد من الأشـياء الكليه في قوله- إن لم يكن من سـهو الناسـخ بدل الجزئيه هو المعاني و الماهيات الكليه للمحسوسات و غيرها إذ لا صوره لها من حيث هي هي و الضمير في لأنها راجع إلى الصوره.

معناه أن أفلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا و لا هويه عدديه حتى يلزم من اسـتمرار صدق الحدود على المحسوسات قدم شي ء من العـالم لمـا مر أن المعـاني الكليه لا- يتحقق في الخارج إلا بتبعيه الأشـخاص و ليست لها وحـده عـدديه مسـتمره فيما يتجـدد أشخاصـها و قوله لا- يكون إلا- بمشـاركه الصور أراد بهـا الصور العقليه التي تكون للمحسوسـات في عالم المفارقات عنى به أن قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقه لأنها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكليه الذهنيه التي لا وجود لها بالذات.

حكايه فيها درايه

[كلام الشيخ أبي الحسن العامري]

اعلم أن الشيخ أبا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالأمد على الأبد

۱- يعني بأخذ حدود الأشـياء من النظر في الصور المفارقه العقليه لكونها حقائق الأشـياء و المحسوسات عكوس لها و أصنام و لا شك أن عكس الشي ء ليس هو الشي ء فإن عكس الإنسان لا يكون إنسانا- فيكون كلمه دون بمعنى غيره و الضميمه في غيرها لطبائع المحسوسات و المراد به صـفاتها و أحوالها و يحتمل أن يكون المراد أنه يأخـذ حـدود الأشـياء من غير نظر إلى خصوص المحسوسات و غير المحسوسات من المعقولات أي يأخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات و غيرها فيكون لكل ماهيه فردان محسوس داثر فاسد و معقول باق أزلي فتدبر، إسماعيل رحمه الله

و كان يـذكر فيه أحوال الفلاسـفه الأوائل و أما أفلاطن فقد اختلف فى مذهبه فى قدم العالم و حدوثه فإنه قال فى أسولوطيقوس أى تـدبير البدن إن العالم أبدى غير مكون- دائم البقاء و تعلق بهذا القول ابرقلس و صـنف فى أزليه العالم كتابه المعروف الذى ناقضه يحيى النحوى.

ثم ذكر فى كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون و أن البارى قد صرفه- من لا نظام إلى نظام و أن جواهره كلها مركبه من الماده و الصوره و أن كل مركب معرض للانحلال و لو لا أن تلميذه أرسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيره إلا أنه بين أن لفظه المكون مرتبه تحت الأسماء المشتركه و أن مقصوده من قوله إن العالم أبدى غير مكون أى لم يسبقه زمان و لم يحدث عن شـى ء و أن مقصوده من قوله إنه مكون و قد صرفه البارى من لا نظام إلى نظام أن وجوده متعلق بالصنعه النـاظمه للمـاده بالصوره و ليس و لا واحـد من هـذين وجوده بـذاته- دون الإيجاد لصاحبه فالمبـدع لهما إذا قـد أوجـدهما على التأحيد النظمى فهو إذا بفعله الإبداعى صارف العالم من لا نظام إلى نظام أى من العدم إلى الوجود.

و لقـد صرح بـذلك فى كتاب النواميس فقال إن للعالم بـدوا عليا و ليس له بـدو زمانى أى له فاعل قـد اخترعه لا فى زمان فإن فـاحص فحص عن سبب اختراعه أجبنـاه بـأنه مريـد بـذاته لإفاضه وجوده و قادر على إيجاد ما أراده و لمثله قـد أطلق القول فى كتابه المنسوب إلى فادن بأن جوهر النفس غير مكون و أنه لا يموت.

و قـال فى كتـابه طيمـاوس إنه مكون و إنه ميت غير دائم و قـد تولى أرسـطاطاليس بتبيين مراده من اختلاـف اللفظين فقـال عنى بقوله الأـول أنه لم يتـدرج فى حـدوثه من القوه إلى الفعـل لكنه أحـدث دفعه ثم لم يعرض له موت فى دار المثوبه و عنى بقوله الثانى أنه معرض للاستحاله من الجهل إلى العلم و من الرذيله إلى الفضيله و أن ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدى لو لا استبقاه الله على الدوام.

و قـد صـرح بـذلك فى كتـاب طيمـاوس فقـال إن خـالق الكـل أوحى إلى الجـواهر الروحـانيه بـأنكم لسـتم لاـ تموتون و لكنى أستبقيكم بقوتى الإلهيه انتهى كلام

العامری

و أقول فيه مواضع مؤاخذات حكميه.

الأول

أن ما حكاه من أرسطاطاليس فی التوفيق بين كلاميه الأولين غير مرضـی فإن ما ذكره فی تأويل الأول و إن صح إذا أريد بالعالم عـالم المفارقـات المحضه- إلاـ أن مـا نقله عنه فی تأويـل القول الثـانی منه الـذی قـاله فی كتاب طيماوس غير محتمل- فإن قوله صرفه البـاری من لاـ نظـام إلی نظـام صـريح فی التقـدم الزمـانی و لا يجوز حمله علی مجرد التعلق بالفاعل الـذی مناطه الإمكان الـذاتی دون القوه و الاسـتعداد كيف و ليست للماهيه مرتبه سابقه علی الوجود حتی يصـح أن يقال إنها مصـروفه من العـدم إلی الوجود.

لا سـيما و قـد علل أفلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبه من الماده و الصوره- و بأن كل مركـب معرض للانحلال و ذلك المعنی أی التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركـب دون البسـيط فقـد علم من كلامه أن للجواهر الماديه خصوصـيه فی الحـدوث- لأجل تركبها و ليست تلك الخصوصيه فی العقليات البسيطه و أن للأجسام ضربا آخر من الكون.

و أيضا قوله كل مركـب معرض للانحلال صـريح فی أن العالم سيخرب و يهلك و يضمحل و لو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا إلی الزوال.

الثانی

أن مـا حكـاه من الفيلسوف فی باب تأويل كلام أسـتاده فی قـدم النفس و عـدم كونها باقيه من أن المراد منه أنها لم تتـدرج فی الحـدوث و أنهـا بـاقيه بعـد الحـدوث فی الـدار الآـخره و فی تأويـل حـدوثها و موتها أنها معرضه للتغير فی الصـفات و أنها باقيه باستبقاء الله إياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه أما بعد الذی ذكره فی الأول فمن وجهين.

أحدهما أن مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه إسكندر الرومی أن النفوس الساذجه الواقعه فی حد العقل الهيولانی داثره هالكه غير باقيه بعد البدن

و قد مال إليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و إن أنكر ذلك فى سائر كتبه- زاعما أنها صوره مجرده حدوثا و بقاء و ما لا ماده له لا يجوز عليه الفساد و الفناء.

و ثانيهما أن الحق كما بين فى مقامه أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن- و كونه كمالا له و صوره مقومه إياه أمر تدريجى الحدوث كسائر الصور الطبيعيه الحسيه.

نعم إذا قويت ذاتها و خرجت من قوتها فى التجوهر الذى لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهى ماديه الحدوث مجرده البقاء و أما بعد الذى ذكره فى القول الثانى فهو أيضا من وجهين أحدهما من كونه فى غايه البعد عن منطوق اللفظ و صوره البيان و مساق الكلام.

و ثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف فى النفوس الناقصه من أنها هالكه كما مر فالأولى أن يقال فى التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندى فى التوفيق بينهما.

الثالث

أنا قد بينا بالبرهان أن العالم بجميع جواهره الحسيه السماويه و الأرضيه و أعراضه حادث حدوثا تدريجيا و أنه متكون فاسد لا يبقى زمانين و بينا أن العالم الربوبى عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما فى العالم و صورها على وجه أتم و أشرف و أنها باقيه ببقاء الله فضلا عن استبقائه إياها و فرق بين كونها باقيه ببقائه تعالى و بين كونها باقيه باستبقائه فما عند الله من الصور الإلهيه لو ثبت أن لها ماهيه غير الآنيات و الهويات الوجوديه فصحيح أنها من حيث الماهيه باقيه باستبقائه.

و أما من حيث إنها وجودات محضه متعلقه الهويات و الآنيات بجاعلها التام فإنها عشاق إلهيون واصلون إلى حبيبهم و إنها وجوه ناظره إلى ربها و عيون باصره وجه ربها مع أنها متفاوته فى الشده و الضعف و القرب و البعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله.

و هـذا مع ثبوته بالبرهـان و وضوحه عنـد العرفـان ممـا خفى تحقيقه إلا على الراسـخين فى العلم بكيفيه الصـنع و الإيجاد فعليك بالتجريد و التصفيه كى تلحق بهم و تدرك غورهم.

فإذا تقرر ذلك فالحق أن يقال فى التوفيق بين كلامى أفلاطن الإلهى أن يحمل مراده من العالم حيث يقول إن العالم أبدى و أنه غير مكون على عـالم الصور الإلـهيه لأنهـا حقـائق الموجودات العـالمه الثـابته فى عالم علمه تعالى و حيث حكم بأنه مكون و أن البارى صـرفه من لا نظام إلى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسيه لأنها ماديه منتظمه الوجود من القوه و الفعل و الماده و الصوره على الوجه الذى أومأنا إليه من أن شخصيات كل من الماده و الصوره حادثه مسبوقه بالعدم الزمانى.

الرابع

أن المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التى سـننقله إن شاء الله أن مذهبه- يوافق مذهب أسـتاده فى باب حدوث هذا العالم و بقاء العالم الربوبى.

فما حكاه عنه هـذا الشـيخ يشـبه أن يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامه الفلاسـفه ممن لم يبلغ مقام الراسـخين و لم يـدرك شأن الكاملين.

الخامس

أن المختار عنـدنا فى التوفيق بين كلاميه فى قدم النفس و حدوثها وجهان آخران أحدهما أن يقال إن للنفوس الإنسانيه بعد هذه النشأه الداثره نشأتين أخرويتين إحداهما عقليه محضه و هى للمقربين و الثانيه مثاليه صوريه فأراد بموت النفس عند ما حكم بأنها تموت فقـدان اسـتعدادها للحياه العقليه و السـعاده الأخرويه التى للكاملين- و أراد بعـدم موتها بقاءها بعـد البدن و إن كان بحياه حيوانيه حسيه غير عقليه.

و ثانيهما أن نفسـيه النفس كما بينا نفس [نحو] وجودها و هـذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقه لأنها متحوله من هـذا الوجود إلى وجود آخر تنقلب إليه فإذن حيثما حكم بأن جوهر النفس غير مكون و لا مائت أراد به جوهرها العقلى و هو غير

واقع تحت الكون لأنه صوره علم الله و حيثما قال إنها مكونه مائته أراد به جوهرها النفسانى و صورتها التى تعلقت بالبدن العنصرى.

و قد ثبت أن كل صوره ماديه متكونه فاسده و بالجمله كل نفس بما هى نفس ذائقه الموت ثم إلى الله ترجعون ثم الله ينشى ء النشأه الآخره فكلا قولى أفلاطون صحيح من غير تناقض و تحير.

و مما يدل على قوله بالحدوث أنه ذكر الأستاد أبو الفضل بن عميد أن الحكماء أوجبوا لجمله السماء النفس و الحياه.

فأما أفلاطن فزعم أن الأجرام العاليه متنفسه حيه بحياه غير سرمديه و لا باقيه بذاتها و كان يقول إن الله تعالى حين أمر هذه الأجسام الشريفه بتعظيمه و تمجيده أخبرها بأنه لم يخلقها خلقا يقتضى البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيته ما يصيرها باقيه.

و أما أرسطو فإنه بين أنها غير واقعه تحت الكون و الفساد.

و استدل على ذلك بأن الكون و الفساد يوجدان فى الماده القابله للمتضادات- و لا ضد للأجرام العاليه و لا لحركتها فهى إذن غير كائنه و لا فاسده انتهى كلامه.

أقول لا منافاه بين كلامى هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام و ما سيلحق و سيرد عليك ما فيه زياده الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الأول الذى سننقلها عن قريب إن شاء الله تعالى.

و من هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس

اشاره

قد ذكرنا سابقا من كلامه ما ناص على أنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما- لأن من طبيعته السيلان و الفساد فقد انكشف من كلامه لأهل البصيره أن لا شى ء من الجواهر الجسمانيه بقديم عنده و مما يدل أيضا على أنه غير ذاهل عن الحدوث التدريجى للجواهر الجسمانيه- هو ما حكاه عن أستاده أفلاطن الشريف فى كتابه المعروف بأثولوجيا حيث قال

ففرق أی أفلاطن بین العقل و الحس و بین طبیعه الإنیات الحقیه و بین الأشیاء المحسوسه و صیر الإنیات الحقیه دائمه لا تزول عن حالها و صیر الأشیاء الحسیه داثره واقعه تحت الکون و الفساد فلما فرغ من هذا التمیز بدا و قال إن عله الإنیات الحقیه التی لا أجرام لها و الأشیاء الحسیه ذوات الأجرام واحده و هی الإنیه الأولی الحق.

ثم قال إن الباری الأول الذی هو عله الإنیات العقلیه الدائمه و الإنیات الحسیه الداثره هو الخیر المحض و الخیر لا یلیق لشی ء من الأشیاء إلا به و کل ما کان فی العالم الأعلی و العالم الأسفل خیر فلیس ذلک من طباعها و لا من طباع الإنیات العقلیه لکنها من تلک الطبیعه العالیه و کل طبیعه عقلیه أو حسیه منها بادیه فإن الخیر إنما ینبعث من الباری فی العالمین.

ثم قال إن الإنیه الأولی الحق هی التی تفیض علی العقل الحیاه أولا ثم علی النفس ثم علی الأشیاء الطبیعیه و هو الباری الذی هو خیر محض انتهی کلام هذا الفیلسوف ناقلا عن أستاده.

و قال فی موضع آخر من کتاب أثولوجیا إن الأشیاء العقلیه یلزم الأشیاء الحسیه- و الباری لا یلزم الأشیاء العقلیه و الحسیه بل هو ممسک لجمیع الأشیاء غیر أن الأشیاء العقلیه هی إنیات حقیه لأنها مبتدعه من العله الأولی بغیر وسط و أما الأشیاء الحسیه فهی إنیات داثره لأنها رسوم الإنیات الحقیه و مثالها و إنما قوامها و دوامها بالکون و التناسل کی تدوم و تبقی تشبها بالأشیاء العقلیه الثابته الدائمه.

أقول کلامه نص علی فساد هذا العالم و دثوره و أما معنی ما ذکره من لزوم العقلیات للحسیات و عدم لزوم الباری للأشیاء و کون الثابت له إمساک الکل و الفرق بین اللزوم و الإمساک فهو أن لکل طبیعه نوعیه داثره صوره عقلیه ثابته عند الله هی المقومه لها و ذات عنایه بها و هی متعدده الإنیات حسب تعدد الأنواع الطبیعیه و الباری أحدی الذات نسبه ذاته إلی الجمیع نسبه واحده قیومیه.

و إنما تلك العقليات جهات قيوميته و تكثرات فيضه و جوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد و لهذا فرق بين نسبته إلى الأشياء و نسبه سائر العلل إلى معاليلها- بأن كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لا يتعداه و البارى لا يلزم شيئا من أنواع العقليات و الحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل و الممسك لرباطها عن الانفصام و الحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها فى الوجود و البقاء حيث إن العقليات المحضه تبقى ببقاء الذات الأحديه و الحسيات إنما تبقى بتلاحق الأمثال و الأشباه و بقاء التدرج فى الحدوث و تشابك العدم بالوجود.

فقوله إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل أراد بالكون الوجود التدريجى على نعت الاتصال كما فى الفلكيات و بالتناسل التعاقب فى الكون على نهج الانفصال كما فى العنصريات من الطبائع المنتشره الشخصيات مثل أنواع الحيوان و النبات.

و قال أيضا فى الميمر العاشر من كتاب الربوبيه لما ابتدعت الهويه الأولى من الواحد الحق وقفت و ألقت بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهويه الأولى المبتدعه عقلا صارت يحكى أفاعيلها للواحد الحق لأنها لما ألقت بصرها عليه و رأته على قدر قوتها و صارت عقلا- أفاض عليها الواحد الحق قوى كثيره عظيمه- فلما صار العقل ذا قوه عظيمه أبدع صوره النفس من غير أن يتحرك تشبها بالواحد الحق.

و ذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق و هو ساكن فكذلك النفس أبدعها العقل- و هو ساكن أيضا لا يتحرك غير أن الواحد الحق أبدع هويه العقل و أبدع العقل صوره النفس فى الهويه التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هويه العقل.

و أما النفس فلما كانت معلوله من معلول لم يقو على أن يعقل فعلها بغير حركه- و هى ساكنه بل فعليته بحركه و أبدعت صنما ما و إنما يسمى صنما لأنه فعل داثر غير ثابت و لا باق لأنه كان بحركه و الحركه لا تأتى بالشى ء الثابت الباقى بل إنما تأتى بالشى ء الداثر و إلا كان فعلها أكرم منها إذ كان المفعول ثابتا قائما و الفاعل داثرا بائدا

أعنى الحركه و هذا قبيح جدا انتهت عبارته.

و لا يخفى ما فيها من التصريح على أن الأجسام الفلكيه و غيرها أصنام داثره بائده مستحيله الوجود كائنه فاسده متبدله الجواهر و الذوات.

و قال أيضا فى صدر هذا الكتاب عند ذكر رءوس المسائل فى الطبيعه و إنها صنم لحكم الكل(۱) وافق للنفس سفلا فى الطبيعه و إنها تفعل و تنفعل و إن الهيولى تنفعل و لا تفعل فى الأنفس و إنها غير واقعه تحت الزمان(۲) و إنما تقع تحت الزمان آثارها فى الأنفس الكليه و إنها كانت تفعل الشى ء بعد الشى ء و لا محاله إنها تحت الزمان(۳) أم ليست تحت الزمان(۴) بل الأشياء المشتركه هى تحت الزمان و إن الكلمات الفواعل تفعل الأشياء معا و ليس فى الكلمات المنفعله أن تفعل الانفعال كله معا لكن الشى ء بعد الشى ء.

و من الشواهد الداله على أن هذا الفيلسوف الأعظم كان يرى و يعتقد حدوث العالم أنى قد وجدت منه كلمات داله غير ما هو المشهور منه فى ألسنه الجمهور و غير ما نقله منه ثامسطيوس و اعتمد عليه الشيخ الرئيس فى هذه المسأله و هو أنه قال الأشياء المحموله يعنى بها الصور الجسمانيه فليس كون أحدهما من صاحبه بل يجب أن يكون

۱- المراد من الكل هو العقل لكونه ما دونه على النحو الأشرف و من حكمه هو النفس- لكونها أمر الفعل للطبيعه بالكون و الوجود فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

۲- يعنى أن الطبيعه بحسب قوس النزول مقدمه على الهيولى و حركتها و مقدار حركتها- فلا تكون واقعه تحت الزمان، إسماعيل رحمه الله

۳- يعنى بحسب أن يكون الطبيعه يتدرج أنه لوجود شيئا فشيئا حتى تفعل الشى ء بعد الشى ء- و المراد من الأشياء المشتركه هى الأشخاص لنوع واحد فإن وجودها إنما يكون باستعدادات حاصله من الحركه الراسمه للزمان فافهم، إسماعيل رحمه الله

۴- لأن وجودها إنما يكون بالجهات الفاعليه و لا مدخل للاستعداد فى وجودها فتدبر، إسماعيل رحمه الله

بعد صاحبه فيتعاقبان على الماده.

فقد بان أن الصوره تبطل و تدثر و إذا دثر معنى وجب أن يكون له بدء لأن الدثور غايه و هو إحدى الحاشيتين ما دل على أن جائيا جاء به فقد صح أن المكون حادث لا من شى ء و أن الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها و حمله إياها و هى ذات بدو و غايه يدل على أن حامله ذو بدو و غايه و أنه حادث لا من شى ء.

و يدل على أن محدثه لا بدو له و لا غايه لأن الدثور آخر و الآخر ما كان له أول فلو كانت الجواهر و الصور لم يزالا فغير جائز لأن الاستحاله دثور الصوره التى بها كان وجود الشى ء و خروج الشى ء من حد إلى حد و من حال إلى حال يوجب دثور الكيفيه و تردد المستحيل فى الكون و الفساد يدل على دثوره و حدوث أحواله يدل على ابتدائه و ابتداء جزئه يدل على بدو كله و واجب إن قبل بعض ما فى العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل إلى كون فالبدو و الغايه يدلان على مبدع و ذكر أنه قد سأل بعض الدهريه أرسطاطاليس و قال إذا كان المبدع لم يزل و لا شى ء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه فقال لم غير جائزه عليه لأن لم تقتضى عله و العله محموله فيما هى عله عليه من معلل فوقه و ليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل- فلم عنه منفيه فإنما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل.

قال معنى لم يزل لا- أول له و فعل فاعل يقتضى أولا- و اجتماع أن يكون ما لا أول له و ذو أول فى القول و الذات [و الفعل] محال متناقض.

قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فإذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغه التى لا يحتمل الفساد لأن هذه الصيغه يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفه النوريه أقول انظروا معاشر أهل اليقين و أولى البصيره فى الحكمه و الدين هل جاء أحد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين فى باب حدوث

العالم و ارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا فی ذاته و لا فی إرادته و إضافته.

تفسیر و تذکره

إن فی کلامه إشارات لطیفه و تحقیقات شریفه لعلها تخفی علی بعض الناظرین- و تفتقر إلی التبیین فنرید أن نشرحها توضیحا للمرام فقوله فلیس کون أحدهما من صاحبه إشاره إلی أن الصور السابقه لیست عله للاحقه من حیث شخصیتها لأن عله القوام و الوجود لا بد و أن لا ینفک عن وجود ما یتقوم به فکل ما یکون متقدما بالزمان علی شی ء فلا یکون عله مقومه له.

و قوله و إذا دثر معنی وجب أن یکون له بدو لأن الدثور غایه إثبات لمعنی الحدوث و المسبوقیه بالعدم من جهه دثور الشی ء و انتهائه إلی الغایه و تنبیه علی أن بدو الشی ء علی نحو غایته فما کان غایته العدم کان بدوه أیضا العدم مثله.

و لک أن تقول کیف یکون عدم الشی ء غایه له- قلنا الأعدام غایات بالعرض کما أنها مبادی کذلک بمعنی أنه إذا انتهی الشی ء إلی غایه ذاتیه هی کماله فلا یبقی هویته الناقصه و کذا القیاس فی عدمه السابق و قوله إن المکون حادث لا من شی ء إشاره إلی التمیز بین ما منه الشی ء و ما به الشی ء و لا یمکن أن یکون إحداهما هو الآخر بعینه لأن ما منه الشی ء یجب أن یفارقه الشی ء و ما به الشی ء یجب أن یجامعه لأن الأول سبب زمانی معد و الآخر سبب ذاتی مقوم فکل حادث یجب أن یکون حدوثه بشی ء لا من شی ء فقط إلا بمعنی التعاقب الزمانی.

لأن الذی یتوهم أنه منه حدث غیر الذی به حدث لأن ذلک قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فکیف یکون الباطل سببا محصلا للشی ء فکل حادث یفتقر إلی موجد- لا یکون تحت زمان و لأن کل زمانی لا یوجد إلا شیئا فشیئا و کما أنه یوجد شیئا فشیئا- فهو أبدا لا یخلو عن ما بالقوه و ما بالقوه لا یکون سببا لإخراج الشی ء من القوه إلی الفعل.

و لـذلك قـال و يـدل على محـدث لا بـدو له و لا غايه لكونه خارجا عن أفق الزمان- و قوله و واجب إن قبل بعض ما فى العالم للكون و الفسـاد أن يكون كـل العـالم قابلاـ له معنـاه أن الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع أجزائه فإذا كان جزؤه فاسـدا كان الكل أولى بالفساد و الحـدوث بعد العدم و هو ظاهر سـيما فى الكل الذى كل واحد من أجزائه يكون فاسدا أعنى الكل و الجزء الزمـانيين فـإن وجود الكـل الزمـانى بهويته الكميه الاتصـاليه لا يجامع وجود شـى ء من أجزائه حتى إذا وجـد جميع الأجزاء فقد انقضـى وجود الكـل بانقضائهـا فلاـ اجتمـاع له مع الأجزاء إلا فى الوهـم فلا كليه لمجموع الزمانيات فى الخارج بل هى فاسـده و داثره بوجود كل جزء و دثور.

و ما قيل إن لمجموع الزمان و الزمانيات وجودا فى الـدهر- فجوابه أن لمجموعها عدما فى الدهر لعدم أجزائها لأن كل جزء كما أنه موجود فى وقت بل سائر الأوقات كلها فالكل معـدوم فى جميع الأوقات كما حققناه سابقا فى نحو وجود المتصل المقـدارى أن كل جزء منه معدوم عن الكل- و قوله معنى لم يزل لا أول له و معنى فعل يقتضى أولا أراد بفعل ما هو تحت مقوله أن يفعل و هو التأثير التدريجى دون الإبداع و غرضه أن وجود الصور الجسـمانيه تدريجى الحدوث(۱) و الفعل التدريجى لا يمكن بقاؤه زمـانين فضـلا عن كونه باقيـا لم يزل بـل وجوده يلزمه زواله و كونه يسـتدعى فساده و قوله يبطله ليصوغه الصـيغه التى لا يحتمل الفساد إشاره إلى أن لكل صوره جسمانيه غايه عقليه ترجع إليها و تصير إياها و تتحد بها.

و قد علم بما ذكره كيفيه حدوث العالم عن البارى الصانع و لميه بواره و

۱- لأن المراد من الحدوث الذى فى صدر بيانه هو الحدوث الزمانى لأن العالم هى الأجسام و الجسمانيات حادث بهذا الحدوث و أما الإبداع الذى لازم للمبدع التام فلا أول له بعين اللاأوليه التى للمبدع التام لكونه موجودا بوجوده باقيا ببقائه فافهم، إسماعيل رحمه الله

خرابه و علم منه كيفيه خراب الأفلاك و طى السماوات كطى السجل للكتب كما قال تعالى كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ و ذلك لأن البارى عز اسمه- محرك الأفلاك و مدير السماوات و مدبرها فاعل حكيم مختار فى فعله و صنعه و كل فاعل مختار فله فى فعله غرض و غايه و هى عنايه الله السابقه على وجود أفاعيله و صنائعه قبل إظهار فعلها و صنعتها و من أجل العنايه السابقه يفعل ما يفعله بتوسيط الأسباب و تشويق المحركات و كل محرك فإذا بلغ فعله إلى غرضه و غايته قطع الفعل البته و أمسك عن العمل بالضروره.

فإذا كان محرك الأفلاك بإذن الله تعالى و موجد الإنيات الزمانيه بإرادته نال غرضه فى تحريكها فسبيله أن يمسك عن تحريكها و إدارتها و كلما أمسك محرك الأفلاك و مشوق الأملاك عن التحريك و التشويق وقفت السماوات عن الدوران و الكواكب عن المسير و خرب العالم و فسد النظام و بطلت الفصول و انعدمت المواليد و الحرث و النسل و انتقلت الأكوان إلى الدار الآخره.

و ذلك لأن قوام هذا العالم بالحركه التى هى صوره المكونات فإذا بطلت بطل الجميع و إذا نفدت نفد بنفادها الأكوان و قامت القيامه فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم و خراب الأفلاك و طى السماوات و الأرضين إن فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

وهم و تحصيل-

ربما يتوهم متوهم أن الفاعل المتحرك لعله لم يبلغ إلى غرضه و لم ينل بغيته- فيزاح بأنه إذا علم المحرك أنه لا يبلغ غرضه فسبيله أيضا أن يمسك عن الفعل و أيضا ما لا يمكن الوصول إليه لم يمكن أن يكون غرضا مركوزا فى جبله الفاعل لأجله- و قد فرضناه كذلك.

اللهم إلا أن الفاعل يقصده و يميل إليه مجازفه أو قسرا و شى ء منهما لا يكون

دائميا و لا في الأفاعيل الطباعيه و المفروض أن محرك الأفلاك و مكون الأكوان الزمانيه ملك كريم و فاعل حكيم و فعل الحكيم لا يكون بلا غايه تترتب عليه فلوجود الأفلاك و ما فيها غايه يبتدى ء منها علما و ينتهى إليها عينا.

و أما ما ذهب إليه أهل الحكمه كما أسلفناه من أن البارى ليس لفعله غرض- فليس بمناقض لما نحن بصدده إذ ذاك فى الفعل المطلق و التأييس من الليس المطلق- و كلامنا فى الفعل الزمانى و غايته و الغرض الذى يعود إلى ذات الفاعل المباشر القريب.

و بهذا يندفع أيضا ما يتوهم من التناقض فى كلام الفيلسوف حيث نفى الغايه و ذكر أن لم غير جائزه عليه ثم أثبت الغايه حيث ذكر أن الفاعل يبطل هذا العالم- ليصوغه صيغه لا يحتمل الفساد.

تسجيل

فقد تبين و تحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الأعظم و نصوصه و إشاراته- أنه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم و اعتقاد بواره و خراب السماوات و زوالها و أن لله ميراث السماوات و الأرض.

فإذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم أنه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الأجسام و الجسمانيات و حينئذ فلا يخلو حاله من أحد أمرين- فإما أن كان يريد من العالم العقلى عالم الإلهيه و القدره و مراتب القوه القيوميه- و هى جمله الصور الوجوديه العقليه المحضه التى هى بوجه ما غير الذات الأحديه- التى سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا و صدقا إذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائده على مراتب الإلهيه و مقامات الربوبيه و العلوم الربانيه- و عالم القضاء العينى.

و إن أراد بذلك ذواتا قديمه متعدده منفصله الوجود مستقله الهويات لا أنها شئون إلهيه و علوم قضائيه فالقول بقدمها و تسرمد العقول الفعاله باطل لكونها مطموسه تحت سطوع

نور الأحديه لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعى أن اعتقاده و مذهبه هو القول الأول كما يشهد به وفور علمه و قوه حدسه و أحكام براهينه فى سائر الأصول الحكميه و لأن طرفيه و هما أفلاطون أستاده و فرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما و مذهبه و الله أعلم بالسرائر.

و مما يدل على أن هذا الفيلسوف كان يرى و يعتقد حدوث العالم الجسمانى و دثوره- ما قاله فى الميمر السابع من كتاب معرفه الربوبيه و هو أنه لما قبلت الهيولى الصوره من النفس حدثت الطبيعه ثم صورت الطبيعه و صيرتها قابله للكون اضطرارا و إنما صارت الطبيعه قابله للكون لما جعل فيها من القوه النفسانيه و العلل العاليه ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه و مبدإ الكون فالكون آخر العلل العقليه المصوره و أول العلل المكونه و لم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصوره للجواهر من قبل أن يأتى الطبيعه.

و إنما ذلك كذلك من أجل العله الأولى التى صيرت الإنيات العقليه عللا فواعل- مصوره للعلل [للصور] العرضيه الواقعه تحت الكون و الفساد و أن العالم الحسى إنما هو إشاره إلى العالم العقلى و إلى ما فيه من الجواهر العقليه و ثبات قواها العظيمه و فضائلها الكريمه و خيرها الذى يغلى غليانا و تفور فورا انتهى كلامه.

أقول قوله صورت الطبيعه و صيرتها قابله للكون و الفساد اضطرارا معناه جعلتها جعلا بسيطا و هى فى ذاتها قابله للكون بحسب هذا الوجود لا أنها لم تكن فى ذاتها كذلك- فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا يعنى صفه الكون و الفساد من ضروريات هويه الصوره الطبيعيه من غير تخلل جعل بينها و بين كونها على تلك الصفه.

و قوله إنما صارت الطبيعه قابله للكون إلى آخره إشاره إلى لميه تجدد الطبيعه و استمرارها و هما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوه و فعليه و دثور و ثبات و ذلك لأن فى أسبابها و عللها شبه هاتين الصفتين فالقوه النفسانيه مما يلزمها النقص و الشوق و

يلزمها الكمال و العقل و الشوق نوع حركه من القوه الشوقيه لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعه و دثورها و الكمال العقلى الذى يكون للعلل العاليه مما يلزمه الثبات و الدوام- فهو يناسب دوام تجدد الطبيعه و اتصالها بتوارد الأمثال.

و قوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه إلى آخره إشاره إلى ضربى التأثير و الإيجاد و هما الإبداع و التكوين فبين أن سلسله الإبداع انتهت إلى الطبيعه و أن سلسله التكوين أخذت منها لما فى وجود الطبيعه من حقيقه الثبات و التجدد لما علم مرارا أن التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفه ذاتيه لها اضطراريه و لهذا يكون أبدا فى التغير و الاستحاله فالتجدد لها ذاتى و لغيرها عرضى بواسطتها فيثبت من ذلك أن الطبيعه آخر الإبداع و أول التكوين و هاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا فى ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا أن ثباتها عين التجدد و الانقضاء على قياس فعليه القوه فى الهيولى و توحد الكثره فى العدد و غير ذلك من الأمثله.

ثم إن هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضيه لما ظهر من قوله سابقا أن حدوث الصوره اللاحقه ليست من الصوره السابقه بل من سبب أعلى نسبته إلى المتجددات الزمانيه نسبه واحده غير زمانيه و إنما أطلق اسم العله على الصوره السابقه بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الأصليه المرتبه بالذات بالسلسله الطوليه و على المعدات المترتبه بالزمان بالعلل العرضيه.

و قوله إن العالم الحسى إنما هو إشاره إلى العالم العقلى معناه أن كل صوره حسيه فى هذا العالم فلها صوره عقليه فى عالم الإلهيه و فى علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الأقدمين مثل أفلاطون و سقراط و غيرهما و سموها بالصور المفارقه و قد أحكمنا بنيانها و أوضحنا طريقها مرارا

فصل (۴) فی ذکر اعتقادات الفلاسفه الذین هم غیر هؤلاء الأصول الأعلون فی حدوث العالم و خرابه و بوار السماوات و الأرضین

فمنهم زینون الأکبر بن فارس-

و قد نقلنا فی مباحث الحرکه قوله الدال صریحا علی حدوث العالم و هو قوله إن الموجودات باقیه داثره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولی عند تجدد الأخری و ذکر أن الدثور قد لزم الصوره و الهیولی انتهی.

و من علم کیفیه تعلق کل من الهیولی و الصوره بالأخری یعلم صحه القول بتجددهما فی کل آن و من أقواله أیضا الدال علی الحدوث قوله إن المبدع الأول- کان فی علمه صوره إبداع کل جوهر و صوره دثور کل جوهر فإن علمه غیر متناه و الصور التی فیه من حد الإبداع غیر متناهیه و کذلک صور الدثور غیر متناهیه فالعوالم یتجدد فی کل حین و دهر ثم ذکر وجه التجدد بما نقلناه منه أولا.

أقول المراد من عدم التناهی فی قوله فإن علمه غیر متناه و الصور التی فی حد الإبداع غیر متناهیه لیس عدم التناهی بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهین و لهذا الفیلسوف برهان مخصوص علی هذا المطلب فی رساله نقله بعض أفاضل المتأخرین فی تصانیفه و تلک الرساله موجوده عندنا.

بل المراد إما عدم التناهی بالقوه کما فی المتصلات الجوهریه و العرضیه- الواقعه فی الکون حیث لا یقف عند حد کالصور الحسیه المتجدده و أفرادها المتعاقبه فی الوجود شیئا فشیئا علی نعت الاتصال.

و إما عدم التناهی من جهه الشده فی الوجود العقلی کما للصوره المفارقه- بحسب ما یصدر عنه من الأفراد و الحرکات لا إلی حد و علی أی تقدیر لیس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلیه لأنها متناهیه البته طولا و عرضا.

و منها قوله إن الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوه من جوهر السماء- فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دثورها فی علم الباری سبحانه و العلم يقتضی بقاءها دائما و كذلك الحكمه و الباری قادر علی أن يفنی العالم يوما إن أراد.

أقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلی و هو صوره ذاتها فی علم الله و وجهها الذی يلی القدس و التغير إنما يلحق السماء بحسب وجهها الذی يلی الماده و هو الطبيعه لأنها فانيه و هو باق كما قال تعالی كُلُّ شَیْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ و مراده من قوله و الباری قادر علی أن يفنی العالم يوما إن أراد هو يوم القيمه الذی مقداره خمسين ألف سنه.

و قد أوردنا من الأصول و المبادی الصحيحه ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبيين مرامه فلا نخوض فی بسطه و شرحه حذرا من الإطاله و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و شيعته إلا أن له رموزا و تجوزات قل من اهتدی إليها.

و لهذا اشتهر منه أشياء بظاهرها يناقض الأصول الحكميه مثل القول بالأجسام الصغيره و مثل القول بالاتفاق و البخت و كان هذا الفيلسوف إنما أنكر الغايه بمعنی العله الغائيه فی فعل واجب الوجود لا غير إذ ما من حكيم إلا و هو معترف بأن ما لا يجب لا يكون بل هو و غيره يسمون الأمور اللاحقه بالماهيات لا لذواتها بل بسبب غيرها أمورا اتفاقيه و حينئذ يصح القول بأن وجود هذا العالم اتفاقی.

قال بعض العلماء إن هذا الرجل تصفحنا كلامه القدر الذی وجدناه قد دل علی قوه سلوكه و ذوقه و مشاهدات له رفيعه قدسيه و أكثر ما نسب إليه افتراء محض- بل القدماء لهم ألغاز و رموز و أغراض صحيحه و من أتی بعدهم رد علی ظواهر رموزهم إما لغفله أو تعمدا لما يطلب من الرياسه انتهی.

فمن كلماته المرموزه أنه قال المبدع الأول(۱) ليس هو العنصر فقط و لا العقل

۱- لا يخفی أن المبدع الأول هو الفيض القدسی الذی عبر عنه بكن و بالرحمه الواسعه و بالمشيه و بالحق المخلوق به و بالنفس الرحمانی و بالعماء و بالماء فی قوله وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ و لعل مراد هذا الفيلسوف أنه ماء و هواء و نار و أرض باعتبارات و جهات كما لا يخفی و لا بد فی كل موجود من الموجودات العالميه من حراره منضجه و بروده جامده و رطوبه مشكله و يبوسه حافظه لكن فی كل موجود بحسبه و حسب نشأته فالمبدع الأول بوحدته مشتمل علی هذه المعانی فيعبر عنه بالأسطقسات و قد قيل لا بد فی الموجودات من الخلق و الرزق و الحياه و الموت و لذا ورد أن حلمه العرش و أركانها أربعه إسرافيل و ميكائيل و جبرائيل و عزرائيل و لعل ما ذكر من الإشاره يكفی للعاقل اللبيب فی تفطن المرام فتفطن، إسماعيل رحمه الله

فقط بل الأخلاط الأربعه و هى الأسطقسات أوائل الوجودات كلها و منه ابتدعت الأشياء البسيطه دفعه واحده و أما المركبه فإنها كونت دائمه داثره إلا أن ديمومتها بالنوع.

ثم العالم بجملته غير داثر لأنه متصل بذلك العالم الأعلى كما أن عناصر هذه الأشياء متصله بلطيف أرواحها الساكنه فيها و العناصر و إن كانت تدثر فى الظاهر- فإن صفوتها من الروح البسيط الذى فيها غير داثر فإن كان كذلك فليست تدثر إلا من جهه الحواس فأما من نحو العقل فإنه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه و صفوها متصل بالعوالم البسيطه انتهى.

أقول كلامه فى غايه القوه و المتانه إلا أن فهم كلامه و درك مرامه يحتاج إلى قريحه صافيه و ذهن ثاقب مع تعمق شديد فى العلوم الإلهيات.

و العجب أن الحكماء مع شده فهمهم و وفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه و بعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه و بالغوا فى التشنيع من جهه قوله إن أول مبدع هو العناصر و بعدها أبدعت البسائط الروحانيه و قالوا هو ترق من الأسفل إلى الأعلى- و من الأكدر إلى الأصفى و معلوم أن مراده منها غير صوره هذه العناصر الحسيه.

و قد حكم صريحا بأنها داثره فكيف يتناقض فى كلامه و لو لا مخافه الإطناب لبينت صحه مرامه و مع ذلک فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم و

دثور شخصياته الحسنيه و هوياتها الماديه بقاء صفوها أى صورها عند الله القيوم لأنه أراد بالأشياء البسيطه الصور العقليه الثابته و بالأشياء المركبه الصور الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصريه لتركبها من الماده و الصوره أو من الوجود و العدم كما علمت من تشابك الوجود و العدم فى الممتدات المكانيه و الزمانيه.

و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفه فاداميا

و إنهم كانوا يقولون إن كل مركب ينحل فلا يجوز أن يكون من جوهرين متفقين فى جميع الجهات و إلا فليس بمركب.

فإذا كان هذا هكذا فلا محاله إذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالأصل الذى منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحانى و هو باق غير داثر و ما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه أيضا و كل جاش إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى اللطف فإذا لم يبق من الكثافه شى ء اتحد باللطيف الأول فيتحد به فيكونان متحدين إلى الأبد.

و إذا اتحدت الأواخر بالأوائل كان الأول هو أول كل مبدع ليس بينه و بين مبدعه جوهر آخر متوسط فلا محاله ذلك المبدع الأول يتعلق بنور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالدا مخلدا انتهى.

أقول كلام هؤلاء الفلاسفه فى غايه الشرف و النفاسه و هو يشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان أكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما.

أحدهما دثور العالم الجسمانى و دثور صورته و فساد مادته و اضمحلال وجوده- و انحلال تركيبه.

و ثانيهما اتصال ما تروح و تلطف من الصور الحسيه إلى الصور العقليه و رجوع ما صفا و نقى منها إلى العله الأولى الإلهيه فالكل عائد إليه راجع صائر إياه متحد بوجهه الباقى رجوع النقص إلى التمام و مصير الفرع إلى الأصل كما قال تعالى- فَسُبْحانَ الَّذِى بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْ ءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ و قوله أَلا إِلَى اللَّهِ

تَصِيرُ الْأُمُورُ.

و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم

فإنه كان يقول إن أول الأوائل النور الحق لا يدرك من جهه عقولنا لأنها أبدعت من ذلك النور الأول و هو الله حقا و كان يقول إن بدو الخلق و أول هذا العالم المحبه و المنازعه و وافق فی هذا الرأی أنباذقلس حيث قال الأول الذی أبدع أولا هو المحبه و الغلبه.

أقول دلاله هذا الكلام على الحدوث أن كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب إلى محبوبه و يرجع إليه و يفنى فيه لأن كل ناقص مشتاق له غايه و كل ذی غايه يتحرك إليها و كل محبوب قاهر على جذب محبه إليه و محو آثاره بالكليه حتى يصير راجعا إليه كما قال تعالى وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ*.

و هذا لا يوجب الالتفات من العالی إلى السافل لأن العالی لا ينفعل من السافل و لكن يحركه و يجذبه إليه و يمحی آثاره و يجعله صائرا إليه من غير تغيير و مباشره.

و بالجمله وجود المعلول مطلقا عين المحبه لكونها ناقصا مفتقرا إلى ما يكمل به- و يتم به و يخرج من فقره إلى غناه فالعالم بجميع ما فيه و معه يخرج يوما إلى الله و يرجع إليه و يصير إياه كما أنه بدأ منه.

و من القائلين منهم بحدوث العالم أبيقورس قيل إنه خالف أوائل فی الأوائل- قال المبادی اثنان الخلاء و الصوره أما الخلاء فمكان فارغ و أما الصوره فهی فوق المكان و الخلاء و منها أبدعت الموجودات و كل ما كان كون منهما فإنه ينحل إليهما- فمنهما المبدأ و إليهما المعاد و ربما يقول الكل يفسد.

أقول كأنه أراد بالمبادی مبادی القوام المقارنه للمعلول كالماده و الصوره- لا مبادی الوجود المفارقه له كالفاعل و الغايه فإن الماده و الصوره داخلتان فی وجود هذا العالم و ماهيته و الفاعل و الغايه خارجتان عن وجود هذا العالم و أراد من الخلاء الهيولى الأولى لكونها عدميه خاليه عن وجود الصوره فی ذاتها و لها امتداد

مکانی باعتبار امتدادها الجسمانی و أراد بالصوره الطبیعه المنوعه للأجرام و هی بحسب وجودها النفسی أو العقلی فوق الهیولی و الأبعاد فوقیه بالعلیه و الشرف و کل من الهیولی و الصوره مبدأ للوجود أیضا بمعنی ما منه الشی ء لا بمعنی ما به الشی ء- لکن الصوره مبدأ فعلیه الشی ء الحادث و کماله و الماده مبدأ قوته و قبوله و افتقاره.

ثم إن الصوره إذا کملت فهی غایه کماله و الماده إذا ادثرت و طرحت کالقشر المرمی فهی غایه عدمه و مرجع فقره و نقصه و لهذا قال منهما المبدأ و إلیهما المعاد- إذ مبدأ کل معلول هو ما ینتهی إلیه فخرج من کلامه أن الجسمانیات و سائر الصور الحسیه یتجدد وجودها من الصور المفارقه الباقیه عند الله ثم تعود إلیها و هذه الحسیات داثره فاسده بدثور الهیولی و تلک باقیه عند الله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فکل شی ء هالک إلا وجهه.

و من حکم الشیخ الیونانی الداله علی حدوث هذا العالم أنه قال

علی سبیل الرمز إن أمک رءوم لکنها فقیره رعناء و إن أباک لحدث لکنه جواد مقدر یعنی بالأم الهیولی و بالأب الصوره و بالرءومیه انقیادها و بالفقر قوه قبولها و هی أمر عدمی و بالرعونه عدم ثباتها علی حاله واحده و وجود باق و أما حداثه الصوره فهی تجددها فی الوجود فی کل آن و أما جودها فهو مبدئیتها للأعراض و الآثار أو موجودیتها فبحسب حقیقتها العقلیه التی فی علم و هی من جهات إفاضه الله و رحمته علی القوابل المستعده و هذه القوابل إنما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصیات الأزمنه و الأوقات کما قال سبحانه وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.

و من کلماته الداله علی حدوث عالم الطبیعه و الجسم قوله النفس جوهر شریف کریم تشبه دائره قد دارت علی مرکزها غیر أنها دائره لا بعد لها و مرکزها العقل- و کذلک العقل دائره استداره علی مرکزها و هو الخیر الأول المحض غیر أن النفس و العقل و إن کانا دائرتین لکن دائره العقل لا تتحرک أبدا بل هی ساکنه واقفه شبیهه

بمركزها و أما دائره النفس فإنها تتحرك على مركزها و هو العقل حركه الاستكمال و أما دائره العالم السفلى فإنها دائره تدور حول النفس و إليها تشتاق و إنما تتحرك بهذه الحركه الذاتيه شوقا إلى النفس كشوق النفس إلى العقل و شوق العقل إلى الخير الأول المحض.

و لأن دائره هذا العالم جرم و الجرم يشتاق إلى الشى ء الخارج منه و يحرص أن يصير إليه فيعانقه فلذلك الجرم الأقصى الشريف يتحرك حركه مستديره لأنه يطلب النفس من جميع النواحى لينالها فيستريح إليها و يسكن عندها.

هذا كلامه و هو صريح فى استحاله الفلك و انقطاع حركته الذاتيه و دثور الطبيعه و نفاده و فناء العالم الجسمانى و اضمحلاله و انتقاله إلى الدار الآخره حسب ما أوضحنا سبيله و من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و البراعه الإسكندر الأفرودوسى و هو من كبار أصحاب أرسطاطاليس رأيا و علما و كلامه أمتن و مقالته أرصن.

و قد وصفه الشيخ فى الشفاء و فى كتاب المبدإ و المعاد يفاضل المتقدمين وافق أستاده فى كثير من المسائل.

منها أن البارى عالم بالأشياء كلها كلياتها و جزئياتها على نسق واحد و لا يتغير علمه بتغير المعلوم و لا يتكثر و خالفه فى بعضها بحسب ظاهر الأمر و نحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم.

و مما انفرد به أنه قال كل كوكب ذو نفس و طبع و حركه من جهه نفسه و طبعه- و لا يقبل التحريك من غيره أصلا و من كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد أنه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لأن الزمان هو العاد للحركات أى عددها و لما لم يكن يحيط به شى ء آخر و إلا لكان الزمان جاريا عليه- لم يجز أن يفسد و يكون فلم يكن قابلا للكون و الفساد و ما لا يقبل الكون و الفساد كان قديما.

أقول كلامه ظاهر فى أن ما يكون تحت الدهر و الزمان فهو من الكوائن الفواسد و لا شبهه فى أن جميع الأجرام الفلكيه و العنصريه مما يجرى عليه الزمان- لأنها ماديه فيها جهه القوه و الاستعداد و ما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون و الفساد فحينئذ إن ثبت أن المحيط بالجميع جسم طبيعى له قوه الحركه و التغير فهو أيضا لا محاله ذو صوره متجدده كائنه فاسده فيحتاج إلى محدد آخر يحدد زمان وجوده و مكان كونه و إن لم يكن كذلك فيكون إحاطته بالجميع- ليست إحاطه وضعيه مكانيه كإحاطه السقف بل كان أمرا نفسانيا يحيط بالسماء إحاطه نفسانيه فلم يكن بحسب جوهرها العقلى من جمله عالم الشهاده و الحس بل من عالم الغيب و عالم التدبير و القضاء الإلهى و ما عند الله ببقائه كما قال ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ.

و من عظماء الحكماء المتألهين الراسخين فى العلم و التوحيد فرفوريوس صاحب المشاءين

واضع إيساغوجى و هو عندى من أعظم أصحاب المعلم الأول و أهدى القوم إلى عيون علومه و أرشدهم إلى إشاراته و جميع ما ذهب إليه فى علم النفس و علم الرب و كيفيه المعاد و رجوع النفس إلى عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد عليه فى شرح التعليم الأول أكثر من غيره كإسكندر الرومى و ثامسطيوس و إن كان الشيخ أكثر تعويله على هذين دونه لإنكاره عليه فى القول باتحاد العاقل بالمعقول و اتحاد النفس بالعقل الفعال.

و قد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال و التمام قال المكونات كلها إنما تتكون بتكون الصوره على سبيل التغير و تفسد بخلو الصوره و قال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط و ما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيره مركبه- و كل موجود ففعله مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط و ما يفعلها من أفاعيله بمتوسط فمركب.

قال أيضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق الطبيعه و لما كان البارى

موجودا ففعله الخاص الوحدانى هو الاجتلاب إلى شبهه يعنى الوجود ففى كلامه دلاله على حدوث الطبيعه الجسمانيه تصريحا و تلميحا.

أما الأول فحيث قال المكونات إنما تتكون بتكون الصوره على سبيل التغير- و تفسد بخلوها عنها.

و أما الثانى فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته و لا شبهه فى أن لكل جسم طبيعه هى مبدأ حركته و الحركه أمر دائم التجدد و الحدوث فكذلك مبدؤها القريب- فيكون كل جسم طبيعى متجددا حادثا زائلا- كائنا فاسدا و أيضا فى قوله ففعله الخاص الوحدانى هو الاجتلاب إلى شبهه إشاره إلى تبدل هذا العالم و رجوعه إلى الله سبحانه.

و من الفلاسفه المعتبرين المشهورين ابرقلس

المنسوب إلى أفلاطن و قد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم و نسبته إلى الفلاسفه الأقدمين و منشأ ذلك إيراد ابرقلس فى تصنيفه تلك الشبهات التسع التى نقلها و لو لا مخافه الإطناب لذكرتها و بينت وجه التقضى عن كل واحد منها بحيث لم يبق منها لأحد مجال الشك فى العالم و كيفيه صدور الموجودات منه تعالى على أن لكل منها محملا صحيحا و وجها وجيها يصار إليه.

و لهذا ذكر الشهرستانى فى كتاب الملل و النحل أنه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا فى إيراد تلك الشبهات إنه كان يناطق الناس بمنطقين- أحدهما روحانى بسيط و الآخر جسمانى مركب و كان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين.

و إنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه فخرج من طريقه الفكره و الفلسفه من هذه الجهه لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر الحكمه على طرق كثيره- يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره و يستفيد منها بحسب فكره و استعداده فلا يجدوا على قوله مساغا و لا- يصيبوا عليه مقالا- و مطعنا لأن ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم- و أنه باق لا يدثر وضع كتابا فى هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهريه.

و فى هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و حدثت القوى الطبيعيه حدثت فيها قشور و استعلت لبوب فالقشور داثره و اللبوب دائمه لا يجوز عليها الفساد لأنها بسيطه وحيده القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصوره و اللب و عالم الكدور و القشور فاتصل بعضه ببعض و كان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق- فلم يكن هذا العالم داثرا إذا كان متصلا بما ليس مدثر و من وجه دثرت القشور و زالت الكدور و كيف يكون القشور غير داثره و لا مضمحله و ما لم يزل القشور باقيه- كانت اللبوب خافيه.

و أيضا فإن هذا العالم مركب و العالم الأعلى بسيط و كل بسيط باق دائما غير مضمحل و لا متغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى أضاف إليه القول الأول لا يخلو من أمرين إما أن لم يقف على مرامه للعله التى ذكرناه سابقا و إما لأنه كان محسودا عند أهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوه و كانوا أولئك أصحاب أوهام و خيالات.

و الدليل على صحه ما ذكره هذا الذاب أن ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه إن الأوائل التى منها كونت العوالم باقيه لا تدثر و لا تضمحل و هى لازمه للدهر ماسكه إلا أنها من أول واحد لا يوصف بصفه و لا يدرك بنعت و نطق و أن صور الأشياء كلها منه و تحته و هو الغايه و المنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها إلا الأول الواحد و هو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل و قدرته أبدعت هذه المبادى.

و قال أيضا إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته لأنه حق حقا و كل حق حقا فهو تحته إذ قد حققه الحق فالحق الذى امتد منه طباع الحياه و البقاء هو الذى أفاد بقاء هذا العالم بدوا و بقاء بعد دثور قشوره و زكا البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به.

و قال أيضا إن هذا العالم قد اضـمحلت قشوره و ذهب دنسه و صار بسيطا روحانيا- و بقى ما فيه من الجواهر الصافيه النورانيه فى حد المراتب الروحانيه مثل العوالم العلويه و بقى فيه جوهر كله قشر و دنس و خبث هذه كلماته.

أقول قد انكشف و تبين من هذه الكلمات التى فى غايه الحسن و الإتقان أن مذهب هذا الحكيم الربانى المشـهور بين الناس بأنه دهرى هو بعينه مذهب أفلاطن- و من تقدمه فى حدوث العالم و خرابه و بواره و بقاء العالم الإلهى و الصور الربانيه.

و أنه لما رأى و انكشف له اتصال أواخر هـذا العالم بأوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بعلته الفياضه و اتصال ذى الغايه بغـايته و لحوق النـاس بكمـاله و تمـامه- و ذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم بـديموميته حكم أحيانا بأزليه هـذا العالم بهـذا المعنى كما يقال إن أبداننا باقيه ببقاء نفوسنا مع أن البدن سائل زائل فى كل آن كما علم.

فقوله بـدهر هـذا العالم ليس يعنى به أن الصور الطبيعيه الحسـيه التى للأفلاك و غيرها أزليه الأشـخاص و الأعداد بل عنى به أن صورتها العقليه البسـيطه الموجوده فى علم الله باقيه عنده غير داثره بدثور هذه الحسيات المركبه و ذلك لأن الدثور يقتضى غايه و معادا غير داثر كما أن الحدوث يقتضـى مبدأ و فاعلا غير كائن لامتناع أن يكون لكل غايه غايه إلى لا نهايه أو أن يكون لكل مبدإ مبدأ لا إلى بدايه ففى الطرفين لا بد و أن ينتهى الأشياء المتجدده إلى أمر لا بدايه له و لا نهايه له.

فإذن مرجع قوله إن العالم قـديم على الوجه الـذى مر تحقيقه إلى أن الصانع له قـديم و هو المبدأ الذى منه بدو كل باد و المعاد الذى إليه أوب كل آئب فما ذكره قول حق و صواب بشرط أن يعلم قائله و يذعن بأن الصور العقليه الدائمه التى هى بواطن هذه الصور الداثره الطبيعيه ليست موجودات مسـتقله الوجود مباينه الذوات لوجود باريها و جاعلها الحق الأول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتيه و لا حاله

فی ذات الأول ليلزم التكثر فی ذاته و لا- أنها متحده به تعالى عن ذلك فی مرتبه ذاته- ليلزم الانقلاب له من الوجوب إلى الإمكان أو لها من الإمكان إلى الوجوب و الكل مستحيل.

بل الواجب واجب أبدا سرمدا و الممكن ممكن دائما و الحق حق فی الأزل و الباطل باطل لم يزل و هذا شی ء لا يعرفه إلا أهل الأذواق و المواجيد و الراسخون فی علم التوحيد على أن البرهان قائم كما أسلفناه على أن كل شوق و طلب غريزی يفضی بصاحبه إلى ما يطلبه و يحبه بالضروره

فصل (۵) فی نبذ من كلام أئمه الكشف و الشهود من أهل هذه المله البيضاء فی تجدد الطبيعه الجرميه الذی هو ملاك الأمر فی دثور العالم و زواله

اشاره

قد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الآيات القرآنيه الداله على هذا المطلب الذی هو عمده أصول الحكمه و الدين و هو مما يستفاد من الأحاديث المرويه عن صاحب هذه الشريعه المأثوره عن أهل بيت العصمه و النبوه صلوات الله عليهم أجمعين.

منها كلام أمير المؤمنين ع فی نهج البلاغه

: أحذركم الدنيا فإنها دار شخوص و محل تبغيض [تنغيص] ساكنها ظاعن و قاطنها بائن تميد بأهلها ميدان السفينه- يصفقها العواصف فی لجج البحار

و منها أيضا قوله ع

: ما أصف من دار أولها عناء و آخرها فناء من ساعاها فاتته- و من استغنى عنها واتته

هذا الكلام كما قبله فی غايه البلاغه فی الحكمه لا ينكشف حق معناه إلا على من أحكم القوانين الماضيه و أمعن فی الرياضات العقليه لطلب العلوم الإلهيه.

و أما كلام أهل التصوف و المكاشفين

فقد قال المحقق المكاشف محيی الدين العربی فی بعض أبواب الفتوحات المكيه قال تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا

عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أى من اسمه الحكيم فالحكمه سلطان هذا الإنزال الإلهى و هو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها.

ثم قال بعد كلام طويناه فبالنظر إلى أعيانها هى موجوده عن عدم و بالنظر إلى كونها عند الله فى هذه الخزائن.

ثم قال و أما قوله ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ صحيح فى العلم لأن الخطاب منها لعين الجوهر- و الذى عنده أعنى عند الجوهر من كل موجود إنما هو ما يوجده الله فى محله من الصفات و الأعراض و الأكوان و هى فى الزمان أو الحال الثانى من زمان وجودها أو حال وجودها ينعدم من عندنا و هو قوله ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ و هو تجدد للجوهر الأمثال أو الأضداد دائما من هذه الخزائن.

و هذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين و هو قول صحيح حر لا شبهه فيه لأنه بعث الممكنات.

قال و أما صاحب النظر فما عنده خبر بشى ء من هذا لأنه تنبيه نبوى لا نظر فكرى- و صاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره و ليس للفكر فيه مجال.

و قال أيضا فى الباب السابع و الستين و ثلثمائه يحكى عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع إدريس النبى ع بهذه العباره- قلت له إنى رأيت فى واقعتى شخصا بالطواف أخبرنى أنه من أجدادى و سمى نفسه فسألته عن زمان موته فقال أربعون ألف سنه فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التأريخ لمدته فقال لى عن أى آدم تسأل عن آدم الأقرب قلت بلى فقال صدق إننى نبى الله و لا أرى للعالم مده يقف عليها بجملتها إلا أنه بالجمله لم يزل خالقا و لا يزال دنيا و آخره و الآجال فى المخلوق بانتهاء المدد لا فى الخلق فالخلق مع الأنفاس بتجدد.

فقلت له فما بقى لظهور الساعه فقال اقتربت الساعه اقترب للناس حسابهم و هم فى غفله معرضون.

فقلت عرفنی بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل کان قبل الدنیا دار غیرها قال دار الوجود واحده و الدار ما کانت دنیا و لا آخره إلا بکم- و الآخره ما تمیزت إلا بکم و إنما الأمر فی الأجسام أکوان و استحالات و إتیان و ذهاب لم یزل و لا یزال انتهی کلامه الشریف

الفن السادس

اشاره

من علم الجواهر فی المبادی و الأسباب للطبیعیات التی یتسلمه العالم الطبیعی أخذا من العالم الإلهی علی وجه الحکایه و التسلیم و أما البرهان علیه فضمانه علی ذمه العالم الربانی أخذا من الله من جهه ملائکته المقربین الذین هم وسائط أمره فی خلقه و فیه فصول

فصل (۱) فی تعریف الطبیعه

اشاره

لا شبهه لنا فی أن هذه الأجسام التی قبلنا قد یصدر عنها أفعال و انفعال و حرکات و استحالات نجد بعضها من جهه أسباب غریبه خارجه مثل حرکه الحجر إلی فوق و النار إلی تحت و مثل تسخن الماء و تبرد الهواء و نجد بعضها لا یستند إلی سبب غریب کحرکه الحجر إلی تحت و حرکه النار إلی فوق و کتبرید الماء و تسخین النار.

و قریب من هذا استحاله البذور و النطف نباتا و حیوانا و نصادف أیضا من الحیوانات تصرفا إرادیا فی أنواع حرکاتها و سکناتها من غیر متصرف خارج عنها یصرفها هذه التصاریف و قاسر غریب یقسرها علی هذه الأفاعیل.

فهذا ما ارتسم فی أذهاننا فی أول النظر من غیر أن یجزم أولا أن کلا من الوجهین

صادره بإراده مريد أو لا بإراده مريد و كلا منهما لازم طريقه واحده لا ينحرف عنها أو غير لازم طريقه واحده بل متفنن الطرق و لا أيضا أن هذه الأجسام التى ليست محركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه أم لا.

و على الأول هل من شأنه أن يحس حتى يكون محسوس الـذات غير محسوس التأثير كمن شاهد انجذاب الحديد إلى جهه و لم ير مغناطيس يجـذب الحديـد أو عسـاه- أن يكون مفارق الـذات غير محسوس البته على أنه من الواضـح الجلى لكل عاقل- أن الجسم بمـا هو جسم لا يجوز أن يفعل فعلا خاصا و لا أن يحرك تحريكا فالـذى لا بـد أن يتسلمه الطبيعى و يبرهن عليه الإلهى أن هذه الأجسام المتحركه هذه الحركات إنما يقع حركاتها و أفاعيلها عن قوى موجوده فيها هى مبادى آثارها و أفعالها.

فمنها قوه يصدر عنها الفعل و التغيير على نهج واحد من غير إراده.

و منها قوه يصدر عنها كذلك مع إراده.

و منها قوه متقننه الفعل و التحريك من غير إراده.

و منها قوه كذلك مع إراده و هكذا حال القسمه فى جانب السكون بحسب الاحتمال العقلى.

فالأولى يسمى طبيعيه بحسب هذا الاصطلاح و لا يخلو عنها جسم عندنا كما للحجر فى هبوطه و سكونه فى وسط الكل و معنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنه ما من جسم إلا و يوجد فيه قوه مباشره لفعل بالحركه أو السكون على نهج واحد بلا شعور لها فى مرتبه وجودها الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوه أخرى فوقها كنفس أو عقل أو تكون و إذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد أو لم يكن.

و الثانيه يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب فى دورانه على نفسه عند محققى الحكماء.

و الثالثه تسمى نفسانياتيه كما للنبات فى تغذيته و نشره و توليده.

و الرابعه تسمى نفسا حيوانيه كما للحيوان فى إحساسه و مشيه و شهوته و غضبه.

و ربما قبل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعل بلا إراده فتعم النفس النباتيه و ربما قيل لمبدإ كل فعل بلا رويه فتعم النفس الفلكيه و غيرها حتى العنكبوت فى نسج شبكتها و النحل فى هندسه بيوتها إنه بالطباع لكن التى هى مبدأ للعلم الطبيعى الباحث عن أحوال المتغيرات هى الطبيعه بالمعنى الأول التى لا يخلو عنها جسم و ليس على الطبيعى أن يتكلف إثباتها بل عليه أن يلتمس إثباتها عن صاحب الفلسفه الأولى.

و على الطبيعى أن يعرف تحقيق ماهيتها و لا يتعرض لمن ينكر وجودها إذ فيه كلفه شاقه كما مر ذكرها من قبل من جهه أن لكل متحرك محركا.

فالطبيعى حكمه فى هذه المسأله و أمثالها حكم المحل القابل و الرجل الإلهى حكمه فيها حكم المعطى الفاعل و قد حدت الطبيعه بأنها مبدأ أول لحركه ما هو فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و هذا الحد موروث من الإمام الأول لتعليم الفلسفه و شرحه كما وجد فى الشفاء أن معنى قولنا مبدأ أول للحركه أى مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره أعنى الجسم المتحرك و قد وقعت الإشاره منا سابقا أن معنى الفاعل فى استعمال الطبيعيين و فى الأفاعيل الطبيعيه هو الذى يكون تأثيره زمانيا- و على التدريج.

ثم ينبغى أن يعلم أن الطبيعه لا يجب أن يكون فى كل شى ء مبدأ للحركه- و السكون معا و لا أيضا يجب كونها مبدأ للحركه المكانيه فقط بل المراد أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشى ء من الحركه إن كانت و السكون إن كان و سواء كانت الحركه فى أين أو كم أو كيف أو جوهر أو نحو آخر.

و معنى قوله أول أى مباشر قريب لا واسطه بينه و بين تحريكه فعسى أن يكون النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التى هى فيها و لكن بواسطه الطبيعه حتى أن قوما اعتقدوا أن النفس فى ذوات الأنفس تفعل حركه الانتقال بتوسط الطبيعه.

و هذا حق عندنا فى الحركات الانتقاليه الإراديه التى تكون للحيوانات دون

ما تكون كسقوط أبدانها من فوق إلى تحت كما لوحناه إليك سابقا من أن مباشر كل حركه هو الطبيعه سواء استقلت أو استخدمت للنفس.

و أما الشيخ فقد أنكر ذلك و استبعده حيث قال و لا أرى الطبيعه يستحيل محركه للأعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعه للنفس و لو استحالت الطبيعه كذلك لما حدث الإعياء عند تكليف النفس إياها غير مقتضاها و لا تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعه و قد مر اندفاع ما ذكره.

و حل الإشكال بأن الطبيعه ليست واحده بالنوع و وحدتها جنسيه و التى فى العناصر و المعادن غير التى يتوسط بين النفس و تحريكاتها الأينيه و الكميه و الكيفيه.

ثم العجب منه أنه جوز مثل هذا التوسيط و الاستخدام فى غير التحريكات المكانيه و لم يجوز فيها و إن كان الذى جوزه على طور غير الطور الذى نحن عليه لأن القوى النباتيه و الحيوانيه عنده أعراض و كيفيات فعليه أو انفعاليه و عندنا جواهر صوريه و قوله هو ما فيه ليفرق بين الطبيعه و الصناعه و القواسر.

و أما قوله بالذات فقد حمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى المحرك و الآخر بالقياس إلى المتحرك فمعناه على الوجه الأول أن الطبيعه تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل أن لا يحرك حين خلوها عن مانع حركه غير الحركه التى لأجل قاسر- و معناه على الوجه الآخر أن الطبيعه تحرك لأمر يتحرك عن ذاته لا عن خارج.

و قوله لا بالعرض أيضا يحمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى الفاعل و الثانى بالقياس إلى القابل فالأول أن الطبيعه مبدأ لما كان حركته بالحقيقه لا بالعرض و الحركه بالعرض مثل حركه ساكن السفينه بحركه السفينه.

و الثانى أنه إذا حركت الطبيعه صنما من نحاس فهى تحركه بما هو صنم بالعرض- لأن تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم و لذلك لا يكون الطبيب طبيبا إذا عالج نفسه- و حرك الطب ما هو فيه لأنه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

برؤه عن المرض لأنه طبيب و لكن لأنه متعالـج فإنه من حيث هو معالج شـی ء و من حيث هو متعالج شـی ء لأنه بالحيثيه الأولی صانع للعلاج و بالحيثيه الأخری قابل له مريض.

تبصره

قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين أن يستقصر هذا التحديد و توخی بعد استقصاره أن يزيد عليه زياده.

فقال إن هذا التعريف إنما يدل علی هذه الطبيعه لا علی جوهر ذاتها بل علی نسـبتها إلی ما يصدر عنها و يجب أن يزاد فی حدها فيقال إن الطبيعه قوه ساريه فی الأجسام- تفيد التخليق و التشكيل و تحفظهما و هی مبدأ لكذا و كذا.

و الذی عليه الشيخ أن هذه الزياده تكلف مستغنی عنه و أن ما فعله ردی فاسد- غير محتاج إليه و لا إلی بدله.

فقـال أما الزياده التی رأی بعض اللاحقين بالأوائل أن يزيـدها فقـد فعل باطلا فإن القوه التی كالجنس فی رسم الطبيعه هی القوه الفاعليه و إذا حدت حدت بأنها مبدأ الحركه من آخر فی آخر بأنه آخر و ليس معنی القوه إلا مبدأ تحريک يكون فی الشی ء و ليس معنی السريان إلا الكون فی الشی ء.

فإن المحل إذا كان أمرا منقسـما كان الذی يحله من حيث ذاته أيضا منقسما ساريا فيه و ليس معنی التخليق و التشكيل إلا داخلا فی معنی التحريک و ليس معنی حفظ الخلق و الأشـكال إلا داخلا فی التسـكين فيكون هـذا الرجل قد كرر أشـياء كثيره من غير حاجه إليه و هو لا يشعر.

و مع ذلک فإن هـذا المتـدارک لخلل هـذا الرسم بزعمه قـد حسب أنه إذا قال قوه فقد دل علی ذات غير مضافه إلی شـی ء و ما فعل فإن القوه مفهومها هو مبدأ التحريک و التسكين لا غير فالقوه لا ترسم إلا من جهه النسبه الإضافيه هذا تلخيص كلامه.

أقول كون الطبيعه مبدأ لأفاعيلها الذاتيه من الحركه و غيرها ليس على سبيل أن يكون من الصفات العارضه لذاتها بعد ذاتها كالضاحك و الكاتب للإنسان بل وجودها فى نفسها و وجودها مبدأ لكذا و كذا شى ء واحد بلا تغاير.

فالمذكور فى تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ أنها حد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقه و الذات و كذا ينبغى أن يعلم أن كون هذا المبدإ طبيعه و قوه و صوره و إن كان بحسب مفهومات متغايره لكن قد علمت أن تكثر المفهومات و تغايرها لا يقتضى تغاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع.

فهذه القوه فى كل واحد من أنواع الجسم شى ء واحد جسمانى يترتب عليه بها أفعاله و آثاره الذاتيه الجسمانيه من الحركات و الاستحالات و غيرها سواء كانت متحصله القوام بجوهر نفسانى أو لا و سيأتى لهذا شرح

فصل (۲) فى نسبه الطبيعه إلى ما فوقها من الصوره و النفس و إلى ما تحتها من الماده و الحركه و الأعراض

[نسبه الطبيعه إلى الصوره]

قال الشيخ فى الشفاء إن لكل جسم طبيعه و ماده و صوره و أعراضا فطبيعته هو القوه التى يصدر عنها تحركه أو تغيره الذى يكون عن ذاته و كذلك سكونه و ثباته- و صورته هى ماهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته و الأعراض هى التى إذا تصورت مادته بصورته و تمت نوعيته لزمت أو عرضت له من خارج و ربما كانت طبيعه الشى ء هى بعينها صورته و ربما لم يكن.

أما فى البسائط فإن الطبيعه هى الصوره بعينها فإذا قيست إلى الحركات و الأفعال- سميت طبيعه و إذا قيست إلى تقويمها للنوع سميت صوره فصوره الماء مثلا قوه أقامت هيولى الماء نوعا هو الماء و تلك غير محسوسه و عنها تصدر الآثار المحسوسه من البروده و الثقل و هو الميل الذى لا يكون للجسم و هو فى حيزه الطبيعى فيكون فعلها فى

جوهر الماء إما بالقياس إلى المتأثر عنه فالبروده و إما بالقياس إلى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبه و أما بالقياس إلى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس إلى مكانه المناسب فالتسكين و أما فى المركبات فالطبيعه كشى ء من الصوره و لا يكون كنه الصوره.

فإن تلك الأجسام لا تصير هى ما هى بالقوه المحركه لها بالذات إلى جهه وحدها- و إن كانت لا بد لها فى أن يكون هى ما هى من تلك القوه فكان تلك القوه جزءا من صورتها و كان صورتها تجتمع من عده معان فيتحد كالإنسانيه فإنها تتضمن قوى الطبيعه- و قوى النفس النباتيه و الحيوانيه و النطق.

و إذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع أعطيت الماهيه الإنسانيه و أما كيفيه نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفه الأولى هذا ملخص كلامه و فيه أمور صحيحه على طور حكمتنا المشرقيه و أمور متزلزله كما يظهر على من تأمل و تدبر فى مواضع من كلامنا فقوله صوره الشى ء هى ماهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته كلام حر صحيح يجب التعويل عليه فى جميع المواضع- و هذا الذى ذكره أصل يبتنى عليه كثير من مقاصدنا سيما التى فى علم المعاد- فكل حقيقه نوعيه فهى هى بصورتها التى مقوم نوعها و محصل جنسها و يتفرع عليه أمور.

منها كون النفس الإنسانيه فى ذاتها مصداقا لجميع المعانى التى توجد فى الحيوان و النبات و المعدن على وجه الإطلاق.

و منها مسأله اتحاد العاقل بالمعقول.

و منها جواز حركه الاشتداد فى الجوهر و أما قوله و ربما كانت طبيعه الشى ء- هى بعينها صورته كالبسائط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب أما أولا فلأن قوله كالبسائط عنى به العناصر الأربعه كما يعلم من مواضع أخر من كلامه من أن الفلك لا طبيعه له و كذا الكواكب لا طبيعه لها و إنما لها ميل فقط و هو من الكيفيات كالثقل و الخفه.

و فيه ما مر من أن الأفلاك و كذا الكواكب لها طبيعه خامسه.

و أما ثانيا فقوله ربما لم يكن إلى آخره أراد به أن المركب الحيوانى و النباتى صورته النوعيه هى نفسه و هى بالعدد غير طبيعته و كأنه أراد هاهنا بطبيعه الحيوان مثلا صور العناصر التى هى أجزاء مادته.

و أنت تعلم أن شيئا منها ليست طبيعه الحيوان بما هو حيوان و لا النبات بما هو نبات و إن أراد به غير تلك الطبائع بل التى هى مبادى حركات النشو أو الإراده- فالحق أنها عين الصوره الحيوانيه و النباتيه وجودا و هويه و غيرها معنى و ماهيه و قوله فالطبيعه كشى ء من الصوره و لا يكون كنه الصوره و كذا قوله و كان تلك القوه جزءا من صورتها يحتمل وجهين أحدهما ما هو المختار عندنا و هو أن معنى الطبيعه المذكوره أحد معان يتضمنها الصوره النوعيه التى للمركب فتلك الصوره مع تأحدها يتضمن مع تلك القوه من كونها مبدأ قريبا للحركات و الاستحالات الناشئه عما هى فيه بالذات لا بالعرض و إن جاز وجود تلك القوه مفرده فى ماده أخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار أخذها بشرط لا شى ء آخر.

و ثانيهما و هو الذى قصده الشيخ كما يظهر من مواضع أخرى من كلامه و هو أن هذه القوه توجد فى ماده المركب من الأسطقسات و معنى الصوره محمول على المركب لأنها تتحد مع الفصل باعتبار أخذ معناها لا بشرط شى ء و الفصل محمول على المركب و معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود فيكون تلك القوه جزءا من الصوره بهذا الوجه.

و هذا و إن كان وجها صحيحا إلا أن النظر يعطى أن صوره الشى ء التى هى مبدأ فصله الأخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعانى الموجوده فى القوى التى تحتها بوجه أعلى و أبسط و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عده معان فيتحد إلى آخره يجرى فيه الاحتمالان المذكوران.

و كذا الكلام فى قوله و أما كيفيه نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفه الأولى فإن الذى يستفاد من كلامه فى غير هذا الموضع فى كيفيه هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو أن صوره كل نوع هو مركب من عده قوى كالإنسان مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب و نظام كأنها يجمع الكل فى واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب و الترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد.

و أما الذى ينتهى إليه النظر العميق أن الصوره كالصوره الإنسانيه مثلا- و هى نفسه الناطقه على وحدتها جامعه لجميع قواها الحيوانيه و النباتيه و المعدنيه على وجه مبسوط شريف و كذا الكلام فى كل صوره بالقياس إلى ما دونها.

فإن قلت إذا كانت الصوره مبدأ فاعليا لسائر القوى قاهرا عليها فيلزم أن لا تنفعل عنها و لا يستكمل بها.

قلنا هذه الصوره المقومه للمواد و قواها ليست فى قوه الوجود كالمبادى العقليه حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البراءه فلكل منها جهتان جهه حاجه و استكمال و جهه غناء و تكميل.

و قد مر فى مباحث التلازم بين الماده و الصوره كيفيه تحقق هاتين الجهتين- فالصوره مقومه للماده من جهه أصل حقيقتها بإعانه جوهر عقلى يتصل به ضربا من الاتصال و هى مفتقره إلى الماده فى عوارضها الانفعاليه و هيئتها المسماه بالمشخصات- و كلامنا فى الصوره من جهه أصل حقيقتها لا- من جهه تأخرها عن الماده و افتقارها إليها فإنها ليست من تلك الحيثيه صوره بل هيئه و لا الماده من تلك الحيثيه ماده بل موضوعا و هكذا الحال فى كل صوره و ماده حتى النفس و البدن فإن النفس محصله للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدإ الفعال على نحو الشركه دون الاستقلال إلا مع تمام الاتصال و حينئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هى قائمه بالبدن مفتقره إليه فى طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدإ و من جهه قصورها و نقصها هذا.

[نسبه الطبيعه إلى النفس]

و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبه الطبيعه إلى الصوره و منه

يستفاد نسبته إلى النفس كما أومأنا إليه أما البسائط كالفلك و ما فيه فإن طبيعتها و نفسها شى ء واحد فى الوجود و ذلك الواحد ذو شئون و درجات بعضها عقليه و بعضها نفسانيه مدركه للجزئيات و بعضها طبيعيه ساريه فى الجسم مباشره للحركه الدوريه التى على نهج واحد من غير إراده بحسب هذه المرتبه أعنى القوه الساريه فى الجسم و إن كانت الحركه إراديه بحسب قوه نفسانيه يتحد بها هذه القوه الطبيعيه ضربا من الاتحاد- و هذه القوه القريبه من فعل الحركه حادثه شيئا فشيئا متجدده حسب تجدد الحركه- كما سبق تحقيقه

و أما نسبتها إلى الماده

فالتقويم بوجه و التخصيص بوجه و التنويع بوجه كما علمت فى مباحث الماهيه-

و أما نسبته إلى الحركه و السكون

فالاستلزام و الاستتباع من غير تخلل جعل مستأنف بينهما و أما نسبتها إلى الأعراض ففى بعضها الإفاده و التحصيل و فى بعضها التهيئه و الإعداد.

و أيضا فمن الأعراض ما يعرض للجسم الطبيعى من خارج

و منها ما يعرض من جوهر الشى ء فبعضها تابع للماده كالسواد للزنجى و انتصاب القامه و حسن الشكل و الخلقه و بعضها تابع للصوره كالذكاء و الفرح و حسن الخلق بالضم و غير ذلك فى الناس و قوه الضحك.

قال الشيخ فى بيانه إن هذه الأمور و إن لم يكن بد من وجودها أن يكون فى ماده فإن منبعها من الصوره و مبدئها و ستجد أعراضا تتبع الصوره و ينبعث منها أو يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها إلى مشاركه الماده و ذلك إذا حقق لك فى علم النفس أقول جميع الأعراض تابعه للصوره و هى منبعها و مبدؤها إلا أن الصور متفاوته قوه و ضعفا و تجردا و تجسما و ليس شأن الماده إلا القبول و الانفعال فلا فرق بين عرض و عرض فى ذلك- بل كل عرض نسبتها إلى الصوره بالوجود و الصدور و إلى الماده بالاستعداد و القبول لكن بعض الصور قريبه الذات من أفق الماده الجسمانيه كالصور المعدنيه و النباتيه فكذلك

الأعراض التابعه لها كالأشكال و الألوان و بعضها بعيده الذات عنها كالنفوس سيما الإنسانيه و الفلكيه فكذا الأعراض الناشئه منها.

و لما كانت تلك الصور العاليه الشريفه حيثما وجدت وجدت معها فی الماده صور و قوی متوسطه بينها و بين الماده المتوسطه السافله الجسميه فلا جرم يوجد منها فی تلك الماده أعراض متفاوته القرب و البعد منها فلأجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها إنها تابعه للصوره و لبعضها إنها تابعه للماده و التحقيق ما أشرنا إليه.

و بالجمله فأعلى الصور ما لا- ماده له أصلا لا بحسب الذات و لا من جهه أفعالها القريبه كالعقول القادسه فكذلك أعراضها التابعه لأنها المعانی الكليه و الصفات العقليه- كالعلم الكلی و القدره التی ليس معها شوب تغير و الإراده التی هی عنايه محضه- لا- التفات معها إلى السافل و بعدها صور لا- تعلق لها بالماده ذاتا و لها تعلق إضافی من جهه أفعالها المتغيره الزمانيه كالنفوس الفلكيه و نحوها و كذلك أعراضها التابعه كالعلوم النفسانيه المتغيره و الإرادات المتجدده.

و بعد هاتين المرتبتين صور قويه التعلق بالمواد شديده النزول إليها على طبقات متفاوته فی النزول و غايتها فی النزول ما تكون ساريه فی جميع أجزاء الماده- التی فيها على نسبه واحده من غير تفاوت كالطبائع الأسطقسيه و المعدنيه فإنها ذات أجزاء مقداريه كأجزاء الجسم و أرفع منها قليلا الصوره النباتيه فإنها ببعض أجزاء النبات أربط و أعلق دون البعض فلها شی ء من الماده كالأصل لا يبقی الصوره أعنی النفس النباتيه بدونه فإذا قلع يجف النبات و يفسد كله و لها لشی ء كالفروع إذا قطعت لم يفسد صوره الكل ما دام الأصل باقيا و أيضا يتبدل أجزاء النبات بحسب التغذيه و التحليل و النفس باقيه ضربا من البقاء و أرفع درجه من صوره النبات صوره الحيوان- فإن بعضها يكاد أن يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا.

و بالجمله فقد وضح غايه الوضوح أن قوام كل مركب نوعی طبيعی بصورته- أو ما هو كالصوره أقوی و آكد من قوامه بمادته أو ما هو كالماده حتى يصح أن يقال

طبیعه الشی ء هی صورته و ما أشد سخافه رأی طائفه من المتقدمین حیث فضلوا جانب الماده فی التقویم علی جانب الصوره متمسکین بحجه واهیه هی أنه لو کانت الصوره هی الطبیعه فی الشی ء لکان السریر إذا غصن و صار بحیث یفرع غصنا و ینبت فرع سریرا- و لیس کذلک بل یرجع إلی طبیعه الخشبیه.

و هذا القائل کما ذکره الشیخ کأنه رأی أن الطبیعه هی الماده و لا کل ماده بل المحفوظ ذاتها فی کل تغیر و کأنه لم یفرق بین الصوره الصناعیه و الطبیعیه- و لا- أیضا بین العارض و الصوره و لم یدر أن مقوم الشی ء یجب أن لا یکون منه بد عند وجود الشی ء لا عند عدمه أیضا بل الصوره للشی ء ما یجعل به الشی ء هو ما هو بالفعل و مادته هی ما به یکون بالقوه فلا یفید الماده وجود الشی ء بالفعل بل إن أفادت فإنما أفادت قوه وجود الشی ء لا غیر.

أ لا- تری أن الطین و اللبنات إذا وجدت کان للبیت وجود بالقوه و أما کونه بالفعل فمستفاد من صورته حتی لو جاز أن یقوم صوره البیت لا- فی ماده لاستغنی عن اللبنات و ما یجری مجراها فالحاجه لبعض الصور إلی الماده لنقص وجودها الشخصی- و ضعفها لا لأجل أصل حقیقتها النوعیه.

و سیظهر لک فی مباحث المعاد ظهورا أتم مما سبق فی مباحث المثل الإلهیه- أن جمیع هذه النوعیات المرکبه لها وجود صوری فی عالم مقداری مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلک العالم کله صوره بلا ماده و الوجود فیه فعل بلا قوه و کمال بلا نقص و قرار بلا حرکه و دوام بلا تجدد و الحرکه لا توجد فی ذلک العالم أصلا لا فیها نصب و لا فیها من لغوب.

و اعلم أن هاهنا ألفاظا مشتقه یستعملها أهل العلم فیقال الطبیعه و الطبیعی و ما له الطبیعه و ما بالطبیعه و ما بالطبع و ما یجری مجری الطبیعی أما الطبیعه فقد یستعمل علی معان متقاربه المأخذ عندنا و ألیق ما یذکر منها ثلاثه- فیقال الطبیعه للمبدإ الذی قد عرفتها أعنی ما یباشر الحرکه و الاستحالات

و مقابلاتها و يقال لما يتقوم به جوهر كل شی ء و يقال طبيعه لحقيقه كل شی ء و ذاته.

و أما الطبيعی فهو كل منسوب إلى الطبيعه و ذلك إما ما فيه الطبيعه و إما ما عن الطبيعه فالأول هو المتصور بالطبيعه أو الذی للطبيعه كالجزء من صوره و أما الثانی فالآثار و الحركات و غيرها من المكان و الزمان و ما يجانسه و أما ما له الطبيعه فهو الذی له فی نفسه مثل هذا المبدإ أعنی الجسم المتحرك بطباعه و الساكن بطباعه.

و أما بالطبيعه فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعه بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعيه أو بالوجود الثانی كالأنواع الطبيعيه.

و أما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعه كيف كان على مشاكله القصد كالأشخاص و الأنواع الجوهريه أو لازما لها كالأعراض اللازمه و الحادثه و أما ما يجری مجری الطبيعی فمثل الحركات و السكونات التی يوجبها الطبيعه بنفسها لذاتها لا خارجه عن مقتضاها و الخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها و هو الماده.

فإن الرأس المسفط و الإصبع الزائده ليس جاريا مجرى الطبيعی و لكنه بالطبع و بالطبيعه بمعنى أن سببه الطبيعه و لكن لا لنفسها بل لعارض هو حال الماده بحسب كميه أو كيفيه يقبل ذلك

حكمه مشرقيه

اعلم أن الطبيعه قد تكون جزئيه و قد توجد كليه و الأولى هی الطبيعه الخاصه بشخص شخص و الثانيه هی التی توجد مفارقه الهويه عن المواد الجزئيه- نسبتها إلى هذه الشخصيات نسبه الفاعل إلى فعله و نسبه الأصل إلى فروعه و الكلی بهذا المعنى غير الماهيه الكليه التی لا توجد بالاستقلال فی الأعيان بل تابعه فی الوجود لوجود الأشياء التی تحمل هی عليها بل إنما هی عينها فی الوجود و غيرها

بحسب التصور عند التحليل و أما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صوره عقليه مجرد الوجود و المعنى جميعا عن المواد الجزئيه.

و الشيخ قد أنكر وجودها فى الأعيان حيث قال لا وجود إلا للقوى المختلفه التى فى القوابل و لم تكن النسبه متحده ثم انقسمت نعم لها نسبه إلى شى ء واحد و النسبه إلى الشى ء الواحد الذى هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الأشياء و لا يقوم المنسوبات مجرده بأنفسها بل لا وجود للطبيعه بهذا المعنى لا فى ذات المبدإ تعالى.

فإنه من المحال أن يكون فى ذاته شى ء غريب عن ذاته و لا فى طريق السلوك إلى الأشياء كأنه فائض لكنه بعد لم يصل و لا له وجود فى الأشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعه كل شى ء آخر بالنوع أو بالعدد انتهى.

أقول قد استقصينا الكلام فيما سبق فى إثبات أن لكل طبيعه نوعيه صوره واحده عقليه فى عالم المفارقات نسبتها إلى هذه الطبائع الجزئيه نسبه الكمال إلى النقص و نسبه الأشد إلى الأضعف فلا نعيد ذكره.

و العجب أن الشيخ معترف بأن للطبائع الجزئيه غايات و أن الغايه فى تعاقب الأشخاص هى بقاء النوع و ذكر أن الكلى ربما كانت كليه بحسب نوع و ربما كانت كليه على الإطلاق و كلاهما لا وجود لهما فى الأعيان ذواتا قائمه إلا فى التصور لا وجود إلا للجزئى.

أما أحدهما فهو ما نعقله من مبدإ مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ النوع- و الثانى ما نعقله من مبدإ مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ الكل على نظامه.

فنقول إذا لم يكن للصوره الكليه وجود عقلى مستقل فى الأعيان فأى معنى لاستحفاظه فى هذا العالم من جهه نسبه الجزئيات إليه و ذكر أيضا فى الإلهيات فى فصل إثبات الغايه فى حل شبهه من أبطل الغايه فى أشخاص الكائنات التى لا يتناهى حيث لا ينتهى إلى غايه بهذه العباره.

و أما أشخاص الكائنات الغير المتناهيه فليست هى بغايات ذاتيه فى الطبيعه و

لكن الغايه الـذاتيه هو أن يوجـد مثلا الجوهر الـذى هو الإنسان أو الفرس أو النحله- و أن يكون هـذا الوجود وجودا دائما ثابتا و كـان هـذا ممتنعا فى الواحـد المشار إليه- لأن كل كائن فاسـد فاسـتبقى بالنوع و الغرض الأول هو بقاء الطبيعه الإنسانيه مثلا فهو العله التماميه لفعل الطبيعه الكليه و هو واحد.

لكن هـذا الواحـد لا بـد فى حصوله باقيا من أن يكون أشـخاص بعـد أشـخاص بلا نهايه فيكون لا تناهى الأشـخاص غرضا على المعنى الضرورى أقول و من تأمل فى كلاميه أحدهما أن لا وجود للطبائع النوعيه مستقله و الآخر أن الغايه و الغرض الأصلى فى فعل المبدإ الفاعلى هى الطبيعه النوعيه دون الأشـخاص إلا على وجه التبع و على قسم من الضـرورى المذكور فى موضعه لحكم بالاضـطراب و الحيره فإن الغايه بالحقيقه و التى يؤمها القصـد و الغرض بالذات يجب أن تكون موجوده فى الأعيان وجودا أقوى من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل إلا بالعرض و على وجه الاستتباع

فصل (۳) فى أن فعل الطبيعه بالذات سواء كانت كليه أو جزئيه ليس إلا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد

قـال الشـيخ إن كثيرا ممـا هو خـارج عن مجرى الطبيعه الجزئيه ليس بخـارج عن مجرى الطبيعه الكليه فـإن الموت و إن كان غير مقصود فى الطبيعه الجرئيه التى فى زيـد فهو مقصود فى الطبيعه الكليه من وجوه- أحـدها لتخلص النفس عن البـدن للسـعاده فى السـعداء و هى المقصوده و لهـا خلق البـدن و إذا اختلفت فليس بسـبب من الطباع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم فى اسـتحقاق الوجود حـال هـذا الشـخص وجود فـإنه إن خلـد هؤلاـء- لم يسع للآـخرين مكـان و لاـ قوه و فى قوه الماده فصـل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا أولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود.

فهذه و غيرها مقاصد فى الطبيعه الكليه و كذا الإصبع الزائده هى مقصوده فى الطبيعه الكليه التى تقتضى أن تكتسى كل ماده ما تستعد لها من الصور و لا تعطل فإذا فضلت ماده تستحق الصوره الإصبعيه لم تحرم و لم تضيع انتهى أقول فيه موضع بحث من وجوه- أحدها ما مر من لزوم التدافع فى كلامه حيث أثبت هاهنا وجود طبيعه كليه فى الأعيان و قد أنكرها بعينه فيما مر.

و ثانيها أن مثل الموت و الفساد و ما يجرى مجراهما غير منسوب بالذات إلى الطبيعه كليه كانت أو جزئيه فإن منشأ الموت أن الطبائع الشخصيه متوجهه إلى كمالاتها بحركاتها الجوهريه التى مرت الإشاره إلى ثبوتها فإذا انتقلت الطبيعه الجزئيه من فطرتها الأولى إلى كمال صورى آخر و غايه ذاتيه أخرى يطرأ الزوال على نشأتها الأولى لطريان نشأتها الأخرى قبل أنها فسدت أو ماتت و ليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعه بالذات و على سبيل القصد بل الغرض على سبيل التبع.

و ثالثها أن الذى ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعه الكليه من إيصال النفس إلى السعاده الأخرويه مختص بالنفوس الإنسانيه و لا يجرى ما ذكره فى النفوس الحيوانيه- فضلا عن النباتيه مع أن الموت أو الفساد لحقها أيضا من جهه الطبيعه.

و رابعها أن تلك السعاده على ما قرره فى بحث المعاد حسب ما ذهب إليه هو و أكثر أتباع المعلم الأول عقليه صرفه فهى لا تحصل إلا لجماعه من النفوس الإنسانيه- هى أقل عددا من البواقى و الذى يفعله الطبيعه الكليه من الغايات الذاتيه لا بد و أن يكون عاما أو أكثريا كما مر فى بحث الغايه فلو كان قضاء الموت من الطبيعه لبلوغ النفس إلى تلك السعاده لزم أن يكون جميع الناس أو أكثرهم سعداء و لا يكون الشقى إلا النادر منهم و ليس الأمر كذلك عندهم.

فالحق أن جميع الطبائع متوجهه لذاتها إلى كمالاتها و غاياتها و التخلف عن البلوغ إما لقسر قاسر أو عروض قاطع أو قصور طبيعه و أن حكمه عروض الموت ليست

مقصوره على البلوغ إلى السعاده و أن السعاده العقليه غير مطلق الكمال و الفعليه- و أن جميع النفوس المفارقه عن هذه الأبدان لها وجود آخر أشد و آكد من هذا الوجود و تأكد الوجود لا ينافى الشقاوه و النكال كما سيأتى بيانه فى علم المعاد

فصل (۴) فى موضوع العلم الطبيعى و مباديه

قد تقرر فى علم الميزان و فى فن البرهان منه أن العلوم منها كليه و منها جزئيه- و المراد من العلم الكلى ما يبحث فيه أحوال الموجود بما هو موجود و عوارضه الذاتيه التى تلحقه من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا مقداريا أو عدديا أو نوعا واقعا فى التغير كالعلمين الآخرين أعنى التعليمى و الطبيعى فالطبيعى علم جزئى و لكل علم جزئى موضع خاص جزئى.

فموضوع العلم الطبيعى هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع فى التغير- و المبحوث عنها فيه هى الأعراض اللاحقه له من هذه الحيثيه سواء كانت صورا أو أعراضا أو نسبا و يسمى كلها طبيعيات من جهه نسبتها إلى القوه التى تسمى طبيعه كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها و بعضها آثار و حركات تصدر عنها و لا شك أن للأمور الطبيعيه مباد و أسباب.

و قد ثبت أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهه العلم بسببه فلا سبيل إلى تحقيق معرفه هذه الأمور الطبيعيه إلا بعد الوقوف على معرفه مباديها و أسبابها و تلك المبادى لا يخلو إما مباد لكافتها و رمتها فيشترك فيها الجميع أو لبعضها دون بعض.

أما التى تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هى المبادى لموضوعها المشترك- و لأحوالها المشتركه فلا يمكن إثباتها إذا احتاجت إلى الإثبات فى صناعه الطبيعيين- كما علم فى فن البرهان من الميزان بل إثباتها على ذمه صاحب العلم الكلى و ليس على الطبيعى إلا قبول وجودها وضعا و تصور ماهيتها إنيه و أما المبادى التى لجزئى جزئى منها

من غیر اشتراک الجمیع فیها فلا یبعد أن یفید العلم الطبیعی إثباتها إنیه و ماهیه معا.

ثم إن الأشیاء الطبیعیه إذا کانت لها مباد عامه مشترکه و أخری جزئیه مختصه- مثل مباد النمو و الحس فطریق التعلم و التعلیم فیها أن یبتدئ فی السلوک مما هو أعم- و ینتهی إلی ما هو أخص و هذا فی مبادی القوام و الحد معلوم لکل من له أدنی بصیره- فإنک إذا أردت أن تعرف ماهیه الإنسان بحده و حقیقته فمعرفتک لجنسه و هو جزؤه المادی أقدم من معرفتک لنوعه فثبت أن العالم أعرف عند العقل من الخاص.

و من ارتاضت نفسه بالفلسفه الإلهیه یعرف أن مبادی الوجود أیضا کالفاعل و الغایه أقدم تعرفا فی ذاتها من معلولاتها و کانا قد أوضحنا هذا فیما قبل.

و بالجمله المنهج الأشرف فی التعلیم أن یکون السلوک العلمی مطابقا للسلوک الوجودی النازل من الأعلی إلی الأسفل و من الأعم الأشمل إلی الأخص الأقل فمن أراد أن یعرف الأمور الطبیعیه فینبغی له أن یأخذ أولا- من مبادی الطبیعه المشترکه إلی تلک الطبیعه و أحوالها و منها إلی الطبائع المختصه و أحوالها من جهه مبادیها الغیر المشترکه إذ الأمور العامه أعرف عند عقولنا من الأمور الخاصه.

و أما عند الطبیعه فإن کانت جزئیه فالشخص الجزئی أعرف عندها من المعنی النوعی- و بعده المعنی الجنسی فإن المقصود فی الطبیعه الجزئیه لیس أن یوجد حیوانا مطلقا و لا جسما مطلقا بل أن یوجد أولا جسما خاصا ثم حیوانا خاصا ثم إنسانا و هکذا إلی أن ینتهی إلی حقیقه خاصه جامعه لکل کمال فی الطبیعه و أما المقصود فی الطبیعه الکلیه(۱) بالمعنی الذی حققناه فهو أولا و بالذات وجود ما هو أعلی و أشرف منها فی الحیطه و الجمعیه- ثم ما یلیه علی وجه التبعیه و اللزوم و هکذا إلی أن ینتهی فی النزول إلی الجسمیه و الهیولی.

۱- و هی الإنسان الکامل الذی أوفی جوامع الکلم و حینئذ یکون طبیعه کلیه و صوره مفارقه عقلیه و هذا مسلک أنیق و منهج دقیق یثبت به المثل الإلهیه و الصور المفارقه العقلیه للأنواع الطبیعیه حسب ما رآه الأفلاطن الشریف الإلهی موافقا لأستاذه سقراط کما سلف مستقصی فافهم، إسماعیل رحمه الله

فالمقصود فی فعل الطبیعه لیس إلا نحوا من الوجود و الوجود کما علمت متفاوت فی القوه و الضعف و الحیطه و القصور و لیس مقصودها کما زعمه بعض ماهیه کلیه نوعیه کانت أو غیرها إذ الماهیه غیر مجعوله و لا- مقصوده بالذات کما سبق و إنما المجعول و الغایه فی القصد من أی مبدإ کان هو الوجود لکن الوجودات قد یشترک فی معنی نوعی أو جنسی أو غیرها للعقل أن یتصورها و یتوسل من تعرف بعضها إلی تعرف الآخر.

و لأجل ذلک یقال العام أعرف عند العقل من الخاص لأن الذی یتفطن به أولا من صفات الموجودات هو المعنی المشترک بین الکل کالشیئیه و الموجودیه ثم المعنی الذی دون ذلک فی الاشتراک کالجوهریه و العرضیه ثم کالجسمیه و هکذا إلی أن ینتهی إلی معنی محصل کامل نوعی و لذلک الناس کلهم کالمشترکین فی معرفه العمومات و أوائل المفهومات التی لا کمال معتد به فیها و إنما یتمیزون بأن بعضهم یعرف الخصوصیات و ینتهی إلی النوعیات ممعنا فی التفصیل.

و هذا الإمعان فی تحقیق الخصوصیات ینتهی ببعض من هؤلاء إلی أن یشاهدوا بعین عقولهم صورا عقلیه وجودیه و ذواتا کامله نوریه هی مبادی النوعیات و هذا هو الطرف الأعلی من الکمال و هو النتیجه الکبری من معرفه المعانی العامه و الخاصه.

و لذا قیل المعرفه بذر المشاهده و هذه المشاهده غیر الإحساس لأن حصول الإحساس کان متقدما علی حصول تلک العمومات و المخصصات و المشاهده بعد ذلک و ربما وقف بعضهم فی المعرفه علی الجنسیات العامه کمن عرف الجسمیه دون أن یحصل معها المعانی الفصلیه کالنامی حتی یعرف معنی النبات أو حصل الجسم النامی و وقف علیه دون معرفه الحساس حتی یعرف معنی الحیوان.

فإذا انتهت المعرفه إلی الطبائع النوعیه و أحوالها وقف النظر البحثی و لیس بعده إلا المشاهده الحضوریه للطبائع العقلیه و الصور المفارقه و أما معرفه الطبائع

الجزئيه فليس يبالى العقل بما يفوته من معرفتها لأن وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسمانى و ليس كمالا للموضوع العقلى

فصل (۵) فى تعديد المبادى التى للطبيعيين أن يأخذوها على سبيل المصادره و الوضع

اعلم أن الأشياء الطبيعيه مباد و أسباب

سنشير إليها أما ماهيه الموضوع أعنى الجسم الطبيعى من حيث قبوله للتغير فهى كأنها مركبه من معنى الجسم الطبيعى و الحيثيه المذكوره و أما الجسم الطبيعى فقد مضى تحقيق ماهيته و أما معنى الحركه و التغير فهو أيضا قد علم و أما المبادى فللجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى و هو كالجزء من ماهيه الموضوع للعلوم الطبيعيه مباد و له من حيث هو كائن الجوهر فاسد- بل متغير فى الجمله زياده فى المبادى.

فالمبادى التى يحصل بها الجسميه منها ما هى أجزاء من وجوده و حاصله فى ذاته و هويته و هو اثنان أحدهما الماده كالخشب للسرير و ثانيهما الصوره كالهيئه للسرير- فالأول استعداد محض يسمى هيولى و موضوعا و ماده و عنصرا و أسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر و الثانى هو الصوره الجسميه و هى كون الجسم بحيث يصح أن يوجد فيه أبعاد خطيه متقاطعه على زوايا قوائم و هى أيضا أضعف الصور وجودا و وحده يبقى مع آحاد التشكلات و التكممات و كل من هذين كما هو مبدأ للجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذى هو نوع من أنواع ذلك الجسم.

لأن سائر الصور التى للطبيعيات التى هى مبادى أجناسها و أنواعها لا- تنفك عن مقارنه الجسم الطبيعى مطلقا فيكون الماده الأولى التى هى أحد مبادى الجسم التى منزلته من الجسم منزله الخشب من السرير نسبتها إلى الأجسام ذوات تلك الصوره هذه النسبه فيكون جوهرا إذا نظر إلى ذاتها غير مضافه إلى شى ء من الصور بل خاليه عنها لكن من شأنها أن يقبلها

مجتمعه أو متعاقبه سواء كان ذلك من شأن طبيعه مطلقه جنسيه لها حتى لا يكون لها وحده إلا وحده ذهنيه غير متحققه الوقوع فى الأعيان بصفه الوحده أو من شأن طبيعه شخصيه لها هى بصفه الاشتراك للجميع مجتمعه أو متعاقبه واقعه فى الأعيان على اختلاف المذهبين.

و الذى سبقت الإشاره إليه أن وحدتها الخارجيه الشخصيه باعتبار المعنى الذى هى به ماده فى الضعف كالوحده الجنسيه للمعنى الجنسى للأشياء و ذلك لفرط نقصان وجودها فى ذاتها خاليه عن الصور فيكون فى طبيعتها و طبيعه كل ماده لما بعدها من الصور أن يكون لها مناسبه ما إليها بالنقص و التمام و الضعف و الشده و الغنى و الفقر كأنها رسم فيها و ظل و شبح و خيال و من الصور و يكون الصوره هى التى يكمل الجوهر المادى لوجودها جوهرا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوه.

فإذن ينبغى أن يوضع الطبيعى أن للجسم بما هو جسم مبدأين قريبين

ذاتيين- أحدهما هيولى و الآخر صوره إن شئت صوره امتداديه مطلقه و إن شئت صوره كماليه بعدها من صور الأجسام و إن شئت صوره عرضيه كما فى الأصناف الجسمانيه كالأبيض و الماشى و الضاحك و ليوضع أن الهيولى الأولى لا يقوم بنفسها مجرده عن الصور الجرميه- بل كل هيولى بما هى هيولى لا- تجرد عن الصوره التى تقومها قائمه بنفسها و يكون الصوره التى تزول عنها لو لا أن زوالها إنما هو مع صوره أخرى موت عنها و يقوم فى التقويم مقام الأولى لبطلت الهيولى.

لست أقول إن تقويم اللاحقه من الصوره بعينه هو تقويم السابقه بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعدده ينحفظ وحدتها الذاتيه بأى تحصل جاء من الصور و ينبغى أن يوضع أيضا للطبيعى آخذا من الفلسفه الأولى و العلم الكلى أن كل صوره أخذت تماما لحقيقه نوع من الأنواع لا يجوز تبدلها إلى صوره أخرى نوعيه و النوع هو النوع الأول و لا إلى شخصيه أخرى مباينه الوجود و الشخص هو الشخص الأول بل يفسد.

و هذا بخلاف كل جوهر أخذ ماده لنوع أو لشخص فإن الماده إنما اعتبرت فى الشى ء المتقوم على وجه الإبهام فيجوز تبدلها و النوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصوره باقيه بحالها و لأجل هذا لا يجوز الحركه فى الجوهر الصورى و يجوز فى الجوهر المادى و لأجل ذلك لا يجوز حركه الصوره الجسمانيه و لا المقدار الجسمانى فى الكم لأنه بما هو نوع مقدارى لا بد له من بقاء صوره الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط فى الحركه و المتبدل لا يجوز أن يكون عين المتبدل فيه.

و يجوز هذه الحركه على ما هو كالصوره المقيمه لهذه الجسميه التعليميه- كالصوره المقومه لنوع من النبات فإنها ما دامت باقيه بالعدد يكون تلك الحقيقه باقيه بالعدد و إن تبدلت عليها المقادير الجسميه بحسب الخصوصيات الامتداديه- فإن جسميه ما و مقدارا ما يكفى لأن يكون جزءا ماديا لحقيقه معينه من النبات و هكذا قياس نوع من أنواع الحيوان فى جواز تبدل القوى النباتيه عليه عددا أو نوعا مع بقائه بالشخص ما دامت صورته الحيوانيه المعينه أعنى نفسه باقيه بالعدد.

فهذا هو الكلام فى المبادى الداخله فى قوام الجسم و للأجسام مباد أيضا فاعليه و غائيه و الفاعل هو الذى طبع الصور التى للأجسام فى مادتها تقوم الماده بالصور وجودا و قوم منهما المركب ماهيه تفعل صورته فى مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و ينفعل عما ينفعل بمادته و الغايه هى التى لأجلها طبعت هذه الصور فى المواد و الكلام هاهنا لما كان فى المبادى المشتركه فيكون الفاعل المأخوذ هاهنا فاعلا مشتركا و كذا الغايه المعتبره هاهنا هى الغايه المشتركه.

قال الشيخ فى الشفاء و المشترك فيه هاهنا يعقل على نوعين أحدهما أن يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا أو لا يترتب عليه سائر الأفاعيل كالذى يفيد الماده الأولى الصوره الجسميه الأولى إن كان شى ء كذلك على ما تعلمه فى موضعه فيفيد الأصل الأول- ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده و يكون الغايه مشتركا فيها بأنها الغايه التى تؤمها جميع

الأمور الطبيعيه إن كانت غايه كذلك على ما تعلمه فى موضعه.

فهذا نحو و النحو الآخر أن يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم- كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئيه للأمور الجزئيه- و الغايه الكليه هى المقوله على كل واحد من الغايات الجزئيه لا الأمور الجزئيه.

أقول فيه بحث أما أولا- فلأن الذى ذكره أولا- فى تبيين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحه فإن الصادر أولا من المبدإ الفعال فى هذا العالم ليس هو الجسميه المشتركه ثم الصور الكماليه النوعيه بل الطبائع الخاصه الكماليه أقدم صدورا و فعلا- من الأمور الجنسيه.

كيف و قد حقق فى مقامه أن الذى يجرى مجرى الصور مقوم للذى يجرى مجرى الماده و أيضا الصوره الجسميه لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعيه لم يكن الصور صورا بل كانت أعراضا لاستغناء الجسميه عنها فى الوجود.

و أما ثانيا فلأن الغايه على المعنى الذى يكون بإزاء الفاعل بهذا المعنى يلزم أن يكون أخس الغايات لأنه يلزم أن يكون غايه للجسميه أولا و لغيرها بتوسطها كما أن الفاعل كذلك.

و أما ثالثا فلأنه قد صرح الشيخ فى الإلهيات فى فصل القوه و الفعل بأن ما بالفعل دائما أقدم مما بالقوه و بين ذلك بوجوه كثيره و أيضا أبطل فى موضع آخر منها فى فصل تكون الأسطقسات كون الوجود أولا- للجسم و ليس له فى نفسه إحدى الصور المقومه غير الصوره الجسميه ثم يكتسب سائر الصور.

و أما رابعا فلأن الذى ينبغى أن يوضع للطبيعى من أحوال المبادى يجب أن لا- يكون مبحوثا عنه فى علمه فعلى هذا الفاعل المشترك و الغايه المشتركه بالنحو الذى ذكره ثانيا لا- يجوز أيضا أن يكون من المبادى التى يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادره.

فالحق أن يعرف معنى الفاعل المشترك و الغايه المشتركه على نحو آخر

غيرهما و إن كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ و هو أن يكون الفاعل المشترك- و هو الذى يبتدئ منه وجود جميع الأشياء الطبيعيه بوسط أو بغير وسط و أن الغايه المشتركه هى التى ينتهى إليها و لأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعيه بوسط أو بغير وسط و ميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد أو كثيرا بالعدد و سواء كان فاعلا لغير الأمور الطبيعيه أيضا أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعيه من حيث صدورها عنه بعينه واحدا أو متعددا و كذا القياس فى الغايه المشتركه بما هى غايه مشتركه بالمعنى المذكور فالصادر أولا من الفاعل المذكور هو أشرف الطبائع النوعيه المتعلقه بالأجسام كالنفوس الحيوانيه على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس الناميه من أكملها إلى أنقصها.

ثم الطبائع المعدنيه ثم الأسطقسات ثم الصور المقداريه ثم الماده المشتركه- و العائد إليه فى الانفعالات الإعداديه الزمانيه فى سلسله الرجوع الصعودى على العكس- من الترتيب الأول الصدورى النزولى فيبتدئ الوجود من الأخس فالأخس كالصور الجسميه و العنصريه إلى الأشرف فالأشرف كالنفوس و ما بعدها و الفرق بين وجودى النظيرين فى كل مرتبه مما يحتاج إلى كلام مشبع- لا يناسب هذا الموضع و ظاهر أن الفاعل بهذا المعنى و كذا الغايه بالمعنى المشار إليه- خارج عن عالم الطبائع الماديات و المتغيرات و أما أنه واحد فى ذاته أو كثير واجب أو ممكن فمما تبين فى موضع آخر ليس على الطبيعى أن يبرهن عليه و لا أيضا وجب عليه أن يضعه و يتسلمه.

و أما أن المبادى المشتركه فى الأجسام الطبيعيه هى هذه الأربعه فعليه أن يضعه و هو مبرهن عليه فى الفلسفه الأولى و أما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير- أو المستكمل أو الكائن الفاسد فإن له زياده مبدإ فإن كون الشى ء متغيرا تغيرا طبيعيا أولا و أن يصير بصدد الاستكمال كمالا ذاتيا أو عرضيا أو كائنا و إن كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا و المفهوم من كونه كائنا أو حادثا

غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد و أن يكون فيه شـى ء ثابت هو المتغير و صفه كانت موجوده فعدمت و صفه كانت معدومه فوجدت.

و معلوم أنه لاـ بـد للكـائن من حيث هو متغير فى ذاته من أن يكون له أمر- قابـل لمـا تغير عنه و لما تغير إليه و صوره حاصـله و عـدم سابق لها مع الصوره الزائله و عـدم مقارن معها للزائله و هـذا فى التغيرات التى فى الصـفات الزائـده على جوهريات الأشـياء معلوم لأكثر الناظرين.

و أما نحن فبفضل الله و جوده فقد بينا ذلك فى جوهريات الطبائع الماديه على وجه لم يتيسر لأحد بعد المعلم و من يحذو حذوه من الفلاسفه حيث سلف ذكره من كيفيه تجدد الطبيعه و تقوم وجود كل جزء منها بالعدم و عدم كل منها بالوجود.

فعلى هذا يجب أن يكون العدم معدودا من جمله المبادى المقومه للكائنات- فإن العدم شـرط فى كون الشـى ء متغيرا و إذا كان التغير فى جوهر الشى ء و قوامه- كان للعدم شركه فى تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكليه عما هو متغير فى ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدأ بمعنى أنه لا بد منه فى وجود الشى ء.

و لو نوقش فى إطلاق اللفظ و قيل المبـدأ هو الـذى لا بد من وجوده فى وجود شـى ء فلا مبالاه لنا فى ذلك مع قابله فليسـتعمل بـدل المبـدإ المحتاج إليه فالعدم لا بد من أخذه فى تحديد المتغير المسـتكمل و كذا لا بد من أخذ الصوره(۱) فيه على أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كأنه عدم شـى ء مع تهيؤ و استعداد فى ماده معينه فإن الإنسان لا يتكون عن كل لا إنسانيه بل لا إنسانيه فى قابل الإنسانيه لكن الكون باعتبار الصوره لا العدم و الفساد باعتبار العدم لا الصوره.

و قد يقال إن الشى ء كان عن الهيولى و عن العدم و لا يقال عن الصوره فيقال

۱- بخلاف الماده فإنه لما كان الشـخص مع تبـدل الماده باقيا بعينه علم عـدم مـدخليه الماده فى الشـخص فلا يؤخـذ فى تحديد الشى ء فتدبر، إسماعيل رحمه الله

إن السرير كان عن الخشب أو كان عن اللاسرير.

و اعلم أن فى كثير من المواضع يصح أن يقال إنه كان عن الهيولى و عن العدم- و فى كثير منها لا يصح و دائما يقال كان عن العدم فإنه لا- يقال كان عن الإنسان كاتب و السبب فيه أن بعض المتغيرات فيه استكمال للماده بصوره كماليه يوجب وجودها فساد الصوره الأولى أو حاله وجوديه لها.

فالأول كالنطفه إذا تكون عنها إنسان حيث تزول عنها صوره النطفيه.

و الثانى الخشب إذا تكون عنه سرير فإنه و إن لم يزل عنه صوره الخشبيه مطلقا- لكنه قد خلا عن صوره ما و تشكل ما بالنحت و النجر و بعضها ليس فيه استكمال- بصوره يقتضى وجودها زوال شى ء من الهيولى كالإنسان إذا صار كاتبا فإن الإنسانيه باقيه فيه بذاتها و صفاتها الوجوديه ففى الضرب الأول من الموضوعات و الهيوليات- يقال فيها عن بمعنى بعد و فى الضرب الثانى إذا استعمل لفظه عن أو لفظه من كان على معنى آخر و هو أن الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج و العفص مداد.

و تفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء و الذى لا بد أن يعرفه الرجل العلمى أن جميع التغيرات الطبيعيه يلزمها أن ينتقل ماده الشى ء من صوره إلى صوره كماليه- فإن الصوره الأولى و إن زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت و استكملت- فهى كأنها باقيه من حيث السنخ و الذات فيجوز استعمال لفظه من أو عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعيه أيضا يجرى هذا المجرى كالإنسان إذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير إذا تفرق أو الإنسان إذا هرم و الحيوان إذا مات.

فإن الهرم و الموت و أشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتيه التى توجبها التغيرات الطبيعيه بالذات بل هى من الضروريات التابعه للاستكمالات فيجوز عدها من الأمور الغير الطبيعيه كالاتفاق و القسر و مما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع- حال شوق الهيولى إلى الصوره و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصوره بالذكر.

قال الشيخ و هذا شی ء لست أفهمه.

أقول قد مر الكلام منا فی مباحث العلل فی تصحيح هذا الدعوى و إذا أريد من الهيولى مطلق الماده المستكمله بالصوره حتى يشمل المواد البدنيه بقواها الحسيه المستكمله بالنفوس بل يشمل العقل الهيولانی المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن فی إثبات التشوق للماده إلى الصوره و لو باعتبار بعض الأفراد كثير إشكال

فصل (۶) فی كيفيه كون هذه المبادی المقارنه أعنی الماده و الصوره و العدم مشتركه

أما الهيولى

فالمشهور من رأی الفلاسفه أنه لا يوجد هيولى مشتركه لجميع الصور الطبيعيه بناء على أن الأجسام- منها ما هی قابله للكون و الفساد.

و منها ما ليست بقابله للكون و الفساد بل وجودها بالإبداع فلا يكون لها هيولى مشتركه تاره تقبل صوره الكائنات الفاسده و تاره تقبل صوره ما لا يفسد فی طباعها- و لا له كون هيولانی فإن ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركه لمثل الأجسام الكائنه الفاسده التی يفسد بعضها إلى بعض و يتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ.

أقول ما الذی ذكروه من الفرق أن بعض الأجسام مبدعه و بعضها كائنه فاسده.

فهذا فرق من جهه الصوره لا- من جهه الماده فجاز فی الاحتمال العقلی أن يكون جوهر الموضوع للصوره المبدعه و الصوره الكائنه شيئا واحدا صالحا فی ذاته- لقبول كل صوره لكن بعض الصور فی نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها فی نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهه الصوره لا من جهه

الماده.

و الـذی یقوی هـذا الظن أن الهیولی الأـولی فی نفسـها لیست إلاـ قوه لقبول الأشـیاء من غیر تخصـص لهـا فی ذاتها و إلا لکانت مرکبه من قوه و فعلیه و مـاده و صوره فلاـ تحصـل لهـا إلاـ بالصور و لأجل ذلک یکون الترکیب بینها و بین الصور اتحادیه علی أنـک قـد علمت فی مبـاحث حـدوث العـالم أن صوره الأفلاک و الکواکب بحسب خصوصـیاتها و جزئیاتها کائنه فاسـده و أما طبائعها الکلیه فلیست مادیه بل عقلیه و أما المبدأ الصوری المشترک.

فالشیخ قد جوز ذلک واحدا بالعدد فی الصوره الجسمیه الامتدادیه دون غیرها من الصور الکمالیه و قد أشرنا إلی فساده(۱).

و العجب أن الشـیخ لم یجوز کون الهیولی واحـده مشترکه بواسـطه اختلاـف الصور مع أن أول مـا یتحصل به الهیولی عنـده هو الصوره الامتـدادیه الجرمیه کما هو المشـهور و نسـبه الصوره الکمالیه النوعیه إلی الجسـمیه هذه النسـبه فکیف لم یصـر اختلافها موجبا لاختلاف الجسـمیه و قـد صار موجبا لاختلاف الهیولیات مبطلا لاشتراکها للکل علی أن الهیولی ضـعیفه الوجود لا یقـدح فی وحدتها الشخصیه کثره الصور کما مر بیانه بخلاف الجسمیه فإنها تتبدل بالاتصالات و الانفصالات و غیرها من الأسباب.

فـالحق أن المبـدأ الصوری المشترک بین الأـمور الطبیعیه یمتنع أن یکون هو الصوره الامتـدادیه لتبـدلها فی کـل کون و فسـاد و اتصال و انفصال بل لأنسب الصور فی أن یکون مبدأ صوریا مشترکا هو ما جعله جماعه من الحکماء المتقدمین حیث

---

۱ - ۲۷۵ حیث قـال فـإن کـان تصـرف الأجسـام فی الکون و الفسـاد إنمـا هو فی وراء الصوره الجسـمیه حتی یکون مثل الصوره الجسـمیه التی فی الماء إذا اسـتحال هواء باقیه بعینها فیکون للأجسام مبـدأ صوری علی هـذه الصـفه مشترک بالعـدد و بعده مباد صوریه یخص کل واحد منهما، منه رحمه الله

أخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحد هى نفس الكل و صوره الكل و هذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السماويات له حركه واحده دائره حول مركز الكل فإن اختلاف الأبعاض بالنوع إذا روعى فيها ترتيب و نظام بين الأشرف و الأخس و الألطف و الأكثف لا يقدح فى الوحده الشخصيه بصوره الجميع كإنسان الذى هو عالم صغير.

ثم قال الشيخ و لو كان للأجسام مبدأ صورى مشترك بهذه الصفه لكان مداوم الاقتران بالهيولى و لا يكون و لا يفسد بل متعلق أيضا بالإبداع.

أقول قد علمت فيما سبق أن كون الشى ء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه إبداعى الوجود غير كائن و لا فاسد فإن الهيولى عباره عن أمر حامل لقوه وجود الشى ء و إمكانه الاستعدادى ثم لحدوثه و كونه حتى لو كان الشى ء مسلوب القوه و الاستعداد و الحدوث استحال تعلقه بالهيولى و مثل ذلك الشى ء صوره محضه إذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد أن يكون للعدم شركه فى قوام وجوده فإنه لا يحصل إلا بالحركه و الزمان فلا يكون إبداعيا.

و أما الذى قرناه من الصور فى أن يكون مبدأ صوريا مشتركا فينبغى أن يكون لذاته جهتان إحداهما عقليه حاصله بالإبداع و الأخرى طبيعيه متعلقه بالهيولى و الكون و الفساد و النفس الفلكيه من هذا القبيل فإنها من حيث جوهرها العقلى صوره إبداعيه من عالم الأمر و من حيث قواها الطبيعيه و غيرها متعلقه الوجود بالهيولى ساريه فيها كائنه فاسده.

و أما العدم

فلا يجوز أن يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الأول من النحوين المذكورين فى الاشتراك لأن هذا العدم عدم شى ء من شأنه أن يكون و هو معنى القوه و الاستعداد فلم يبعد أن يبطل عند وجود ذلك و أما المشترك بالمعنى الآخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهه فى أن المبادى الثلاثه مشتركه بهذا المعنى- إذ يصدق على كل من الحوادث و الكائنات و المتغيرات أن له هيولى و

صوره و عدما.

و هـذا المفهوم الكلى المشترک يقال إنه لا يكون و لا يفسـد على نحو ما يقال للكليات الطبيعيه أنها لا تكون و لا تفسـد هذا ما قرره الشيخ.

و أقول قد أشرنا سابقا أن الأشياء المتجدده الوجود هى بحيث يكون وجودها يخالط عدمها و يتشابک فيها الوجود و العدم و أن لعـدمها حظا من الوجود و لوجودها حظا من العـدم إذ وجود كل جزء من أجزائه عدم الجزء الآخر و وجود ذلک الجزء عدمه و كذا كون كل جزء هو فساد الآخر و فساده كون الآخر.

و بالجمله الكل كما أن له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكـذلک له عدم عن الكل فى ذلک الزمان و كذلک حال الاتصال المكـانى للجوهر المقـدارى المسـمى بالقـار الوجود فى نسـبه وجود كل جزء مكانى منه إلى عـدم الجزء الآخر المكانى و نسـبه وجود الكل إلى عدم الكل مقيسين إلى كل المكان.

و قـد علمت أن نحو وجود الطبيعه الجسـمانيه هـذا النحو بحسب كلتـا الحيثيتين- فـإذن لو كان لمجموع العالم الجسـمانى صوره واحده مشتركه كما جوزه الشـيخ- لم يبعد أن يقال إن له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الأول أيضا و إن كان ذلک العدم متضمنا لأعدام كثيره لا تحصى.

ثم قـال الشـيخ إن لهـذا العـدم نحوا من الكون أيضـا بالعرض و من الفساد أيضا بالعرض فكونه هو أن يفسـد الصوره عن الماده فيحصل عدم بهذه الصفه و فساده أن يحصل الصوره فلا يكون حينئذ العدم موجودا و لهذا العدم عدم بالعرض كما أن له وجودا بـالعرض و عـدمه هو الصوره و لكن ليس قوام الصوره و وجودهـا بالقيـاس إليه بـل ذلک يعرض له باعتبار و قوام هـذا العـدم و وجوده هو بنفس القياس إلى هذه الصوره.

أقول هـذا الـذى أفاده من أن للعدم كونا و فسادا بالعرض إنما يجرى فى حوادث قاره الوجود دفعيه الحصول و أنت تعلم أن فى الوجود أشياء متدرجه الكون

غير مستقره الذات كالحركه و الزمان و ما ينطبق عليهما من أفراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعيه عندنا فإذن العدم فى مثل هذه الأشياء كالوجود فى أن له كونا و فسادا بالذات لأن كل جزء من أجزاء المتصل التدريجى كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذى بعده و به فساده الذى قبله و لأن وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر فى قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق.

و لأجل ذلك يعد العدم من المبادى لا كل عدم بل عدم جزء سابق- كونه على هذا الجزء فكما أن الصوره متجدده الوجود متصل بعضها ببعض فللصوره كون متصل و فساد متصل فكذلك الأعدام متصل بعضها ببعض فللعدم أيضا كون متصل و فساد متصل و فساد العدم هو كون الصوره كما أن كون الصوره هو فساد العدم.

فليس لأحد أن يقول إن إطلاق العدم على هويه الأمر التدريجى الحصول- بما هو تدريجى الحصول إطلاق مجازى بالعرض فإن التدرج فى الوجود لا- يحصل إلا بالتدرج فى العدم فيكون لكل من الوجود و العدم له كونا و فسادا بالذات نعم إطلاق الكون و الفساد على الصوره بما هى صوره أولى من إطلاقهما عليها بما هى عدم.

ثم لا يخفى عليك أن إطلاق الاسم على أفراد كل من هذه المبادى الثلاثه أعنى الماده و الصوره و العدم بحسب معنى مشترك فى أفراد كل منها بلا- شبهه و مع ذلك ليس يمكن لنا أن نقول إن كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب أن يكون دلالتها دلاله التشكيك كدلاله الوجود و المبدإ و ذلك لأن تحت كل منها أمورا شتى- يختلف فى معنى تلك المبدئيه بالتقدم و التأخر و الأشد و الأضعف فلجميع ما يقال إنها هيولى طبيعه مشتركه فى أنها أمر هو بالقوه لشى ء آخر فقد يكون بسيطا و قد يكون مركبا و قد يكون بعيدا و قد يكون قريبا.

و كذا الصوره فمنها جوهر و منها هيئه إذ المراد من الصوره فى هذا المقام- ما به يخرج الشى ء من القوه إلى الفعل سواء كان جوهرا أو عرضا و جميع ما يقال

إنه عدم فهو لا وجود صوره بالمعنى المذكور و لا شك فى أنه فى التقدم و التأخر و الشده و الضعف مقيس إلى الصوره.

ثم لا- يخفى أن النظر هاهنا فى مبدئيه الصوره و الاعتبارات التى فيها إنما يتصرف إلى حيثيه كونها جزءا و بحسب أنها أحد جزئى الكائن إلا أنها مبدأ فاعلى و إن جاز أن يكون مبدأ فاعليا للجزء الآخر أو لهيئه أو لحركه.

ثم إنه قد مرت الإشاره إلى أن الطبيعى لا اشتغال له بالمبدإ الفاعلى و الغائى المشتركين بالنحو الأول و لا بالنحو الآخر أيضا من حيث اشتراكهما و عمومهما و إن كان يبحث عن أفراد كل منهما و أما الفاعل المشترك أو الغايه المشتركه بالنحو الأول- لطائفه من الأمور الطبيعيه لا للجميع فللطبيعى بحث عنهما

فصل (۷) فى أن أى العلل ينبغى أن يكون أشد مطلبا و اهتماما للطبيعيين

لا شبهه فى أن صوره الشى ء أحق بأن يطلب من مادته لأجل تقرير ماهيته لما علمت من أن بها يكون الشى ء هو هو بالفعل دون مادته التى هو بها هو بالقوه و كذا لا شبهه فى أن كلا من الفاعل و الغايه للشى ء أولى بالاهتمام به لتحقق وجود ذلك الشى ء من مادته و أما الترتيب بين هذين المبدءين و الصوره فطلب الصوره يشبه أن يكون أقدم من طلبهما.

و لهذا قيل فى علم البرهان إن مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما أشرف منالا و أعلى مرتبه من طلب الصوره فإن الفاعل و الغايه هما تمام وجود المعلول- كما أن الصوره تمام ماهيته و معناه و تمام الشى ء هو ذلك الشى ء مع أمر زائد هو كماله فبالصوره فقط لا يتم وجود الشى ء ما لم يحصل معه فاعله و غايته فالماده أنقص العلل اهتماما.

و أكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاه المواد دون الصوره و الطالبين

للأجساد دون الأرواح و إن كانت تلك المواد صورا لمواد هى أخس منها وجودا و حكى الشيخ فى الشفاء أن بعض الطبيعيين رفض مراعاه أمر الصوره رفضا كليا و اعتقد أن الماده هى التى يجب أن يحصل و يعرف فإذا حصلت فما بعد ذلك أعراض و لواحق غير متناهيه لا تضبط و يشبه أن يكون هذه الماده التى قصر عليها هؤلاء نظرهم هى الماده المجسمه المنطبعه دون الأولى فكأنهم عن الأولى غافلون يعنى لو تفطنوا لعلموا أن الذى حصلوه و عرفوه على زعمهم و جعلوه ماده فهى بالحقيقه صوره.

قال و ربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع و قايس بين الصناعه الطبيعيه النفريه- و بين الصناعه المهيئه فقال إن مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد و الغواص وكده تحصيل الدر و ما عليهما من صورتهما و الذى يظهر لنا فساد هذا الرأى إفقاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعيه و نوعياتها التى هى صورتها و مناقضه صاحب هذا المذهب نفسه فإنه إن أقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصوره- فقد قنع من العلم بمعرفه شى ء لا وجود له بل كأنه أمر بالقوه ثم من أى الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور و الأعراض صفحا و هى التى تجر أذهاننا إلى إثباته- فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصوره و رام للهيولى صوره كالهوائيه و المائيه و غير ذلك- فما خرج عن النظر فى الصوره ثم ذكر أن مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها و موضوعها الأجسام المعدنيه التى يكتب عليها بالحفر و التذويب و فعل ذلك هو صوره صناعته ثم تحصيل الحديد غايته و هو موضوع لصنائع أخرى و بالجمله طلب كل شى ء فهو بالحقيقه طلبه بما هو صوره لا بما هو ماده.

ثم قال و قد قام بإزاء هؤلاء طائفه أخرى من الناظرين فى علم الطبيعه فاستخفوا بالماده أصلا و قالوا إنها إنما قصدت فى الوجود ليظهر فيها الصور و إن المقصود الأول هو الصوره و إن من أحاط بالصوره علما فقد استغنى عن الالتفات إلى الماده إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه.

قال و هؤلاء مسرفون فی جهه إطراح الماده کما أولئک فی جهه إطراح الصوره- فقد یقنعون بأن یجهلوا المناسبات التی بین الصور و المواد إذ لیس کل صوره مساعده لکل ماده و لا کل ماده ممهده لکل صوره و إذا کان العلم التام الحقیقی هو الإحاطه بالشی ء کما هو و ما یلزمه و کانت ماهیه الصوره النوعیه مفتقره إلی ماده معینه فکیف یستکمل علمنا بالصوره- ثم قال و لا ماده أعم اشتراکا فیها و أبعد عن الصوره من الماده الأولی و فی علمنا بطبیعتها أو أنها بالقوه کل شی ء یکتسب علما بأن الصوره التی فی مثل هذه الماده إما واجب زوالها بخلافه أخری غیرها أو ممکن غیر موثوق به بل الطبیعی مفتقر فی براهینه و محتاج فی استتمام صناعته إلی أن یکون محصلا للإحاطه بالصوره و الماده جمیعا لکن الصوره مکتسبه علما بما هو هویه الشی ء بالفعل أکثر من الماده و الماده مکتسبه العلم بقوه وجوده فی أکثر الأحوال و منهما جمیعا یستتم العلم بجوهر الشی ء أقول لیس إسراف هؤلاء فی إطراح الماده مثل إسراف أولئک فی إطراح الصوره بل ما ذکروه لا یخلو عن وجه قوه.

و إن الذی ذکره الشیخ من افتقار ماهیه الصوره إلی ماده معینه لیس بمسلم فإن ماهیه الصوره بحسب مطلق وجودها مقومه لتلک الماده کما أن ماهیه الصوره الجسمیه مقومه لوجود الماده الأولی و إنما حاجه الصوره إلی ماده مشترکه أو معینه هی بحسب تشخصات أفرادها و لوازم هویاتها و أما بحسب مطلق وجود ماهیتها بما هو وجود تلک الماهیه الصوریه فلا حاجه إلی ماده من المواد أصلا.

کیف و قد أقمنا البرهان علی أن لکل من هذه الصور الطبیعیه نحوا من الحصول مجردا عن المواد و لواحقها فمن أطرح الماده فی تحصیل العلم بماهیه کل من الأنواع الطبیعیه من حیث ماهیتها المطلقه المجرده عن الأشخاص الخارجیه فلم یبعد عن الصواب کثیر بعد و ذلک لأن معرفه الأشخاص المعینه بما هی أشخاص غیر مطلوب فی العلوم الحقیقیه- لأن مطالبها یجب أن تکون ثابته غیر متغیره.

نعم لو بحث عن الأشخاص بما هی أشخاص لطبیعه نوعیه علی الوجه الکلی

كان من المطالب و حينئذ يكون البحث حريا بأن يكون جامعا لطرفى الماده و الصوره معا.

ثم نقول إن ما ذكروه من أن لا ماده أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصوره من الهيولى الأولى و فى علمنا كذا و كذا لا يدل دلاله واضحه على ما هو بصدده فإن البحث عن أحوال الماده الأولى و أنها ماده للصور كافه و أنها بالقوه كل شى ء و أنها واحده أو متعدده و أن وحدتها أى نوع من الوحده أو غير ذلك يكون جميع ذلك فى الحقيقه بحثا عن الصوره لا عن الماده بما هى ماده فإن الهيولى أيضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالماده و الصوره أعنى جنسها و فصلها فالجوهريه جنسها و كونها ماده للأشياء فصلها- و كذا كونها بالقوه كل شى ء هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطه.

فإن البحث عن كون الهيولى قوه محضه فى بابها ليس يجب أن يكون بحثا عن شى ء من الأنواع التى ركبت منها و من الصوره فكم من نوع جسمانى وقع البحث عنه و عن أحواله من غير أن يقع الالتفات إلى جانب مادته الأولى فلو كان معرفه الماده لكل نوع- مما يجب البحث عنها فى معرفه ذلك النوع لاستحال لأحد من الناس معرفه شى ء من أنواع الأجسام فى الكمال إلا لمعرفه الهيولى الأولى و المراجعه إليها و الأمر على خلافه.

كيف و كثير من الحكماء السابقين أنكروا أن يكون لها حقيقه و الذى سنح بالبال فى هذا المقام أن يقال إن الأنواع الماديه بما هى واقعه فى عالم التغير و الحركه متقومه بالعدم و الحدوث و الحركه و الكمال فهى لا- محاله لا بد أن يكون لها جهه قوه و جهه فعليه فإذن ينبغى للحكيم أن يعرف كل واحد من جانبى نقصه و كماله و جهتى قوته و فعليته و مادته و صورته- لأن صورته صوره شى ء تحرك نحوها و استكمل بها

فصل (۸) فى معرفه كيفيه تركب الجسم الطبيعى عن مادته و صورته

الحق عندنا

موافقا لما تفطن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز حرسها الله و أهلها أن التركيب بينهما اتحادى بيان ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين

إحداهما أن الموجودات كما مر متفاوته فى فضيله الوجود فيكون بعضـها فى الكماليه بحيث يكون بوحدته عين معانى كثيره لا يوجد تلك المعانى برمتها فى غيره إلا متفرقه و بعضها ليس كذلك لنقصه فى الوجود مثال الأول الإنسان إذ قد يوجد فيه جمله ما يوجـد متفرقه فى الحيوان و النبات و الجماد و ثانيتهما أن التركيب قسـمان- أحـدهما أن ينضم شـى ء إلى شـى ء آخر يكون لكل منهما ذات على حـده و فى المركب كثره بالفعل كتركيب البيت من اللبنات و مثل هـذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل إما صـناعى كـالبيت و إمـا اعتبـارى كـالحجر الموضوع بجنب الإنسـان- و إمـا طبيعى بالعرض لا بالـذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم.

و الثانى أن يتحول شـى ء فى ذاته إلى أن يصـير شـيئا آخر و يكمل به ذاتا واحـده فيكون هناك أمر واحـد و هو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين إذا صار حكيما و بالجمله كل ماده طبيعيه إذا تصورت بصوره جوهريه و التركيب فى هذا القسـم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا.

و هذا لا ينافى قول الحكماء إن هذا المركب أجزاؤه خارجيه و لا يبطل به الفرق بين البسـيط و المركب و لا بين التركيب العقلى و الخـارجى فـإن هـذا المركب يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد فى الوجود أى الـذى بـإزاء الجنس من الـذى بإزاء الفصل بخلاف المركب العقلى فقط.

أ لاـ ترى أن اللونيه لاـ يمكن وجودهـا مفارقه عن قابضـيه البصـر و مفرقيته- بخلاف الحيوانيه إذ قـد يكون لها وجود مفارق عن الناطقيه و كذا الجسم النامى إذ قد يوجد فى غير الحيوان مفارقا عن الحياه و الحس.

و الحجه على هذا الاتحاد كثيره

إحداها صحه الحمل بين الماده و الصوره

كقولنـا الحيوان جسم نـام و النبات جسم و الجسم جوهر قابل و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود إلا أن جهه الحمل و الاتحاد غير جهه الجزئيه و التركيب كما علمت فى مباحث الماهيه.

و بالجمله كيفيه كون الجزءين فى التركيب الطبيعى واحدا فى نفس الأمر- هو أن اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل أن يحلل هذا الواحد الطبيعى إلى جزءين و اعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا إلى أن أحد الجزءين قد يكون موجودا و لا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا أن لهما وجودين فى هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور و عليه الجمهور إذ البرهان يكذبه أو نظرا إلى شى ء آخر- و هو أن يكون أمر واحد له معنيان جنسى و فصلى ثم انعدم ذلك الأمر من حيث إنه عين أحدهما و يبقى من حيث إنه عين الآخر فالنظر الأول فى التغيرات الاستكماليه الطبيعيه و الثانى فى التغيرات الاتفاقيه و القسريه.

مثال الأول الحبه إذا صار نباتا و النطفه إذا صارت حيوانا- مثال الثانى الشجر إذا قطع أو قلع و الماء إذ صار هواء فالشجر إذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث إنه عين النامى و يبقى من حيث إنه عين الجسم و كذا الكلام فى الماء إذا صار هواء انعدم من حيث إنه ماء و يبقى من حيث إنه جسم فالأجزاء فى هذه المركبات الطبيعيه تحليليه عقليه أيضا كما فى البسائط الخارجيه لا أنها ذوات متعدده فى الخارج.

إذ لو كانت الماده و الصوره ذاتين مختلفتين فى الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق إحداهما على الأخرى بأى اعتبار أخذت كما نقل عن بعض المحققين أن الأجزاء المتغائره بحسب الوجود الخارجى يمتنع أن يحمل إحداهما على الآخر- و يقال هو هو أو يقال المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد و إن فرض بينهما أى ارتباط أمكن يشهد بهذا بديهه العقل لكن الماده تحمل على المركب المذكور- إذا أخذ بوجه كما علم فى موضعه.

و صرح به أكثر المحققين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه فيكون عين المركب و كذا الصوره تحمل عليه و كل منهما يحمل على الأخرى فالكل واحد لا محاله.

الحجه الثانيه

أن الأجزاء العنصريه ليست حاصله بالفعل فى المواليد الثلاثه مثلا

لیس فی الیاقوت جزء ناری بالفعل و إلا کانت الصوره الیاقوتیه حاله فیها لأن حلولها فی مجموع الأجزاء حلول السریان کما أطبق علیه جمهور مثبتیها و لو کانت الصوره الیاقوتیه حاله فی الجزء الناری و هو حینئذ نار بالفعل یکون جسم واحد نارا و یاقوتا معا و هو محال و یتحقق یاقوت غیر مرکب من العناصر الأربعه و هو خلاف ما اتفقوا علیه و کیف یکون الجزء الناری موجودا فیه و لا ینطفی فی الزمان الطویل الذی یکون الیاقوت موجودا فیه مع صغر حجمه و مجاورته للأجزاء المائیه و إن الأجزاء العنصریه لیست حاصله بالفعل کان أی جزء انفرض فیه و إن کان فی غایه الصغر یاقوتا فإذا لم یکن الأجزاء العنصریه حاصله بالفعل فی الموالید الثلاثه لم یکن ترکیب الموالید منها و من صورها إلا ترکیبا من هذا القبیل.

فإن العناصر تنقلب أخلاطا و الأخلاط تنقلب نطفه و النطفه تنقلب علقه و هکذا إلی أن تنقلب حیوانا و لیس ما هو السابق فی هذه الانقلابات باقیا بالفعل فیما هو اللاحق حتی تکون فیه کثره فی نفس الأمر(۱) بل کل واحد من الغذاء و أجزائها أمر واحد- طبیعی لا کثره فی نفس الأمر نعم للعقل أن یقسم کل واحد منها بحسب آثاره و خواصه- إلی أقسام بعضها ماده له باعتبار و جنس باعتبار و بعضها صوره له باعتبار و فصل باعتبار- و یعضد ذلک ما ذکره الشیخ فی الحکمه العلائیه من أن الهیولی و الصوره واحده بحسب الذات متعدده بحسب المعنی.

الحجه الثالثه

أن ماده الشیء هی التی بها یکون الشیء بالقوه و صورته هی التی بها تصیر بالفعل فلا بد أن یکونا متحدین و یکون الصوره للشیء بعینها ذلک الشیء- و لذلک حکموا بأن الهیولی قوه محضه لکل شیء.

قال المحقق الطوسی قدس سره فی شرح الإشارات و ظاهر أن الشرف و البراءه عن القوی مرتب فی صنفی المراتب علی التکافؤ منته من الجانبین إلی الهیولی الأولی و التی

۱- فیکون الترکیب انضمامیا و إذا لم یکن فی المرکب کثره فی نفس الأمر فیکون الترکیب اتحادیا، إسماعیل رحمه الله

وجودها ليس إلا كونها بالقوه فهى نهايه الخسه- و كذا ما ذكره الشارح القديم فى شرحها من قوله لأن الهيولى شى ء بالقوه متى حصلت فهى الجسم و ما ذكره بهمنيار فى إلهيات كتاب التحصيل أن الهيولى شى ء ليست فى موضوع فهى إذن جوهر و الجوهريه التى لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الأشياء بل يعدها لأن يكون بالفعل شيئا بالصوره.

كيف و لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين فى نفس الأمر لم يصح تعريف الصوره بأنها ماهيه الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه ماهيه البيت لكنهم عرفوا الصوره بأنها ماهيه الشى ء التى بها هو هو كما عرفها الشيخ فى الشفاء بها حيث قال إن لكل جسم طبيعه و ماده و صوره و أعراضا و صورته هى ماهيته التى بها هو هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته و أما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتا واحده صح تعريف صوره الجسم بماهيته لأن هذا الأمر الواحد هو صورته غايه الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمرا آخرا مبهما و قد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود فى نفس الأمر.

الحجه الرابعه

أن النفس صوره البدن و البدن ماده له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء و صرح به الشيخ و أتباعه.

ثم إن النفس تتصف بصفات معينه للبدن و كل ما اتصف بصفه معينه لشى ء فهو عين ذلك الشى ء فالنفس عين البدن أما الصغرى فهى مما يعلم كل أحد بالوجدان أن الذى يشير إليه منه بأنا هو المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فنقول أنا أجلس و آكل و أشم و أذوق و غير ذلك من غير تجوز و استعاره و هذه كلها بخصوصيتها صفات البدن و قد اتصفت بها النفس و أما الكبرى فلما ثبت فى مقامه أن الصفه الواحده المعينه لا تقوم بموصوفين لأن العرض وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه و لا يمكن أن يكون وجود واحد فى نفسه وجودا لأمرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود- فثبت أن النفس يكون عين البدن فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صوره عين مادتها إذ لا قائل بالفصل و لأن غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين الماده من النفس

بأن تكون عين البدن

إعضالات و تفصيات–

أحدها أنه قد صرح القوم بأن الصور عله للهيولى

و مع اتحادهما لا يتصور ذلک و جوابه أن العليه المذكوره فيها ليست من حيث إنهما شى ء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعليه بعض منه لبعض و لا حجر فى أن يكون فى الوجود شى ء واحد يعرض له كثره عقليه يتحقق بينهما عليه و معلوليه فى اعتبار الكثره كما فى أجزاء حد الماهيه كالسواد من جنسه و فصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بأن فصله و هو قابض البصر عله لجنسه و هو اللون و كل منهما عله الماهيه.

هذا باعتبار التجريد و أحدهما محمول على الآخر و على الماهيه باعتبار الإطلاق- فكذلک الماده و الصوره و إن كانتا ذاتا واحده لكن إذا أخذت إحداهما مقيدا بكونه فقط- لم يصدق حملها على تلک الذات لأن تلک الذات ليست إحداهما فقط بل هى عين هذه و الأخرى معا فأحد الجزءين مأخوذ بهذا الاعتبار يسمى ماده أو صوره و إذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل أخذ مطلقا لصدق حمله على الماهيه و على الآخر فيسمى جنسا و فصلا فإذن الجنس و الماده معنى واحد إذا أخذ مطلقا كان جنسا و إذا أخذ مقيدا بأنه لا يكون جزؤه [غيره] كان ماده و كذلک حال الفصل و الصوره.

فظهر أن الجنس و الماده متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار و كذلک الفصل و الصوره.

و ثانيها كون الماده و الصوره ذاتا واحده

على ما ذكرت إنما يتم فى المركب المتشابه الأجزاء كالياقوت إذ هناک أمر واحد بالفعل فجاز أن يكون ماده و صوره باعتبار و جنسا و فصلا باعتبار و أما المركب الغير المتشابه الأجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلک إذ هناک أمور متعدده مختلفه الحقيقه كالعظم و اللحم و العصب فكيف يكون هذه الأمور المختلفه عين الصوره الفرسيه و هى أمر واحد.

أقول ليس يلزم أن يكون كل ما يوجد من الصوره و الكيفيات مع ماده الشـى ء داخلا فى قوام ماهيته و لا فى قوام هويته بما هى تلك الهويه بل ربما يكون من اللواحق أو المعدات إذ قد مر أن ماده الشى ء يعتبر فيه على وجه الإبهام فالصوره الفرسيه هى أمر واحـد يصـدر عنه هـذه الأفاعيل على الماده بنحو من الترتيب و هى بالحقيقه ذات الفرس و هويته التى بها هو هو و هذه الأعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هى داخله فى مادته.

و لهـذا قد لا يفسد عند زوال الصوره و لو كانت هذه الأمور كلها أجزاء لماده الفرس بخصوصـها لم يبق شـى ء منها عند موته و فسـاد صورته و ليس كـذلك و ذلـك لأـن الصوره على أى وجه كـانت عله للمـاده المخصوصه و إذا بطلت العله بطـل المعلول بخصوصه بـل الفرس بـالحقيقه أمر واحـد طبيعى له معـان كثيره تصـدق عليه و هو الجسم و النامى و المغتـذى و الحساس و غير ذلـك فلاـ كثره بالفعـل فيمـا هو فرس بـالحقيقه- و ليست جسـميه الفرس بـالحقيقه هـذا المحسوس المركب من هـذه الأعضـاء المتباينه الوجود.

و قـد أشـرنا أيضا فيما سـبق أن ماده الشـى ء بمعنى حامل قوته و إمكانه بالعـدد غير مادته للصوره بصورته بالفعل فماده الإنسان مثلا بالمعنى الأول هى النطفه بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فإنها أمر مبهم فى ذاته متعين بالصوره.

و هذا الجواب أولى مما ذكره السـيد السـند من قوله الفرس أمر طبيعى لا كثره فيه بالفعل و ليس جسم الفرس موجودا واحدا فى نفس الأـمر بل هو بعض من موجود واحـد طبيعى و كـذا حكم سائر أجزائه كما أن الياقوت أيضا كـذلك غايه الأمر أن الأجزاء التحليليـه المفروضـه فى اليـاقوت حقيقتهـا واحـده و الأـجزاء التحليليه المفروضه فى الفرس حقـائق مختلفه أ لاـ ترى أن الأـجزاء التحليليه الواقعه فى الكره الواحـده الحقيقيه التى هى فلك الثوابت مختلفه الحقائق بعضـها جرم الفلك و بعضـها كواكب مختلفه الصور- و ذلك لأن القول بأن العظم و اللحم و غيرهما أجزاء تحليليه للفرس مع تخالفها

بالماهیه و أنها لیست موجوده بالفعل مخالف لبدیهه العقل و لما حققه الشیخ و غیره من أن القسمه الفرضیه المقداریه إنما یکون إلی أجزاء متحده الماهیه.

و بذلک أبطلوا مذهب ذیمقراطیس قال فی إلهیات الشفاء الوحده بالاتصال إما معتبره مع المقدار فقط و إما أن یکون مع طبیعه أخری إلی قوله لا- ینقسم إلی صور مختلفه و کون الفلک و الکواکب کلها متصلا واحدا ینافی ما حققه الحکماء من أن لکل کوکب حرکه أخری غیر حرکه فلکه.

و ثالثها أن الترکیب الاتحادی الذی ذکرتم غیر معقول فی الإنسان

اشاره

لأن نفسه التی هی صورته جوهر مجرد عن الماده کما ذهبت إلیه الحکماء و بدنه جسم- و الترکیب الاتحادی بینهما مستلزم لتجرد الجسم أو لتجسم المجرد.

أقول إنما یلزم ما ذکر لو کانت النفوس الإنسانیه مجردات بالفعل فی أول تکونها و صیرورتها صوره نفسانیه مدبره للماده و لیس کذلک بل النفوس بما هی نفوس جسمانیه البته ثم إذا استکملت و قویت فی جوهرها تصیر مجرده و هی بما هی صوره مجرده لیست مع البدن و معنی قولهم الإنسان حیوان ناطق أی حیوان من شأنه إدراک المعقولات بالفعل لأن کل واحد من أفراده له أن یعقل صوره عقلیه بالفعل- فکل إنسان هو عاقل و معقول بالقوه فیکون مجردا بالقوه لا بالفعل و العاقل و المعقول أمر واحد کما مر و

لو کان ترکیب الإنسان من النفس و البدن کما توهمه الجمهور من مذهب الحکماء لزم منه أمور شنیعه-

منها أنا نفهم ضروره من ذاتنا المشار إلیها بأنا و مرادفاته معنی یصدق علیه

أنه المدرک للأشیاء و المتحرک و الجالس فی المکان فإن کان هذا المعنی هو البدن- لا یصدق علیه أنه مدرک إذ الجسم بما هو جسم غیر مدرک و إن کان هو النفس فلا یصدق علیه أنه الجالس فی المکان و إن کان المجموع فلا یصدق علی مجموع مجرد و مادی أنهما مدرک و لا جالس کیف و الوحده مساوقه للوجود بل هی عین الوجود فما لا وحده له لا وجود له.

و منها أن القوم عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق و فسروا الناطق بمدرك الكليات

و هذا التعريف لا يصدق على النفس المجرده وحدها و هو ظاهر و لا على البدن وحده لأنه ليس مدركا فضلا عن الكليات و لا على المجموع.

و منها أن التركيب الحقيقى بين المجرد بالفعل و المادى بالفعل

بحيث يكون مجموعهما أمرا واحدا طبيعيا هو نوع من أنواع الجسم غير معقول و لهذا أنكره السيد الشريف فى حواشى حكمه العين مستدلا عليه بأن كلا منهما واقع تحت جنس آخر أو النفس تحت الجوهر المجرد و البدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما أصلا.

اللهم إلا باعتبار عقلى و لو ساغ ذلك لجاز أن يكون العقل الفعال مع ما يفعله و يدبره أمرا واحدا بالحقيقه و أما الذى تفصى به العلامه الدوانى عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره أما الذى أورده على الأول بقوله لا نسلم أنه يصدق على مفهوم أنا أنه جالس بل ذكر الشيخ و غيره أن المشار إليه بأنا هو النفس المجرده و وصفه بصفات الأجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم أنها هو و الإطلاقات العرفيه لا يقتنص منها الحقائق أ لا ترى أن العرف يصف البارى تعالى بصفات الأجسام و يشير إليه حال التوجه إليه إلى السماء مع تنزهه عن الجهات و صفات الأجسام ففيه نوع مكابره و إن ارتكبه بعض الأكابر حتى صاحب الإشراق فى المطارحات.

فإن القول بهذه الإطلاقات كلها على الإنسان مجازيه عرفيه من النامى و المتحيز و الماشى و الأكل و المشتهى و النائم و غير ذلك مما يصادم الوجدان و البرهان- جميعا أما الوجدان فظاهر فإنا نجد من أنفسنا هذه الصفات و الأفعال الجسمانيه و أما البرهان فلأن المشار إليه بأنا إنسان و كل إنسان حيوان و كل حيوان جسم محمول- عليه هذه الصفات بالحقيقه لا بالمجاز و أما إجراء الصفات التشبيهيه على البارى جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه إلا الراسخون فى علم التوحيد.

و أما ما ذكره عن الوجه الثانى بقوله إن المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس و البدن فإن هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ فى الشفاء أنه جوهر يمكن

فيه فرض الأبعاد إذ لا- يلزم أن يكون لجميع أجزائه دخل فى قبول الأبعاد فإن الجسم الطبيعى لا دخل للصوره النوعيه التى هى جزؤه فى ذلك بل قبوله لها الصوره الجسميه لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الأبعاد فيه و إن لم يكن للنفس التى هى بمنزله الصوره دخل فيه.

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجرده التى هى المدركه لها و ليس شرط صدق المشتق على الشى ء قيام مبدإ الاشتقاق و عن الوجه الثالث بأنا لا نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرد و المادى غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصريف و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود.

أما الأول فلأن ما ذكره لو كان حقا يلزم أن يصدق على مجموع السماء و الأرض- أنه سماء و أرض بأى اعتبار أخذت لأن هذه الاعتبارات التى يكون الشى ء بحسب بعضها محمولا- و بحسب بعضها جزءا غير محمول إنما يجرى و يصح فى معان تكون موجوده بوجود واحد لا فى الأمور المتباينه الوجود.

ثم ما تشبث من كون قبول الأبعاد للجسميه لا- للصوره النوعيه مع أنه يصدق على المجموع أنه قابل للأبعاد فهو بعينه مصادره على المطلوب الأول فإن الكلام هاهنا فى اتحاد الماده بالصوره و الصوره للشى ء هى بعينها مصداق جميع المعانى التى تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهه الصوره فالصوره المنوعه للحيوان هى بعينها قابله للأبعاد ناميه حساسه و الجسميه المنفصله عنها عند الموت و الفساد غير التى تكون متحده معها بالشخص كما أومأنا إليه و الذى ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدإ و إن كان له وجه لكن يجب إما القيام و إما الاتحاد و مجرد النسبه إلى المبدإ غير كاف للصدق و الأمثله التى يستدل بها على ذلك كالحداد و التامر و المشمس و غيرها لا تعويل بها إذ أكثرها إما مجازات و إما أن يوضع فيها ما ليس بمبدإ مبدأ.

و أما الثانی فالبرهان حاکم بأن ماده الشی ء هی التی تصورت بذلک الشی ء- لا التی لا یمکن أن یتصور به و الجسم لا یمکن أن یتصور بجوهر مفارق و إن کان مع أی إضافه فرضت له

تذکره فیها تبصره

اعلم أن السید السند سلک فی الجواب عن الإشکال الثالث مسلکا آخر غیر ما سلکناه حاصله أن شیئا من النفس و البدن غیر موجود بالفعل بمعنی أن هذا الوجود الذی به یتحقق المرکب لیس وجودا لواحد منهما بل لأمر آخر قابل للتحلیل العقلی إلیهما و کذا فی کل مرکب من ماده و صوره فإنه قال لا نسلم أن الترکیب الاتحادی بینهما مستلزم لذلک أی لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصوره و الماده لیسا أمرین مختلفین فی الخارج حتی یکون هناک مجرد و مادی بالفعل و لزم من صیرورتهما واحدا- أحد الأمرین المذکورین.

فإن الإنسان قد انقلب النطفه إلیه بالوسائط و هو واحد طبیعی لیس له فی الخارج جزء أصلا لا مادی و لا مجرد کسائر مراتب الانقلابات المذکوره و العقل یقسمه بحسب آثاره إلی جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرک للکلیات و إن کان تلبسه ببعض هذه الآثار کقبول الأبعاد و النمو مستلزما لأن یکون له وضع و مقدار و حیز و تلبسه بإدراک الکلیات لا یستلزم تلبسه بشی ء من هذه الثلاثه فهو مدرک الکلیات من حیث إنه مجرد عن هذه الثلاثه.

و هذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنی العریان و أرادوا به العاری عن هذه الثلاثه ثم لما جاز أن ینقلب الحیوان إلی أمر آخر یکون فیه بعض صفات الحیوان دون بعض آخر منها کان مات الفرس مثلا فإنه یبقی فیه المقدار و الشکل و اللون دون النمو و الإحساس.

فإذا انقلب الإنسان إلی أمر لا یبقی المقدار و الوضع و التحیز و یبقی فیه إدراک

الكليات فحينئذ انقلب إلى أمر مجرد يخرج المجرد الذى كان فيه بالقوه إلى الفعل و لا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال أخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل فإذن يكون النفس المجرده- التى هى صوره الإنسان جزءا تحليليا كما هو شأن سائر الصور لا جزءا تركيبيا انتهى.

أقول ما ذكره ليس بصحيح فإن معنى اتحاد الماده بالصوره كما أشرنا إليه مرارا- أن موجودا واحدا هو الصوره وجودها بعينه وجود ما هو الماده يعنى أن كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلى بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما- باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم ماده للصوره النباتيه و قيل صيروره الجسم نباتا- يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد فقط و إذا تصور بصوره النبات و انقلب إليها صار من أفراد مفهومات أخرى أيضا غير الجوهريه و قبول الأبعاد و هى المتغذى و النامى و المولد.

فجميع هذه المعانى موجوده بالفعل لا بالقوه بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم إن أخذ مطلقا هو جنس صادق على النامى و إن أخذ مقيدا بعدم شى ء آخر فيه يكون ماده و هكذا الفرق بين اعتبار الفصل و الصوره فى معنى النامى فالحاجه إلى التحليل إنما هى بحسب وصف الجزئيه.

و معنى كون هذه المعانى بالقوه إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيليه عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوه أمثال السواد الضعيف أو فى المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوه و لا يمكن لأحد أن يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له أن يقول ليس جسما محضا بالفعل و كذا لا يمكن له أن يقول ليس هو حساسا بالفعل- بل له أن يقول ليس حساسا محضا فكذلك الإنسان يوجد فيه بالفعل جميع المعانى الموجوده فى ماهيه الحيوان المطلق مع زياده قوه فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعانى السابقه و إدراك الكليات بالفعل نحو تناقض و المتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الإشكال المذكور و دفعه بما بيناه من أن المراد بالناطق- هو العاقل المدرك للكليات بالقوه و ليس للإنسان بحسب هذا الوجود الجسمانى إدراك

المعقول بالفعل إلاـ بعد أن ينسلخ عنه هذا الوجود المادى و عن كثير من الغواشى و القشور- حتى ينتهى إلى وجود آخر و ينقلب إلى جوهر مفارق أخيرا و ذلك بأن تصير نفسه عقلا- و الصوره الحسيه له ماده معنويه لصوره عقليه هى عقل و معقول بالفعل

فصل (۹) فى حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور و المواد

مما أوردها صاحب حاشيه التجريد على معاصره-

و إن كان بين ما ذهب إليه من الاتحاد و بين ما رأيناه بونا بعيدا قال إن التحليل العقلى يجرى فى البسائط فإن العقل يحللها إلى جنس و هو اللون و فصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبه إلى السواد و المفرق للبصر بالنسبه إلى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الأعراض ماده و صوره.

مع أن الشيخ قد صرح بأن ليس للأعراض ماده و صوره بل نقول هذا التحليل يجرى فى المجردات فإنها جواهر مخصوصه لكل منها جنس هو الجوهر و فصل يميزه عن غيره فيلزم أن يكون لها ماده فلا تكون مجرده هذا خلف فعلم أن مرادهم من الهيولى- ليس ما تخيله من الجزء التحليلى الذى هو الجنس و لا بالصوره ما توهمه من الجزء التحليلى المميز فى العقل الذى هو الفصل و إلا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فإن التحليل إلى الجنس و الفصل يجرى فى جميع الممكنات عندهم.

أقول الفرق بين البسيط و بين ما سمى مركبا ليس كما توهمه من أن الوجود فى الأول للمعنى الجنسى و المعنى الفصلى واحد و فى الثانى متعدد حتى يكون فى النوع الواحد الطبيعى كالإنسان مثلا موجودات كثيره حسب أجناسه و فصوله القريبه و البعيده و إلاـ لم يكن زيد مثلاـ موجودا واحدا بل موجودات كثيره لها وحده اعتباريه- كوحده العسكر إذ يمتنع أن يكون الموجودات المتبائنه الوجود بأى اعتبار أخذ موجودا واحدا لأن موضوع الوحده العدديه يستحيل أن يكون بعينه موضوع الكثره

و لو باعتبارين.

نعم الواحد العددی يجوز أن يكون مركبا من معان كثيره بحسب المفهوم- واحده بحسب الذات و الوجود بل الفرق بين ما يسمی بسيطا و ما يسمی مركبا هو الذی أومأنا إليه من أن معنی الذی فيه بإزاء الجنس و الماده قد يوجد علی حده من غير معنی الذی بإزاء الفصل و الصوره كالبذر للنبات و النطفه للحيوان.

فالصوره إذا وجدت بعد استعداد الماده بطل ذلك الوجود الذی كان للماده فقط و حصل لمعناها وجود آخر أفضل و أتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعانی الصادقه علی تلك الماده علی وجه أشرف مع معنی آخر هو الفصل القريب- و يترتب علی هذه الصوره الفائضه جميع ما كانت مترتبه علی مادتها و ليست الماده التی كانت هی قبل فيضان الصوره بشخصها هی المعنی الجنسی الذی يتحد بالصوره.

بل المعنی الجنسی إذا جرده العقل عن المعنی الفصلی كان ماده عقليه اتحدت بالماده الخارجيه ماهيه و نوعا و كذا المعنی الفصلی إذا جرده العقل عن المعنی الجنسی- يقال له الصوره العقليه و هی فی الوجود غير الصوره الخارجيه لأنها فی العقل و هذه فی الخارج.

و أما قولهم ليس للأعراض ماده و صوره

و لا للمجردات ماده و صوره معناها ليس لها ماده جسمانيه خارجيه لا أنه ليس لها معنی نسبته إليه عند التحليل نسبه ماده الشیء إليه كيف و هم جعلوا نسبه الماهيه إلی الوجود نسبه الماده إلی الصوره.

و قال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقه و ما سواه زوج تركيبی و ليس إطلاق الماده و الصوره علی المركب و البسيط علی مجرد الاشتراك اللفظی دون الاتحاد فی المفهوم لأن ماده الشیء هی ما لا يتم بحسبها حقيقه ذلك الشیء و صورته هی تمام حقيقتها.

ثم قال إن ما تخيله من نفی بقاء صور العناصر فی المركبات يخالف

لما أطبق علیه المعتبرون من الحکماء و ما ذکره من أن حلول الصوره الیاقوتیه مثلا- فی جمیع الأجزاء حلول السریان و دعوی اتفاقهم علی ذلک ممنوع بل الذی یستفاد من کلام الشیخ أن الصوره الیاقوتیه مثلا ساریه فی جمیع أجزائه المرکبه التی هی معروضه للکیفیه المزاجیه دون أجزائه البسیطه العنصریه- و لا بأس بأن یکون الشی ء ساریا فی بعض أجزاء الشی ء دون بعض أو من بعض الحیثیات دون بعض کالخط فإنه سار فی السطح من حیث الطول فقط و السطح سار فی الجسم التعلیمی من حیث الطول و العرض دون العمق.

أقول أولا- المتبع هو البرهان دون النقل عن أولئک الأعیان ثم إن بقاء صور العناصر(۱) علی تقدیر ثبوتها غیر داخله فی قوام الصوره الیاقوتیه مثلا و لا فی قوام مادتها بما هی مادتها إذ الماده أمر مبهم الصور فی ذاتها حتی لو فرض تحقق الصوره الیاقوتیه فی ماده أخری أو لا فی ماده لکان یاقوتا علی أنا سنبین فی مبحث المزاج زیاده تبیین أن شیئا من العناصر غیر موجوده بصرافته فی هذه الأنواع الطبیعیه.

و الذی یدل علی أن وجودات العناصر علی تقدیر تحققها فی الیاقوت لا مدخلیه لها فی الماهیه الیاقوتیه و کذا وجودات العناصر و الأخلاط لا- مدخلیه لها فی الحیوان ما قاله بهمنیار فی کتاب التحصیل و هو أنا نری أجساما مرکبه من العناصر و الأخلاط- تحس و تحرک بالإراده تغذو و تنمو و تطلب بدل ما یتحلل فیجب أن یکون أولا- لهذه الأجسام خصوصیه جسمیه لیست لأجزائها فإن ما لیس لها خصوصیه جسمیه لم یصدر

۱- فلا- ینافی بقاءها کون الترکیب بین الماده و الصوره فی الیاقوت ترکیبا اتحادیا- أقول هذا و إن کان کذلک لکن لا یتم الاستدلال علیه بأنه لو کانت صور العناصر فی الیاقوت باقیه لکان الشی ء الواحد مثلا نارا و یاقوتا لأن الصوره الیاقوتیه ساریه فی محلها کما مر فی کلام المصنف قدس سره و عدم تمامیه الاستدلال علی ما ذکره قدس سره ظاهر فتدبر، إسماعیل رحمه الله

عنه فعل خاص و النمو و الاغتذاء و طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من أخلاطه و أجزائه العنصريه نمو و لا تحلل و لا اغتذاء كما ليس لكل واحد من أجزاء العين إبصار بل الإبصار للعين بما هو عين و النمو للبدن بما هو بدن.

فتبين أن للحيوانات و النباتات خصوصيه أجسام ليست لكل واحد من أجزائها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوه لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوه انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدوانى إن ما نقله فى معرض الاستدلال من كلام الشيخ فى الحكمه العلائيه لا يدل على مطلوبه لجواز أن يكون مراده من اتحاد الهيولى و الصوره بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا و فصلا لا من حيث كونهما هيولى و صوره بل نقول مراده من اتحادهما بالذات أن الوحده العارضه لهما بالتركيب وحده حقيقيه لا وحده اعتباريه كوحده العسكر و العشره و لذلك ما يتألف منهما ذات واحده.

و كذلك ما نقل عن الإشارات و شرحه فإن معناه أن الهيولى إذا تحصلت بحلول الصوره المائيه مثلا صارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار أسود بالعرض فالاتحاد الذى هاهنا كالاتحاد بين العرضيات و موضوعاتها هو اتحاد عرضى- و لا ينافى ذلك أن يحصل منهما ثالث كما فى العرضيات و معروضاتها انتهى أقول أما الذى ذكره أولا أن الاتحاد بين الهيولى و الصوره إنما هو من جهه كونهما جنسا و فصلا فهو فى الحقيقه اعتراف بالمقصود فإنا لا ندعى أن الهيولى- بحسب أى وجود لها تكون متحده بالصوره بل ندعى أن لها نحوا من الوجود بحسبه- يكون عين الصوره و ذلك الوجود هو بعينه وجود الصوره فى الخارج و للصوره وجود آخر فى العقل مجردا عن الماده.

و أما الذى ذكره ثانيا من أن الوحده العارضه لهما بالتركيب وحده حقيقيه لا اعتباريه فى غايه الرداءه فإن كون الوحده حقيقيه فى شى ء عباره عن كون ذلك الشى ء بوجوده الذاتى عين أشياء كثيره فيكون وحدتهما وحده بالفعل و كثرتهما

بالقوه و هـذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصوره لذاتها مصداقا لحمل معنى الماده عليها و أما الذى ذكره ثالثا فهو أيضا باطل سخيف من وجهين أحدهما أنه ينافى ما اعترف به سابقا من أن الوحده العارضه لهما حقيقيه لأنها متى كانت الوحده بين شيئين حقيقيه كان الاتحاد بينهما بالـذات لا بالعرض لأن ما بالعرض هو ما بالمجاز عنـد المحققين كما اعترف به هـذا الحبر المـدقق و الفرق بين الصوره و العرض فى ذلک مما لا يخفى على أهل التحقيق.

و كيف يـذهب على أهـل البصـيره أن يقول إن الاتحـاد بين الجسم المطلق و المـاء- اتحـاد بالعرض و الماء ماء بصورته و يقول الاتحـاد بين الجنس و الفصـل اتحـاد بـالعرض كيف و الجنس و الفصـل موجودان بوجود واحـد فكـذلک المـاده و الصوره إذا أخـذتا مطلقتين و لعـل منشأ هـذا الوهم لبعضـهم أنهم لمـا سـمعوا قول الحكماء بأن الجنس عرض عام لفصله و الفصل خاصـه للجنس و لم يفرقوا بين عوارض المـاهيه و عوارض الوجود فزعموا أن العارضـيه و المعروضـيه بينهمـا فى الوجود و ذلـک باطل فـإن وجود الفصل بعينه وجود الجنس الـذى يحصـله و إنما الفرق بينهما بحسب الحـد و المفهوم بمعنى أن مفهوم أحـدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان و كذا العكس مع أن وجود الناطق بعينه وجود الحيوان.

ثم قـال و أمـا ما نقل أن الشـيخ عرف الصوره بأنها ماهيه الشـى ء حيث وصف صوره الجسم بأن الجسم هو بها هو هو فمراده أن حصول الجسم بالفعل بسبب الصوره- فالباء فى قوله هو بها للسببيه.

و أمـا البـاء فى تعريف المـاهيه بمـا به الشـى ء هو هو فـالمراد بها نفى السـببيه إذ الإنسان مثلا لا يصـير بسـبب ماهيته إنسانا ثم ما توهمه من أنه على تقدير اتحادهما فى الوجود يصح تعريف صوره الجسم بماهيته غير مسـلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهيه الشى ء و لو صح ذلک نظرا إلى اتحادهما فى الوجود لجاز تعريف الهيولى أيضا بها

فإن الاتحاد مشترک بین الهیولی و الصوره عنده.

ثم لو کانت الصوره تمام ماهیته و هو بعینها الفصل عنده کانت الهیولی التی هی الجنس عنده خارجا عن الماهیه و هذا مما لا یقول به عاقل و لو کانت الصوره ماهیه الشی ء لجاز وقوعه [عنها] فی جواب السؤال عنه [عنها] بما هو و حینئذ یکون مأخوذا مطلقا لیصدق علیه فکان فصلا فیقع الفصل فی جواب ما هو هذا خلف انتهی.

أقول إن الظاهر أن الباء فی الموضعین استعملت بمعنی واحد هو معنی السببیه- لکن یراد بها نفی سببیه الغیر فإذا قیل ماهیه الشی ء هی التی بها هو هو أی لیست هویته بسبب شی ء آخر و کذا إذا قیل صوره جسم هی التی بها ذلک الجسم معناه أن الصوره إذا حصلت لا یحتاج ذلک الجسم فی حقیقته إلی شی ء غیرها ثم عدم تسلیمه تعریف صوره الشی ء بماهیته مما لا وجه له و لا مستند فیه.

و قوله کما لا- یجوز تعریف الفصل بماهیه الشی ء فیه مغالطه ناشئه من الخلط بین مفهوم الفصل و طبیعته و مفهوم الماهیه و مصداقها أو من الخلط بین مطلق التعریف و بین التحدید و إلا فلا حجر لأحد فی تعریف فصل الشی ء بماهیته بأن یعرف الناطق مثلا بالإنسان فإن مفهوم الإنسان صادق علی الناطق مساو له فی الصدق و ربما کان أشهر و أعرف من الناطق عند قوم.

نعم لا یمکن تحدید الفصل بالماهیه بل لا حد للفصل سیما علی ما ذهبنا إلیه من کون الصوره التی یحاذی بها الفصل هی بعینها وجود من الوجودات و الماهیه خارجه عن الوجود حدا و مفهوما متحده معه وجودا و من ذهب إلی أن صوره هذا الشی ء هی تمام ماهیته و عرفها بما ذکر لم یفعل ذلک لمجرد الاتحاد بینهما فی الوجود حتی لزم أن یکون الماده أیضا کذلک و جاز تعریفها بما ذکر.

و أما قوله لو کانت الصوره تمام ماهیه الشی ء لجاز وقوعها فی جواب ما هو إلی آخره ممنوع فإن الإنسان مثلا تمام ماهیه الحیوان و غیر واقع فی جواب السؤال عنه بل ما ذکره مغالطه نشأت من الاشتباه بین الماهیه و الوجود.

أ لا ترى أن وجود كل شـى ء تمام ماهيته و عينها و لا يمكن وقوع وجود الشـى ء- فى جواب السؤال عنه بما هو و قد علمت أن صوره الشى ء هى وجوده بعينه و وجود كل شى ء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض.

و اعلم أن الشـيخ نص فى بعض رسائله بأن كل شـى ء بصورته هو ذلك الشـى ء لا بمادته و بالغ فى بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لاـ بخشـبته و السـيف سـيف بحـدته لاـ بحديـده و الحكماء ذكروا فى فائـده اقتناء الحكمه و غايتها أنها تصـير نفس الإنسـان بها عالما عقليا مضاهيا لهـذا العالم الحسـى مسـتدلين بأن العالم عالم بصورته لا بمادته فإذا حصل فى النفس صور هـذه الموجودات من الأفلاك و العناصـر و ما فيها على وجه عقلى كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام أن صوره كل شـى ء تمام حقيقته و وجودها وجود ماهيته.

تبصره

و اعلم أن التعويل و الاعتماد منا فى هـذا المطلب الـذى هو من المهمات العظيمه و غيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان إلا أن أقوالهم إذا وافقت توقع للقلب زياده اطمينان على أن طبيعه اللفظ مثار الخلط و الاشـتباه و هـذا المطلب لشده غموضه لم أعرف أحـدا من المشـهورين بـالحكمه بعـد الأوائـل كالشـيخ و أترابه كـان مـذعنا لهـذا الأصل على وجه الأحكام و الإتمام لابتنائه على عده قوانين مخالفه للمشهور.

منها كون الوجود فى كل شى ء موجودا.

و منها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد و التضعف.

و منها أن الجوهر يقبل الحركه و الاشتداد فى ذاته.

و منها أن ماده الشى ء هى بعينها جهه ضعفه فى الوجود و صورته هى شده وجوده.

و منها تجويز أن بعض الصور الجسمانيه كالنفس مع كونها طبيعه جسمانيه- فيها قوه أن تصير ماده للصور المجرده و متحده بها بحيث يكون هى هى و قد كانت قبل ذلك هى عين الماده الجسمانيه.

و منها تجويز أن يكون أمر بسيط عين ماهيات كثيره قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه أعلى و أشرف من وجوداتها الخاصه التفصيليه إلى غير ذلك من المباحث الغامضه فالذى نقلنا من كلمات الشيخ و غيره كبهمنيار و الشارحين للإشارات- مما أجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سوره إنكار المنكرين- و صوله استبعادهم ذلك و إلا فالذى شاع و ذاع فى الكتب كالشفاء و غيره هو أن المركب الطبيعى يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل بوصف الكثره.

قال فى إلهيات الشفاء و كل بسيط فإنه ماهيه ذاته لأنه ليس هناك شى ء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشى ء ماهيه المقبول الذى حصل له لأن ذلك المقبول كان يكون صورته و صورته ليس هو الذى هو قابل لماهيته و لو كان هناك شى ء يقابل حده و لا المركبات بالصوره وحدها هى ما هى فإن الحد من المركبات ليس هو من الصوره وحدها بل حد الشى ء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو أيضا يتضمن الماده بوجه.

و بهذا يعرف الفرق بين الماهيه فى المركبات الصور [بين الماهيه و الصوره فى المركبات]- و الصوره دائما جزء من الماهيه فى المركبات و كل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لا- تركيب فيها و أما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا ماهيتها ذاتها و أما الصوره فظاهر أنها جزء منها- و أما الماهيه فهى ما به هى ما هى و إنما هى ما هى بكون الصوره مقارنه للماده- و هو أزيد من معنى الصوره و المركب ليس هذا المعنى أيضا بل هو مجموع الصوره و الماده فإن هذا هو ما هو المركب و الماهيه هى نفس هذا التركيب فالصوره أحد ما يضاف إليه هذا التركيب و الماهيه هى نفس هذا التركيب الجامع للماده و الصوره- و قال فى موضع آخر منها الأشياء التى يكون فيها اتحاد على أصناف.

أحدها أن يكون كاتحاد الماده و الصوره فيكون الماده شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه و إنما يصير بالفعل بالصوره على أن يكون الصوره أمرا خارجا عنه- ليس أحدهما الآخر و يكون المجموع ليس و لا واحدا منهما.

و الثانى اتحاد أشياء يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا من الآخر فى القوام إلا أنها تتحد فيحصل منها شى ء واحد إما بالتركيب و إما بالاستحاله و الامتزاج.

و منها اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه و بعضها يقوم بالفعل- فيقوم الذى لا يقوم بالفعل بالذى يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جمله متحده مثل اتحاد الجسم و البياض و هذه الأقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا و لا جملتها أجزاءها و لا يحمل البته شى ء منها على الآخر حمل التواطؤ.

و منها اتحاد شى ء بشى ء قوه هذا الشى ء منهما أن يكون ذلك الشى ء لا أن ينضم إليه فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيره إلى آخر ما ذكره فى كيفيه اتحاد الجنس بفصله.

أقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايره بين الماده و الصوره- و بمغايره الماهيه للصوره فى المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافى الاتحاد.

أما فى الأول فبأن يقال الحكم بالمغايره بينهما بحسب اعتبار كون الماده ماده و الصوره صوره لا بحسب اعتبار كونهما جنسا و فصلا.

و أما فى الثانى فبأن المراد من الصوره حيث حكم بأنها غير الماهيه هى الصوره- بحسب وجودها الكونى الخارجى و قد علمت أن كل صوره طبيعيه فى الخارج هى مركبه من القوه و الفعل و الكون و الفساد حيث حكم بأنها عين الماهيه أريد بها الصوره بحسب وجودها الاستقلالى العقلى

فصل (۱۰) فی تتمه القول فی الاتحاد بین الماده و الصوره جرحا و تعدیلا

قال العلامه الدوانی و أنت تعلم أن البرهان قد دل علی أن مدرک الکلیات- لا یکون إلا مجردا فإذا کانت النفس متحده مع البدن فی الوجود و إنما تصیر مجردا بالموت کما تخیله لم ینطبع فیه الصوره الکلیه فیلزم أن لا یکون مدرک الکلیات إلا بعد الموت.

و أیضا کیف یتصور استحاله المادی إلی المجرد فإذا کانت النفس من مراتب استحالات البدن لا یکون الآثار المترتبه علی التجرد حاصلا بالفعل ما لم یتحقق الاستحاله کما أن آثار النطفه لا توجد فی الغذاء و آثار العلقه لا توجد فی النطفه و آثار البدن لا توجد فی العلقه انتهی.

أقول ما دل برهان علی أن أفراد البشر فی آن تکونهم مدرکین للکلیات بما هی کلیات بحسب وجودها العقلی المشترک بین الکثره من غیر شائبه مقدار و وضع و تحیز بل کما أن الماهیه الموجوده فی الخارج کلیه بالقوه جزئیه بالفعل- من شأنها أن تجرد عن المواد و تنتزع عنها الغواشی بتعمل و تجرید و نزع کذلک القوه الإنسانیه المدرکه لها عاقله بالقوه إذ من شأنها أن تنتزع عن نفسها الماده و غواشیها- فتصیر عند ذلک عاقله أی مدرکه للکلیات بالفعل کیف و قد أقمنا البرهان علی أن العاقل متحد بالمعقول فالمدرک ما لم یصر وجودها وجود الکلی بالفعل یمتنع أن یدرک کلیا بالفعل.

و بالجمله مرتبه المدرک و المدرک فی کل إدراک مرتبه واحده فما أسخف قول من زعم أن الهویه الجسمانیه القریبه النشأه من نشأه الجماد و النبات کالجنین تکون صورته التی بها هو ما هو عاقله لذاته و لذات الکلیات المجرده بالفعل و قوله فیلزم أن لا تکون مدرکه للکلیات إلا بعد الموت

أقول الموت إن كان عباره عن انصراف النفس عن عالم الطبيعه فلا- بد منه فى كل تعقل و إدراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام و التعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجرده بجهه ماديه بجهه أخرى و وحده النفس ليست كوحده النقطه و أشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيره- بل لها وحده جامعه لمقامات شتى و إن كان الموت عباره عن فساد البدن عن قابليه تعلق النفس فليس ذلك شرطا فى صيروره النفس عقلا بالفعل و لا كونها عقلا بالفعل مما ينافى أن يدبر الجسم الطبيعى ببعض قواها التى هى بمنزله شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس أولا قبل الاستكمال سيما البدن الذى ضعفت قوته و وهنت مادته إذ يكفيه لمعه من نور العقل الفعال أ لا ترى أن النفس فى حاله النوم مجرده عن البدن و لكن تدبر البدن ببعض قواها و أما إنكارها لاستحاله المادى إلى المجرد فمبناه على نفى الاشتداد للجوهر و قد أثبتناه فيما سبق بيانه.

و أما قوله لو توقف إدراك الكليات على استحاله النفس إلى درجه العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك.

فالجواب ما أشرنا إليه من أن المترتب عليها أولا قوه ذلك الإدراك و استعداده و هذه القوه أعنى قوه وجود العقل بمنزله فصل النفس كما أن قوه وجود الجسم بمنزله فصل الهيولى إذ النفس أولا عقل هيولانى ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيره لها فى التجوهر النفسانى.

ثم قال لا- نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرد و المادى غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصرف كما بين النفس و البدن و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه.

و ليت شعرى إذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقه مانعا من الاتصال الحقيقى فى أجزاء الياقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى الماده و الصوره فلما ذا يمنع من التركيب الحقيقى.

و الأستاذ أی السید الشریف جوز الترکیب الحقیقی بین الجوهر و العرض کالسریر فلما ذا لا یجوز بین جوهر و جوهر و عدم الترکیب بین العقل الفعال و بین الأجسام لأنه لیس متعلقا بها تعلق التدبیر و التصرف و لو کان کذلک لکان نفسا لا عقلا- علی أنه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل أن یجوز بین العقل و الجسم فما هو جوابکم فهو جوابه انتهی.

أقول قد اعترف هذا النحریر بأنه لا بد فی المرکب الطبیعی أن یکون له وحده حقیقه و مجرد تحقق الإضافه بینهما لا یجعلهما ذاتا أحدیه و إلا لکان کل اثنین فی هذا العالم واحدا إذ ما من جسمین أو عرضین فی هذا العالم إلا و بینهما إضافه وضعیه- لا أقل و نسبه التدبیر و التصرف نسبه ضعیفه لا یحصل بمجردها وحده حقیقیه بین المتضائفین و نسبه الإیجاد و التأثیر آکد و أقوی من نسبه التصرف و التحریک و مع ذلک لم یحصل بین العقل الفعال و الجسم وحده حقیقیه فقد علم أن ملاک الأمر فی حصول الوحده الحقیقیه لنوع من الأنواع هو أن یکون النسبه بین جزئیه المادی و الصوری بالاتحاد دون غیرها من النسب و عدم کون العقل الفعال نفسا للأجسام لیس لأن ارتباطه بها أضعف من نسبه التحریک و التدبیر بل لأن وجوده أرفع و أقدس من أن یتصل به الأجسام بما هی أجسام بخلاف النفس فإنها بما هی نفس متصله بالبدن.

و العجب أن نسبه الحلول کما بین النوع و العارض له لا یوجب عنده حصول الوحده الحقیقیه بینهما و نسبه التحریک و التدبیر یوجب ذلک مع أن تلک النسبه أقوی و أشد فإن قلت إذا لم یکن نسبه التدبیر و التصرف کافیه فی الاتحاد فکیف یحکم بأن النفس متحده بالبدن و لیس نسبتها إلا نسبه التدبیر و التصرف.

قلنا لا نسلم أن لا نسبه بینهما إلا هذه النسبه بل هی من وجه متحده بالبدن و من وجه متصرفه فیه تصرفا طبیعیا و من وجه مدبره فیه تدبیرا اختیاریا کما أن الطبیعه تقوم الماده بوجه و تتحد [بها] بوجه و تفعل بها فعلا فی غیرها بوجه.

و قوله کون کل منهما تحت جنس آخر لا یقدح فیه إلی آخره مدفوع لأن الأمور

المتخالفه بالجنس يستحيل أن يحصل منها أمر واحد حقيقى لأن لكل جنس نحوا آخر من الوجود و كذا الأمور المتخالفه بالنوع إذا كانت متحصله بالفعل و أما الاختلاف المعنوى بين أجزاء ماهيه واحده كأجناسه و فصوله البعيده و القريبه فليس ذلك اختلافا جنسيا و لا ـ نوعيا فإن الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس و فصل ليس إلا بالإبهام و التعيين لا بأن يكون الجنس شيئا و الفصل شيئا آخر و كذلك نسبه الجنس إلى نوعه و نسبه جنس الجنس إلى فصله و نسبه فصل نوع النوع إلى جنسه.

و أما الجنس و الفصل من حيث اعتبار كونهما ماده و صوره فهما بهذا الاعتبار و إن كانتا متخالفتين نوعا إذ قد اعتبر فى كل منهما قيد ينافى بحسبه أن يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهه بل الجهه الأولى.

ثم ما نقل عن أستاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقى بين الجوهر و العرض مبرهن الفساد و التمثيل بالسرير إن وقع من جهه الخشب و الهيئه المخصوصه- فهو باطل كما سبق و إن كان من جهه المقدار التعليمى و الشكل المعين فليس بين الجزءين تخالف فى الجنس لأن نسبه أحدهما إلى الآخر بعينها النسبه التى يكون بين الجنس و الفصل و قوله على أنه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين.

ثم قال العلامه الدوانى ثم من البين أنه على تقدير اتحاد النفس و البدن- يكون الصور العلميه ذا وضع معين و مقدار معين فلا يكون كليه و لا يجديه اختلاف الحيثيه.

أقول اختلاف الحيثيه و إن صح أنه غير كاف فى هذا الباب لكن يكفى فيه اختلاف أطوار النفس بواسطه تحولاتها الذاتيه و اختلاف نشئاتها كنشأه التعلق و نشأه التجرد و كذا اختلاف القوى و الدرجات لنفس واحده و قل لى لعمر حبيبك أ ليست القوه اللمسيه و القوه النظريه كلتاهما من قوى نفس واحده و أين مقام إحداهما من

مقـام الأـخرى فللنفس الإنسانيه أطوار متفاوته مع كونها ذاتا واحـده لها وجود واحـد- و النفس بحسب بعضـها متصـله بالبـدن و بحسب بعضها متصله بالعقل.

ثم قـال إن مـا ذكره يقتضـى أن لاـ يكون الهيولى أمرا حاصـلا بالفعل بل يقتضـى أن لا يكون شـى ء من الأنواع حاصـلا بالفعل ضروره أن كـل نوع متحـد مع العوارض الصـادقه عليه ثم إذا كـانت الهيولى متحـده مع الصوره فى الوجود الخـارجى فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين الماده و الجنس بما ذكره القوم من أن الجنس محمول دون الماده.

أقول التركيب الاتحادى بين الشـيئين لا يقتضـى أن لا يكون أحدهما موجودا بل يقتضى أن يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لاـ بوجودين متعـددين حين التركيب و إن جـاز أن يكون لأحـدهما أو لكـل منهمـا وجود آخر منحـازا عن صاحبه و لا يلزم من كون المـاده متحـده بـالصوره محموله عليهـا أن يكون اتحادها معها من حيث كونها ماده خارجيه أو عقليه بل هى بحسب كونها مـاده عقليه جزء عقلى للمـاهيه و الجزء غير محمول بـل إنمـا اتحادهـا و صـحه حملهـا من حيثيه أخرى و هى أن تؤخـذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه.

و أمـا النوع العـارض المحمول عليه فليس بينهمـا اتحاد بالـذات عنـدنا بل بالعرض- و أما كون هـذه الأجزاء خارجيه فلما أشـرنا سابقا من أن لها نحوا آخر من الوجود فى الخارج و كذا الفرق بين الماده و الجنس بأن الماده بما هى ماده أى بوصف القابليه و الاسـتعداد توجد بوجود مباين لوجود الصوره بخلاف الماده بما هى جنس أى مأخوذ مطلقا فإنها محموله على الصوره كما مر و تحقيق هـذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا أن لكل من الماده و الصوره تجـددا و تلاحقا بالأخرى على وجه دون وجه و لنمثل فى ذلک بالهيولى الأولى و الجسميه.

فنقـول الهيـولى مـع كونهـا من وجه قـوه قـابله و سـببا معـدا لفيضـان الصوره- لكن من وجه آخر تكون تـابعه للصوره و الصوره مقتضيه لها و مقتضى الشى ء كيف

يكون مفتقرا إلى ذلك الشى ء فعلم أن الهيولى السابقه غير الهيولى اللاحقه.

ثم لما كانت السابقه و إن كانت قوه قابله للصوره لكنها لا- تتقوم أيضا بذاتها بل بالصوره فعلم أن الصوره السابقه المقومه للهيولى غير اللا-حقه المفتقره فى الحدوث إليها و هكذا القياس فى غيرهما من المواد و الصور و بهذا يندفع كثير من الإشكالات.

منها الإشكال المذكور فى بيان الفرق بين جامع أجزاء المنى و حافظ تركيبه.

و منها الإشكال الذى سبق من أن بدن الحيوان و هو مادته لما كان متقوما بنفسه التى هى صورته كيف تكون باقيه بعد زوال نفسه و الحل كما علمت من أن هذا غير ذاك بالعدد.

و منها الإشكال فى عدم بقاء صور العناصر فى ماده المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع و الإنبيق.

و الجواب أن الماده الكائنه فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصوره بالصوره الجامعه إلى غير ذلك من الإشكالات و سنرجع فى بعض الفصول الآتيه إلى تحقيق عدم بقاء العناصر فى مبحث المزاج.

و اعلم أن هذين النحريرين قد أفرغا جهدهما و بلغا غايه سعيهما فى تبيين هذا المقام و بسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما إلى صاحبه أى سهم كان فى كنان علمه و مع ذلك لم يصل واحد منهما إلى رتبه التنقيح و مشرب التحقيق حيث ارتكب أحدهما نفى وجود الأ-جزاء المحسوسه و الأعضاء كالعظم و اللحم و غيرهما فى الحيوان- و نفى وجود النفس و البدن فى الإنسان بل نفى وجود الماده و الصوره فى كل نوع جسمانى.

و أما الآخر فحيث أهمل بل أبطل الوحده الحقيقيه فى هذه الأنواع الطبيعيه- و لم يحصل الفرق بين صيروره الهيولى ماء و بين صيروره الجسم أبيض لجعله الاتحاد

بين الماده و الصوره بالعرض كما بين الموضوع و العرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقه الوجود و الموجود بما هو موجود حيث زعم أحدهما أن موجوديه الشي ء بنفس هذا المعنى المصدرى الذى يتكثر بتكثر الماهيات و المعانى الكليه.

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين و أما الآخر فحيث زعم أن موجوديه كل شي ء هو عباره عن نحو اتحاده بمفهوم الموجود المشتق أى هذا المفهوم الكلى الذهنى و لم يحصل أحد منهما أن الوجود هويه عينيه تشتد و تضعف و تكمل و تنقص و تصور الماده بصوره عباره عن اشتدادها و استكمالها و إذا اشتد الوجود أو كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشيئين لا بد منه من جهه وحده- و جهه تعدد فالوحده من جهه الوجود و التعدد من جهه المعنى و الماهيه و لا حجر و لا ركاكه فيه كما زعمه العلامه الدوانى حيث قال لا ريب أن التركيب يقتضى الأجزاء و تغايرها و الاتحاد ينافى ذلك و هذا كما اصطلح بعض الصوفيه على التعين الإطلاقى و الهويه اللاهوتيه و حكم بأنه ركيك جدا- لأنه يوهم أمرا غير صحيح.

أقول كل الركاكه فى هذه المناقشه فى التسميه و المضايقه فى الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

فصل (١١) فى تتمه القول فى أحوال العلل من حيث كونها مبادى للمتغيرات و الطبيعيات

قد مر فيما سبق أحوال العلل الأربع و أحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير و هاهنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير و يقتضى سهوله السلوك من جهتها- إلى معرفه المعلولات الطبيعيه فنقول إن لكل جسم سببا عنصريا و سببا فاعليا و سببا صوريا و سببا غائيا أما إثبات أن لكل واقع فى التغير هذه الأربعه فأمر لا يتجشمه نظر الطبيعيين و هو

أمر موكول تحقيقه إلى العالم الإلهى.

و أما تحقيق ماهيتها تصورا و الاطلاع على أحوالها وضعا و تسليما فأمر لا محيص عنه لباحث الأمور الطبيعيه المتغيره فليعلم أولا أن الفاعل فى الأمور الطبيعيه هو مبدأ الحركه فى آخر من حيث هو آخر.

و المراد بالحركه هاهنا كل خروج من القوه إلى الفعل فى أى ماده كان- و النفس إذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا- بما هو عليل و المستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب و هذا أيضا إنما يتم على مذهبنا فى النفس فى كونها ذا مقامات مختلفه لأن موضوع القبول و الفعل مما لا- يكفى فيه التغاير بالاعتبار إذ ليس هذا التغاير كتغاير العاقل و المعقول مثلا.

اعلم أن الفاعل بهذا المعنى إما مهيى ء للحركه أو متمم لها فالمهيى ء هو الذى يصلح الماده بالإحالات و الإنضاجات المعده لقبول الصوره و المتمم هو الذى يفيد الصوره و هى تمام الحركه.

و الحق أن الأول مباشر للماده ملاصق و الثانى مفارق و لا شبهه فى أن مفيد الصور المقومه للأنواع الطبيعيه سيما التى للأنواع الشريفه كالفلك و الإنسان مثلا- يجب أن يكون مبدأ خارجا عن عالم الطبيعه و ليس على الطبيعى أن يعلم ذلك أنه ما هو و أنه واحد أو كثير بعد أن يضع أن هاهنا أمرا يعطى الصور و كل من المهيى ء و المعطى مبدأ للحركه و مخرج للماده من القوه إلى الفعل و كل منهما عند التحقيق صوره أيضا لكن غير الصوره التى يترتب وجودها على وجود الحركه و القوه.

أما المهيى ء فصوره جزئيه أخس وجودا من التى إليها الحركه و أما المعطى فصوره كليه أشرف من الصوره المعطاه و كلاهما بعد المثير أى المشوق فإن من جمله مبادى الحركه هو الذى يقال له المثير أو المشوق فهو المبدأ البعيد للحركه- بتوسط أمر آخر و ذلك لأنه سبب للصوره النفسانيه التى هى مبدأ حركه إراديه فهو مبدأ المبدإ.

بـل نقول ذلک المثير المؤتم به ربما يكون مبـدأ لصور نفسانيه مسـتحيله متجـدده- كإرادات متتاليه يكون تلک الصور النفسانيه المتجـدده مبـدأ قريبـا لحركات بـدنيه حيوانيه يقال لها الحركه الإراديه و الحركه الإراديه يشـبه أن تكون هى التى فى النفوس لا التى فى الأبدان و لو سميت هذه تسخيريه و التى فى النفوس الإراديه لم يكن بعيدا.

و بالجمله المثير هو مبدأ المبدإ و هذا هو معنى الفاعل فى الطبيعيات و هو أخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا أو لا و أمـا المبـدأ القـابلى أعنى المـاده- فنقول المبادى الماديه كلها مشتركه فى معنى و هو كونها حامله لأمور غريبه عن ذاتها و بهـذا خرج نسبه الملزومات إلى لوازمها(۱) و لها نسبه إلى المركب و نسبه إلى الهيئه الصوريه فالأولى كنسبه الجسم إلى الأبيض أعنى المركب من الجسم و البياض و الثانيه كنسـبه الجسم إلى بياضه و نسـبتها إلى المركب نسـبه الجزئيه و وجود الجزء فى ذاته أقدم من وجود الكل و هو مقوم للكل.

و أمـا نسـبتها إلى الهيئه فـذكر الشـيخ أنها لا تعقل إلا على أقسام ثلاثه إما أن لا يكون أحـدهما و لا الآخر متقـدما أى سـببا و لا متأخرا أى مسـببا و إما أن يكون مفتقره فى التقوم بالفعل إلى أمر و هو يكون متقـدما عليها فى الوجود الـذاتى كان وجوده ليس متعلقـا بالمـاده بل بمباد أخرى و لكنه يلزمه إذا وجـد أن يقوم مادته و يحصـلها بالفعل- كما أن كثيرا من الأشـياء تكون متقومه بشى ء و مقومه لشى ء آخر لكنه ربما كان ما يقومه لمفارقه لذاته و ربما كان تقويمه بمخالطه من ذاته.

أقول إن الشـيخ كـاد أن يتكلم فى هـذا المقـام بصـريح الحق لو قـال إن هـذا المبـدأ المقوم للماده يكون تقومه بأسـبابه بحسـب المفـارقه و تقويمه للمـاده بحسب المخـالطه فلمثـل هـذا الأـمر وجهان وجوديان أحـدهما مفارق و الآخر مخالط و هـذا الأمر هو الصوره

۱- فـإن الملزومـات و إن كانت حامله للوازمهما لكن اللوازم ليست غريبه عن اللزومات فلا يكون الملزومات مبـدأ قابليا بالنسـبه إلى لوازمها، إسماعيل رحمه الله

الجوهريه و قال أيضا و له قسط فى تقويم الماده بمقارنه ذاته أو هو كل المقوم القريب و بيان ذلك فى الصناعه الأولى.

أقول ذلك البيان قد مضى فى هذا الكتاب فى مباحث التلازم بين الهيولى و الصوره و لا يتم ذلك إلا بأن يذعن أن للصوره الجوهريه وجودا ماديا و وجودا عقليا بأحدهما تقوم الماده تقويما بعيدا بالمشاركه و بالآخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال.

أما القسم الثالث فهو أن يكون الماده أقدم وجودا من ذلك الأمر لأنها متقومه فى ذاتها حاصله بالفعل ثم تقوم به ذلك الأمر و هو المسمى بالعرض و الهيئه بالمعنى المقابل للصوره.

فالقسم الأول أوجب إضافه المعيه و القسمان الآخران إضافه تقدم و تأخر قال الشيخ و القسم الأول ليس بظاهر الوجود و كأنه إن كان له مثال فهو النفس و الماده الأولى- إذا اجتمعا فى تقويم الإنسان.

أقول الحق فى هذا المقام تثنيه القسمه و الاكتفاء بالقسمين الأخيرين فإن الكلام فى المبادى الذاتيه للأمور الطبيعيه و لا يمكن التركيب الطبيعى بين أمور لا تعلق لأحدهما بالآخر و أما الذى مثل به من النسبه بين الهيولى الأولى و النفس و إن كانت الهيولى ماده للنفس و إن كانت بوسط و النفس صوره مدبره لها أو صوره لصورتها فهى متقومه بالنفس و للنفس مرتبه التقويم و التحصيل لها فيكون متقدما عليها فى الوجود و وحده الهيولى وحده ضعيفه لا تنافى بين تأخراتها من أشياء و تقدماتها على أشياء و إن لم يؤخذ الهيولى بالقياس إليها و لا النفس بما هى نفس متعلقه بها أو بالمركب منها و من هيئه أخرى فلا الماده ماده و لا النفس نفس كل منهما غير مضافه إلى أخرى إضافه تعلقيه.

ثم قال و للماده مع المتكون عنها الذى هى جزؤه من وجود أنواع أخرى اعتبار المناسبه و يصلح أن ينتقل هذه المناسبه إلى الصور مع المتكون فإن الماده قد تكفى وحدها فى أن يكون هى الجزء المادى لما هو ذو ماده فى صنف من الأشياء و قد لا يكفى ما لم ينضم إليها ماده أخرى و ذلك فى صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون و الكيموسات للبدن

و ذلك إما بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكريه و المنازل للمدينه و إما بحسب الاجتماع و التركيب معا فقط كاللبن و الخشب للبيت و إما بحسب الاجتماع و التركيب و الاستحاله كالأسطقسات للكائنات فإنها لا تكفى نفس اجتماعها و لا نفس تركيبها بالتماس و التلاقى و قبول الشكل لأن يكون منها الكائنات بل بأن يفعل بعضها من بعض و ينفعل بعضها عن بعض و يستقر للجمله كيفيه متشابهه يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصوره النوعيه انتهى.

أقول المـاده لصوره واحده أيه صوره كانت لا تكون إلا واحده و فى جميع هذه الأمثله التى ذكرها ليس و لا يكون لصوره واحده إلا ماده واحده أما المجتمعات التى لا استحاله فيها لأجزائها فالماده فيها بالجمله هو مقدار المجموع مع قابليه ضرب من الوحده الاتصاليه لها كاللبنات و الأخشاب لصوره البيت و شكله و أما المجتمعات التى وقعت فيها استحاله لأجزائها فهى بعد الاستحاله تصير مستعده للصوره- و هى حينئذ بما هى ماده لشى ء واحد واحده و أما اعتبار اجتماعها قبل الاستحاله بل قبل التماس فهى بذلك الاعتبار أيضا مما يتصور له صوره واحده لماده واحده أما الصوره فهيئه اجتماعها فى الوجود و لو مع التباعد و أما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئه و فى بعض الأنواع لفرط نقص صورتها لا فضيله للصوره على الماده مثل العدد فإن كل مرتبه من العدد صورتها الوحدانيه و هى كميه الوحدات عين مادتها المتكثره و هى الوحدات.

قال الشيخ فإذا قسمنا الماده إلى ما يحدث عنها فقد يكون الماده ماده لقبول الكون و قد يكون لقبول الاستحاله و قد يكون لقبول الاجتماع و التركيب و قد يكون لقبول التركيب و الاستحاله و أما الصوره فقد يقال للهيئه التى إذا حصلت فى الماده- قومتها نوعا و يقال صوره لنفس النوع و يقال صوره للشكل و التخطيط خاصه و يقال صوره لهيئه الاجتماع كصوره العسكر و صوره المقدمات المقترنه و يقال صوره للنظام المستحفظ كالشريعه و يقال صوره لكل هيئه كيف كانت و يقال صوره لحقيقه كل شى ء جوهرا كان أو عرضا و تفارق النوع فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى.

ص: ٣١۴

و ربما قيل صوره للمعقولات المفارقه للماده و الصوره المأخوذه إحدى المبادى- هى بالقياس إلى المركب منها و من الماده أنها جزء له توجبه بالفعل فى مثله و الماده جزء لا- يوجبه بالفعل و أما تقويم الصوره للماده فعلى نوع آخر و العله الصوريه قد تكون بالقياس إلى الصنف و هى الصوره التى تقوم الماده التى قد قامت دونها نوعا و هى طار عليها كصوره الشكل للسرير و البياض بالقياس إلى جسم أبيض.

أقول جميع ما جعل الماده مقيسه إليه بنسبه المقبول كالاجتماع و التركيب و غيرهما فهى فى الحقيقه صور محصله للماده ضربا من التحصيل و مقومه لماهيه نوعيه مركبه من تلك الماده و وصف الاجتماع مثلا أو وصف التركيب أو وصف الاستحاله فالنوع الحاصل منهما هو ماهيه المجتمع مثلا أو ماهيه المستحيل و إن لم يكن النوع نوعا جوهريا و لا الصوره صوره جوهريه و كذا جميع ما عدده أنه مما أطلق عليه لفظ الصوره فهى مشتركه فى معنى الصوره التى عدت من المبادى للوجود أو للقوام سواء كانت جواهر أو أعراضا و سواء كانت بالقياس إلى النوع أو الصنف.

إذ كل منهما يحصل بماده ما من المواد نحوا من التحصيل و يقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الأشياء مختلفه فى أنحاء الوجود و التحصل- قوه و ضعفا و الوحده كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قويه بعيده عن الكثره بل عن قوه الكثره أيضا و ما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحده مجامعه للكثره أو لقوه الكثره بوجه آخر.

و ربما كانت جهه الوحده فى شى ء هى بعينها جهه الكثره فيه كالعدد نفسه مثلا و كالهيولى و كالحركه و الزمان فالصوره فى أمثال هذه الأنواع تكون مغموره فى الماده حتى كأنها عين الماده وجودا و اعتبارا لفرط خسه الوجود و فى مقابلتها أنواع قويه الوحده و الوجود حتى لا- يتصور فيها تركيب من قوه و فعليه أو نقص و تمام فهى صوره لا ماده لها و كان الماده اضمحلت و استهلكت هناك لفرط الفعليه و

ص: ٣١۵

التمام فالماده هناك كأنها عين الصوره.

و أما الغايه فهى المعنى الذى لأجله تحصل الصوره فى الماده و هو الخير الحقيقى مطلقا أو بالإضافه أو الخير المظنون فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فإنه يروم به ما هو خير بالقياس إليه فربما كان بالحقيقه سواء كان على الإطلاق أو من بعض الوجوه و ربما كان بالظن لا بالحقيقه و الواقع

فصل (١٢) فى تعيين المناسبات بين هذه المبادى

لما علمت أن لماهيه واحده قد تكون أنحاء من الوجود و أنحاء من النسب و الإضافات- فاعلم أن الغايه بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل- بما هو فاعل و بحسب نحو آخر من الوجود متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغايه غايه بوجه

فاعل بوجه و الصوره أيضا فاعل بوجه لتحصيل الماده و عله صوريه بوجه لتحصيل النوع و قد يكون غايه بوجه لانتهاء الحركه عن ماده إليها و ربما كانت ماده لصوره أخرى من جهه قوتها و إمكانها فقد جمع فى شى ء واحد أقسام العلل بأسرها من غير استيجاب تركيب فى الموضوع إلا من جهه اجتماع الماده و الصوره فإن جهه القوه غير جهه الفعليه البته و إن كانت بالقياس إلى أمرين متعددين.

قال الشيخ الفاعل من جهه سبب الغايه و كيف لا و هو الذى يحصل الغايه موجوده و الغايه من جهه سبب الفاعل و كيف لا و إنما يفعل الفاعل لأجلها و إلا لما كان يفعل فالغايه تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا و لهذا إذا سئل لم ترتاض فتقول لأصح فيكون هذا جوابا كما إذا قيل لم صححت فتقول لأنى ارتضت و يكون جوابا- فالرياضه سبب فاعلى للصحه و الصحه سبب غائى للرياضه ثم إذا سئل لم تطلب الصحه- فقيل لأرتاض لم يكن جوابا صحيحا.

ثم إن قيل لم تطلب الرياضه فقيل لكى أصح كان الجواب صحيحا و الفاعل ليس عله لصيروره الغايه غايه و لا لماهيه الغايه فى نفسها و لكن عله لوجود ماهيتها فى الأعيان و فرق بين الماهيه و الوجود انتهى كلامه.

أقول الفرق بين الماهيه و الوجود ليس مما يصحح كون الماهيه سببا لشى ء- من غير مدخليه ضرب من الوجود معها كيف و الشى ء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شى ء بل المؤثر فى الأشياء ليس إلا الوجود فماهيه الغايه لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما أن الأكل مثلا لغايه هى الشبع مثلا فلا بد أن يكون للشبع وجود لفاعل الأكل قبل الأكل حتى يأكل لأجله فأحد وجودى الشبع يحرك محرك الماده لحصول وجوده الآخر لكونه أكمل و أتم من ذلك الوجود.

فالغايه بحسب أحد الوجودين جزء صورى للفاعل بما هو فاعل فهى سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل عله للغايه فى كونها غايه بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها فى نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما فى الغايات- التى تحت الكون لفعل الحركات و الاستحالات أو يكون وجودها فى نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما فى الغايه التى هى فوق الكون- كالعقل الفعال فى كونه غايه لاستكمالات النفس فإن وجوده فى نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها.

و علم أن لكل من هذه العلل الأربع مبدءين بالقياس إلى شيئين أو بالقياس إلى شى ء واحد بوجهين أما الماده و الصوره فلكل واحده منهما عليه لشيئين لأنهما عله لصاحبهما بوجه و عله للمركب منهما بوجه فكان كل منهما عله قريبه لشى ء و عله بعيده لشى ء فهما كأنهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العليه و قريبتان بنحو آخر من العليه و هى التقويم و كذا الفاعل فإن الفاعل إما أن يكون مهيئا للماده فيكون سببا لإيجاد الماده القريبه من المعلول لا سببا قريبا منه أو يكون معطيا للصوره فيكون سببا لإيجاد الصوره القريبه من المعلول لا سببا قريبا منه و الفاعل أيضا سبب بعيد للغايه بوجه لأنه سبب للصوره

و الصوره مستلزمه للغايه و الغايه سبب فاعلى للفاعل فى أنه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصوره و بتوسطها للمركب لكن الغايه سبب غائى قريب لوجود الصوره فى الماده- بتوسط تحريكها الفاعل للمركب.

فالمبادى القريبه من الشى ء المركب من جهه مطلق المبدئيه هى الهيولى و الصوره بما هما جزءاه و إن اختلف تقويم كل منهما للمركب و بهذا الاعتبار يقال لهما العله الماديه لا الماده و العله الصوريه لا الصوره لكنه ربما عرض أن كانت الماده و الصوره عله بالواسطه أيضا أما الماده فكما فى المركبات الصنفيه التى كانت الصوره فيها هيئه عرضيه فيحتاج إلى المحل فيكون الماده عله لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون عله ما للعله و مع ذلك فإنها من حيث كونها جزءا من المركب- عله بلا واسطه.

و أما الصوره فكما فى المركبات الطبيعيه التى كانت الصوره فيها مقومه للماده- و الماده عله قريبه للمركب فالصوره عله بالواسطه لكنها عله صوريه بلا واسطه فكل من الماده و الصوره عله للمركب بوجه و عله عله له بوجه فكل منهما عله للأخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و عله للمركب بوجهين مختلفين فى القرب و البعد و فى نحو التقويم فالماده إذا كانت عله عله المركب فليس من حيث كونها عله ماديه له بل من حيث كونه ماده لصورته و الصوره إذا كانت عله عله المركب- فليس من حيث كونها عله صوريه له بل من حيث كونها صوره لمادته.

و ليعلم أن هذه الأحكام كلها إنما يجرى فى المركب من جهه اعتبار تركيبه- و من جهه اعتبار المغايره بين الماده و الصوره لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخابطين

فصل (١٣) فی كيفيه دخول العلل فی المباحث و الأفكار و طلب اللميه و الجواب عنها

اعلم أن بعض الأشياء مما لا علة له أصلا بل هو علة العلل كواجب الوجود و بعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل و الغايه دون الماده و الصوره كضرب من المفارقات و الأشياء الصوريه لأنها عين الصوره التامه فلا صوره لها و لا ماده و بعضها مما له جميع هذا العلل كالمركبات و الأنواع الطبيعيه و جميع المتحركات و المستحيلات التی يبحث عنها فی العلوم الطبيعيه- فالعالم الطبيعی يجب عليه أن يكون معنيا بالإحاطه بجميع هذه العلل ليدخلها فی براهينه و خصوصا بالصوره و الماده حتی يتم إحاطته بالمعلول و أما التعليمی فليس عليه أن يعلم الماده إذ لا مدخل للماده و الحركه فی مطالبه فليس عليه أن يعلم مبدأ حركه و لا غايه حركه و لا الماده أيضا البته بل الذی يجب عليه أن يتأمل فيها من العلل هی العلل الصوريه فقط.

و لا يخفی عليك أن سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به و إلا لكان الشی ء سببا لنفسه فإن تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمروا فيجوز أن يجاب بالغايه فيقال لكی ينتقم منه و يجوز أن يجاب بالمثير أو بالداعی و هو الفاعل المتقدم فيقال لإشاره فلان أو لأنه غصب حقه و هذا هو الفاعل لصوره الاختيار الذی ينبعث منه الفعل و أما أنه هل يجاب بالصوره أو بالماده فظاهر أنه غير صحيح.

أما الصوره فلما أشرنا إليه فإن صوره الفعل هاهنا هو القتال نفسه و ليس السؤال

إلاـ عن عله وجودها عن الفاعل و الشى ء لا يكون عله لنفسه اللهم إلا أن يكون تلك الصوره غايه الغايات كالخير مثلا فيكون الصوره حينئذ لذاتها لا بسبب آخر هى محركه للفاعل و مع ذلك فلا يكون عله قريبه لوجودها فى تلك الماده عن الفاعل بل عله لوجود الفاعل فاعلاـ فلا يكون من حيث هى موجوده فى الماده عله للفاعل بل من حيث ماهيتها و معناها و أما الماده فظاهر أنه لاـ يكفى الجواب بها حينئذ هذا إذا ذكر فى السؤال خصوص الفاعل و أما إذا تضمن السؤال الغايه كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدإ الفاعلى فيقال لأنه شرب الدواء و يصلح أن يجاب بالمبدإ المادى مضافا إلى الفاعل فيقال لأن مزاج بدنه قوى الطبيعه و لا يكفى ذكر الماده وحدها.

و أما الصوره فقلما يقنع و يقطع السؤال بذكرها وحدها بأن يقال جوابا عن السؤال المذكور لأن مزاج بدنه اعتدل بل يحوج إلى جواب آخر يؤدى إلى ماده أو فاعل و أما إذا كان السؤال عن الماده و استعدادها بأن يقال لم بدن الإنسان يقبل الموت فقد يصح أن يجاب بالعله الغائيه فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن.

و قد يجوز أن يجاب بالعله الماديه و يقال لأنه مركب من الأضداد و لاـ يجوز أن يجاب بالفاعل فى الاستعداد الذى ليس كالصوره لأن الفاعل لا يجب أن يعطى الماده أى استعداد كان إلا أن يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال فى المرآه- إذا سئل إنها لم تقبل الشبح فيجاب لأن الصيقلى صقلها و أما الاستعداد الأصلى فلازم للماده فيجوز أن يجاب بالصوره إذا كانت هى المتممه للاستعداد فيقال فى المرآه لأنها ملساء صقيله.

و بالجمله السؤال لاـ يتوجه إلى الماده إلاـ و قد أخذت مع صوره ما فيسأل عن عله وجود الصوره فى الماده و أما إذا تضمن السؤال الصوره فالماده وحدها لا يكفى أن يجاب بها بل يجب أن يضاف إليها استعداد ينسب إلى الفاعل و الغايه يجاب بها و الفاعل يجاب به.

و إذا شئت أن ترفض ما يقال على سبيل المجاز و تذكر الأمر الحقيقى فإن الجواب الحقيقى أن يذكر جميع العلل التى لم يتضمنها المسأله فإذا ذكرت و حتمت بالغايه الحقيقيه وقف السؤال و الله ولى التوفيق.

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج و تحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من إثبات التركيب الاتحادى بين الماده و الصوره لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت و قد وعدناك تحقيقه

فصل (۱۴) فى تحقيق ماهيه المزاج و إنيته

اشاره

العاده جرت بذكر هذه المسأله فى فن الطبيعيات لكنا أوردناها هاهنا للعله المذكوره و لعله أخرى و هى أن البحث عن ماهيه شى ء و نحو وجوده مناسب لأن يذكر فى العلوم الإلهيه.

فنقول إن المزاج كيفيه ملموسه من جنس أوائل الملموسات متوسطه بين الأربع الأول توسطا ما متشابهه الأجزاء حتى إنها تكون بالقياس إلى الحراره الشديده بروده- و بالقياس إلى البروده الشديده حراره و بالقياس إلى اليبوسه رطوبه و بالقياس إلى الرطوبه يبوسه و إنها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ما وجد منها فى كل جزء من أجزائه- مثل ما وجد منها فى جزئه الآخر لا تفاوت بينها إلا فى الموضوع ذاتا و وصفا كما هو عند الجمهور أو وصفا فقط كما هو عندنا.

و أما سبب إنيتها فاعلا و قابلا فالمشهور أن العناصر إذا تصغرت و امتزجت و تماست و فعل كل منهما فى الآخر انكسرت سوره كيفياتها فحصلت للجميع كيفيه متوسطه متشابهه هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفه بحالها قالوا هذا التفاعل لا يحصل إلا عند مماسه بعضها لبعض و إلا فإما أن لا يعتبر بينها حصول نسبه وضعيه أصلا سواء كانت مماسا أو غيره أو يعتبر نسبه أخرى كالمحاذاه و ضرب من القرب

و البعد لا سبيل إلى الأول لما تبين فى موضعه أن كل تأثير و تأثر جسمانى فهو متوقف على نسبه وضعيه مخصوصه بين المؤثر و المتأثر فبقى الثانى.

فنقول حينئذ إذا لم يكن النسبه بينهما بالملاقاه فلا بد أن يكونا على ضرب من المحاذاه و البعد فحينئذ إن كان بين المسخن و المتسخن مثلا جسم فلا يخلو إما أن يتسخن المتوسط قبل أن يتسخن المنفعل المفروض أو لم يتسخن و الثانى باطل لأن أثر التسخين لا يصل إلى الأبعد إلا بعد وصوله إلى الأقرب ضروره و الأول يوجب المطلوب- لأن المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر و ننقل الكلام إلى متوسط آخر حتى ينتهى إلى المتوسط الملاقى و إن كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل أولا من المسخن إلا للجسم الملاقى ثم إلى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى.

فظهر أن كل تأثير و تأثر طبيعى لا يكون إلا بالتماس و التلاقى.

هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء و اعترض عليه الإمام الرازى- بأن هذا يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقاله الثالثه من علم النفس منها حيث قال فى جواب من أنكر تأدى أشباح المبصرات فى الهواء من غير أن يتكيف الهواء- بأنه ليس بينا بنفسه و لا ظاهرا أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقيا للملموس- فإن هذا و إن كان موجودا استقراء فى أكثر الأجسام فليس واجبا ضروره بل يجوز أن يكون أفعال أشياء فى أشياء من غير ملاقاه فيكون أجسام تفعل بالملاقاه و أجسام تفعل لا بالملاقاه.

و ليس يمكن أن يقيم أحد برهانا على استحاله هذا و لا أنه يجب أن يكون بين الجسمين نسبه و وضع خاص بل يجوز أن يؤثر أحدهما فى الآخر من غير ملاقاه إنما يبقى ضرب من التعجب كما أنه لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلها يفعل بعضها فى بعض بمثل تلك النسبه المباينه و كان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاه تعجب منه كما تعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاه فإذا كان هذا غير مستحيل فى أول العقل و كان صحه مذهبنا المبرهن عليه يوجبه و كان لا برهان البته ينقضه.

فنقول من شأن الجسم المضی ء بذاته أو المستنير الملون أن يفعل فی الجسم الذی يقابله إذا كان قابلا للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صوره مثل صورته من غير أن يفعل فی المتوسط شيئا إذ هو غير قابل لأنه شفاف.

هذا ما ذكره فی هذا الموضع و قد ذكر هذا المعنی أيضا فی الفصل المشتمل علی المقدمات التی يحتاج إليها فی معرفه الهاله و قوس قزح و لا يخفی أن ذلک منه مبالغه فی بيان أن الفعل و الانفعال بين الأجسام لا يتوقف علی الملاقاه و المماسه مع أنه تصدی فی فصل حقيقه المزاج لإقامه البرهان علی أن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس.

و أنه ليكثر تعجبی بوقوع أمثال هذه المناقضات الظاهره لهذا الشيخ قال- و من الإشكالات أن الشمس تسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبه فإنها لا تسخن الأفلاک و كذا تضی ء الأرض مع أنها لا تضی ء الأجسام التی تتوسط بينها و بين الأرض لأنها شفافه فإذا كان كذلک فكيف يجوز للرجل الذكی مع هذه الإشكالات أن يجزم بأن الفعل و الانفعال لا يتمان إلا باللقاء و التماس انتهی كلامه.

أقول هذا الرجل سريع المبادره إلی الاعتراض علی مثل الشيخ و نظرائه قبل الإمعان فی المبحث لعجله طبعه و طيشه و العجله من فعل الشيطان أما نسبه التناقض فی الكلام إلی الشيخ فغير مسلم فإن الذی منع فيه وجوب اللقاء و التماس هو مطلق التأثير و التأثر بين الجسمين و الذی أوجب فيه ذلک تأثير و تأثر مخصوصان- كالتسخين و التسخن و لا تناقض بين وجوب حكم علی نوع مخصوص و عدم وجوبه علی نوع آخر.

إذ ربما يكون نحو التأثير و التأثر مختلفا فيه فی الموضعين فإن الفعل قد يكون دفعيا و قد يكون تدريجيا و كذا الانفعال فالذی أوجب فيه الملاقاه هو الانفعالات التدريجيه التی من باب الحركات و الاستحالات و لا بد فيها من مباشره الفاعل المحرک للقابل المتحرک و من هذا القبيل فعل العناصر بعضها و فی بعض فی الأمور

التى هى من متمماتها و كمالاتها كأوائل الكيفيات الملموسه مثل الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و الذى لم يجب فيه الملاقاه ما ليس كذلك كالفعل الدفعى و القبول الدفعى و التحقيق فى هذا المقام أن الموجودات بعضها طبيعى و بعضها تعليمى و بعضها عقلى و كذا الأفعال فالفعل الطبيعى لا- يصدر إلا- من فاعل طبيعى زمانى الوجود- و ذلك الفعل هو الذى يجب استحالته و تجدده فى ماده منفعله مستحيله و أما الفعل التعليمى فلا مدخل فيه للحركه و الانفعال التجددى التدريجى و إن لم يكن مفارقا عن الحركه و الطبيعه بالكليه و إنما المحتاج فى ذلك الفعل مجرد الكميه و الوضع اللازم لها دون حركه و استحاله لا من جانب الفاعل و لا من جانب المنفعل.

و أما الفعل العقلى فلا- حاجه فيه إلى زمان و آن و لا إلى حركه و حد منها- إنما المحتاج إليه نفس الفاعل و ماهيه القابل إن كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعى كالتحريكات و الإحالات من التسخين و التبريد و التسويد و التبييض و التغذيه و التنميه و التوليد و مثال الفعل التعليمى كالإناره و الإضاءه و وقوع العكوس و المحاذيات- و حدوث الأشكال كالتربيع و التكعيب و الدائره و غير ذلك من الأمور التى لا تحدث إلا دفعه مع كميه ما و مقدار ما و مثال الفعل الإلهى كمطلق الإيجاد و الإفاضه و الجود و الإبداع و الرحمه و على هذا القياس أقسام المدركات و العلوم.

أ لا ترى أن أفعال مشاعر الإنسان بعضها طبيعى كاللمس و الذوق و بعضها غير طبيعى كالإبصار و التخيل و بعضها غير طبيعى و لا- تعليمى كالتوهم و التعقل به إذا تقرر هذا- فنقول إن كل فعل طبيعى يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون إلا بالملاقاه- و المباشره بينه و بين منفعله سواء وقع منه فى قابله كسخونه النار التى هى من طبيعتها فى مادتها أو فيما هو بمنزله قابله لأجل الاتصال به أو الامتزاج و السر فى ذلك أن الفاعل الطبيعى من حيث هو فاعل طبيعى منغمر فى الماده كل الانغمار لأن وجوده

فی نفسه هو بعینه وجوده فی مـادته علی نحو الاستغراق و السـریان بحیث یکون فی کل جزء من الماده جزء منه فکما أن وجود نفس الماده وجود ذات منقسـمه فکذا وجود الأمر المادی ما یکون منقسـما حسب انقسام نفس الماده و ذلک کالصور الناریه و الأرضیه- و سائر الصور الطبیعیه بما هی صور طبیعیه و کذا کیفیاتها و أعراضها التابعه و کمالاتها الثانیه.

و لیس من هذا القبیل الصوره الحیوانیه بما هی حیوانیه فلکیه کانت أو عنصریه- و قد مر سابقا أن فاعلیه الشی ء یتقوم بوجوده و المفتقر إلی الشی ء فی وجوده مفتقر إلیه أیضا فی إیجاده فلو سخنت الحراره الفاشیه فی جسمیه النار مثلا جسما آخر من غیر أن تلاقیه و تماسه حتی یصیرا کأنهما بالاتصال جسم آخر یلزم أن یکون وجود تلک الحراره فی نفسـها غیر مفتقره إلی إلقاء محلهما لما علمت من أن الإیجاد فرع الوجود و متقوم به لکن اللازم باطل فالملزوم مثله.

فثبت أن کـل مـا وجوده وجود أمر فاش مفتقر إلی محل یفشو فیه و یسـری إلیه بجمیع أجزائه فإیجاده و تأثیره أیضا کـذلک أی یکون إیجـادا و تـأثیرا علی نعت الفشو و السـرایه فی المحـل المتـأثر منه و یلزم من هـذا أنه لاـ یجوز أن یکون مثل ذلک المؤثر مباین الذات للمتأثر منه و هذه قاعده شریفه ینتفع بتحقیقها و أعمالها فی کثیر من المواضع.

و أنک إذا استقریت و تصفحت وجدت أن مراتب تأثیرات المؤثرات علی حسب مراتب وجوداتها و نسبتها إلی الماده و افتقارها و استغنائها فی التأثیر و الإیجاد علی حسب نسبتها إلیها فی الوجود و الکون.

فـإذن قـد ظهر صـدق مـا ذکره الشـیخ من أن الجسم المتسـخن من النـار مـا لم یکن ملاقیا لها حتی یکون وجود القوه المسـخنه بالنسـبه إلیه کوجودهـا فی جسـمیه النـار و مادتهـا لم یتسـخن عنهما و کـذا الحال فی التبریـد و الترطیب و التجفیف و غیرها من التأثیرات الطبیعیه و أما الأفعال التی هی کالإناره و الإظلام و وقوع الأشباح و الأظلال

فليست من هذا الباب كما أشرنا إليه فلا تناقض بين كلامى الشيخ.

و أما قوله الشمس تسخن وجه الأرض من غير ملاقاه و قولك إنها تجفف الأرض المبتله كالطين و أيضا تبيض ثوب القصار و تسود وجهه من غير ملاقاه- فنقول فعل الشمس أولا و بالذات ليس إلا واحدا متشابها هو الإضاءه و الإناره- و هذا أمر يحدث دفعه فى هذه الأجسام القابله له المنفعله ثم إذا قبلت النور دفعه و مضى على وجود الضوء فى ماده قابله للضوء و السخونه منفعله بفعل الضوء فيها فعل السخونه- لأجل مناسبه الحراره للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونه فى الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه و فى الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته و تصقيله على حسب اختلاف الأحوال القوابل.

و بالجمله الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونه فى شى ء إلا بالملاقاه و التماس و أما أن قابل الحراره لا يقبل الحراره من أى فاعل كان إلا بالمماسه و بملاقاه فاعل السخونه فهو أمر آخر غير لازم من القضيه المذكوره و ليس بمعلوم الاستحاله إذ لا استحاله فى أن تأثر جسم من غير مباشره جسم و أن يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له أو من مسخن غير متسخن كالحركه و نحوها كما أن كل متحرك لا- يجب أن يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا- على نحو المباشره بل على نحو المفارقه كحركات نفوس الأفلاك من محركات عقليه على سبيل التشويق و الإمداد.

فإذا تقرر هذا الكلام فنقول لا- امتناع فى أن يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل فى كلتا كيفيته الفاعله و المنفعله بسبب أسباب داخله أو خارجه كإضاءه الكواكب و هبوب الرياح حتى يميل برودته إلى الحراره و الرطوبه إلى اليبوسه فيحصل له كيفيه معتدله بسيطه متوسطه بين هذه الأربع الأوائل الملموسه فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صوره واحده لها كيفيه مزاجيه من غير حاجه إلى تركيب أجزاء- متصغره متماسه و من منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحاله ذلك.

و نحن لم نجد إلى الآن برهانا يعطى الحاجه إلى تركيب العناصر و تصغرها و تلاقيها فی حصول المسمی بالمزاج بل الحجج قائمه على خلاف ما قرروه و الإشكالات ناهضه فی هدم ما أصلوه أما الإشكالات فمشهوره أشهرها أن هاهنا أمورا ثلاثه الكاسر و المنكسر و الانكسار أما المنكسر فليس هو الكيفيه لما بين أن الكيفيه الواحده لا- يعرض لها الاشتداد و التنقص بل إنما يعرضان لموضوعها و أما الكاسر فليس هو الكيفيه أيضا و إلا لزم أن يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا أو يكون حين انكساره كاسرا و حين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقى أن الكاسر هو الصوره و المنكسر هو الماده و هذا مشكل بوجهين- أحدهما أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد و اختلطا انكسر البارد بالحار- و ليس هاهنا صوره مسخنه هى مبدأ التسخين بذاتها و الثانی أن الصوره و إن كانت فاعله- ففعلها بتوسط الكيفيه كما أن تحريك الطبيعه بتوسط الميل و لأجل ذلك الصوره المائيه يفعل فعل التسخين بواسطه سخونتها فحينئذ يعود الإشكال المذكور فی كون الكاسر هو الكيفيه من لزوم كون المنكسر كاسرا و كذا الأمر من جهه القابل فإن الماده و إن كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول الأمر إلا بتوسط كيفيه قائمه بها و إلا لكان كل ماده يقبل كل شی ء فيعود الإشكال فی كون المنكسر هو الكيفيه.

و لك أن تقدح فی الوجه الأول بأنه كما أن فاعل الحركه القسريه بالذات- هو طبيعه المقصور لأجل حدوث حاله غريبه يعدها لا القاسر فهاهنا أيضا إذا تسخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونه فی جسميه الماء ليس هو طبيعه النار لأنها معده و المعد ليس من الأسباب الذاتيه كما سبق بيانه فی مباحث العلل بل الصوره المائيه هی المعطيه للسخونه الموجوده فی الماء و لذلك قد يبقى تلك السخونه مع فساد تلك النار التی من جهتها حصلت السخونه لكن الوجه الثانی سالم عن القدح

و أما الحجج

فمنها

أن الحكماء المشاءين ذهبوا إلى أن الجسم النوعی إذا تصغر فی الغايه

لم يبق له صورته الخاصه النوعيه بل الذى يبقى له حينئذ هو الصوره الامتداديه فقط و لا شك أنه إذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعه لها و اتصلت مادته بماده ما يجاوره- فيصير المجموع مصورا بصوره واحده نوعيه فظهر من هذا المذهب أن القول بحصول المزاج من جهه تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفه ليس بصحيح.

و منها

أن كل واحده من العناصر متداعيه إلى الافتراق و الميل إلى الأحياز الطبيعيه فالذى يجبرها على الاجتماع و يسخرها للالتيام شى ء آخر و ذلك الشى ء لا بد أن يكون جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها لأن العرض لا يستولى على الجوهر و الجوهر الجسمانى المبائن فى الوضع لا يتصرف فى ماده الشى ء كما مر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على التشتت و الافتراق سيما فى المواد الطبيعيه المستعده للأمور الكماليه من الأنواع المحفوظه دائما فإن مثلها لا يكون اتفاقيه و لا قسريه فالمتصرف فيها صوره منوعه متقدمه عليها تقدما ذاتيا و هى قائمه على الماده بالتقويم و الإدامه و الحفظ فلا شك أنها صوره واحده و إلا لم يكن لذلك النوع وحده طبيعيه.

و قد بين أن الحقيقه الواحده لا يتقوم بصورتين و أن الصوره الواحده لا تكون إلا لماده واحده لأن تحصل الماده و تقومها لا يكون إلا بالصوره فهى فى وحدتها و كثرتها تابعه للصوره و كما أن الماده الواحده لا تتقوم بالصورتين إلا واحده بعد واحده و كذا الصوره الواحده لا تقوم لمادتين إلا بتقدم و تأخر و ضرب من الترتيب فإذن قد ثبت أن كل نوع طبيعى له صوره واحده و ماده واحده فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح.

و أيضا إذا ثبت أن قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس إلا بصوره واحده- و كل ما له طبيعه واحده فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مصدره و مبدؤه تلك الطبيعه و الصوره الواحده ثم إن أول ما يصدر عن هذه الأنواع العنصريه هى التى من باب الميول و الحركات و هى من جنس أوائل الكيفيات الملموسه- فيجب أن يكون الكيفيه المسماه بالمزاج صادره عن تلك الصوره المنوعه لا عن

صور متخالفه لأن الأفعال المتخالفه بالذات متخالفه بالذات

حجه أخرى من العرشيات قريبه المأخذ مما سبق-

و هى أنه قد ثبت فيما مضى أن الماده إذا استعدت لصوره كماليه و حدثت فيها صوره أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصوره السابقه من الأفاعيل و الانفعالات و اللوازم و الآثار تصدر من هذه الصوره اللاحقه الكماليه مع أمور زائده تختص باللاحقه لأن نسبتها إليه نسبه التمام إلى النقص.

فنقول إذا حصلت للممتزج من العناصر صوره أخرى كماليه فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفيه المزاجيه فى ذلك النوع هو هذه الصور الكماليه دون العناصر فإذا كانت الكيفيه المسماه بالمزاج صادره عن هذه الصوره غير مستنده إلا إليها كان بقاء صور العناصر فى هذه المواليد الكائنه ضائعا معطلا مع أنه لا معطل فى الوجود كما هو مبرهن عليه فهى بصرافه صورها غير موجوده فى المواليد فضلا عن تقويمها للمركب.

حجه أخرى-

إن أجزاء الكيفيه المزاجيه المفروضه أنها ساريه فى جميع أجزاء المحل- لا شك أنها واحده بالنوع كثيره بالعدد و الشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بأن التى فى النار من هذه الكيفيه كالتى فى الماء فحينئذ نقول عله تكثر أفراد هذا النوع المزاجى إما الماهيه أو لازمها أو مادتها أو صورتها أو أمر مباين و الكل مستحيل- فتكثر أفراده محال أما الأولان فظاهر البطلان لأن ماهيه واحده و كذا لازم الماهيه الواحده واحد مطرد فى الجميع و فعل الواحد واحد فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهه الماهيه و لازمها.

و أما الثالث فهو باطل أيضا لأن الماده إما الماده الأولى فهى فى الجميع

واحده فماده العناصر لا- تكون من أسباب التكثر و التعدد و إما الماده الثانيه أعنى العناصر فهى أيضا لا تكون عله تكثر أفراد المزاج الواحد و ذلك لأنها لو كانت هى منشأ تكثر أفراد المزاج فمنشئيتها للتكثر إما من جهه جسميتها أو من جهه اختلافها بالصور و الأول باطل لأن الجسميه مشتركه فى الجميع واحده و الأمر الواحد لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثانى يوجب أن يكون اختلاف أعداد المزاج من قبيل أعداد صور العناصر و اختلاف آثارها و كيفياتها و ليس كذلك لأن هذا بالعدد و ذلك بالنوع.

و أيضا يلزم أن يكون عدد هذه الكيفيات المزاجيه تابعه لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها أربعا لا غير كما أن للعناصر أربع صور لا غير و اللازم باطل عندهم لأن تعدد أفراد المزاج على حسب تعدد الأجزاء المتصغره المتماسه التى فى المركب.

و أما الرابع فتلك الصور التى فرض أنها عله التكثر إن كانت الصور الكماليه فهى واحده كما علمت و أثر الواحد واحد و إن كانت صور العناصر فلكل منها أثر و فعل- نسبته إلى فاعله الذى هو الصور بالصدور و إلى قابله الذى هو الماده بالقبول و الحلول لا- بالصدور فالاختلاف بين أفراد هذه الكيفيه المزاجيه لما علمت أنه ليس بالماهيه و لوازمها فليس أيضا بالصور و إلا لكان اختلافها بالماهيه لما ثبت أن الصوره من حيث هى صوره هى مبدأ الماهيه و تمامها لأنها بعينها بمنزله الفصل الأخير و مبدأ المبادى و الفصل تمام ماهيه الشى ء فلو كان اختلافها بالصور و الصور متخالفه ذاتا و ماهيه لكانت متخالفه الماهيات و الذوات و المقدر خلاف هذا.

و أما الخامس فنسبه المباين إلى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكوره فى لحوق ذلك المخصص و يتسلسل الكلام فبقى أن لا- اختلاف بين أعداد المزاج للطبيعه الواحده بحسب الهويه بعد اتفاقها فى تمام الماهيه إلا بمجرد القسمه الفرضيه أو الأجزاء الوهميه و بحسب الفك و الكسر كما فى أجزاء المتصل

الواحد التى لا انقسام فيها إلا بسبب من أسباب القسمه المقداريه لأمر متصل سواء كان اتصاله بالذات أو بالعرض فوجب أن يكون موضوع الكيفيه المزاجيه متصلا واحدا لأن موضوع المتصل الواحد متصل واحد و إذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم و قرروه فى إبطال رأى ذيمقراطيس من أن الأمور المتخالفه نوعا لا يمكن أن يكون متصلا واحدا فإذن ليس فاعل الكيفيه المزاجيه- إلا صوره واحده لا غير و ذلک ما أردناه.

حجه أخرى-

كانت صور العناصر باقيه فى المواليد البته يلزم بقاء الأجزاء المائيه و الهوائيه فى المذاب من الحديد و النحاس و الذهب و غيرها من المعادن التى تذوب و تصير فى النار ثم ترجع إلى حالها و القول ببقاء الجزء المائى و الهوائى فى المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان و القول ببطلانها عند الإذابه و عودها عند الجمود أبعد منه.

حجه أخرى-

لو كانت الأجزاء العنصريه باقيه فى المواليد يلزم أن يكون الجزء النارى فى الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا و ياقوتا معا و هو باطل و قد مر تقرير هذه الحجه و تزييف ما ذكر فى الجواب عنه و هذه الحجه مما أوردها الشيخ على نفسه و أجاب عنها بجواب غير مرضى عندنا كما ستعلم

فصل (١۵) فيما ذكره الشيخ فى هذا المقام و دفعه

لعلک تكون من المغترين بكلام الشيخ فى هذا المقام حيث قال فى فصل

من طبیعیات الشفاء لکن قوما قد اخترعوا فی قریب من زماننا مذهبا عجیبا و قالوا- إن البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدی ذلک بها إلی أن ینخلع صورها- و تلبس حینئذ صوره واحده فیصیر لها هیولی واحده و صوره واحده.

فمنهم من جعل تلک الصوره أمرا متوسطا بین صورها ذات الحمیه و یری أن الممتزج بذلک یستعد لقبول الصوره النوعیه للمرکبات.

و منهم من جعل تلک الصوره صوره أخری من صور النوعیات و جعل المزاج عارضا لها لا صوره لها ثم قال ما حاصله أن هذا لو کان حقا لکان المرکب إذا تسلط علیه النار لفعلت فعلا متشابها فلم یکن القرع و الإنبیق یمیزه إلی شی ء قاطر متجز لا یثبت فی النار و إلی شی ء أرضی لا- یقطر و إنا وضعنا قطعه من اللحم فی القرع و الإنبیق- یمیز إلی جسم مائی قاطر و إلی کلس أرضی غیر قاطر.

فنقول تلک الأجزاء التی کانت فی المرکب إما أن لا تکون بینها اختلاف فی استعداد التقطیر و عدمه أو یکون فعلی الأول یجب أن یکون الکل قاطرا أو الکل ممتنعا عن القطر و علی الثانی فذلک الاختلاف إما بنفس ماهیاتها أو بأمر خارج عنها و الأول یوجب اختلاف الأجزاء بالصور و أما الثانی فذلک الخارج إن کان لازما یرجع إلی أن الاختلاف بالصور و إن لم یکن لازما بل کان عارضا فجاز زواله- فأمکن أن یوجد مرکب لم یکن أجزاؤه مختلفه لقبول بعضها لحال و بعضها لحال أخری و ذلک یقتضی أن یوجد فی اللحوم لحم یقطر کله أو یکلس کله و کذلک القول فی سائر المرکبات(۱) فیبطل القول بهذا المذهب.

۱- لعله یجوز زواله بالنظر إلی ذات و لا یجوز بالنظر إلی الواقع فإن الإمکان الذاتی لا یستلزم الإمکان الوقوعی تدبر، إسماعیل رحمه اله

ثم ذكر حجه أخرى حاصلها أن صور البسائط لو تفاسدت و إن كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الآخر مع أن فساد كل منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما معدومتين و ذلك محال و إن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استحال أن يصير الفاسد مفسدا لمفسده.

أقول أما الحجه الأولى ففى غايه الضعف فلأن لأحد أن يمنع هذا الاختلاف فى كل جسم من المواليد و التجربه لا تجرى إلا فى المركبات التى لها مزاج ثانوى- و أن يختار الشق الأخير من الشقوق التى ذكرها و هو أن الاختلاف بين أجزاء الجسم فى التقطير و الرسوب بأمور خارجه [قوله] فيلزم أن يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله.

قلنا أكثر المعدنيات التى هى متشابهه الأجزاء كالذهب و الفضه و الأسرب و غيرها من هذا القبيل و لا يلزم من ذلك أن يوجد فى اللحوم لحم هذا شأنه إذ اللحم غير متشابه الأجزاء كالحيوان و يده و رجله و غيرهما و كذا ما يجرى مجرى اللحم من الأعضاء المسماه بالبسيطه.

و ما قيل من أن العضو البسيط يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساويا

لكله فى اسمه وحده قول مجازى معناه أن كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك أو كل جزء كذلك بحسب الحس.

و بالجمله ليست تلك الأجزاء اللحميه مثلا المتفاوته فى قبول فعل النار و أثرها فيها من التقطر و التكلس أجزاء عنصريه أوليه بل هى تجرى مجرى الأجزاء الثانويه المختلفه- فى الصور أو فى العوارض و من ذهب إلى خلع صور العناصر البسيطه فى المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور أى أجزاء كانت فى أى تركيب فيمكن أن يكون لبعض المركبات أجزاء أوليه متخالفه الصفات فإذا تسلط عليه النار و تفعل و تؤثر فيها آثارا مختلفه فتذيب بعضها و تجمد بعضها و تبخر بعضها و حينئذ لو أورد الشقوق فى المركب الذى هو مثل اللحم و العظم فنختار من الشقوق أن اختلاف أجزائه بالماهيه و الصوره و لا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه و إن أردت فى مثل الذهب و الياقوت- فيمتنع أصل الاختلاف فى قبول الآثار و الترديد المذكور متفرع على اختلاف الأجزاء فى الآثار و هو غير ثابت بتجربه و لا برهان.

و أما الحجه الأخيره فهى أيضا مقدوحه بوجهين- أحدهما أنه غير وارده على ما اخترناه فإن الذى ذهبنا إليه غير المذهب المستحدث الذى حكاه الشيخ و هو أن العناصر بعد ما تصغرت و امتزجت و تماست- و انفعل بعضها عن بعض أدى الأمر بها إلى أن يخلع صورها و تلبس صوره أخرى و الذى ذهبنا إليه أن حدوث صور المواليد مما لا يحتاج أن يكون مادتها مركبه من أربع عناصر بل يكفى أن يكون هاهنا عنصر واحد يستحيل فى كيفيه الفاعله و المنفعله- بأسباب خارجه إلى أن ينتهى الأمر به إلى أن ينقلب صورته إلى صوره أخرى من صور المواليد الثلاثه.

و ثانيهما أن ما ذكره من الإشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار- عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين أو كون المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره و إن أجيب عن هذا بأن الكيفيه الكاسره عله معده

لانکسـار صاحبهـا و المعـد لاـ یجب وجـوده عنـد حصـول المعـد له یجری مثله جوابـا عمـا ذکره علی أن الجواب المـذکور فی الموضـعین مصـادم للتحقیق عنـدنا فإن العله المعـده لا تغنی عن العله الموجبه فی حصول المعلول فتلک العله إن کانت صوره و کانت صوره بعضـها عله لفساد صوره البعض کان المفسد مفسدا لمفسده و إن کانت کیفیه شده لکان الکاسـر کاسـرا لکاسره و کـذا إن فرض أن الصوره للبعض عله لاسـتحاله کیفیه البعض الآـخر لأـن الصوره لاـ تفعـل فعلا إلا بواسـطه الکیفیه لأن المباشـر القریب للأفاعیل- التی هی من باب الحرکات و الاستحالات إنما هی الکیفیات و المیول

فصل (۱۶) فی تتمه الاستبصار و دفع ما یمکن إیراده علی المذهب المختار

قـال الشـیخ أیضا ثم لننظر أن هـذه العناصـر إذا اجتمعت فما الـذی یبطل صورها الجوهریه و ساق الکلام بما حاصـله ما قلناه من ثانیه حجتیه [إلی أن قال] فیکون الحاصل أن الماء و الأرض لما عـدمتا أبطل أحدهما صوره الآخر و هذا محال و إن کان شـی ء خارج أبطل صورتهما إذا اجتمعت فإما أن یحتاج فی إبطالهما و إعطاء صوره أخری إلی أن تکونا موجودتین فقد دخلنا فی هذه المعونه فعاد الکلام من رأس و إن لم یحتج فلا حاجه إلی المزاج بل البسـیطه یجوز أن یکون منه الکائنات بلا مزاج إلی آخر ما ذکره.

أقول هـذا أیضـا لاـ ینتهض حجه علینا بل علی صاحب ذلک المـذهب المحکی عنه لأن الـذی ذهبنا إلیه لا یوجب حاجه یکون الکائنـات إلی اجتمـاع العناصـر و تفاعلهـا و إنما المحتاج إلیه فی حـدوث صور المواليـد هو المزاج دون الامتزاج و الـذی ذکره الشیخ لا یستدعی الاستغناء فی تکون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غیر ضائر لنا و الضائر غیر لازم علینا فإن المزاج کیفیه بسیطه- واقعه فی حدود التوسط بین الکیفیات الملموسه و به تصیر الماده مستعده لفیضان إحدی

صور المواليد الكائنه من الجماد و النبات و الحيوان و هى منحفظه قبل حدوث صوره كائنه منها بصوره أخرى إما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجى قسرى يخرج به كيفيه ذلك العنصر من صرافه سورتها و يدخل فى حدود التوسط على حسب مناسبه ذلك المكون فكلما كان أشرف صوره و أكمل كمالا كان مزاج الماده المستعده له أمعن فى التوسط و أقرب إلى الاعتدال الحقيقى من غير ضروره أن يكون هناك تركيب و امتزاج بين أجزاء المحل و هذا غير ممتنع و لا مستبعد مع أن البرهان أوجبه.

ثم اعلم أن الشيخ أورد إشكالا على نفسه بأنه إذا كان جواهر البسائط باقيه فى الممتزجات و إنما يتغير كمالاتها فيكون النار موجوده لكنها مفتره قليله- و الماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صوره زائده على صور البسائط- و تكون تلك الصوره ليست من الصوره التى لا- تسرى فى الكل فكانت ساريه فى كل جزء فكان الجزء المذكور من الأسطقسات و هو نار مستحيله و لم تفسد اكتسب صوره اللحميه فيكون من شأن النار فى نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحاله أن يصير لحما و كذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس و حد من حدود التوسط فيه بعد الأجسام العنصريه لقبول اللحميه و لا- يمنعها عن ذلك صورها- كما لا يمنع صوره الأرض فى الجزء المدخن أن يقبل حراره مصعده فيكون حينئذ من شأن البسائط أن يقبل صوره هذه الأنواع و إن لم يتركب بل استحاله فقط- فلا يكون إلى التركيب و المزاج حاجه انتهى كلامه.

و هو بعينه من الحجج التى ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر فى المواليد و قد مر ذكره فى مباحث إثبات التركيب الاتحادى بين الماده و الصوره استدلالا عليه و هى حجه قويه.

و العجب أن الشيخ حاول دفعها بأنها مشتركه الورود بين المذهب المشهور- و المذهب المخترع الذى حكاه قال ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من

اعتراضـها على الآخر و ذلك لأن اجتماع تلك الأجزاء شـرط فى حصول الصوره للمركب عنـده بسـبب ما يقع بينها من الفعل و الانفعـال و أنهـا أولاـ يعرض لهـا تغير فى كيفياتهـا ثم يعرض لهـا أن تخلع صورهـا و تلبس صوره أخرى و لو لاـ ذلك لما كان لتركيبها فائده فإذا تركبت فإنما يقع بينها تركب فى كيفياتها بالزياده و النقصان حتى يسـتقر على الأمر الذى هو المزاج و يحدث صوره أخرى بعد المزاج و لا يكون ما يظن أنه وارد بعد المزاج- إلا لاستحالتها فى كيفياتها.

فيجب أن تلـك الاسـتحاله إذا عرضت للمفرد منهـا قبـل المفرد وحـده تلـك الصوره و إن كـان لاـ يقبلهـا لأـن تلك الاسـتحاله يسـتحيل إلاـ بتصـغر أجزائهـا فاعله و منفعله على أوضاع مخصوصه و أن تلك الصوره لا تحـدث و لا تحل إلا لماده يسـتحفظها غيرها من العلل و المعاليل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه.

أقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الإشـكال و دفعه عن شـى ء من المذهبين- و لم يفد إلا تشـريكهما فى ورود الإشـكال لا فى دفعه بل لصاحب المذهب المخترع أن يقول إن أصل الإشكال هو كون كل جزء من أجزاء الممتزج عنصرا و ياقوتا مثلا- و هذا يختص بما إذا بقيت صور العناصر فى المركب غير منسلخه و الذى ذكره أنه مشترك الورود إشكال آخر غير ذلك الإشكال و له أن يـدفعه أيضـا عن نفسه بـأن الحـاجه إلى الاجتمـاع و التركيب إنمـا إذا كـانت فى أول الأمر لحصول الاسـتحاله و التغير فى الكيفيات و بعد حصول تلك الاسـتحاله يسـتعد كل جزء لأن ينسلخ عنه صورته الخاصه و تلبس صوره أخرى من صور المواليد و لا اسـتحاله فى أن قبل الجزء المفرد- وحده تلك الصوره الأخرى لكن عقيب اسـتحالته و خروجه عن صرافه كيفيته الشديده- إلى كيفيه فاتره السوره و على أى وجه فلا إشـكال على ما ذهبنا إليه لعدم الحاجه إلى تصـغر البسائط و امتزاجها لحصول المزاج المهيى ء للماده لقبول صوره أخرى من صور المواليد.

و أما الذى ذكره المحقق الدوانى فى دفع الإشكال فقد مر تزييفه فيما سبق

و الـذى يزيـدک إيضاحـا فى بطلان ما تفصـى به عن ذلک من القول بأن الصوره الكماليه ساريه فى بعض أجزاء الممتزج و هو حامـل الكيفيه المزاجيه دون بعض قياسا على الخط و السـطح حيث إن كلا منهما يسـرى فى بعض جهات المحل دون بعض هو أن ما ذكر لا يجدى نفعا فإن كل جزء من أجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلک الكيفيه الحاصـله بالاستحاله من جهه التفاعل لا أن بعضها معروض لها و بعضها غير معروض.

كيف و هم مصـرحون بـأن المزاج كيفيه متشـابهه الأعـداد و ليست واحـده بالعـدد فى كل ممتزج بل كثيره العـدد حسب تعـدد الأجزاء الموجوده فى الممتزج من البسائط و لا اختلاف بين أعـدادها الحاصـله فى الممتزج إلا بالموضوع و أن الـذى من أعداد المزاج فى الجزء النـارى بعينـه كالـذى فى الجزء المـائى فـإن الصـوره الكـائنه بعـد المزاج إذا سـرت فيمـا سـرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور و هو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمايزتين.

فلاـ مخلص عن هـذا الإـيراد إلاـ بأن الصوره العنصـريه غير باقيه عنـد حـدوث الصوره الكائنه سواء كان حصول المزاج مشـروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشـهور أو لم يكن مشـروطا به كما هو عنـدنا و أما الإيراد عليه بأنه يلزم أن يكون- لكل من هـذه المواليد ماده واحده و صوره فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى- فلا استحاله فيه إذ إطلاق المركب على هذه الأجسام باعتبار أن حدوثها من ماده سابقه و صوره لاحقه أو باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان و النبات.

و بالجمله أمر الإطلاقات اللفظيه مما لا تعويل عليه فى تحقيق الحقائق

فصل (۱۷) فی أن هذا المذهب أی عدم بقاء صور العناصر فی المواليد يشبه أن يكون غير مستحدث

اشاره

لعل القول به كان فی الأوائل و الـذی يـدل علی هذا ما حكاه الشـيخ فی الشـفاء- حيث نقل فی الفصل السابق علی الفصل الذی تكلم فی بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور أنه قال المعلم الأول لكن الممتزجات ثابته بالقوه و ظاهر هذا الكلام يدل- علی أن صورهـا غير موجـوده بالفعـل بـل بـالقوه لكن الشـيخ أوله بـأنه عنی بـذلك القـوه الفعليه الـتی هی الصـوره أو لم يعن أن تكون موجوده بـالقوه التی يعتبر فی الانفعالات التی تكون للمـاده فی ذاتها فإن الرجل إنما أراد أن يـدل علی أمر يكون لها مع أنها لا تفسـد و إنمـا يكون ذلـك إذا بقيت لهـا قوتهـا التی هی صورتهـا الـذاتيه و أمـا القوه بمعنی الاسـتعداد فإنمـا يكون مع الفساد و الرجوع إلی الماده فإنها لو فسدت أيضا لكانت ثابته أيضا بتلك القوه فإن الفاسد هو بالقوه الشی ء الذی كان أولا.

ثم شـنع علی المفسـرين بغير مـا ذكره فی هـذا الفصل المـذكور قال أما المعلم الأول فقال إن قواها لا يبطل و عنی بها صورها و طبائعها التی هی مبادی هذه الكمالات الثانيه التی إذا زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التی لها فحسب هؤلاء أنه بمعنی القوه الاستعداديه انتهی.

أقول الحق أن ما فهمه المفسـرون و ظنوه صـحيح مطابق للواقع و موافق لظاهر كلام المعلم الأول و ليس ما ذكره الشـيخ ما يـدل علی بطلان تفسيرهم و حملهم كلام الفيلسوف عليه فإن كون القوه بمعنی الاستعداد ثابته مع فساد الصوره و التی بمعنی

الفعليه و التحصل كائنه مع الصوره بل هى عين الصوره لا يوجب بطلان تفسيرهم القوه فى كلامه المذكور بمعنى الاستعداد إذ القوه الاستعداديه للشى ء لا يقوم بذاتها بل بصوره أخرى غير الصوره المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابته بالقوه معناه أنها ثابته بالقوه فى الأمر الكائن المصور بصوره أخرى غير صوره الممتزجات.

و قوله إن الرجل إنما أراد أن يدل على أمر يكون لها مع أنها لا تفسد غير مسلم بل لعله أراد به ما ذكرنا من أن الكائن من الممتزجات فيه قوه وجود تلك الممتزجات لأن الماده الحامله لصوره هذا الكائن فيها قوه سائر الأشياء و لا يلزم من حصول القوه على الشى ء حصول ذلك الشى ء بل لا بد من صوره يقوم بها بالقوه التى بمعنى الاستعداد.

نعم فرق بين قوه الشى ء و القوه على الشى ء فقوه الشى ء توجد معه و القوه على الشى ء لا توجد معه و إنما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوى عليه.

توضيح لمى-

لما علمت أن الحجج و البراهين ناهضه على بطلان صور العناصر الأولى فى الكائنات المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه سيما فى المتشابهه الأجزاء الساريه القوى- فاعلم أن السبب اللمى فى ذلك أن هذه العناصر كالأفلاك من شأنها أن تقبل صوره الحياه و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصوره الحيوانيه خسه وجودها و قبولها للتضاد و التفاسد لأن صورتها ساريه فى مادتها الجسمانيه و من شأن الجسم بما هو جسم القسمه و التزاحم و التضاد و من شأن ما له ضد أن ينفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحياه لأن الحياه كون الشى ء بحيث يدرك و يحرك بإراده منبعثه عن الإدراك و الإدراك عباره عن حضور صوره شى ء عند أمر و الجسم بما هو جسم لا حضور له

عند شی ء لا عند ذاته و لا عند غیره لأن حضوره یلازم غیبته و وجوده الذی هو اتصاله یساوق قبوله الانفصال و ما یکون وجوده قابل عدمه لا یکون له وجود إلا نحوا ضعیفا من الوجود.

و لهذا لا یدرک ذاته و لا أمرا آخر غیر ذاته فکل ما یدرک ذاته أو غیر ذاته فله وجود آخر غیر وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحیاه لا بد أن یکون وجوده وجودا بعیدا عن قبول التضاد و التفاسد فإن هذه البسائط الأسطقسیه لتضادها و تفاسدها- بعیده عن قبول أثر الحیاه و کلما کسرت صوره کیفیتها المختصه و هدم قوه تضادها و تفاسدها حصل لها کیفیه لأنها واسطه بین الکل و لکونها واسطه کأنها جامعه للکل بوجه و مطلقه عن الکل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود و قبلت بهذا الوجود الجمعی ضربا من الحیاه الشبیهه بحیاه الأفلاک التی هی مشتمله علی ما تحتها بوجه یلیق بها فکلما أمعنت الماده الجسمیه فی الخروج عن أطراف هذه الکیفیات الأربعه و سورتها إلی جانب التوسط الجمعی الذی بمنزله الخلو عن الأربع- قبلت صوره أتم و کمالا أکمل و حیاه أشرف حتی إذا وصلت إلی غایه التوسط نالت أرفع الکمال و غایه الفضیله التی للجسم أن ینالها و هی الحیاه النطقیه التی تکون لمثل الکواکب و الأفلاک التی لا تضاد فیها و لا تفاسد فی جواهرها و لا فی حال من أحوالها القاره إلا فی أمور نسبیه لأوضاعها.

و أول ما ینال الماده العنصریه صوره معدنیه یترتب علیها بعض آثار الحیاه- و هی حفظ الجسم و ترکیبه عن المفسد المبطل فإن مجاوره الماء و الأرض و الهواء و النار بعضها لبعض یوجب الفساد فی أقل زمان بخلاف مجاوره المعادن لغیرها من العناصر و المکونات فإن الصوره تحفظها عن أن یؤثر فیها غیرها بسرعه.

فهذا أثر من آثار الحیاه و البقاء ثم إذا ازدادت توسطا بین الکیفیات و خروجا عن أطرافها المتضاده قبلت و نالت من آثار الحیاه ضربا أقوی فیفیض علیها صوره نفسانیه یترتب علیها مع المحافظه علی أصل الهیئه و الترکیب إیراد للبدل و زیاده

على الأصل فى الخلقه و الكميه و أفادت للمثل فتكون حافظه غاذيه منميه مولده ثم إذا أمعنت فى التوسط و الخروج عن الأضداد قبلت الحياه و النفس المدركه المتحركه بالإراده على تفاوت درجاتها من الحياه و الإدراك و الفعل ثم إذا بلغت إلى الغايه و اللطافه نالت الشرف الأعلى و الحياه الأتم الأبقى فيكون ذا صوره نفسانيه كماليه حياتها حياه نطقيه و إدراكها تعقل و حركتها فكريه و أفعالها حكميه.

إذا تقرر هذا عندك فعلمت أن هذه الصور الوجوديه المتعاقبه المترتبه فى الشرف و الخسه و الكمال و النقص كلما هو أقوى و أشرف فهو أشد براءه عن هذه العناصر المتضاده و أيضا كلما هو أتم و أعلى فيزول عنه النقائص التى كانت فيما هو أنقص و أدنى أكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتيه بل يكفى نفسه الحيوانيه لإفاده نظائر ما كانت تفيده النفس النباتيه على الوجه الألطف و هكذا فى النفس النباتيه فى إفادتها أصل الحفظ و غنائها فيه عن أن يكون معها صوره أخرى يصدر معها حفظ النبات عن صنوف الآفات من الحر الشديد و البرد المفسد و غيرهما.

فمن هذه المقدمات كلها يثبت و يتحقق أن صور العناصر المتضاده غير موجوده بالفعل فى شى ء من المواليد الثلاثه و أنها لو وجدت فى شى ء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صوره كماليه عليها و لأنك قد علمت أن كل ماده نسبتها إلى الصوره نسبه النقص إلى التمام و أن التركيب بين الصوره و الماده تركيب اتحادى و كذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير إذا طال و قوس دائره إذا عظمت حتى صارت نصف دائره أو دائره تامه.

و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون لماده المواليد صوره أخرى غير الصوره التى بها هى ما هى فالياقوت ليس إلا ياقوتا و لا فعل له إلا فعل الياقوت و كذا النبات و الحيوان حتى الإنسان فإنه موجود واحد له ماهيه واحده لكنه أكمل الكائنات وجودا و أتمها ماهيه و أشدها وحدانيه و بساطه و مع أنه أبسطها وجودا و أشدها وحدانيه- يترتب على وجوده الخاص الجمعى ما يترتب على العناصر و الجماد و النبات

و الحيوان متفرقا.

و هكذا يجب أن يقاس الحال فى كل ما هو أشرف وجودا و أشد وحدانيه- و أكثر ارتفاعا من المواد الجسمانيه فإنه أكثر جمعا للأشياء و أوفر آثارا و أفعالا- حتى أن البسيط الحقيقى المقدس عن التعلق بماده و قوه استعداديه أو إمكان واقعى- يجب أن يكون ذاته كل الأشياء و وجوده مبدأ كل الوجودات كما بينا سبيله و أوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر من وفق له

فصل (۱۸) فى بيان أن الموجودات الطبيعيه متفاوته فى الفضيله و الشرف

اشاره

و أن المواد الجسميه متهيئه لقبول الفيض الوجودى على التدريج فكان هاهنا طبيعه واحده شخصيه متوجهه نحو الكمال سائره إلى عالم القدس مترقيه من أدنى المنازل إلى أرفعها

و الحق أن دار الوجود واحده و العالم كله حيوان كبير واحد و أبعاضه متصله بعضها ببعض

لا- بمعنى الاتصال المقدارى و اتحاد السطوح و الأطراف بل بمعنى أن كل مرتبه كماليه من الوجود ينبغى أن تكون مجاوره لمرتبه يليها فى الكمال الوجودى- و أن لا- يكون بينها و بين مرتبه أخرى فوقها من الشده أو تحتها فى الضعف خاليه- بحيث يتصور إمكان درجه أو درجات لم يتحقق بعد فإن ذلك غير جائز عندنا و البرهان عليه مستفاد من قاعده الإمكان الأشرف و قاعده أخرى هى قاعده الإمكان الأخس.

أما الأولى فموروثه عن المعلم الأول.

و أما الثانيه فنحن واضعها بعون الله و يجى ء ذكرهما فى موضع يليق به إن شاء الله- و القاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع و إن لم تكونا جاريتين بحسب حال كل شخص.

فإن قلت مراتب الشده و الضعف غير متناهيه بحسب الفرض كمراتب المقادير- فإذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد و ضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين و ذلك ممتنع سيما و هى مترتبه.

قلت إنما يلزم ذلك لو لم يكن طائفه منها موجوده بوجود واحد بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجوديه بعضها أرفع و أشرف من بعض من غير انفصال و افتراق بينها و من هذا القبيل الشخص الواحد من الإنسان فإنه موجود واحد ذو قوى متعدده- بعضها عقليه و بعضها نفسانيه و بعضها طبيعيه و لكل من الأصناف الثلاثه مراتب متفاضله- فى صنفها و الكل ذات واحده كما ستعلم فى مباحث النفس إن شاء الله.

فإذا تقرر هذا فنقول إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصريه فى تدرجها فى الوجود و تكاملها و ترقيها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاوره الإله المعبود- وجدت البرهان مطابقا للوجدان و ذلك أن هيولى العناصر و هى الغايه فى الخسه و النقيصه- بحيث لا يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها فى ذاتها هو قوه الوجود و تهيؤ قبول الصور و الهيئات لا غير فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول و العرض و العمق إذ لا قوام لها إلا بالجسميه كما لا استقلال للجسميه إلا لصوره أخرى نوعيه- و أدنى النوعيات الصوريه هى الصور النوعيه العنصريه فقبلتها بعد الجسميه المطلقه فحصلت العناصر الأربعه إما فى درجه واحده كما هو المشهور أو على تقدم و تأخر من جهه انقلاب ما سبق منها فى الوجود إلى البواقى.

و لو كان المذهب الثانى حقا لكان الأسبق فى الوجود منها ما هو الأدنى و الأخس إذ الترتيب فى هذه السلسله العوديه من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف و لكن الجزم بأن الأخس المطلق بين هذه الأربعه أيها كان لا يخلو من صعوبه.

ثم التى تفاض على الماده بعد العناصر البسيطه هى الصوره الجماديه و هى

أفضل منها فإن البسيط العنصرى سريع قبول الفساد عند مجاوره غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاوره إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعله و المنفعله فيستحيل المقهور المغلوب إلى جوهر الغالب القاهر و أما الصوره الجماديه فليست كذلك بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا- أو قصيرا لأنها فى فضيله الوجود بالقياس إلى تلك الأربعه- كأنها جامعه لها متضمنه إياها على وجه أعلى فكأنها توحدت و صارت عنصرا واحدا متوسطا فى تلك الكيفيات الأربع المتضاده حدا من التوسط ثم يتفاضل أصناف الصور الجماديه و أعدادها بعضها على بعض فى فضيله الوجود و قبول الآثار الشريفه فإنها منها ما هى أدنى و أخس قريبه الرتبه إلى رتبه العنصر الأول كالجص و النوره و النوشادر و غير ذلك.

و منها ما هى أعلى و أشرف قريبه إلى رتبه النبات كالمرجان و نحوه و ما بين هذين الطرفين أنواع و أصناف كثيره لا تحصى متفاضله متفاوته فى قبول الآثار و مبدئيه الأفعال و هكذا يتدرج الطبيعه فيها من الأدنى حتى تبلغ بالماده فى الفضيله إلى ما يقبل صوره بزياده آثار على آثار الصوره الجماديه و هى الصوره النباتيه.

و تلك الآثار هى الاغتذاء و التمادى فى الأقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ الماده فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد و يضمها إليه و يكسوها صوره كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومه فى الوجود لا شخصا و عددا لأن ذلك ممتنع فى هذا النمط من الوجود بل نوعا و ماهيه فيفرز من مادته بقوته المولده قسطا يصلح لقبول صوره مثل صورته.

فبالجمله للنبات حالات زائده على حال الجماد

و أفراده متفاضله فى تلك الحالات كما و كيفا و كثره و شده فيتدرج فيها شيئا فشيئا فبعضها ينبت من غير بذر و لا يحفظ نوعه بالثمر و البذر و يكفيه فى حدوثه امتزاج الماء و التراب و هبوب الرياح و طلوع الشمس فذلك هو فى أفق الجمادات و قريب منها ثم يزداد هذه الفضيله فى النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام و ترتيب حتى يظهر فيه قوه الإثمار و حفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذى يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائده فيه مكمله له مميزه إياه

عن حال ما قبله ثم يقوى هذه الفضيله فى النبات حتى يصير فضل الثالث على الثانى- كفضل الثانى على الأول.

و هكذا لا يزال يتدرج و يشرف و يفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبته و أفقه و يكاد أن يدخل فى أفق الحيوان و هى كرام الشجر كالزيتون و الكرم و الجوز الهندى إلا أنها بعد مختلطه القوى أعنى قوتى ذكورها و إناثها غير متميزتين فهى تتحمل زياده و لم تبلغ غايه أفقها الذى يتصل بأفق الحيوان ثم يزداد و يمعن فى هذا الأفق- إلى أن يصير فى أفق الحيوان فلا يحتمل زياده.

و ذلك أنها إن قبلت زياده يسيره صارت حيوانا و خرجت عن أفق النبات- فحينئذ يتميز قواها فيحصل فيها ذكوره و أنوثه و يقبل من فضائل الحيوان أمورا- يتميز بها عن سائر النبات و الشجر كالنخل الذى طالع أفق الحيوان بالخواص العشر- المذكوره فى مواضعها و لم يبق بينه و بين الحيوان إلا مرتبه واحده و هى الانقلاع عن الأرض و السعى إلى الغذاء.

و قد ورد فى الخبر ما هو كالإشاره و الرمز إلى هذا المعنى فى قوله ص-

: أكرموا عمتكم النخله فإنها خلقت من بقيه طينه آدم

فإذا تحرك النبات و انقلع عن أفقه و سعى إلى غذائه و لم يتقيد فى موضعه إلى أن يسير إليه غذاؤه- و كونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته إلى تكمله فقد صار حيوانا و هذه الآلات تتزايد فى أفق الحيوان من أول أفقه و تتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان فى النبات.

فلا يزال يقبل فضيله بعد فضيله و كمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوه الشعور باللذه و الأذى فيلتذ بوصوله إلى منافعه و يتألم بوصول مضاره إليه ثم يقبل إلهام الله عز و جل إياه فيهتدى إلى مصالحه فيطلبها و إلى أضدادها فيهرب منها و ما كان من الحيوان فى أول أفق النبات لا يتزاوج و لا يخلف المثل بل يتولد كالديدان و الذباب و أصناف الحشرات الخسيسه ثم يتزايد فيها قبول الفضيله كما كان ذلك فى النبات سواء ثم يحدث

فيه قوه الغضب الذى ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فإن كانت قوته الغضبيه شديده كان سلاحه قويا و إن كانت ناقصه كان ناقصا و إن كانت ضعيفه جدا لم يعط سلاحا البته بل يعطى آله الهرب فقط كشده العدو و القدره على الحيل التى تنجيه من مخاوفه.

و أنت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذى أعطى القرون التى تجرى مجرى الرماح و الذى أعطى آله الرمى تجرى مجرى النبل و النشاب الذى أعطى الأنياب و المخاليب التى تجرى مجرى السكاكين و الخناجر و الذى أعطى الحوافر التى تجرى مجرى الدبوس و الطبر و أما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله أو لقله شجاعته و نقصان قوه غضبه و لأنه لو أعطيه لصار كلا عليه فقد أعطى آله الهرب و الحيل بجوده العدو و الخفه و قوه الطيران كالغزلان و الحيتان و الطيور أو المراوغه كالأرانب و الثعالب و أشباهها و إذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع و الوحوش و الطيور رأيت هذه الحكمه مستمره فيها.

فأما الإنسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدى إلى اتخاذها و استعمالها كلها و سخرت له هذه كلها و سنتكلم فى ذلك فى موضعه الخاص فنعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول- إن ما اهتدى منها إلى الازدواج و طلب النسل و حفظه و تربيته و الإشفاق عليه بالكن و العش و الكناس [النكاس] كما نشاهد فيما يلد و يبيض و تغذيته إما باللبن و إما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدى إلى شى ء ثم لا يزال هذه الأحوال تتزايد فى الحيوان- حتى يقرب من أفق الإنسان فحينئذ يقبل التأديب و يصير بقبوله الأدب ذا فضيله يتميز بها من سائر الحيوانات الأخر ثم تتزايد هذه الفضيله فى الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب و البازى المعلم و الكلب المفهم ثم يصير فى هذه المترتبه إلى مرتبه الحيوان الذى يحاكى الإنسان من تلقاء نفسه و يتشبه به من غير تعليم و تأديب كالقرده و ما أشبهها و تبلغ من كمال ذكائها إلى أن يكتفى فى التأديب بأن يرى الإنسان

يعمل عملا فيعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها و رئاضه لها.

و هـذا غايه أفق الحيوان الذى إن تجاوزها و قبل زياده يسيره خرج بها عن أفقه و صار فى أفق الإنسان الذى يقبل العقل و التميز و النطق و الآلات التى يستعملها و الصوره تلائمها فإذا بلغ هـذه المرتبه تحرك إلى المعارف و اشتاق إلى العلوم و حدثت له قوى و ملكات و مواهب من الله عز و جل يقتدر بها على الترقى و الإمعان فى هـذه الرتبه كما كان ذلك فى المراتب الأخر التى ذكرناها و أول هذه المراتب فى الأفق الإنسانى المتصل بآخر ذلك الأفق الحيوانى من مراتب الإنسان للذين يسكنون فى أقاصى المعموره من الشمال و الجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج و مأجوج- و أواخر الزنج و أشباههم من الأمم التى لا يتميز عن القرده إلا بمرتبه يسيره ثم يتزايد فيهم قوه التميز و الفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون فى أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعه قبول الفضائل.

و إلى هـذا الموضع ينتهى فعل الطبيعه التى وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسه عند الجماهير من الحكماء و أما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهى- فعل الطبيعه و الأكوان المحسوسه الماديه و من هناك يبتدى ء فعل النفس و الأكوان الخياليه الصوريه المجرده عن هذا العالم المادى المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ إلى هذا الموضع و من هاهنا يقع الشروع فى اكتساب الفضائل الزائده على فضائل الحيوان بما هو حيوان و اقتناء العقليات بالإراده و السعى و الاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملإ الأعلى و الملائكه العلويين و هـذه أعلى مرتبه الإنسان بما هو إنسان و عندها يتأحد الموجودات و يتصل أولها بآخرها و آخرها بأولها و هو الذى يسمى دائره الوجود و نصفها الأول قوس النزول و نصفها الآخر قوس الصعود لأن الدائره هى التى قيل فى حدها إنها خط واحد يبتدى ء بالحركه من نقطه و ينتهى بها إلى تلك النقطه بعينها.

فدائره الوجود هى المتأحده المتصله حدودها و قسيها بعضها ببعض التى جعلت

الكثره فيها وحده و هى التى تدل دلاله صادقه برهانيه على وحدانيه موجدها و مبدعها و حكمته و قدرته و كرمه و جوده تبارك اسم ربك ذى الجلال و الإكرام لأن دار الوجود إذا كانت واحده فبانيها لا يكون إلا واحدا و الله من ورائهم محيط و أنت إذا تصورت قدر ما أومأنا إليك و فهمت اطلعت على الحاله التى خلقت لها و ندبت إليها و عرفت الأفق الذى يتصل بأفقك و الذى يحرككك و ينقلك فى مرتبه بعد مرتبه و يصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق و الإيمان الصحيح بنشأتك الباقيه و شهدت ما غاب عن عينيك و بلغت إلى أن تتدرج إلى العلوم الشريفه التى اكتسبت إلى الآن بعض مباديها و ما هو كالآلات فى تحصيلها أو تقويم الفهم و تشحيذ الذهن و تقويه العقل الغريزى و تصل إلى معرفه الخلائق و طبائعها و منها إلى العلوم الإلهيه و حينئذ تستعد لمواهب الله عز و جل و عطاياه و يأتيك الفيض الإلهى و السكينه- فتسكن عن قلق الطبيعه و حركاتها نحو الأغراض النفسانيه و تلحظ طبقات الأكوان- و تحيط بالمراتب التى ترقيت فيها شيئا فشيئا و تقلبك فى الساجدين من منازل الموجودات.

و علمت أن كل مرتبه منها محتاجه إلى ما قبلها فى وجودها و إذا وصلت الطبيعه إلى التى بعدها بأعداد التى قبلها صارت موجبه لما قبلها على وجه آخر و علمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله و أنه إذا حصل كاملا و بلغ غايه أفقه أشرف نور الأفق الأعلى الإلهى إليه فتصير إما حكيما إلهيا يأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقليه و الأحكام العلويه و إما نبيا مؤيدا يأتيه الوحى على سبيل المشاهده لقوه باطنه فيصير حينئذ واسطه بين الملإ الأعلى و الملإ الأسفل و مبدأ هذه الترقيات و التحولات التى تختص بالإنسان هو الشوق و الإراده فإن الشوق إلى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الإنسان على منهاج قويم و قصد صحيح فيتأدى به إلى غايه كماله و هى السعاده التامه.

لكن ربما أعوج به عن السمت المستقيم و السنن القويم و ذلك لأسباب كثيره

يطول شرحها فكما أن الطبيعه للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت [ساقت] إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعى لعلل تحدث و آفات تطرأ عليه بمنزله من يشتاق إلى أكل الطين و ما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعه الجسد بل يهدمه و يفسده كذلك أيضا النفس الناطقه ربما اشتاقت إلى علم و تميز لا يكمله و لا يسوقه نحو سعادته بل يحركه و يسوقه إلى الأشياء التى تعوقه و تقصر به عن كماله.

فحينئذ يحتاج إلى معالجه نفسانيه يرشده إليها طبيب روحانى من نبى هاد- أو شيخ مرشد أو أستاد معلم كما احتاج فى الحاله الأولى إلى طبيب جسمانى يرشده إلى طبيب طبيعى و لذلك يكثر حاجات الناس إلى الأنبياء ع و المعلمين و المؤدبين فإن وجود تلك الطبائع الفائقه التى يستكفى بذاتها من غير توفيق إلى السعاده الحقيقيه نادر لا يقع إلا فى الأزمنه الطوال و المده البعيده.

فإذا وقع أحد منها كان وجوده بمحض موهبه الله عز و جل لأسباب سفليه و تعملات إراديه و ترقيات كسبيه فكان زيت نفسه فى فتيله طبيعيه تكاد تضىء و لو لم تمسسه نار التأديب و الفكر و الرئاضه و كان نور الله فى ظلمات الأرض و آيه عظيمه من آياته كما قال تعالى قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ و نحن بصدد إثباته بالبرهان فيما بعد إن شاء الله.

و غرضنا فى هذا الفصل الإشاره إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله و من أسفله إلى أعلاه فى رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه ببعض و الكل مع كثرتها الخارجيه متحده و اتحادها ليس كاتصال الأجسام بأن يتصل نهاياتها و يتلاقى سطوحها و العالم كله حيوان واحد بل كنفس واحده و قواه الفعاله كالعقول و النفوس و غيرهما كقوى نفس واحده فإن قوى النفس عند البصير المحقق متحده الكثره لا- كما رآه قوم أنها آلات النفس متباينه الوجود متفاضله الذوات و لا كما رآه قوم آخرون من أنها واحد الذات كثيره المواضع و الآثار و سيأتى تحقيق ذلك فى علم النفس.

و يجب أن يعلم أنه ما من جسم طبيعى إلا ـ و له ماده و صوره و أن للماده ماده أخرى و هكذا إلى أن ينتهى إلى ماده هى قوه محضه لا فعليه لها أصلا إلا لغيرها و أن لصورته أيضا صوره و هكذا إلى أن ينتهى إلى صوره محضه هى فعليه محضه لا قوه لها و كمال محض لا نقص فيه و أن الإنسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعه كما مر.

و قد جمع فيه حقائق العالم الأعلى و الأسفل و هو الذى أضاف إلى جمعيه حقائق العالم حقائق الحق من أسمائه و صفاته التى بها صحت خلافته الكبرى فى العالم الكبير- بعد خلافته الصغرى فى عالم الطبيعه.

و بهذه المنزله الرفيعه أعنى جمعيه الحقائق خضعت له الملائكه بالسجود بأمر الله تعالى و إذا سجد له الملأ الكريم الأخص فما ظنك بالملإ الأسفل الأنزل و لو لا ـ ذلك ما قال وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً و لو لا ذلك ما قال لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ و ما قال ثناء على ذاته فى خلقه إياه فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ

الجزء السادس

السفر الثالث

[القسم الأول] في العلم الإلهي

[مقدمه المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین- الحمد لله(۱) الذی أنار بوجوب وجوده وجود الکائنات و أشرق بنور ذاته ذوات الآنیات و هویه الممکنات أبدع الجواهر العقلیه الثابته(۲) عن شعاع ذاته- و أنشأ نفوس السماوات عن تجلی إشراقات صفاته و خلق صفحات الإجرام العلویه و السفلیه

۱- فی کلامه ص فی مقام الحمد بعلاوه کثیر من المحسنات الذاتیه و العرضیه اللفظیه و المعنویه کالبراعه بالنسبه إلی الفن و الکتاب و الطباق و نحوهما صنعه مراعات النظیر من وجوه- کالجمع بین الذات و الصفات و الأفعال و الآثار و کالجمع بین الإناره و الإشراق و النور و الشعاع و التجلی و الظهور و کالجمع بین الإبداع و الإنشاء و التکوین و الخلق و الجعل و الصنع و کالجمع بین العقل و النفس و الجرم و الصوره و الاستعداد و کالجمع بین الصفحه و الکتابه و الکلمه و القراءه و التنزیل و المحکم و المتشابه و قس علیه مقام الشکر و الصلاه و ما بعدها و التعبیر بوجوب الوجود و الإشراق بالنور إشاره إلی تغایر لسان الطائفتین- المشائیه و الإشراقیه فإن أولئک یعبرون عن الحق الحقیقی تعالی شأنه بواجب الوجود و الوجود الحقیقی و هؤلاء بنور الأنوار و النور الغنی، س قده

۲- أشار بالثبوت إلی أن المراد بالجواهر العقلیه شیئیات ماهیاتها فإن وجوداتها عین شعاع ذاته و کذا فی النفوس و إنما قال فی العقول من شعاع ذاته و فی النفوس أتی بالصفات لأن العقول من صقع الربوبیه و النفوس لها تعلق بعالم الصوره و یمکن أن یکون المراد بالصفات العقول لأنها الصفات الفعلیه، س قده

لكتابه كلماته و كون أسباب الحركات(۱) و أدوار الكائنات لترادف رحماته و تجدد شئون آلائه و خيراته و جعل جوهر النفس الإنسانيه من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل أماناته و رسالاته و مظهرا لعجائب أسرار مبدعاته و غرائب آثار مصنوعاته و حاملا لمصحف آياته و قارئا لكتابه المنزل محكماته و مشابهاته أشكره على سوابغ جوده و إنعامه و مواهب حكمه و إلهامه و شمول إحسانه و سطوع برهانه- و أصلى على محمد ص عبده المنذر المعلم و نبيه المبشر الذى أوتى جوامع الكلم(۲) بعثه بالحق بشيرا و نذيرا و جعله داعيا إلى الله بإذنه و سراجا منيرا- و آله المصطفون الأعلون خزنه أسرار الوحى و اليقين و حمله كتاب الحق المبين و أبواب الوصول إلى جوار رب العالمين.

و بعد فهذا شروع فى طور آخر من الحكمه و المعرفه و هو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات(۳) و تحقيق وجود المفارقات و الإلهيات المسمى بمعرفه

۱- المراد بالحركات الاستكمالات الطوليه و بالأسباب الأسباب الأرضيه لأن السماوات قد ذكرت نفوسها و أجرامها و التأسيس خير من التأكيد و أيضا استعمال التكوين- و هو الإيجاد للشى ء المسبوق بالماده و المده مانع لأن الأفلاك مخترعات و منشآت لا مكونات، س قده

۲- إتيان جوامع الكلم القرآنى التدوينى إياه حكايه بمقتضى تطابق العوالم عن جامعيه وجوده القرآنى التكوينى الكلمات الوجوديه الآفاقيه و الأنفسيه و كيف لا و روحانيته ص العقل الكلى الذى هو جامع جميع العقول الطوليه و العرضيه و خلق من فاضل طينته طين العقول الأرضيه و فى الوحى الإلهى يس إشاره إلى جامعيه الإنسان الكامل الختمى- لأن الياء إشاره إلى المراتب العشر التى هى الخمس النزولى و الخمس الصعودى و السين لمعادله زبره و بيناته إشاره إلى الإنسان الكامل المتعادل قوتاه العلامه و العماله أى المراتب العشر من الوجود منطويه فى الإنسان، س قده

۳- يعنى فى الأمور العامه من العلم الكلى و الإلهى بالمعنى الأعم يبين أحوال الواجب بالذات و الممكن بالذات على الوجه الكلى إذ يبحث هناك عن المفهوم الكلى لواجب الوجود مثلا- و أما فى الإلهى بالمعنى الأخص فيبحث عن معنون هذا العنوان الكلى إذ يثبت وجوده و صفاته و أفعاله و ذلك لأنه يجوز الشك فى وجود شى ء مع القطع بأحواله و لوازمه كما قرر فى الكلام أيضا أنه يجوز القطع بأن صانع العالم عالم قادر مريد و نحو ذلك مع الشك فى وجود الصانع، س قده

الربوبيه و الحكمه الإلهيه و لما كان أفضل نعم الله الفائضه على خلقه و أشرف عطياته التى آتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذى سماه الله فى كتابه المنير بالخير الكثير أعنى الحكمه الإلهيه و المعرفه الربوبيه و لا شك أنها السعاده العظمى و البهجه الكبرى- و بتحصيلها ينال الشرف الكبير و السياده العليا التى تفوق سائر الدرجات الرفيعه و الكمالات المنيعه و كل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكرا و إحسانا فيجب على من آتاه الله رحمه من عنده و علمه من لدنه علما و أفاده قوه فى هذا العلم يمشى به فى أرض الحقائق و نورا يهتدى به فى ظلمات البرازخ السفليه و جناحا يطير به إلى أوج العوالم العلويه و بصيره أراه بها ملكوت السماوات و الأرض كما قال تعالى- وَ كَذٰلِكَ نُرِى إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ أن يسارع إلى شكر نعمه الله و جوده و يبادر إلى إظهار كرمه و رحمته امتثالا لقوله تعالى- وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ و استجلالا بالمزيد إحسانه كما ذكره لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ من إيضاح هذه المطالب المهمه و كشف هذه المقاصد العليه لينتفع بها العباد و يترتب عليها صلاح المعاد.

ففى هذا العلم يظهر مقامات الرجال و درجات الأحوال فى المال فإن تيسر لأحد فقد حصل له الخير الأتم و الكمال الأعم و إن سطره فى كتاب ففيه الأجر الجزيل و الذكر الجميل فيوشك أن يجعل من ورثه جنه المتقين و أن يكون له لسان صدق فى الآخرين و ذلك لأن إرشاد أبناء الجنس(۱) من الطالبين من أعظم القربات إلى رب العالمين و هو من شعار الأنبياء المرسلين سلام الله على نبينا و آله و عليهم أجمعين

۱- لم يقل أبناء النوع إذ المراد الجنس اللغوى أو للإشاره إلى ما هو التحقيق من جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق فى مباحث المعاد، س قده

فقد جاءت فی الکتب السماویه کلمات کثیره داله علی شرف العلم و التعلیم

ففی ما أوحی الله إلی أبینا آدم ع: أن المستنبطین للعلوم عندی أفضل من عمار الأرض بالصنائع و من استنبط علما و دونه فی کتاب فهو بمنزله آدم الصفی

قوله ص لمعاذ: لأن یهدی الله بک رجلا واحدا خیر لک من الدنیا و ما فیها

و أمثال ذلک کثیره یطول الکلام بذکرها و نحن بعون الله و توفیقه قررنا قوانین هذا العلم و شیدنا مبانیه و أوضحنا سبیله و بینا دلیله و أحیینا رسومه بعد ما اندرس و أحکمنا بنیانه بعد ما انطمس و حققنا من آراء الفلاسفه ما کان حقا و أبطلنا ما کان باطلا و إن کان قدماؤهم لکونهم علی مسلک الأنبیاء قلما أخطئوا فی المبانی و الأصول المهمه و ما اشتهر منهم من القول بقدم العالم و نفی القدره عن الباری و عدم العلم منه بالجزئیات و إنکار الحشر الجسمانی کل ذلک(۱) افتراء علیهم و أفک عظیم.

۱- نعم قالوا بدل المسأله الأولی بعدم انقطاع فیض الله تعالی و عدم نفاد کلماته و عدم أفول نوره أزلا و أبدا أو ما شئت فعبر و أما العالم فحدوثه یبتنی علیه إثبات الصانع تعالی عند الملیین و دثوره یبتنی علیه وصول المجازات و البلوغ إلی الغایات فکیف ینکرها من یدعی الحکمه و المعرفه فعلی کل من الحکیم و الملی أن لا یجعل عرضه لقول القائل- حفظت شیئا و غابت عنک أشیاء و قالوا بدل الثانیه بعدم القدره المعبر عنها بالإمکان و صحه الفعل و الترک و أما القدره بمعنی کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل فهم ینادون به کیف و کثیر من المتکلمین قالوا بالقدره الزائده و الحکماء قالوا بالقدره الذاتیه و قالوا بدل الثالثه بعدم العلم بالجزئیات من الجزئیات علما انفعالیا متغیرا و أما العلم بها من السبب علما فعلیا فهم مصرحون به و قالوا بدل الرابعه بعدم بقاء خاصیه النشأه الدنیویه بما هی دنیویه لاستلزام البقاء عدم البقاء و وقوع الدثور فی نشأه القرار و تلک عقبی الدار. و أما انحفاظ حقیقه الجسم و جوهره بحیث لو رأیته لقلت إنه الذی کان فی الدنیا بعینه إلا أنه کان دنیویا و فی النشأه الباقیه صار أخرویا متکاملا فی جوهره فهم متصلبون فیه- کما یظهر کل ذلک لمن تصفح کتب هذا الحکیم المحقق، س قده

و أما المتأخرون منهم كتوابع المشائين و سائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم و أغلاط كثيره فى الإلهيات و كثير من الطبيعيات من المطالب التى لا يعذر الخطأ و النسيان فيها من الإنسان و لا ينجو من عذاب الجهل فيها أبدا إذا كان فيه استعداد و قوه سلوك نحو المعاد و قد ضل و غوى و انحرف عن طريق المسرى و المأوى و الرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور و لا يبالى إذا أصاب الحق من مخالفه الجمهور و لا يتوجه فى كل باب إلى من قال بل إلى ما قيل

كما نقل عن مولانا إمام الموحدين و أمير المؤمنين ع أنه قال: لا يعرف الحق بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله

و نحن لم نقصد فى تحقيق كل مسأله و تنقيح كل مطلوب إلا التقرب إلى الله و ملكوته الأعلى- فى إرشاد طالب زكى أو تهذيب خاطر نقى فإن وافق ذلك نظر أبناء البحث و التدقيق- فهو الذى أومأناه و إن لم يوافق فمعلوم أن الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم- بأمراض باطنيه أعيت أطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبى الهادى ع بقوله تعالى إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ(۱) لا جرم لما شرعوا فى تحصيل الحكمه على غير ما ينبغى ما زادهم إلا نفورا و استكبارا فى الأرض حيث لم يظفروا منها بطائل و لم يصلوا إلى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنه استعدادهم للاقتداء بالأمثال السمعيه و المناهج الشرعيه فصاروا راجعين(۲) بخفى حنين متلبسين بالعار و الشين و ذلك هو الخسران العظيم و الحرمان الأليم و ليس للحكيم الربانى مع أمثال هؤلاء كلام و كتاب و لا مع أشباههم نداء و خطاب كما قال تعالى وَ لَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ بِكُلِّ آيَهٍ ما تَبِعُوا قِبْلَتَكَ و قال أيضا وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَهٍ لا يُؤْمِنُوا بِها* و كيف يؤمنون بالغيب و يقرون به و لا استعداد لهم فإن لقبول الحكمه و نور المعرفه

۱- أى كل من شئت بما أنت إنسان بشرى و هذا الإحباب و المشيه منه ص بالنسبه إلى مظاهر القهر مثل أبى جهل و أبى لهب أنما هو لأجل دخولهم فى عموم الأوامر فإن أوامر الله إرادته و مشيته و نواهيه كراهته‌ و منه قوله ع: أمر الله إبليس بسجده آدم و لم يشأ ، س قده

۲- رجع بخفى حنين مثل يضرب فى الرجوع بالخيبه و الحرمان، اميد

شروطا و أسبابا كانشراح الصدر(١) و سلامه الفطره و حسن الخلق و جوده الرأى و حده الذهن و سرعه الفهم مع ذوق كشفى و يجب مع ذلك كله أن يكون فى القلب المعنوى نور(٢) من الله يوقد به دائما كالقنديل و هو المرشد إلى الحكمه كما يكون المصباح مرشدا إلى ما فى البيت و من لم يكن فيه هذه الأمور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه فى طلب الحكمه و من كان له فهم و إدراك و لم يكن له حدس كشفى و لا- فى قلبه نور يسعى بين أيديهم و بأيمانهم فلا- يتم له الحكمه أيضا و إن سدد من أطرافها شيئا و أحكم من مقدماتها شطرا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ.

ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمه التى حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها و هو الإيمان الحقيقى بالله و آياته و اليوم الآخر المشار إليه(٣) فى قوله تعالى وَ الْمُؤْمِنُونَ

١- أى سعته فلا إنكار له على الأشياء من حيث إنها كتبت بقلم صنع الله بخلاف ضيق الصدر فيعترض على وجود الفاجر فضلا عن الكافر مثلا و لو لم يعترض بلسانه و المراد بسلامه الفطره سلامه مادته و اعتدال مزاجه و طيب طينته و بجوده الرأى استقامه سليقته و بالذوق ذوق العرفان و بالكشف الكشف فى النظريات و عبر عنه ثانيا بالحدس كما فى الأحكام التى لا مجال فيها للفكر واسع كما فى السماويات و نظائرها و كذا فى الحدس مقابل الفكر، س قده

٢- و العمده فى هذا الباب هذا و من هنا٭ورد فى المأثورات عن الأئمه ع:٭عرفت ربى بربى و قيل لعارف بم عرفت ربك قال بواردات ترد من ربى على قلبى و يناسب المقام ما قيل-٭إذا رام عاشقها نظره و لم يستطعها فمن لطفها إعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها ، س قده

٣- فإن الإيمان الحقيقى هو التصديق اليقينى و يدخل فى الإيقان بالله الإيقان بصفاته و فى الإيقان بملائكته الإيقان بالعقول الطوليه و العرضيه و فى الإيقان بكتبه الإيقان بالنفوس الكليه و المنطبعه و فى الإيقان برسله الإيقان بالعقول الصاعده و الإيقان بالمعاد، س قده

كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ و قوله وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا بَعِيداً و هو مشتمل على علمين شريفين أحدهما العلم بالمبدإ و ثانيهما العلم بالمعاد و يندرج فى العلم بالمبدإ معرفه الله و صفاته و أفعاله و آثاره و فى العلم بالمعاد معرفه النفس و القيامه و علم النبوات و قد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه فى مدح الناظرين فى خلق العالم و ما فيه من عجائب الخلقه و بدائع الفطره الداله على عظمه المبدع و توحيده وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا و قال فى مدح الناظر فى أمر نفسه و المزكى لها عن الأغشيه الماديه وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها و ذم الله المعرضين عن التأمل فى حكمه الله و آياته و التفكر و التدبر فى عجائب مصنوعاته و الذكر فى كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ* ذمهم لأنهم لم يحصلوا ذلك علما و تفكرا بل أخذوه تقليدا و تلقيا و كقوله وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ فذمهم الله لإعراضهم عن الحكمه و وبخهم لرفضهم البحث عن حقائق الأمور و خفيات الأسرار المكنونه فى عالم الخلق و الأمر و قال ما أَشْهَدْتُهُمْ(۱) خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ- وَ ما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً إشاره إلى نفى هذين العلمين عنهم و أنهم مضلون لأجل ذلك و أن المضلين ليسوا على شى ء من الحق و ما ضلوا و أضلوا إلا بعد أن

۱- نفى العلم بالمبدإ إذ عدم العلم بالأثر من حيث هو أثر هو عدم العلم بمبدئه لأن الأثر يشابه صفه مؤثره و آثار قدره لله مطابقات ما فى عمله و قوله لا خلق أنفسهم نفى العلم بالمعاد لأن مدار العلم بالمعاد على معرفه النفس الإنسانيه و قوله ما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً لأنهم مخذولون و عضدا بدل بعض من الكل، س قده

جهلوا و عدلوا عن طريق العلم و استكبروا استكبارا وَ ما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ و لكِنْ كانُوا هُمُ الظّالِمِينَ.

فـإذن البرهـان و القرآن اتفقـا جميعـا على أن تعلم الحكمه الإلهيه و معرفه النفس الإنسانيه أعنى العلم بالمبـدإ و المعاد هو الفوز بالبقاء الأبدى و رفضه منشأ الخسران السرمدى.

و إنا قـد قدمنا إليكم يا إخوانى فى الطريق من أنوار الحكم و لطائف الكلم- مبادى عقليات و ضوابط كليات و قوانين ميزانيه(۱) و أحكاما ذهنيه هى مقـدمات ذوات فضائل جمه و درجات للمسـير إلى الله بقدم الفكر و ألهمه و هى معارج للارتقاء إلى معرفه الإلهيه و الاعتلاء إلى شـهود جمال الأحديه و صـفاته الواجبيه و مجاوره المقدسـين و منادمه أهل الملكوت و العليين من مقاصد أصحاب الوحى و التنزيل- و محكمات أسرار أهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكه المقربين و الحفظه الكرام الكاتبين.

فإن هذه المقاصد العليه الشريفه ابتداؤها ليس إلا من عند الله حيث أودعها أولا فى القلم العظيم و اللوح الكريم و قرأها من علمه الله بـالقلم مـا لم يكن يعلم و كلمه بكلماته و ألهمه محكم آياته و هـداه بنوره فاصـطفاه و جعله خليفه فى عالم أرضه- ثم جعله أهلا لعالمه العلوى و خليفه لملكوته السـماوى فهذا العلم يجعل الإنسان ذا ملك كبير لأنه الإكسير الأعظم الموجب للغنى الكلى و السعاده الكبرى و البقاء على أفضل الأحوال و التشبه بالخير الأقصى و التخلق بأخلاق الله تعالى و لذلك

ورد فى بعض الصـحف المنزله من الكتب السـماويه أنه قـال سـبحانه: يـا بن آدم خلقتـك للبقاء- و أنا حى لا أموت أطعنى فيما أمرتك و انته عما نهيتك أجعلك مثلى حيا لا تموت

و ورد أيضا عن صاحب شـريعتنا ص فى صفه أهل الجنه أنه: يأتى إليهم الملك فإذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا

۱- أى عادله أو منطقيه و لكن يراد ماده القياس كما فى صناعه البرهان إذ لم يتكلم فى صور الأقيسه، س قده

یموت(۱) إلی الحی القیوم الذی لا یموت أما بعد فإنی أقول للشی ء کن فیکون و قد جعلتک الیوم تقول للشی ء کن فیکون

فهذا مقام من المقامات التی یصل إلیها الإنسان بالحکمه و العرفان- و هو یسمی عند أهل التصوف بمقام کن کما ینقل(۲) عن رسول الله ص فی غزوه تبوک فقال کن أبا ذر فکان أبا ذر و له مقام فوق هذا یسمی بمقام الفناء فی التوحید- المشار إلیه بقوله تعالی فی الحدیث القدسی فإذا أحببته کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر(۳) الحدیث و سینکشف لک فی هذا السفر بیان هذا المطلب بالبرهان و یلقی إلیک معرفه العلم الذی من أجله یستوجب من علمه و عمل بموجبه تلک البهجه الکبری و المنزله العظمی فافهم و اغتنم به و کن به سعیدا و لا تلقه إلا إلی أهله العامل بمقتضاه و موجبه و العمل به هو الزهد فی الدنیا و الزاد للآخره من التقوی- و کنا بمنزله من سهل طریقا وعرا(۴) فأزال الشوک و الحجاره و سهل حزونتها لیهتدی فیها من یشاء من عباده و الله ولی الفضل و الهدایه و بیده مفاتیح الخیر و الحکمه و عنده خزائن الجود و الرحمه.

و یشتمل هذا القسم علی فنون

۱- هکذا فی النسخ و الأولی ما فی سفر النفس حیث نقل فیه من الحی القیوم إلی الحی القیوم و هو أرفق بسیاق مکاتیب العرب حیث یکتبون فی أول مکتوبهم مثل قولهم- من زید بن عمرو إلی بکر بن خالد، س قده
۲- کان أبو ذر ممن خرج مع رسول الله ص إلی تبوک فلما مضی سائرا أبطأ به بعیره فأخذ متاعه و حمله علی ظهره ثم خرج یتبع أثر رسول الله ص ماشیا و نزل هو ص فی بعض منازله فنظر ناظر من المسلمین فقال یا رسول الله إن هذا الرجل یمشی علی الطریق وحده فقال ص کن أبا ذر فلما تأمله القوم قالوا یا رسول الله هو و الله أبو ذر سیره ابن هشام ج ۴ ص ۱۷۸، امید
۳- هذا مقام قرب النوافل و أما فی مقام قرب الفرائض ف علی ع أذن الله الواعیه و عین الله الناظره و یده الباسطه، س قده
۴- الوعر الصلب ضد السهل و الشوک ما یخرج من النبات شبیها بالإبر و الحزونه غلاظه الأرض و شدتها

الفن الأول فيما يتعلق بأحوال المبدإ و صفاته و فيه مواقف

الموقف الأول في الإشاره إلى واجب الوجودو أن أي وجود يليق به و أنه في غايه الوحده و التماميه و فيه فصول

اشاره

الموقف الأول فی الإشاره إلی واجب الوجود(۱) و أن أی وجود یلیق به و أنه فی غایه الوحده و التمامیه و فیه فصول

الفصل (۱) فی إثبات وجوده و الوصول إلی معرفه ذاته

و اعلم أن الطرق إلی الله کثیره

و اعلم أن(۲) الطرق إلی الله کثیره لأنه ذو فضائل و جهات کثیره وَ لِکُلٍّ وِجْهَهٌ

۱- لعلک تقول هو تعالی احتجب عن العقول کما احتجب عن الأبصار فکما لا یناله الإشاره الحسیه و الخیالیه و الوهمیه کذلک لا ینـاله الإشـاره العقلیه فـاعلم أن هـذا النوع من التنزیه فرع بـاب التعطیـل و ربمـا نری من هو باعتقاد نفسه من المنزهه و هو فی الحقیقه من المعطله إذا سـمع من القوم علم الـذات و علم الصـفات و علم الأفعـال قـال علم الـذات لا معنی له فإن ذاته تعالی لا تکتنه کمـا صـرح به الحکیم نفسه و لم یـدر أن لهـذا الکلام معنی و مقامـا غیر هـذا و أن هـذا الظن ینـاسب الخطباء فی المقام الخطابی مع أن الخطیب الرازی المثیر لعثیر التشـکیک لم یشکک فی هذا بل قرره و صدقه ۱۱ فقال فی بعض کتبه إن العلم بالله و صـفاته و أفعاله أشرف العلوم و علی کل مقام منه عقده الشک فعلم الذات علیه عقده أن الوجود عین ماهیته أو زائد علیها إلی آخر ما قال. فلم یفقه هـذا المعطل أن إثبات ذات واجب الوجود أو أن ذاته من شـیئیتی الوجود و الماهیه شـیئیه الوجود لا شـیئیه الماهیه أو غیر ذلک من علم الذات و من معارف الذات لا من علم الصـفات و الأفعال بالبدیهه و مع ذلک لیس اکتناها للذات و من الـذی شـرط فی العلم و المعرفه الاکتنـاه. فلیعرف هـذا المعطل فی حـدیث الإشاره أن علی زعمه المـذکور نقضا و حلا. أما النقض فنقول تذکره أیضا إشاره و أن یزعم أنا نتذکره بالصفات فصفاته عین ذاته و إن کانت غیر ذاته فمن البین أن الصفه لا بد لها من الـذات إشاره. و أما الحل فکما أشـرنا إلیه سابقا بأن معرفته بنور مسـتعار منه و بعین بصـیره ففی الحقیقه لا یعرف ذاته إلا ذاته.ُ توحیـده إیاه توحیـده و نعت من ینعته لأحد أی من حیث إنه ینعته بقوه نفسه و ببصـیره ذاته الإمکانیه و بوجه آخر الإشاره العقلیه إلی أسـمائه و لکن بحیث یسـری الأحکـام من العنوانات إلی المعنون فلا وجود للعنوان بما هو عنوان إلا ظهور المعنون و الاسم غیر المسمی بوجه و عینه بوجه فباعتبار أن وجهه آله لحاظه و أنه هو فتذکره تذکره لا تذکر غیره و معرفته معرفته لا معرفه سواه بـل الوجود اللفظی و الکتبی لأسـمائه تعـالی ظهوراته و ظهور الشـی ء لیس مباینـا له. نعم إذا أخـذت العنوانـات ملحوظات بالـذات لا آلات اللحاظ للمعنون فلیست هی هو- و حینئـذ مخلوقه مثلکم مردوده إلیکم فی أدق معانیها و أوفق تصاویرها، س قده

۲- اعلم أن لهـذا الکلام ظـاهرا ینـاسب طریقه أهـل النظر و ینـاسب ما هو بصـدد بیانه من ذکر براهین الحکماء علی المطلوب و باطنـا قـد لمـح إلیه ینـاسب مشـرب أهـل الـذوق. أما الظاهر فهو أن المراد بالطرق الکثیره طرق الوجود و الإمکان و الحـدوث و الحرکه و غیر ذلـک و بالفضائـل و الجهـات کونه تعالی صـرف الوجود و کونه واجبا منتهی سلسـله الإمکانات و قـدیما محـدثا للحـوادث و محرکـا غیر متحرک للمتحرکـات و غیر ذلـک و لکـل طـائفه من أهـل النظر مسـلک منهـا و طریقه الوجود أسـد و أشـرف. و أما الباطن فهو أن قوله إن الطرق إلی الله کثیره یکون تلمیحا إلی قولهم- الطرق إلی الله تعالی بعـدد أنفاس الخلائق و یکون الفضائل و الجهات أسماءه الحسنی و صفاته العلیا و یکون المراد بقوله تعالی وَ لِکُلٍّ وِجْهَهٌ وقوع کل ماهیه من الماهیات-

و عين من الأعيان الثابته تحت اسم كمظهريه الملك للسبوح القدوس و الفك للدائم الرفيع- و الحيوان للسميع البصير و الجان للطيف الخبير و الإنسان لله و هكذا و تولى كل منها لكل أن يعبدها فالحيوان مثلا عبد السميع البصير و السلك عبد السبوح القدوس و قس نظائرهما عليهما. و أما الإنسان سيما الكامل فهو عبد الله و هو المظهر الأتم بل الاسم الأعظم فطريقته الطريقه الأوسع الأعم إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، س قده

هُوَ مُوَلِّیها لکن بعضها أوثق و أشرف و أنور من بعض-

و أسد البراهین و أشرفها إلیه هو الذی لا یکون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقه

اشاره

و أسـد البراهین و أشـرفها إلیه هو الـذی(۱) لاـ یکـون الوسـط فی البرهـان غیره بـالحقیقه فیکـون الطریـق إلی المقصود هو عین المقصود و هو سبیل(۲) الصدیقین الذین یستشهدون به تعالی علیه ثم

۱- و هو مع ذلک برهان إنی سلک فیه من بعض اللوازم و هو کون الوجود حقیقه مشککه ذات مرتبه تامه صرفه و ناقصه مشوبه إلی بعض آخر من اللوازم و هو کون المرتبه التامه الصـرفه منه واجبه الوجود و الذی ذکره ره من أن الطریق فیه عین المقصود و أن فیه سـلوکا من ذاته تعـالی إلی ذاته ثم من ذاته إلی صـفاته ثم من صـفاته إلی أفعـاله- ینبغی أن یحمـل علی أن هـذا البرهان الإنی من بین سائر البراهین الإنیه فی هذا الباب أشـبه باللم من غیره و إلا فلا معنی لعلیه الذات بالنسبه إلی نفسها و لا بالنسبه إلی صفاتها التی هی عینها و کذا لا معنی للسـلوک النظری من الشـی ء إلی نفسه و لا منه إلی صفاته التی هی عین نفسه هذا، ط مد ظله

۲- الصـدیق مبالغه الصادق و هو ملازم الصـدق فی الأقوال و الأفعال و القصود و العهود مع الله و مع الخلق فقـد أومأ قدس سـره إلی أن الطرق الأـخری کأنها لا تخلو عن کـذب لأن من لم یعلق بحقیقه الوجود التی هی بینه المائیه و الهلیه و هی أظهر الظواهر و أوسع الواسعات کما أن مفهومها و عنوانها أبده البدیهیات و أعم العامات و هی أول الأوائل فی الخارج- کما أن مفهومها أول الأوائل فی الـذهن کما عبر الشـیخ فی فصل عقده لبیان بعض أحکام مفهومها- بقوله فی الذب عن أول الأوائل و علق بغیرها من الحـدوث و الإمکـان و الحرکه و نحوهـا من الأخفیـاء و رأی الماهیـات التی شأنهـا الاختفـاء و جعلهـا و أحکامها مفروغا عنها و أخـذها موضوعه مسـلمه و لم یر حقیقه الوجود التی یعرفهـا کل صبی و غبی و زکی و غیرهم و هی ظاهره بالـذات مظهره لهـذه الماهیات و لأحکامها هـذه و غیرها لم تخلو فطرته عن اعوجاج و نظره عن عماء و کلامه اللهجی و القلبی عن کـذب و لم یعدل حیث لم یضع الشـی ء موضـعه- بخلاـف من اسـتدل بحقیقه الوجود علی حقیقه الوجوب فـإن نظره وقع علی ما هو حق الواقع و حـاق نفس الأمر و وضع ما وافق الطبع و لم یتمسک بما یتطرق إلیها النوع و لو أثبت المقـدمات الممنوعه إلا أنه یطول المسافه، س قده

یستشهدون بذاته علی صفاته(۱) و بصفاته علی أفعاله واحدا بعد واحد و غیر هؤلاء کالمتکلمین و الطبیعیین و غیرهم یتوسلون إلی معرفته تعالی و صفاته بواسطه اعتبار أمر آخر غیره کالإمکان للماهیه و الحدوث للخلق و الحرکه للجسم أو غیر ذلک و هی أیضا دلائل علی ذاته و شواهد علی صفاته لکن هذا المنهج أحکم و أشرف.

و قد أشیر فی الکتاب الإلهی إلی تلک الطرق بقوله تعالی سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ و إلی هذه الطریقه بقوله تعالی- أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهِیدٌ و ذلک لأن الربانیین ینظرون إلی الوجود- و یحققونه و یعلمون أنه أصل کل شی ء ثم یصلون بالنظر إلیه إلی أنه بحسب أصل حقیقته واجب الوجود و أما الإمکان و الحاجه و المعلولیه و غیر ذلک فإنما یلحقه لا لأجل حقیقته بما هی حقیقته بل لأجل نقائص و أعدام خارجه عن أصل حقیقته.

ثم بالنظر فی ما یلزم الوجوب أو الإمکان(۲) یصلون إلی توحید ذاته و صفاته- و من صفاته إلی کیفیه أفعاله و آثاره و هذه طریقه الأنبیاء کما فی قوله تعالی- قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَهٍ.

و تقریره أن الوجود کما مر حقیقه عینیه(۳) واحده بسیطه لا اختلاف بین

۱- کما سیجی ء فی التذکره الإجمالیه عن قریب، س قده

۲- من لوازم الوجوب التمامیه و فوق التمامیه بالنسبه إلی الوجودات التی دونه- و سیجی ء أن تمام الشی ء هو الشی ء و ما یفضل علیه و أن البسیط کل الأشیاء التی دونه بنحو أعلی و من لوازم الإمکان أجوفیه الممکن بنفسه و الوجدان استعاره و ودیعه من غیره- هذا فی إمکان الماهیات و من لوازم إمکان الوجودات الفقر النوری و رابطیتها و تقومها بالوجود القیومی لا بمداخله و لا یعنی بالتوحید إلا هذا، س قده

۳- و هذه هی الواقعیه التی ندفع بها السفسطه و نجد کل ذی شعور مضطرا إلی إثباتها- و هی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتی أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها- فلو فرضنا بطلان کل واقعیه فی وقت أو مطلقا کانت حینئذ کل واقعیه باطله واقعا أی الواقعیه ثابته- و کذا السوفسطی لو رأی الأشیاء موهومه أو شک فی واقعیتها فعنده الأشیاء موهومه واقعا و الواقعیه مشکوکه واقعا أی هی ثابته من حیث هی مرفوعه و إذ کانت أصل الواقعیه لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهی واجبه بالذات فهناک واقعیه واجبه بالذات و الأشیاء التی لها واقعیه مفتقره إلیها فی واقعیتها قائمه الوجود بها. و من هنا یظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الإنسان و البراهین المثبته له تنبیهات بالحقیقه، ط مد ظله

أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشده و الضعف أو بأمور زائده كما فى أفراد ماهيه نوعيه و غايه كمالها ما لا أتم منه و هو الـذى لاـ يكون متعلقا بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه- إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه و قـد تبين فيما سـبق أن التمام قبـل النقص و الفعـل قبـل القوه و الوجود قبـل العـدم و بين أيضا أن تمام الشـى ء هو الشـى ء و ما يفضل عليه- فإذن الوجود إما مستغن عن غيره(۱) و إما مفتقر لذاته إلى غيره.

و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذى لا أتم منه و لا يشوبه عدم و لا نقص.

و الثانى هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به(۲) لما مر أن

۱- كلمه إما للتقسيم لا للترديد كما لا يخفى فلا حاجه إلى أخذ التسلسل كما سيأتى، س قده

۲- يعنى لا يتوهمن أحد أن كون مرتبه من الوجود و هى مرتبه فوق التمام واجبه- لا حقيقه الوجود بقول مطلق مسـتلزم للتحديد و منـاف للتوحيـد لأنـا نقول المراتب الأخر من حقيقه الوجود متقومه تقوما وجوديا و مفتقره فقرا نوريا إلى الوجوب الـذاتى كما مر فى السـفر الأـول أن الوجودات عين الربـط و الفقر إلى الله تعالى لا أنها ذوات لها الربط و الفقر و قـد ذكرنا سابقا أنه كما أن مقومـات المـاهيه بحيث لولاهـا لاـ ماهيه و لو لا اعتبارها فى الماهيه مجمله أو مفصـله لم يبق من الماهيه إلا اللفظ كـذلك لو لا الوجوب الـذاتى مع الوجودات لم يبق لها تحقق و لا ظهور و لا نعنى بالتوحيـد سوى غنى الواجب القيوم و فقر الأشـياء إليه و قد أشار إلى فقرها الوجودى و ربطها الذاتى بقوله و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا إلى آخره، س قده

حقیقه الوجود لا نقص لها و أنما یلحقه النقص لأجل المعلولیه(۱) و ذلک لأن المعلول- لا یمکن أن یکون فی فضیله الوجود مساویا لعلته فلو لم یکن الوجود مجعولا ذا قاهر- یوجده و یحصله کما یقتضیه لا یتصور أن یکون له نحو من القصور لأن حقیقه الوجود کما علمت بسیطه لا حد لها و لا تعین إلا محض الفعلیه و الحصول و إلا لکان فیه ترکیب أو له ماهیه غیر الموجودیه.

و قد مر أیضا أن الوجود إذا کان معلولا کان مجعولا بنفسه جعلا بسیطا و کان ذاته بذاته مفتقرا إلی جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقیقه واجب الهویه و إما مفتقر الذات إلیه متعلق الجوهریه و علی أی القسمین یثبت و یتبین أن وجود واجب الوجود غنی الهویه عما سواه و هذا هو ما أردناه.

و اعلم أن هذه الحجه فی غایه المتانه و القوه یقرب مأخذها من مأخذ طریقه

۱- إن قلت المعلولیه ذاتیه لأن الوجود مجعول بالذات قلت نعم لکن کلاهما ذاتیان للمرتبه الخاصه لا لأصل الحقیقه المحفوظه فی المراتب و النقص قد یطلق و یراد به نفس نحو الوجود النازل و هو عین هذه المرتبه المقتضیه للتشکیک و قد یطلق و یراد به العدم- و فقد هذه المرتبه النازله للأخری و هذا لیس فی قوام المرتبه لأنها وجود و ذاک عدم. و خلاصه کلامه أن حقیقه الوجود بشرط الإرسال لیس فیها نقص و قصور و کل مرتبه منها لیست خالیه عن سنخ الحقیقه و القصور یعود إلی المرتبه باعتبار مصحوبیتها للعدم- بل الماهیه القابله فإذا استدل علی الوجوب الذاتی بمرتبه الظهور لم یستدل بغیره علیه لأن مرتبه الظهور سنخ الحقیقه و وحدتها لیست عددیه بل وحده حقه. لکنی أقول المقدمات المأخوذه فی هذه الحجه و إن کانت شامخه فیها مطالب عالیه- إلا أن الاستکشاف عنها فی أول الأمر لیس بلازم إذ تصیر به کثیره الدقه عسره النیل و إن کان لازما فی مقام آخر کمقام البحث عن فیاضیته. فالأسد الأخصر أن یقال بعد ثبوت أصاله الوجود إن حقیقه الوجود التی هی عین الأعیان و حاق الواقع حقیقه مرسله یمتنع علیها العدم إذ کل مقابل غیر قابل لمقابل- و الحقیقه المرسله التی یمتنع علیها العدم واجبه الوجود بالذات فحقیقه الوجود الکذائیه- واجبه الوجود بالذات و هو المطلوب، س قده

الإشـراقيين التي تبتنى على قاعـده النور(۱) لكن البـاحثين من المتأخرين- لـذهولهم عن بعض مقـدمات هـذا البرهان أو ضـعف عقولهم عن إدراك معنى الأشـد و الأضـعف- فى حقيقه الوجود ربمـا يقع بينهم الاـعتراض على هـذا المنهـج تـاره بأنه لا معنى لكون حقيقه واحـده مختلفه بالكمـال و النقص بحسب أصـل تلـك الحقيقه حتى يكون مـا به الاتفـاق و مـا به الاختلاـف معنى واحدا(۲) و تاره بعـد تسـليمه بأنا لا نسـلم أن الكمال مقتضـى أصل الحقيقه و أن القصور يقتضـى المعلوليه و الافتقار إلى ما هو الكامل فإن لأحد

۱- لأن النور أيضا عندهم حقيقه واحده ذات مراتب متفاوته بالتقدم و التأخر و الغنى و الفقر و غير ذلك و الأنوار الحسـيه فضـلا عن الأنوار الأسفهبديه و الأنوار القاهره من حقيقه النور. و إنما كانت الطريقتان قريبتين لا متحدتين لأن طريقه الوجود و هو النور الحقيقى- لكونه ظاهرا بالـذات مظهرا للغير الذى هو الماهيات بالحقيقه كانت أشـمل و أوسع لأن نور الوجود يسـرى إلى الهيولا فضـلا عن الطبائع و الأجسام و الأعراض و النور فى قاعده الإشـراق غايه نزوله الأنوار العرضـيه و أما الأجسام و الأعراض الأخرى فعندهم غواسق فقاعده نور الوجود أسد و أحكم و أعذب و أتم، س قده

۲- هذا مغالطه نشأت من الاشـتباه بين شـيئيه الوجود و شـيئيه الماهيه ففى شـيئيه الماهيه لا يتحدان فإن شـيئيتى ماهيتى الجنس و الفصـل مثلاـ لاـ تتحـدان أصـلا و أمـا شـيئيه الوجود فهـذا الاتحاد فيها أمر متحقق بناء على التشـكيك فى الوجود الـذى هو أمر تحقيقى برهـانى كما مر فى السـفر الأول- بل ماهيات الأجناس و الفصول من حيث التحقق فى العين فى غير المركبات الخارجيه من الأجسام متحده ففى البسائط الخارجيه كالأعراض ما به الاشتراك كاللون عين ما به الامتياز كالمفرق لنور البصـر فى البياض و لكن وجودا فإن وجود الجنس و الفصل واحـد و جعلهما واحـد فمن هنا يتفطن اللبيب أن هـذا من خواص الوجود و قد ذكرنا فى موضع آخر أن آيه ذلـك الأعـداد فـإن مـا به الاـشتراك فيهـا الوحـده التى هى مبـدؤها و هى بعينها ما به الامتياز فيها و هى مادتها و صورتها و راسمها و مفنيها و الوحده هى الوجود أو مساوقته، س قده

أن يقول لو اقتضی ذات الوجود و حقيقته الواجبيه لكان كل وجود واجبا و لو اقتضى الإمكان و الفقر لكان الكل ممكنا و لو لم يقتض شيئا من الوجوب و الإمكان لكان كل منهما معللا بالغير(۱) فكان الواجب مفتقرا إلى عله و هو محال و بطلان التوالی بأسرها مستلزم لبطلان المقدم بأقسامه فكون الوجود حقيقه واحده متفاوته بالكمال و النقص أمر محال.

أقول مبنی هذا الإيراد كما أشرنا إليه على قصور الإدراک عن البلوغ إلى فهم المراد فإن كون الوجود حقيقه واحده(۲) ليس ككون الإنسان ماهيه واحده- لأن الوحده فی الماهيات ليست مثل الوحده فی الوجود لأن تلک الوحده ذهنيه(۳) عارضه للكليات زائده على ذاتها عارضه لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحده إياها لأنه عباره عن ضم قيود متخالفه بالمقسم الواحد بأن تلک الماهيه الواحده إما كذا و إما كذا و أما الوجود فليس ماهيه كليه واحده فی الجميع- حتى يجری فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكليه التی يجوز أن توجد فی الذهن و يعرضها العموم و الاشتراک حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحده للمقسم من جنس وحده الأقسام إن جنسا فجنسا و إن نوعا فنوعا و إن شخصا فشخصا و قد مر أن الوجود ليس بجنس و لا نوع و لا شخص تحت نوع أو جنس و وحده هذه الحقيقه و اشتراكها بين الأفراد و الآحاد ضرب آخر من الوحده و الاتحاد فهذا السؤال

۱- بقی هنا شق آخر و هو أن يقتضی كليهما و لا يتم سند المنع إلا بإبطاله س قده

۲- محصله أن الإشكال أنما يرد فی المتواطی دون المشكک و حقيقه الوجود مشككه غير متواطئه و لم يجب ره عن الشطر الأول من الإشكال تعويلا على ما تقدم فی مباحث الوجود، ط مد ظله

۳- بخلاف الوحده فی حقيقه الوجود فإنها عينيه لا ذهنيه ذاتيه لا عارضه و معروضها التعملی- باعتبار العروض فی العنوان لا فی المعنون هو شيئيه حقيقه الوجود لا شيئيه الماهيه و الكليه الطبيعيه و حذف المشخصات فی حقيقه الوجود لا يمكن لأن تشخصها بذاتها المتفاوته المراتب. و بالجمله وحده هذه الحقيقه وحده حقه حقيقيه لا عدديه، س قده

و الاعتراض ساقط بالكليه لأن موضعه ما إذا كان المقسم طبيعه كليه.

فإن أورد هذا الكلام فى مفهوم الوجود المشترك العام بأنه إن اقتضى الواجبيه كان جميع أفراده واجبا و إلا لم يكن فى الوجود ما هو واجب بالذات.

نجيب بأن لفظ الوجود إن كان المراد به الحكايه عن حقيقه الوجود فالأمر كما قلنا و إن كان المراد هذا المفهوم المصدرى فلا يقتضى شيئا و هو كسائر الصفات من العوارض المفتقره إلى غيرها و ليس شى ء منها واجب الوجود بل و لا من الموجودات الخارجيه لأنه اعتبار عقلى نعم ربما يقال(١) بأنه عين فى الواجب زائد فى الممكن- بمعنى أن ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنه موجود- بخلاف الممكن إذ ليس كذلك إلا إذا لوحظ معه غيره.

تنقيح و تهذيب:

إن صاحب الإشراق أورد مثل ذلك الإيراد على نفسه فى طريقته المبتنيه على قاعده النور و الظلمه.

و أجاب عنه بما ملخصه أن الماهيه المشتركه بين تلك المراتب الكامله- و المتوسطه و الناقصه معنى كلى موجود فى الذهن و ليس بمشترك فى الخارج بينها فإن ما فى الخارج ليس مركبا من أصل الماهيه و كمالها حتى يجب أن يحصل ما هو لمرتبه مخصوصه منها لمرتبه أخرى بل المراتب و الأفراد المختلفه متباينه فى الخارج- فإن ذات الكامل مباينه لذات الناقص و المتوسط فيجوز أن يختلف تلك الأفراد فى اللوازم و الآثار فالاشتباه أنما نشأ من أخذ ما فى الذهن مكان ما فى الخارج هذا حاصل ما أفاده فى دفع ذلك الإشكال.

أقول و أنت تعلم أن الحق أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج سيما عند من ذهب إلى أن الوجود اعتبار عقلى لا صوره له فى الأعيان و ما فى الأعيان هو ماهيات الأشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع فى الخارج هى

١- و القائل الحكيم الفاضل الكاتبى فى حكمه العين فإنه بعد ما ذكر بداهه مفهوم الوجود و اشتراكه ذكر هذا الكلام، س قده

الماهيه لا بشرط شی ء أعنی الکلی الطبیعی(۱) الذی یعرضه الکلیه و العموم فی الذهن و إن لم یکن فی الخارج بهذه الصفه إلا بالقوه ففی الخارج أمر من شأنه أن یحصل فی الذهن و یعرض له الاشتراک بین کثیرین.

فنقول الأمر المشترک موجود فی الخارج و إن کان ظرف عروض الاشتراک إنما هو الذهن فهذا الأمر المشترک معنی واحد ذاتی لأفراده المختلفه بالکمال و النقص و غیرهما من التعینات کما هو مذهبه فإذن للعقل أن ینظر إلیه من حیث هو هو- لأنه أمر عقلی سواء اعتبر معه الوحده العقلیه أو لم تعتبر(۲) فیجدها إما مقتضیه لشی ء من خصوصیات الأقسام و مراتبها من الکمال و النقص فیحکم بأن ما عدا تلک الخصوصیه أو تلک المرتبه لیس من أفراده الذاتیه و إما غیر مقتضیه لشی ء منها فیکون کل من المراتب و الخصوصیات بسبب أمر زائد علی طبیعتها المشترکه فالقول بأن ما به الاختلاف بالکمال و النقص بعین ما به الاتفاق فیما له ماهیه مشترکه کلیه

۱- تسمیه نفس الماهیه اللابشرط شی ء بالکلی لوجوه- أحدها أنه اصطلاح خاص و لا مشاحه فی أن یسمی نفس الطبیعه التی لا کلیه و لا جزئیه بالکلی بالاشتراک. و ثانیها أنه من باب تسمیه الشی ء باسم ما یئول إلیه فی الذهن إن أرید الأذهان السافله یکون من قبیل قوله تعالی أَرانِی أَعْصِرُ خَمْراً. و ثالثها أنه من باب تسمیه الشی ء باسم ما کان فی الذهن إن أرید الأذهان العالیه فیکون من قبیل قوله تعالی وَ آتُوا الْیَتامی أَمْوالَهُمْ إذا عرفت هذا فکلام المصنف قدس سره یشیر إلی ثانی الوجوه و المراد بعروض الکلیه بالقوه عروض الکلیه المنطقیه و أما الکلیه الطبیعیه فهی فیه بالفعل، س قده

۲- لأن شیئیه الماهیه یمکن أن یکتنهها العقل فیکون محط نظره بالتردید و التشقیق- و فیه تلمیح إلی أنه بخلاف شیئیه الوجود الحقیقی فلا ینالها العقل حتی تکون مورد التشقیق- إنما طریق العلم به منحصر فی العلم الحضوری فما بید العقل منها أنما هو مفهوم الوجود العام- الذی له وحده ذهنیه کسائر المفاهیم الذهنیه، س قده

قول فاسد غير صحيح(١) لأن تلك الماهيه لعمومها و اشتراكها من شأنها أن توجد فى كل فرد فرد و حصه حصه و مع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتى أو عرضى لها فتلك الطبيعه المتحققه فى كل فرد فرد و حصه حصه إن كانت مقتضيه للكمال و الشده كانت جميعها كامله شديده و إن كانت مقتضيه للنقص كانت جميعها ناقصه ضعيفه و إن لم تكن مقتضيه لشى ء لكان كل منها مفتقرا إلى مخصص زائد على ماهيه تلك الطبيعه المشتركه.

فعلم و تحقق أن شيئا من الماهيات غير قابل للأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف إلا بأمور زائده عليها و مثل هذا الإشكال غير وارد على حقيقه الوجود إذا كانت متفاوته الدرجات إذ ليس للوجود طبيعه كليه ذهنيه يكون لها أنحاء من الحصولات كماهيه الإنسان أو الفرس أو غيرهما حيث إن لها حدا واحدا و معنى معينا مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودا بوجودات زائده تلك التشخصات و الهويات- على ذلك المعنى بحيث إذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها أمر واحد و إذا فرض تلبسه بأى تشخص كان صار عين ذلك التشخص لأن حقيقه الوجود ليست إلا نفس التشخصات و الهويات كما علمت فإذا كان مشككا متفاوته المراتب- شده و ضعفا أو تقدما و تأخرا لا يمكن تحليله إلى طبيعه مشتركه و تخصيص زائد(٢)

١- إذ قد مر أن كون ما به الاختلاف عين ما مراتبه به الاتفاق معقول فى شيئيه الوجود الحقيقى- إذ هو لسعته غير مرهون بمرتبه فجهه الاختلاف عين جهه الاتفاق لا فى شيئيه الماهيه لضيقها و تجددها فكان المصنف قدس سره يستفسر عن الشيخ ما عنيتم بالنور ذى المراتب فإن عنيتم به الوجود فهو اعتبارى عندكم و إن عنيتم به الماهيه فهى فى ذاتها لا موجوده و لا معدومه فكيف تكون نفسها كامله و متوسطه و ناقصه و كيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق- و إن عنيتم شيئا آخر فلا ثالث لأن الشى ء المحقق إما وجود و إما ماهيه و المنفصله حقيقه، س قده

٢- بل مراتب الوجود من حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحد مشترك فيه و من حيث العكس كثيره مشتركات و لكن كثره لا تنافى تلك الوحده الحقه و كذلك نور الأنوار و الأنوار القاهره و الأنوار الأسفهبديه عند الإشراقى حيث لا ماهيه لها تشوب النور البسيطه فكل مرتبه منها ممتازه عن الأخرى بنفس ذاتها البسيطه المشتركه فى الحقيقه بل كذلك الأنوار الحسيه العرضيه كل مع الآخر فإن كل مرتبه منها مجرد النور بلا شوب ظلمه فيها حتى الضوء السابع فى البيت السابع مثلا فإن الأعراض بسائط خارجيه و القصور عدمى بل الأنوار العرضيه مع الأنوار المجرده امتيازها و اشتراكها هكذا لأنها من حقيقه تلك الأنوار عند الإشراقى و المراتب البسيطه بوجه بعيد نظير مراتب الحركات عند الحكيم فإنها عنده غير مشوبه بالسكنات و لو كانت أبطأ ما يتصور منها بل البطيئه هيئه متصله واحده كالسريعه، س قده

فالمرتبه الكامله منه ليست بقابله للتحليل إلى أصل مشترك و أمر زائد لأنها بسيطه الهويه و كذا المرتبه الناقصه منه ليست إلا مجرد الوجود و أما القصور فعدمی- فإذن حقيقه الوجود فی كل موجود بحسبه و أما الوحده التی تجمع الكل فهی ليست نوعيه و لا جنسيه(۱) بل ضربا آخر من الوحده لا يعرفه إلا الكاملون.

۱- هذا جواب عما عسى أن يقول أحد إنه إذا كان كل مرتبه من حقيقه الوجود مخالفه لمرتبه أخرى منها بنفس ذاتها البسيطه و لا جهه اشتراك فيها لئلا يلزم التركيب فأين الوحده و التوحيد. و التحقيق فی الجواب أن للكثره التی من حيث الشده و الضعف و التقدم و التأخر و غيرهما فی أصل الحقيقه الوجوديه لا تنافی الوحده الحقه بل تؤكدها فإنها كاشفه عن الأشمليه و الأوسعيه و فقد السلب بما هو سلب الوجود الذی هو مناط التركيب و بالنظر العرفانی عدم مماثله طور من الوجود لطور آخر فی المراتب الطوليه كما فی الصور التی فی المراتب العرضيه أنما هو بحكم اسم من ليس كمثله شی ء و اسمه الأحد. ففی كل شی ء له آيه تدل على أنه واحد . و أما الكثره التی هی مثار التباين و الاختلاف النوعی فهی فی القوابل التی هی الماهيات الإمكانيه و ليست فی الموجود بالذات و هی اعتباريه كأصل موضوعها و أيضا المراتب التاليه و المتلوه فی السلسله الطوليه كلف و نشر و متن و شرح و مجمل و مفصل و محدود و حد و أيضا الوجود كنوع واحد ليس مراتبه كأنواع و لا كأمثال و ما قد يعبر بالأفراد يراد به المراتب و الدرجات و جميع المراتب الوجوديه من سنخ واحد إذا قيس إلى سنخ العدم كما أن الأنوار العرضيه مع تفاوتها التشكيكيه من سنخ واحد بالنسبه إلى الظلمه البحته كيف و لم يتخلل غير تلك الحقيقه الوجوديه فيها و لهذه السنخيه ينتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود المشترك فيه و لو لا السنخيه لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفه و لم يتحقق الاشتراك المعنوی فی الوجود و خلافه مبرهن بل ضروری، س قده

و الحاصل أن صاحب الإشراقيين لو كان قصد بماهيه النور الذی هو عنده بسيط- متفاوت بالكمال و النقص حقيقه الوجود بعينها صح ما ذهب إليه و إن أراد به مفهوما من المفهومات التی من شأنها الكليه و الاشتراک بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه و الذی قاله أتباع المشائين إن الأشد و الأضعف من السواد و الحراره و النور و غيرها- راجعان إلى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الأفراد(١) لا من جهه المفهوم المشترک قريب مما ذكرناه.

تذكره إجماليه:

قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذی قرع سمعک- أيها الطالب من أن حقيقه الوجود لكونها أمرا بسيطا

١- قال سيدنا الأستاذ دام بقاؤه إنهم بعد ما قسموا المفهوم إلى المتواطی و المشكک- و عرفوا الأول بأنه ما يتساوى صدقه على أفراده و الثانی بأنه ما يختلف فی ذلک نظروا بعين الدقه و رأوا بطلان التشكيک فی المفاهيم فعدلوا إلى القول به فی العرضی المفهوم المنتزع من قيام العرض بموضوعه لعدم مطابق له فی الواقع و لكنه أيضا غير مجد فی دفع الإشكال عن جريان التشكيک فی المفاهيم و المحذور و هو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه- و إن لم تكن المصاديق بأفراد لذلک المفهوم كما فی المفاهيم الانتزاعيه بعد باق على حاله. فالحق أن التشكيک غير جار فی المفاهيم من رأس و لا يمس كرامتها قط و إنما مصبه نفس الوجودات الخارجيه و هذا ما رامه أتباع المشائين من كون الأشد و الأضعف من السواد و الحراره و النور و غيرها راجعين إلى تفاوت الحصولات و هو قدس سره قربه من مسلكه و لم يعده منه حيث إنهم مع ذلک ذهبوا إلى أن المعنى الواحد المقول على أشياء مختلفه لا على السواء يمتنع أن يكون مقوما لتلک الأشياء أو جزء مقوم لها لأن الماهيه بمعنى ما به الشی ء هو هو لا- تختلف و لا- جزؤها بل إنما يكون عارضا خارجيا لازما أو مفارقا فوقوع الوجود على وجودات الأشياء المختلفه بالهويات وقوع لازم خارجی غير مقوم على خلاف ما ذهب إليه قده من وحده حقيقه الوجود و الاختلاف التشكيكی فی نفس الحقيقه الخارجيه المقومه، اميد

غیر ذی ماهیه و لا ذی مقوم أو محدد هی عین الواجب المقتضیه للکمال الأتم- الذی لا نهایه له شده إذ کل مرتبه أخری منها دون تلک المرتبه فی الشده لیست صرف حقیقه الوجود بل هی مع قصوره و قصور کل شی ء هو غیر ذلک الشی ء بالضروره- و قصور الوجود لیس هو الوجود بل عدمه و هذا العدم أنما یلزم الوجود لا لأصل الوجود بل لوقوعه فی المرتبه التالیه و ما بعدها فالقصورات و الأعدام أنما طرأت للثوانی من حیث کونها ثوانی فالأول علی کماله الأتم الذی لا حد له و لا یتصور ما هو أتم منه و القصور و الافتقار ینشآن من الإفاضه و الجعل و یتمان به أیضا لأن هویات الثوانی متعلقه بالأول فینجبر قصورها بتمامه و افتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان و یثبت به أیضا توحیده لأن الوجود حقیقه واحده لا یعتریها نقص بحسب سنخه و ذاته و لا تعدد یتصور فی لا تناهیه(۱)(۲) و یثبت أیضا علمه بذاته و بما سواه و حیاته إذ العلم لیس إلا الوجود(۳) و یثبت

۱- إذ لم یتخلل غیره فیه و من کلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشی ء حده انعکس ضده- کعدم النهایه فی الظهور ینعکس إلی الخفاء و فرط القرب ینعکس إلی البعد و فرط الفقر ینعکس إلی الغناء و قس علیه فعدم النهایه فی کثره الشئون و المراتب فی الوجود بحیث لا- نحو وجود إلا- و هو مصداقه ینعکس إلی الوحده الحقه الحقیقیه و من هنا ۲۴ قال الشیخ فرید الدین العطار النیشابوری-ای خدای بی نهایت جز تو کیست چون تویی بی حد و غایت جز تو کیست هیچ چیز از بی نهایت بی شکی چون برون نامد کجا ماند یکی ، س قده

۲- المراد بلا تناهیه عدم محدودیته بحد إذ حد الشی ء غیره و کل غیر مفروض لحقیقه الوجود باطل الذات فالوجود الحق لا حد فهو مطلق غیر متناه کل ما فرض ثانیا له عاد أولا لعدم حد یوجب التمیز و هذا اللاتناهی بحسب الدقه سلب تحصیلی لکنه رحمه الله یستعمله إیجابا عدولیا و هو نظر متوسط بنی علیه أبحاثه تسهیلا للتعلیم کما صرح به فی مباحث العله و المعلول فافهم ذلک، ط مد ظله

۳- و بعباره أخری العلم لیس إلا الوجدان و مرتبه فوق التمام من حقیقه الوجود واجده لنفسها أی غیر فاقده لنفسها فهی عالمه بذاتها و لکونها بسیطه الحقیقه واجده لکل الوجودات التی دون تلک المرتبه بنحو أعلی فهی عالمه بها فثبت علم تلک المرتبه بذاتها و بغیرها، س قده

قدرته و إرادته لكونهما تابعين للحياه و العلم(۱) و يثبت أيضا قيوميه وجوده لأن الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحى القيوم الدراك الفعال و لكونه مستتبعا للمراتب التى تليه الأشد فالأشد و الأشرف فالأشرف- ثبت صنعه و إبداعه و أمره و خلقه و ملكوته و ملكه فهذا المنهج الذى سلكناه أسد المناهج و أشرفها و أبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه فى معرفه ذاته تعالى و صفاته

۱- و أيضا ثبت قدرته لكون الوجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير فهو نور و النور فياض الشعاع و الفيضان إذا كان عن علم و مشيه فهو قدره لأن القدره ليست إلا هذا و هذا النور ليس نورا حسيا عرضيا حتى يكون عديم الشعور و المشيه و ثبت إرادته لكون الوجود عين العشق و المحبه لذاته- و ثبت حياته لكون الحى هو الدراك الفعال و ثبت تكلمه لكون التكلم إعرابا عما فى الضمير- و مرتبه الظهور من حقيقه الوجود إعراب عن مرتبه الخفاء كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف- و ثبت سمعه و بصره لأنه إذا كان كل الوجودات حاضره له فمن جملتها المسموعات و المبصرات- و قس عليه كل الصفات الكماليه لكن يجب أن يعلم أنه كما أنه إذا قيل الممكنات متساويه النسبه إلى الوجود و العدم أو إنها اعتباريه يذهب الوهم أو العقل الجزئى إلى الماهيات الموجوده و يأخذ الوجود معها و يغلط و يغالط و الحال أن مراد القائل المحقق بها ليس إلا شيئيه الماهيه التى هى من واد و الوجود من صقع آخر كذلك إذا قيل الوجود عين العلم و الإراده و القدره و نحوها يذهب الوهم بل العقل إلى هذا المفهوم العام البديهى الذى هو خال عنها و ظل واحد من حقيقه الوجود فى العقل فإن للحقيقه عنوانات و إظلالا أخرى فى العقل كالوحده و التشخص و العلم و الحياه و القدره و غيرها. و أما إذا ذهب العقل المكتحل بنور الله إلى الحقيقه البسيطه المبسوطه التى يكون المنبسط عليه لها فى الذهن بل فى اعتباره حتى يكون هذا الذهاب و المراجعه إليها مقامه كيف لا يذعن و يجدها خاليه و الحال أن فوق التمام و التامات كالعقول و الناقصات كالنفوس وجودات قائمه و هى علوم بذواتها بأنفس ذواتها الوجوديه و الصور العلميه التى للنفوس وجودات نوريه و كذا هذه الوجودات إرادات و ابتهاجات من ذواتها بذواتها و بآثارها من حيث هى آثارها و قس عليهما الباقى. و أما العقل غير المكتحل بنور الله تعالى فضلا عن كونه صاحب المقام فى دوام التذكر- فهو إن ذهب إلى المعنون انقطع فى وجودات عالم الفرق و لا يذهب إلى وجود عالم الملكوت و الجبروت- فضلا عن اللاهوت و لا ينظر إلا بنظر إجمالى فهذا سر عدم فهم العقول الجزئيه الصفات الكماليه لحقيقه الوجود فافهم و استقم، س قده

و أفعاله إلى توسط شى ء من غيره و لا إلى الاستعانه بإبطال الدور و التسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته و وحدانيته شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و يعرف غيره أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ.

فهذا المسلک كاف لأهل الكمال فى طلب الحق و آياته و أفعاله لكن ليس لكل أحد قوه استنباط الأحكام الكثيره من أصل واحد فلا بد فى التعليم من بيان سائر الطرق الموصله إلى الحق و إن لم يكن بهذه المثابه من الإيصال

الفصل (۲) فى الإشاره إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهه الكبرى

فمنها ما أشرنا إليه فى العلم الكلى و الفلسفه الأولى

لأنا بينا خواص واجب الوجود و وحدته حيث ذكرنا أن الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب و ممكن- و الممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح من خارج(۱) و إلا ترجح بذاته فكان ترجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته و قد فرض ممكنا و كذا فى جانب العدم فكان ممتنعا و قد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فإن الموجودات حاصله فإن كان شى ء منها واجبا- فقد وقع الاعتراف بالواجب و إلا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسله إلى غير نهايه كما مر بيانه و الدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضا مع أنه يوجب تقدم الشى ء على نفسه و ذلک ضرورى البطلان و لا يدفع بطلانه اختلاف الحيثيه التعليليه- لأنها غير مكثره للذات الموضوعه لهما فالدور مع أنه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشى ء على نفسه و هذا المسلک أقرب المسالک إلى منهج الصديقين و ليس بذلک كما زعم لأن هناک يكون النظر إلى حقيقه الوجود و هاهنا يكون النظر

۱- و هذا قولهم المتساويان ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و دعوى أن هذه القضيه بديهيه أوليه و منعها مكابره و لذا فالترجيح بلا مرجح باطل حتى عند الأشعرى فإذا رأينا الممكن خرج عن الاستواء إلى أحد الطرفين كما قال المصنف قدس سره و إن الموجودات حاصله- قطعنا بوجود الواجب لاستحاله الدور و التسلسل، س قده

فی مفهوم الموجود(۱).

و حاصله أن النظر فی مفهوم الموجود و الموجودیه یعطی أنه لا یمکن تحققه إلا بالواجب إذ لو انحصر الموجود فی الممکن لم یتحقق موجود أصلا لأنه علی هذا التقدیر تحقق الممکن إما بنفسه بدون عله و هو محال بدیهه أو بغیره و ذلک الغیر أیضا ممکن علی هذا التقدیر فإما أن یتسلسل الآحاد أو یدور أو یؤدی إلی الواجب و الشقان الأولان باطلان و کذا الثالث لأنه خلاف المقدر و إن کان حقا لازما لأن نقیضه- و هو خلو الممکن عنه باطل فهذا ما وصفه الشیخ فی الإشارات بأنه طریقه الصدیقین و تبعه المتأخرون فیه.

قیل علیهم أ لستم قد أخذتم فی الدلیل وجود الممکن لما یشاهد من عدمه بعد وجوده أو قبله.

فأجابوا بأن هذا البرهان غیر متوقف إلا علی وجود موجود ما(۲) فإن کان واجبا فهو المرام و إن کان ممکنا فلا بد أن یستند إلی الواجب بالبیان المذکور- ثم استشکلوا فی کون البیان برهانا بأن الاحتجاج منحصر فی الإنی و اللمی و الواجب تعالی لیس معلولا لشی ء أصلا بل هو عله لجمیع ما عداه فکل ما یستدل به علی وجوده یکون دلیلا إنیا و هو لا یعطی الیقین(۳) فأجابوا عنه بأن الاستدلال بحال مفهوم الموجود

۱- و لکن من حیث السرایه إلی المعنون و من حیث إن مفهوم الموجود وجه الموجود الحقیقی- بما هو موجود و وجه الشی ء هو الشی ء بوجه و لکن المعنون بعضه ماهیه لها الوجود، س قده

۲- لا وجود الممکن بنحو المفروغیه عنه و علی سبیل الجزم به کما فی طریقه الإمکان- أو الحدوث أو غیرها فإنها فیها ملحوظه بنحو المفروغیه عنها و الموضوعیه و من هنا قال المحقق القوشجی أیضا لا- شک فی وجود موجود إلی آخره فالوجود لیس أجنبیا عنه تعالی کالإمکان و الحدوث و غیرهما بل حقیقته حقیقه الواجب کما مر فی طریقه المتألهین و مفهومه وجهه تعالی و هو تعالی فرده کما فی طریقه الإلهیین، س قده

۳- فیه أن الذی لا یفید الیقین هو ما کان السلوک فیه من المعلول إلی العله لتوقف العلم بوجود المعلول علی العلم بوجود العله فلو عکس لدار و أما السلوک من بعض اللوازم العامه التی لا عله لها کلوازم الموجود من حیث هو موجود إلی بعض آخر فهو برهان إنی مفید للیقین کما بین فی فن البرهان من المنطق و منه جمیع البراهین المستعمله فی الفلسفه الأولی، ط مد ظله

على أن بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب فى نفسه الذى هو عله كل شى ء- فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من أحواله التى اقتضاها- فالاستدلال بحال(١) تلك الطبيعه المشتركه على أخرى معلوله للحال الأولى(٢) و ربما قرروا الجواب بأنه ليس الاستدلال على وجود الواجب فى نفسه- بل على انتسابه إلى هذا المفهوم و ثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ فى الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف فوجود الواجب فى نفسه عله لغيره مطلقا و انتسابه إلى هذا المفهوم معلول له و قد يكون الشى ء فى نفسه عله لشى ء و فى وجوده عند آخر معلولا كما حقق فى موضعه هذا خلاصه ما أفاده بعض المحققين من أهل البحث.

و فيه ما لا يخفى من التكلف(٣)(۴) و الحق كما سبق أن الواجب لا برهان

١- هذه الحال كون الموجود إما واجبا و إما ممكنات متسلسله و إما ممكنات دائره و إما ممكنات مترجحه الوجود من جهه ماهياتها على حال أخرى هى كون بعض منه واجبا و بعض آخر منه ممكنا على البت و اليقين. إن قلت حينئذ فالنتيجه حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب تعالى. قلت وجود الواجب يستنبط على وجه الاستتباع و اللزوم فالبرهان عليه بالعرض، س قده

٢- الحق أنها ملازمه للحال الأولى لا معلوله لها و لا هما معلولتا عله ثالثه لأنهما من اللوازم العامه المساويه للوجود و لا عله له، ط مد ظله

٣- أما أولا فلأنه لم يكن البرهان حينئذ لميا بل مصحوب اللم. و أما ثانيا فلأنه يجرى فى سائر الطرق مثلا يقال استدل بحال مفهوم المحدث و أنه ذو فرد حادث- محتاج إلى العله على حال أخرى له و هو أنه ذو فرد غير حادث هو الواجب لا على ذات الواجب و كذا الاستدلال بحال مفهوم المحرك و هو كونه ذا فرد متحرك محتاج إلى محرك آخر غيره على حال أخرى له و هو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لا على ذات الواجب و أما ثالثا فلأن الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف ليس بأدنى من عكسه و لا من استنادهما إلى عله ثالثه هى الواجب- فالحق أن يقال إن الشيخ و هؤلاء و كذا من قال إن كون العالم مصنوعا و مجعولا و عله لكون الواجب صانع العالم لا لذاته المتعاليه و مروا إلى مقام ظهور الحق تعالى على الأشياء فإن له تعالى ظهورا فى مقام ذاته و هو ظهوره بذاته على ذاته و هو عين مقام الخفاء على مخلوقاته و ظهورا على ما عدا ذاته فى مقام فعله و هو الظهور فى مظاهر ذاته و مجالى صفاته و إليه أشير فى الحديث القدسى : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكى أعرف و من هنا قيل فلست تظهر لولاى لم أكن لولاك أو يقال أرادوا بالمجعوليه و المؤلفيه بفتح اللام حقيقه المجعول بالذات الذى هو الوجود الحقيقى للعالم و بالصانعيه و المؤلفيه بكسر اللام مفهومهما الإضافى- المتحقق بتحقق منشإ انتزاعه فتلك المجعوليه الحقيقيه نفس الإضافه الإشراقيه أى الإشراق المبنى للمفعول كما أن الجاعليه الحقيقيه عين الإضافه الإشراقيه و لكن الإشراق المبنى للفاعل- و حقيقه الأولى هى حقيقه الوجود المنبسط على الماهيات كما أن حقيقه الثانيه هى ذلك الوجود المنبسط و لكن ساقط الإضافه عنها متعلقا بالحق المتعال و هو الإيجاد الحقيقى لا المصدرى فهذه المجعوليه الحقيقيه و الإضافه الإشراقيه عله لإضافاته تعالى التى لا تعقل إلا بين الأمرين لا لإضافته الإشراقيه المبنيه للفاعل فضلا عن ذاته المتعاليه بذاته س قده

۴- و هو مسلم فى الجواب الثانى و ممنوع فى الأول، ط مد ظله

عليه(۱) بالذات بل بالعرض(۲) و هناك برهان شبيه باللمى(۳).

۱- المراد بالبرهان البرهان المصطلح عليه فى الفلسفه و هو البرهان اللمى و هو الذى يسلك فيه من العله إلى المعلول إذ لا عله لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممكن المبحوث عنه فى الفلسفه- و ليس المراد به ما هو مصطلح المنطقى الشامل للإنى و اللمى كيف و جميع البراهين المستعمله فى الفلسفه و منها القائمه على وجود الواجب براهين إنيه كما عرفت فيسلك فيها من بعض لوازم الوجود ككونه حقيقه ثابته بذاتها أو عله أولى إلى بعض آخر ككونه واجبا لذاته و الدليل على إراده ما ذكرنا قوله و هناك برهان شبيه باللمى فقد اعترف بوجود برهان هناك و نفى عنه اللميه و لا يبقى حينئذ إلا الإنى، ط مد ظله

۲- له معنيان أحدهما ما ذكرنا من الاستتباع و اللزوم فى توجيه كلامهم و ثانيهما أنه كما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض و وجود العرض عرض بالعرض لماهيتهما كذلك البرهان على الوجود، س قده

۳- هذا وجه آخر غير ما ذكر مما بالعرض إذ فى الأول التزم أنه برهان لمى إلا أنه على حال مفهوم الموجود أو على وجوده تعالى الرابطى بالذات و على وجوده النفسى بالعرض و فى الثانى لا يلتزم أنه برهان لمى بل شبيه باللمى لكن على أنه فوق اللمى لا أنه دونه أما إنه ليس بلمى حقيقه فهو ظاهر إذ ليس هو تعالى معلولا و أما إن الاستدلال من حقيقه الوجود على الوجوب فوق اللم- فلأن كل لم مستعير فى الإناره من نور حقيقه الوجود-ء همه عالم بنور اوست پيدا كجا او گردد از عالم هويدا ، س قده

و من الطرائق التی استحسنوها طریقه زعموا أنها یتم من غیر الاستعانه- بإبطال التسلسل و الدور أوردها صاحب المطارحات-

و هی أن الوجود إذا انحصر فی الممکنات الصرفه سواء ذهبت سلسلتها إلی غیر نهایه أو لم یذهب بأنها دارت علی نفسها فجمیع الممکنات فی حکم ممکن واحد(۱) فی أنه یفتقر إلی عله فعلتها إما نفسها أو جزء من آحادها أو خارج عنها.

و الأول یوجب تقدم الشی ء علی نفسه و الثانی یوجب تقدمه علی نفسه و علی علله(۲) و الثالث یوجب المطلوب لأن الخارج عن جمیع الممکنات لا یکون إلا واجب الوجود و لا یذهب علیک أن هذا البیان مقدوح فیه عندنا لأن الوجود یسارق الوحده بل عینها و قد علمت(۳) أن الکثیر بما هو کثیر لیس له وجود إلا وجودات الآحاد فالمجموع من زید و عمرو لیس إلا اثنین و لا یتحقق منهما شی ء ثالث فی الوجود إلا بمحض الاعتبار فإذن لأحد أن یقول إن جمیع الممکنات لیست لها عله أخری غیر علل الآحاد فعله مجموعها عباره عن مجموع علل أفرادها فلیست بخارجه عن ذواتها الممکنه التی بعضها عله للبعض فلا یلزم الانتهاء إلی الواجب

۱- اعلم أن کل متعدد فیه اعتبارات أحدها الکل الأفرادی و هو العام الاستغراقی و لا یعتبر فیه المعیه و الاجتماع و ثانیها الکل المجموعی بمعنی الآحاد بالأسر أی ذات المجموع التی هی شی ء و الوصف العنوانی أعنی الاجتماع العارض لذلک المجموع شی ء آخر و ثالثها المجموع بشرط الهیئه الاجتماعیه و رابعها المجموع بشرط الهیئه الاجتماعیه. إذا علمت هذا فاعلم أن مراد القائلین بأن المجموع من الآحاد هو موجود علی حده وراء کل واحد هو الثانی أعنی المجموع بمعنی الآحاد بالأسر أو الثالث فإن الشرط خارج و أما الرابع فمعلوم أنه لا-وجود له إذ الهیئه أمر اعتباری و إلا لعرضها هیئه أخری و تسلسل و لقد وقع مع المصنف قدس سره فی شقاق من ادعی البداهه فی أن مجموع الآحاد بالأسر موجود علی حده و ما قال المصنف حق و صواب کما لا یخفی علی أولی الألباب و قد فصل فی الأمور العامه، س قده

۲- لما مر فی الأمور العامه أن العله المستقله للمجموع عله لکل واحد من آحاده تحقیقا لمعنی الاستقلال، س قده

۳- و قد قدمنا المناقشه فیه فیما علقناه علی مباحث الوحده و الکثره، ط مد ظله

إلا أن يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا آخر.

ثم العجب أنهم حين ورد عليهم الإشكال على هذا المسلك بأنه يجوز أن يكون الشى ء عله لنفسه مستندا بأن مجموع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه إلى الآحاد و لا عله له سوى نفسه لأن علته إما جزؤه و هو محال لاحتياجه إلى بقيه الأجزاء(۱) و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه التزموا فى الجواب صحه كون العله التامه للشى ء عينه قالوا إن أردتم بالعله العله التامه بمعنى جميع الآحاد(۲) التى يتوقف المجموع على كل منها فهى عينه و لا محذور فيه لأن توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع- حتى يلزم توقف الشى ء على نفسه و إن أردتم بها العله الفاعليه فهى جزؤه أعنى الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب فإن آحاده مستنده إلى الواجب فلا تأثير فى المجموع باعتبار بقيه الأجزاء التى هى الممكنات إلا و هو مستند إليه إما ابتداء أو بواسطه هذا و لم يتفطنوا بأن هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور- و لا يدفع الاعتراض لأن مبناه على تجويز كون الشى ء عله تامه لنفسه و كون الجزء عله فاعليه.

و المجيب يقول نعم الأمر كما قلت فإن كون مجموع الشى ء عله تامه لنفسه جائز و كون الجزء فاعلا للكل(۳) جائز أيضا و هل هذا إلا تسليم السؤال و هدم بناء الاستدلال.

۱- و للزوم كون ذلك الجزء عله لنفسه و لعلله و إنما لم يذكره هنا كما لم يذكر الاحتياج إلى البقيه هناك تعويلا على فطانه المتعلم فيجرى هذا هناك و ذاك هنا، س قده

۲- أى جميع العلل التى يتوقف المعلول على كل واحد واحد منها لا بمعنى جميع العلل التى يتوقف المعلول على ذلك الجميع لأنه عين المعلول و التوقف يقتضى المغايره و هو يتم فى العلل الناقصه التى هى أجزاء العله التامه فوصف الموقوف عليه للعله التامه وصف بحال المتعلق و تعريف العله بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بما عدا العله التامه، س قده

۳- إن قلت ما فائده هذا و هل يهدم الدليل به أيضا و كيف يهدم فإن كل جزء يجعل فاعلا فى سلسله الممكنات غير المتناهيه ممكن يحتاج إلى فاعل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلا لنفسه و لعلله- تحقيقا لمعنى الاستقلال و تعليل الشى ء بنفسه عله تامه مفروض الجواز لا فاعليه الشى ء لنفسه و لعلته و أما فى السند فإذا كان الواجب فاعلا للمجموع لا يلزم هذا المحذور لأن الواجب لا فاعل له لعدم مناط الحاجه و كذا ما فوق المعلول الأخير المنتهى إلى الواجب إذا جعل فاعلا لاستناده إليه- قلت بلى يهدم الدليل بالتزامه إذ يختار أن جزء المجموع غير المتناهى و هو ما فوق المعلول الأخير الذاهب إلى غير النهايه فاعل للمجموع منه و من المعلول الأخير. و إذا رجعت و قلت جمله ما فوقه ممكن ما فاعله. أقول جمله ما فوق المعلول الأخير من الجمله الفوقانيه و هكذا بالغا ما بلغ و قد مر عند إجراء هذا الدليل فى إبطال التسلسل فى مبحث العله و المعلول أن معنى الاستقلال هنا أن لا شى ء فى مجموع السلسله إلا و ذلك الجزء فاعل له بنفسه أو بأجزائه و إلا يشذ عنه شى ء مما يتوقف عليه المجموع، س قده

و إنمـا وقعوا فى هـذا كله لمـا زعموا أن المجموع من الأـمرين أو الأـمور له وجود غير وجود كـل من الأـفراد و لمـا حكموا بأن المجموع من الواجب و المعلول الأـول- موجود ممكن محتـاج إلى عله حكموا بـأن علته التـامه هى نفسه و أنه لا يلزم أن يكون العله التـامه سـابقه على معلولهـا و ذهلوا عن أن هـذا الاـلتزام غير معقول فى نفسه- فإن كل ممكن موجود يحتاج إلى عله فاعليه تامه التأثير و الإيجاد و كون جميع أجزاء الشـى ء عينه أنما يتصور فى الأعـداد و الكميات التى يعتبرها الـذهن و يعتبر لها وحـده اجتماعيه بمجرد الفرض كالعسكر و العدد و غيرهما مما لا صوره لها فى الأعيان غير كل واحد من الآحاد.

و بعض أهل التحقيق منهم أجاب عن الإشـكال المذكور فى المجموع من الواجب و المعلول الأول بأن المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا لاعتبار واحد- و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع و قد يؤخذ مفصـلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثـل هـذا و ذاك و هو بهـذا الوجه يكون كثيرا و قـد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم معا لا يسـعهم دار ضـيق و هم لا معا يسـعهم إذا علم ذلك فنختار أن مرجـح وجودهما معا هو هما مأخوذين لا معا لاحتياجه إلى كل واحـد من جزئيه- و يكفيان فى وجوده فيكون هذا و ذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصـلا فإنه أيضا ممكن يحتاج إلى مرجح فالجواب أنا

لاـ نسـلم أنهمـا مـأخوذين على هـذا الوجه ممكن بل هو بهـذا الوجه اثنان واجب موجود- و ممكن موجود و دفع معاصـره هـذا الجواب بأن الموجود فى هـذه الصوره هو الواجب و معلوله- فإذا فرض على وجه الإجمال كان واحـدا و إذا أخذ على التفصـيل كان متعـددا كما ذكره- و لا شك أنه كما أن كلا منهما موجود فهما موجود أيضا ضـروره أن انتفاء الكل(١) أنما يكون بانتفاء أحـد من آحاده و الآحاد بأسـرها موجوده فيها و أن الممكن الموجود لا بـد له من عله سواء كان واحـدا أو متعـددا و سواء اعتبر مجملا أو مفصلا إذ الإجمال و التفصيل أنما يوجبان اختلاف الملاحظه و لا يوجبان اختلافا فى نفس الأمر فإذا اعتبر الواجب مع المعلول الأـول فلا شك أن مجموعهما سواء لوحظ مجملا أو مفصـلا موجود إذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئه الاجتماعيه بدون الوصف أعنى ذات الاثنين و هو موجود لا محاله و إن لم يكن الهيئه الاجتماعيه و الاثنينيه موجوده كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحـده موجودا و إذا كـان معروض الاثنينيه موجودا و هو ممكن لاحتياجه إلى الآحاد فلا بـد له من عله و ليس هناك شى ء آخر يصلح عله له فلا ينحسم ماده الإشكال بما ذكره.

على أنـا نقول ليس التفـاوت فى المثـال المـذكور من حيث الإجمال و التفصـيل بل التفاوت فيه بالمحمول فإن الكل المجموعى سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف بأن الدار تسعهم على التعاقب و لا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين فتأمل انتهى.

أقول كلاـم كـل منهما بمعزل عن التحقيق لأن مبناه على الاحتجاب عن معرفه أصل الوجود و أنه ليس من الانتزاعيات الاعتباريه و عن أن وجود الشـى ء عين تعينه و وحدته و أن الكثره لا وجود لها فى نفس الأمر و أن الوهـم إذا أخذ الشـيئين شـيئا واحدا- لا يوجب ذلك أن يكون لهما ذات أحديه لها حكم غير حكم هذا و ذاك فالمأخوذ

١- كـون انتفـاء الكـل بانتفـاء الجزء لاـ يسـتلزم وجـوده بوجـوده كمـا فى العله النـاقصه- و أيضـا هـذا فى الكـل الـذى له وجود كالمركبات الحقيقيه و أما فى المركب الاعتبارى فلا وجود له- حتى يكون له الانتفاء سيما فى اللحاظ التفصيلى، س قده

من الإنسان و الحجر معا ليس بإنسان و لا حجر و لا شى ء آخر و كذا المأخوذ من الجوهر و العرض ليس بجوهر و لا عرض و لا غيرهما و كذا المركب من الواجب و الممكن- ليس واجبا و لا ممكنا و كون العدد موجودا فى الخارج معناه أن آحاده موجودات فيه و للعقل أن يعتبر الكثره معا و بهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلى.

أما الذى ذهب على الأول فأمور- منها زعمه أن موضوع العليه و المعلوليه يجوز أن يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار و ذلك باطل لأن العليه و المعلوليه(۱)(۲) من أقسام التقابل- فلا يمكن اجتماعهما فى ذات واحده و لو باعتبارين.

۱- أقول التغاير الاعتبارى النفس الأمرى يكفى عندكم لموضوع العليه و المعلوليه- فى كثير من المواضع منها عليه الفصل للجنس و لا سيما فى البسائط الخارجيه و الفصل و الجنس وجودهما واحد و لكن ذلك الوجود الواحد مضافا إلى ماهيه الفصل عله و مضافا إلى ماهيه الجنس معلول و منها عليه الصوره للهيولى و تركيبهما عند المصنف قدس سره اتحادى لا انضمامى- و منها تقدم اعتبار الحياه بالذات فى الذات المتعاليه على اعتبار العلم و تقدم اعتبار العلم على اعتبار الإراده و قس عليه كما قال بعض المتكلمين و الجواب أما عن الأول فهو أن العليه بين الجنس و الفصل لأجل أنهما عين الماده و الصوره بالذات و التغاير باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا و الصوره شريكه العله للماده و هما متغايرتان بالذات و عن الثانى أن مراده بالاتحاد- ليس أن حيثيه القوه عين حيثيه الفعليه و الحال أنهما متعاندتان و تعاندهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهيولى و الصوره بل أن الهيولى لما كانت صرف القوه و القوه ضعيفه التحصل لا تأبى عن الاتحاد مع الفعليه بخلاف الفعليات فإنها لشدتها متبائنه عن الاتحاد و مع ذلك مغايرتهما باعتبار أن الصوره كانت و ستكون فى عالم المثال منفكه عن الهيولى و الهيولى كانت متلبسه بغير هذه الصوره هذا على طريقته قدس سره و عندنا التركيب بينهما انضمامى لا اتحادى و عن الثالث أن التقدم و التأخر فى صفات الله تعالى خلاف التحقيق لأنها عين ذاته تعالى، س قده

۲- المراد بهما عنوانا العليه و المعلوليه من حيث انتزاعهما عن ذاتى العله و المعلول- الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشى ء على نفسه بالذات و التقابل بينهما بالتضايف لكنه ره يرى أن المتضائفين لا يمتنع اجتماعهما بالذات كالعاقليه و المعقوليه و إنما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعليه و المعلوليه و قد صرح بذلك مرارا ففى العباره بعض المسامحه، ط مد ظله

و منها أن المرکب من الواجب و الصادر الأول لو کان موجودا ممکنا کان الصادر[(۱)] من الواجب فی أول المراتب شیئین ذلک الصادر و ذلک المجموع لا أمرا واحدا و هو خلاف ما تقرر من مذهبهم.

و منها أن هذا الموجود المرکب عندهم لیس أحد أقسام الوجود لأنه لیس واجبا و لا عقلا و لا نفسا و لا جسما و لا عرضا و کل موجود فی الواقع یجب أن یکون أحد هذه الأقسام.

و منها أن الحق جری علی لسانه فی آخر کلامه حیث ذکر أنهما مأخوذین بهذا الاعتبار اثنان واجب و ممکن و لم یتفطن بأنه محط الجواب و لا حاجه إلی اعتبارهما معا شیئا واحدا حتی یرد الإشکال إذ لا ضروره و لا برهان یدعو إلی کونهما معا موجودا واحدا[(۲)] فی الخارج کیف و المعیه تؤذن بالاثنینیه.

و أما الذی ذهب علی معاصره فبعض[(۳)] هذه المذکورات[(۴)] مع شی ء آخر

۱- إن قلت عله المجموع لیست هی الواجب تعالی بل هی المجموع عند ذلک المدقق- قلت لیس المراد بالمصدر هو العله التامه بل الفاعل و الفاعل للمجموع هو الواجب تعالی- کما مر عند قوله و إن أردتم بها العله الفاعلیه إن قلت صدور هذین الشیئین بالترتیب و هو جائز عندهم فصدور الصادر الأول مقدم علی صدور المجموع قلت لیس کذلک إذ فی مرتبه صدور ذلک الصادر صدر المجموع و حصل عقد الاجتماع بلا ترتیب و بغیر انتظار، س قده

۲- کیف و لو کانا موجودا علی حده لزم کون الواجب جزءا لغیره و الحال أنه- کما لا جزء له لا یکون جزءا لغیره حاشاه عن ذلک و هذا أیضا أحد المحاذیر الوارده علی هذا المدقق و معاصره و قد أشار قدس سره إلیه و إلی غیره بکلمه منها، س قده

۳- لا کلها کاتحاد موضوع العلیه و المعلولیه لأنه کان جارحا و لم یعین العله و کجریان الحق علی لسانه، س قده

۴- و لا یخفی علیک أنه بنی دفعه علی تأثیر اللحاظ فی نفس الأمر و استتباع اختلافه اختلافا فیها و لذا التزم بأن الواجب و الممکن علی فرض التفصیل موجود متعدد وجود کل منحاز عن الآخر و علی فرض الإجمال کان وجودهما واحدا و هذا صریح فی أن الملاحظه لها دخل فی نفس الأمر مع أنه صرح فی ذیل کلامه بعدم إیجاب اختلاف الملاحظه الاختلاف فی نفس الأمر فهو بنفسه زیف کلامه و أخر بنیانه، اد

و هو استدلاله على كون المتعدد موجودا بأن آحاده موجوده و بأنه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شى ء من آحاده و شى ء منها غير منتف و كلا الوجهين مغلطه فإن كون الآحاد موجوده معناه أنها موجوده بوجودات متعدده مختلفه بالوجوب و الإمكان و الجوهريه و العرضيه مثلا فكذلك حكم المتعدد فى كونه موجودا معناه أنه موجود بوجودات مختلفه لها أحكام مختلفه و أما قوله انتفاء المتعدد أنما يكون بانتفاء أحد من آحاده فليس فيه دلاله على ما هو بصدده إذ مقصود القوم من هذا الكلام أن كل مركب له تحقق فى الخارج أو من شأنه أن يتحقق و ذلك بأن يكون له صوره وحدانيه طبيعيه- فانتفاؤه بانتفاء شى ء من أجزائه و ليس يلزم منه أن يكون لكل مجموع من الآحاد المتعدده الموجود فى الخارج بأى وجه كانت وجود حقيقى غير وجودات الآحاد- و أيضا يلزم على ما تصوره و صوره بطلان الحصر فى التقسيمات فإذا قلت الشى ء إما واجب أو ممكن أو الجوهر إما مجرد أو مادى أو الكلمه إما اسم أو فعل أو حرف لم يظهر الحصر المقصود إلا إذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقى-

و من المناهج غير المبتنيه على بطلان الدور و التسلسل لهذا المطلب ما يبتنى على الإمكان.

و تقريره بعد أن يمهد أن الشى ء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد و أن الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى أولويه وجوده لذاته و إلا لكان(۱) كافيا لذاته فى حصول وجوده و كان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو أن الممكن سواء كان واحدا أو متعددا مترتبا أو متكافئا لا يصح أن يقتضى وجوب وجود شى ء إذ المقتضى لوجوب وجود الشى ء لا بد أن يجعل جميع أنحاء عدمه ممتنعا و ليس هذا من شأن الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العله و المعلول الممكنين و إن لم يجز طريانه للمعلول فقد دون العله كما فى لوازم الموجودات الممكنه فإذن الممكنات سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه فى حكم ممكن واحد فى أنه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا أنحاؤه حتى يصير

۱- الأولويه الذاتيه إما كافيه أو غير كافيه و الملازمه بين هذا التالى و مقدمه ثابته- على التقدير الأول لا الثانى و لكن فى مقام إثبات الصانع لا يضر الثانى فتصدى لإبطال الأول، س قده

واجبا بها ليكون موجودا فلا- بد فى كون الممكن موجودا أن يكون علتها غير خارجه عن حقيقه واجب الوجود لذاته و هو المطلوب و إليه الإشاره فى كلام الفارابى حيث قال لو حصلت سلسله الوجود بلا وجوب و يكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم إما إيجاد الشى ء لنفسه و ذلك فاحش و إما صحه عدمه بنفسه و هو أفحش انتهى.

و معناه أن هذا الممكن إن أفاد وجوب الوجود و امتناع العدم لزم كون الشى ء عله لنفسه مقتضيا له و هو باطل لاستلزامه تقدم الشى ء على نفسه و إن لم يفد الوجوب و لم يمنع العدم فيلزم صحه عدمه بنفسه و هو أفحش بطلانا و ذلك لأن المحذور الأول لازم هنا أيضا من كون الشى ء سببا لنفسه بأى وجه كان مع محذور آخر- و هو أنه إذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث إن عروض العدم له ابتداء أولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا- سبب موجب له ممتنع الحصول

الفصل (٣) فى الإشاره إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من أهل فارس و ظن أنها برهانيه و إلى ما فيها من الاختلال

اشاره

الفصل (٣) فى الإشاره إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين(١) من أهل فارس و ظن أنها برهانيه و إلى ما فيها من الاختلال

قال و من البراهين التى ظهرت لى فى هذا المطلب

و ناسب أهل البحث أن يقال على تقدير كون الموجودات منحصره فى الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود

١- قال سيدنا الأستاذ دام بقاه الظاهر أن هذا البعض من العرفاء و يشعر بذلك قوله و ناسب أهل البحث الظاهر فى عدم كونه بنفسه منهم و العرفاء جلهم قائلون بأصاله الوجود فلو بنى ما استدل به من الوجوه على أصاله الوجود لما يرد عليها شى ء مما أورده قده- فإن ما أورده يبتنى على حمل الوجود فى كلام هذا البعض على مفهومه و قد حققت أن مراده- على ما استظهرناه من كلامه هو حقيقه الوجود و شخصه لا- مفهومه الانتزاعى الذهنى. ثم إن الوجوه الأربعه بالحقيقه ترجع إلى وجهين الأول الاستدلال من طريق الدور- و الثانى الاستدلال من طريق الصديقين من غير تمسك بشى ء من الدور و التسلسل و رجوع الوجوه الثلاثه إلى هذا الوجه لما عرفت من ابتناء كلامه على أصاله الوجود و جعل شخص الوجود مصب الاستدلال، اد

ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد ما لأن وجود الممكنات أنما يتحقق بالإيجاد و تحقق إيجاد ما يتوقف أيضا على تحقق موجود ما(۱) لأن الشی ء ما لم يوجد لم يوجد.

و منها أن ليس(۲) للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ و إلا لزم تقدم الشی ء على نفسه و بذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بأدنى تأمل و هذا حقيق بأن يكون طريقه الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه و بعباره أخرى- مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ بالذات و بذلك يثبت وجود واجب الوجود و بعباره أخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لا شيئا(۳) محضا و مجموع الممكنات ليس يمتنع أن يصير لا شيئا محضا و بذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

۱- المراد بموجود ما إما الفرد المنتشر من الموجود و إما الطبيعه منه و إما كل فرد منه و إما مجموع الآحاد بالأسر و إما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسه احتمالات و كذا فی إيجاد ما فيضرب الخمسه فی الخمسه تصير خمسه و عشرين و على كل واحد من التقادير ففی قوله و تحقق إيجاد ما موقوف أيضا على تحقق موجود ما خمسه و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسه و العشرين فی مثله ستمائه و خمسه و عشرون احتمالا. إن قلت موجود ما مثلا ظاهر فی الفرد المنتشر لا غيره قلت ليس كذلك أ لا ترى أن المصنف قدس سره قد حملهما على الطبيعتين و وجه التعميم أن كلمه ما الإبهاميه للتعميم و الإبهام بالنسبه إلى هذه الأقسام الخمسه لا بالنسبه إلى أشخاص الموجود أی نحن فی مندوحه من التخصيص و لا حاجه بنا أن نخصص الكلام بالطبيعه أو الفرد المنتشر أو غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام، س قده

۲- إحدى المقدمتين هنا مطويه هی أن الممكن له مبدأ و كذا فی العباره الأخرى- و كونه حقيقا بأن يكون طريقه الصديقين مبنی على أن يراد بالموجود حقيقه الوجود التی هی حقيقه بسيطه نوريه و بالإطلاق السعه و الإحاطه لا ما يستعمل فی المفاهيم كالكليه، س قده

۳- لأن حيثيه الوجود كاشفه عن حيثيه الوجوب لأن الموجود بما هو موجود لا يخلو عن ضروره فی حال الوجود و لأن الموجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا فی جميع أوعيه الوجود من الأذهان العاليه و السافله فإنه إذ انمحت صوره شی ء عن صفحه الأعيان فهی ثابته فی صفحه بل صفحات من الأذهان فی نشأه العلم بل إذا وقع شی ء فی مرتبه من مراتب العين كعالم الماده بحيث انعقد فيه قضيه فعليه لا يرتفع عن نفس الأمر لأن الارتفاع النفس الأمری أنما يصدق بالارتفاع عن جميع مراتب النفس الأمری لأن رفع الطبيعه برفع جميع أفرادها بخلاف تحققها، س قده

أقول فی كل من هذه الوجوه نوع خلل-

أما الوجه الأول

فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فإن الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذی يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف النطفه على الحيوان و الحيوان على النطفه مما يتقدم طبيعه مرسله على طبيعه مرسله أخرى- و هی تتقدم أيضا عليها فی صوره التسلسل فالمغالطه نشأت هاهنا من أخذ الكلی مكان الجزئی و الوحده النوعيه مكان الوحده الشخصيه و مثل هذه المغلطه وقع لمحمد الشهرستانی فی كتابه المسمی بمصارع الفلاسفه- حيث قال اعلم أنه لو لم يكن للعالم بدء زمانی يلزم الدور فإن الدور فی النطفه و الإنسان و البيض و الدجاج أنما ينقطع إذا عنيت الابتداء من أحد طرفی الدور و إلا لتوقف وجود أحدهما على الآخر و لم يكن لتحصيل أحدهما دون الآخر أولويه و ذلك يؤدی إلی أن لا يحصلا أصلا و قد حصلا فلا بد من قطع الدور بأحدهما و البدء فی الأشخاص الإنسانيه بالأكمل أولی قال المحقق الطوسی قدس سره فی الجواب أحسنت يا علامه فی ما يسأل عنه العوام و الصبيان(۱) فإنه ليس بدور هاهنا إلا فی اللفظ لأن الشی ء إذا توقف وجوده على ما يحتاج فی وجوده إلی مثل ذلك الشی ء لا يكون دورا يؤدی إلی أن لا يحصلا بل ربما يتسلسلان و التسلسل إن كان مستحيلا وجب أن يكون له مبدأ فهاهنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهی.

و أما الوجه الثانی منها

فهو أيضا مغالطه نشأت من إهمال أحد شروط التناقض- و هو وحده الموضوع بالشخص فإن تقدم الشی ء على نفسه أنما يستلزم التناقض إذا كان الشی ء واحدا بالشخص و أما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه إذا تقدم و تأخر و

۱- فهو نظير قول بعض الظرفاء من الشعراء-ٔ مسأله الدور جرت بينی و بين من أحب لو لا مشيبی ما جفا لو لا جفاه لم أشب ، س قده

قد مر فی أوائل السفر الأول أن مبادی الموجودات التی یبحث عنها فی الفلسفه الأولی التی موضوعها الموجود المطلق هی من عوارضه أیضا(۱) و لا محذور فیه کما نص علیه الشیخ فی إلهیات الشفاء.

و أما الوجه الثالث

فقوله مجموع الموجودات إن أراد به کل واحد واحد فلا نسلم أنه لیس لها مبدأ بل لکل منها مبدأ علی التقدیر المذکور و إن أراد به المجموع بما هو مجموع فنقول کما مر أنه لیس لها مجموع موجود وجوده غیر وجودات الآحاد علی نعت الکثره فکما لیس هناک وجود غیر وجودات الآحاد کذلک لیست هناک حاجه إلی عله غیر علل الآحاد.(۲)

و أما الوجه الرابع

فالذی یلزم منه أن یکون حیثیه الوجود غیر حیثیه الإمکان(۳) و اعتبار کون الشی ء موجودا غیر اعتبار کونه ممکنا و هو کذلک لأن الموجود بما هو موجود یستحیل أن یصیر معدوما محضا لأن فیه ضروره بشرط المحمول

۱- لأن حقیقه الوجود المطلق لها مراتب متفاوته بالتقدم و التأخر و نحوهما کما تقدم- فالمبدئیه فیها من الطواری و اللواحق لذاتها و إنما قال أیضا لأن المراد بالمطلق هو المرسل اللابشرط المقسمی الذی مر فی السفر الأول تحقیقه فیصدق أن له مبدءا أیضا فالمراد بالإطلاق و کذا العموم فی قوله و أما الواحد بالعموم إما السعه الوجودیه بالنسبه إلی مراتب حقیقه الوجود کما هو مذاق المصنف قدس سره و کثیر من المتألهین و إما الإبهام المفهومی المستعمل فی الکلیات الخمس کما هو مشرب الخفری و أترابه و علی أی تقدیر فلیس لهذا الموضوع وحده عددیه یستحیل فیه اجتماع المتقابلین، س قده
۲- لا یقال فیصدق أن مجموع الموجودات من حیث هو مجموع لا مبدأ له لأنا نقول نعم و لکن یصدق الکبری أیضا سلبا فإن مجموع الممکنات من حیث هو مجموع لا- مبدأ له و السالبتان لا- تنتجان فی الشکل الثانی و إن اعتبر وجودات الآحاد و عللها فالموجبتان لا تنتجان فی الثانی، س قده
۳- الظاهر أن مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه فی تقدیر برهان الصدیقین- فلا یرد علیه ما أورده ره فأخذ الموجود من حیث هو موجود واجب أنما یرجع إلی الضروره بشرط المحمول إذا کان وجوده زائدا علی ذاته و أما الموجود الذی ذاته عین الوجود و هو حقیقه الوجود فضرورته أزلیه لا بشرط المحمول، ط مد ظله

بخلاف الموجود بما هو ممكن إذا لم يعتبر تقيده بالوجود فيصح أن يصير معدوما محضا بحسب ذاته و لا يلزم من ذلک أن يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا.

فالحاصل أن حيثيه الوجود يخالف حيثيه الإمكان و لا يلزم منه اختلافهما فى الموضوع فالمطلوب غير لازم و اللازم غير مطلوب فالأولى الاستعانه فى هذه الوجوه بإبطال التسلسل ليتم الكلام و إلا فغير تمام إلا إذا ثبت أن جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد(١) فى كونه مفتقرا إلى عله خارجه عن ذاته و هو متوقف على أن يكون للجميع صوره وحدانيه و حقيقه ذاتيه غير صور الأعداد و حقائق الآحاد- و قد علمت ما فيه

الفصل (۴) فى الإشاره إلى طرائق أخرى لأقوام

أما الإلهيون

فلهم مسلک آخر و ذلک لأن لهم فى إثبات الوجود الواجبى طريقين- طريقه يتبين بها وجوده ثم بعد ذلک يثبت بها وحدته و طريقه يثبت بها أولا أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا(٢) ثم بعد ذلک يثبتون أن الأجسام و صورها و أعراضها كثيره فليس شى ء منها واجب الوجود فتعين إمكانها و احتياجها إلى مرجح.

فمن الطريق الثانى إثبات إمكان العالم الجسمانى فإن الأجسام المحصله النوعيه التركيب فيها ظاهر لأن كلا منها مركب من أصل الجسميه المشتركه و من أمر

١- لعلک تقول لا دخل لثبوت ذلک فى تماميه جميع هذه الوجوه إلا فى الثالث و فى الرابع أيضا على بعد فاعلم أن نظره قدس سره هنا إلى بعض التقريرات فى هذه الوجوه مثل أن يراد بموجود ما و إيجاد ما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو المجموع بشرط الاجتماع لا بشطره كما ذكرنا أو بنى الكلام على التغليب، س قده

٢- فيوضع المطلوب على نحو الشرطيه و صدقها لا يستلزم وضع المقدم كإن كان واجب الوجود موجودا كان واحدا بسيطا لا أنه يوضع وحدته و بساطته على نحو التعريف اللفظى- للمفهوم الكلى لواجب الوجود بناء على تقدم ما الشارحه على هل البسيطه لأن مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحده البسيطه بل ما يقتضى ذاته الوجود أو ما هو ذاته بذاته مستحقه لحمل مفهوم الموجود، س قده

مخصص له بنوع من الأنواع إذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هى أبسط من الجسم بما هو جسم أو لا و سواء أثبت صوره جوهريه مخصصه منوعه كما يراه المحصلون من المشائين أم لا إذ الهيئات المخصصه فى مذهب غيرهم بمنزله الصور- داخله فى الأنواع و لا أقل فى الأشخاص إذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك أن الأجسام لتركبها ممكنه و الصور و الأعراض لحاجتها إلى المواد و الموضوعات ممكنه فعلى جميع القواعد الأجسام معلوله مفتقره إلى المخصصات و المخصصات معلوله مفتقره إلى المحال و النفوس أيضا مفتقره إلى الأبدان و ليس كل منهما مرجحا للآخر و إلا لزم تقدم الشى ء على نفسه و لا يوجد جسم من جسم(۱) لما مر من أن التأثير الجسمانى بمشاركه الوضع و الوضع بين المؤثر و المتأثر لا يتحقق إلا بعد وجودهما- و لأن الأجسام لا يذهب إلى غير النهايه لبراهين تناهى الأبعاد فيجب أن يكون عله الجميع أمرا غير جسم و لا جسمانى و هو المطلوب.

و أما الطبيعيون

فلهم مناهج أخرى مأخوذه من جهه التغير و الاستحاله.

أحدها(۲) طريقه الحركه نفسها و هو الاستدلال من الحركات و قد علمت من

۱- و لأن العله و المعلول لا يمكن أن يتفقا نوعا لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فكون أحدهما عله و الآخر معلولا ترجيح بلا مرجح و الجسم بما هو جسم نوع واحد، س قده

۲- المناهج الأخرى لم تذكر بلفظ الثانى و نحوه بل بقوله و أيضا الأجسام الفلكيه و بقوله و يقرب و بقوله و كما هذه الطريقه و المراد من قوله و هو الاستدلال من الحركات- الاستدلال بمطالبه المحرك الفاعلى و بمطالبه المحرك الغائى أما الأول فظاهر- و أما الثانى فبيانه الإجمالى أن كل حركه طلب إراديا كان ذلك الطلب كما فى الحركه النفسانيه أو كان بغير إراده و شعور تركيبى كما فى الحركه الطبيعيه و إن لم يخل كل موجود عن شعور بسيط كما قال تعالى إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لٰكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و قد قرى ء يفقهون بالياء أيضا و إذا كانت الحركه طلبا فلا بد من مطلوب و كل مطلوب ينتهى إلى منتهى الطلبات و هو الواجب تعالى الذى هو غايه الميول و الحركات و الأشواق و الرغبات كما فى الأسماء الحسنى يا من لا مقصد إلا إليه يا من لا يرغب إلا إليه يا من لا حول و لا قوه إلا به يا من لا يعبد إلا إياه و فى القرآن المجيد ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها. و بيانه التفصيلى أن الحركات فى البسائط من الأجسام و المركبات منها طلبات لباب الأبواب الذى هو الإنسان و تقربات إليه و الإنسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهى إلى التخلق بأخلاق الله تعالى مثلا يتحرك الإنسان ليكون عالما أديبا و إذا كان يسعى أن يصير فقيها و إذا صار يشتاق أن يغدو متكلما و إذا غدا يجهد أن يكون حكيما إلهيا يعنى عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى و إذا بلغ إلى هذا المقام الذى هو عزيز المنال يبتغى أن يكون متألها عارفا ربانيا مقتدرا متصرفا ذا الرئاستين فائزا بالحسنيين متخلقا بأخلاق الله جل جلاله علما و عملا- و بالجمله إذا كان الإنسان رفيع الهمه لا يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل فلا بد أن يكون هنا موجود تام بل فوق التمام حتى توجه الكل إلى جنابه و شمروا

الأذيال للوفود على فناء بابه و بـذلوا الجهد بغيه لاقترابه و لذا لا يتسلى الطالب المذكور إلا بالاتصاف بصـفات مرجعه و مآبه و ٫
فى الحديث القدسى: ٫ يا بن آدم خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلى ، س قده

قبل أن المتحرک لا یوجب حرکه بل یحتاج إلی محرک غیره و المحرکات لا محاله تنتهی إلی محرک غیر متحرک أصلا دفعا للدور و التسلسل و هو لعدم تغیره و براءته عن القوه و الحدوث واجب الوجود أو وجه من وجوهه کما مر ذکره فی مباحث حدوث العالم و أیضا الأجسام الفلکیه تبین عند الطبیعیین أن حرکاتها نفسانیه لا طبیعیه و المباشر للحرکات نفس فاعله بالإراده فلها فی فعلها غایه فهی قاصده للخیر لا تحرک لأجل شهوه أو غضب أو التفات إلی نفع یصل إلی ما دونها إذ لا وقع له عندها و لا الغایه حال بعضها لبعض و إلا لتشابهت الحرکات و لم ینته عدد الأجسام إلی آخر فإذا لم یکن غایتها شهوانیه و لا حال بعضها مع بعض و لا الأجسام التی تحتها أو فوقها و لا نفوس ما تحتها أو ما فوقها علی ما بین فی موضعه فتعین أن تکون لأمر غیر جسمانی و لا نفسانی فإن وجب وجوده فهو المراد و إلا استلزمه و هذه طریقه الخلیل ص.

و یقرب من هذا الطریق أن الأمور الزائله إمکانها و حدوثها ظاهر و انفعال العنصریات عن السماویات معلوم(۱) و لیست السماویات بعضها عله للبعض أما المحوی للحاوی فهو ظاهر لکونه أقصر و أحقر و أما الحاوی للمحوی فلاستلزامه(۲) لإمکان الخلاء و الکواکب أشرف من غیرها و الشمس أشرف الجمیع فهی أولی بهذا الوهم- و مع ذلک متغیر متجدد الأحوال من الطلوع و الأفول فیحتاج إلی محرک غیر ذاتها فما

۱- أی فلا یکون العنصریات عله للسماویات فبقی أن یکون بعضها عله بعض کفلک لفلک أو الفلکی کالشمس للفلک و أبطل الشقوق حتی یثبت المطلوب، س قده

۲- و ذلک حیث إن وجود المعلول لا یکون فی مرتبه وجود علته، اد

وقع فی أوهام القاصرین من الصابئین و غیرهم لیس إلا من جهه الغلط فی السماویات و بهذه الطریقه یبطل کونها الغایه القصوی و ثبت ما وراءها ما هو أکمل و هو محرکها لا علی سبیل مباشره و تغیر بل علی سبیل تشویق عقلی و إمداد نوری و هو واجب الوجود فاطر الکل و کمال هذه الطریقه بما حققناه و أحکمناه من إثبات الحرکه الجوهریه فی جمیع الطبائع الجسمانیه فلکیه کانت أو عنصریه فالأفول و الدثور کما یلحقها من جهه الصفات- و الهیئات من الأوضاع و غیرها کذلک یلزمها من جهه الجوهر و الذات فمحول ذواتها و مبقیها علی سبیل تجدد الأمثال هو الذی لیس بجسم و لا جسمانی و علی هذا المعنی یحمل حکایه الخلیل ع حیث نظر فی أفول الکواکب و غیرها بحسب تجدد جواهرها فی کل آن مع ما رأی من بقاء ملکوتها و صورها العقلیه عند الله باقیه ببقائه- حیث قال تعالی وَ کَذٰلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِینَ فسافر ع بعقله من هذا العالم لدثوره و زواله إلی عالم الربوبیه فقال- لا أُحِبُّ الْآفِلِینَ ... إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِیفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکِینَ

و للطبیعیین مسلک آخر

اشاره

و للطبیعیین(۱) مسلک آخریبتنی علی معرفه النفس و هو شریف جدا لکنه دون مسلک الصدیقین الذی مر ذکره و وجه ذلک أن السالک هاهنا عین الطریق و فی الأول المسلوک إلیه عین السبیل فهو أشرف.

۱- وجه کونه للطبیعی أن النفس بما هی نفس حادثه بحدوث البدن و أنها بما هی نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبیعی کما أن طرق الحرکه للطبیعی لأن الجسم بما هو واقع فی التغیر موضوع علم الطبیعی و یجوز جعل هذا المسلک للإلهی جوازا متساوی الطرفین- لو لم یکن راجحا بملاحظه ابتنائه بالنحو الأوثق الأشرف علی معرفه النفس المستلزمه لمعرفه الرب کما قال ع: من عرف نفسه فقد عرف ربه و بملاحظه أخذ تجرد النفس فی الدلیل و أن النفس السالکه عین المسلک بل بما هی مجرده عین المسلوک إلیه ظهورا فی مقام الفعل إذ لا آیه أکبر من النفس المجرده بالفعل الکامله علما و عملا و النفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الإلهی. و لهذا الابتناء و اقتناء هذه الخبایا و اجتناء هذه الثمرات کما أشار المصنف قده- لا یمکن أن یقال یمکن تقریر الدلیل بوجه أخصر و أخف مئونه من أن هذا الجسم أو الصوره أو العرض أو النفس الجسمانیه الحدوث و الروحانیه البقاء عند المصنف قدس سره حادثه فهی ممکنه مفتقره فی وجودها إلی سبب غیر جسم و لا جسمانی لأن الجسم و الجسمانی تأثیرهما بتوسط الوضع- و الوضع لا یتصور بالنسبه إلی المعدوم إذ کما لا یتصور الوضع بالنسبه إلی المجرد کذلک لا یتصور بالنسبه إلی المعدوم علی الطریق الأولی. لأنا نقول یفقد حینئذ تلک الثمرات من معارف الآیه الکبری علی أنه یمکن أن یقال- حینئذ یحصل الوضع للعله الجسمانیه بالنسبه إلی ماده المعدوم من المحل أو الموضوع أو المتعلق- کما أن حراره الماء معدومه لکن یحصل للنار وضع بالنسبه إلی ماده الحراره أعنی الماء، س قده

تقریره أن النفس الإنسانیه مجرده عن الأجسام(۱) حادثه بما هی نفس(۲) مع حدوث البدن لامتناع التمایز أولا بدون الأبدان و استحاله التناسخ کما سیجی ء- فهی ممکنه مفتقره فی وجودها إلی سبب غیر جسم و لا جسمانی أما الجسم بما هو جسم(۳)

۱- إن قلت النفس غیر مجرده من أول الأمر بل جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء عند المصنف قده. قلت أولا هذا الدلیل من القوم و هم قائلون بتجرده من أول الأمر فی ذاته دون فعله- و ثانیا إن النفس و إن کانت جسمانیه حدوثا عند المصنف لکنها مجرده بقاء فیطالب العله- لمقامها التجردی و یتم الدلیل إلی آخره، س قده

۲- قید الحدوث بهذا القید للإشاره إلی قدم النفس باعتبار باطن ذاتها أی بما هی عقل کلی فإن کینونه العقل الکلی المفارق ذاتا و فعلا فی المقام الشامخ الجبروتی عند الله- کینونه النفوس فی ذلک المقام و لکنه مبنی علی قواعد حکمیه محکمه مبرهنه فی هذا الکتاب و الکتب الأخری من هذا الحکیم المتأله قدس سره من أصاله الوجود و تشکیکه و الحرکه الجوهریه- و جواز اختلاف أفراد نوع واحد فی الجسمانیه و التجرد و غیر ذلک و علی هذا یحمل- قول أفلاطون الإلهی بقدم النفس لا أنها قدیمه بما هی نفس لامتناع التمایز، س قده

۳- إن کان المراد به ما هو الجسم فی بادی ء النظر و هو الصوره الجسمیه أو الجسم علی طریق الإشراقیین بقی الهیولی التی هی جوهر أبسط عند المشائین فهی أیضا باطل کونها عله و إلا لکانت الأجسام کلها ذوات نفوس مع أن الهیولی قابله صرفه لا فعلیه و لا فاعلیه لها، س قده

فلاـ علیه له للنفس و إلاـ لکانت الأجسام کلها ذوات نفوس کذلک و أما القوه الجسمانیه سواء کانت نفسا أخری أو صوره جسمیه(۱) أو عرضا جسمانیا فاستحال کونها عله لنفس لأن تأثیراتها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقیاس إلی ما لا وضع له.

و أیضا الشی ء لاـ یوجد لما هو أشرف منه و لاـ شک أن النفس أقوی تجوهرا- و أشرف وجودا من سائر القوی الجرمانیه فموجدها لا محاله شی ء مقدس عن المواد و الأجرام فهو الواجب جل ذکره إما بلا واسطه أو بواسطه شی ء من عالم أمره و کلمته.

و هاهنا إشکالان

أحدهما أن قولهم إن القوی الجسمانیه لا تفعل و لا تنفعل إلا بتوسط الوضع مستلزم لأن لا ینفعل و لا یوجد جسم و لا صفه له من المبادی المفارقه- إذ لا یتصور وضع بین المادی و المفارق.

و ثانیهما أنه یلزم أن لا یؤثر البدن و أحواله فی النفس لتجردها عنه.

و الجواب عن الأول أن الأجسام و المواد نفسها(۲) هی الموجوده المنفعله

۱- المراد بالصوره الجسمیه الصوره النوعیه و هو ظاهر أراد قدس سره إبطال هذا بوجه آخر هو حدیث مدخلیه الوضع و إلا فیلزم المحذور الأول أیضا و هو کون الموضوعات- و المحال کلها ذوات نفوس إنسانیه لأن العله المستقله لها کمال قرب و معیه بمعلولها فلو کانت القوی عله لنفس إنسانیه کانت العله هی الصور النوعیه و الأعراض الجسمانیه و النفوس النباتیه و الحیوانیه اللواتی فی الأبدان الإنسانیه و إذا کان کذلک لزم ما ذکرنا أیضا نعم لا یلزم ذلک فی علیه نفس إنسانیه منفصله لنفس إنسانیه منفصله أخری أو نفس فلکیه لنفس إنسانیه و تبطل بحدیث توسط الوضع، س قده
۲- فلو توسط الوضع فی انفعالها فی أصل ماهیاتها لقبول وجوداتها عن المبادی توسطت الماده بین نفسها و نفسها إذ کلما توسط الوضع فی انفعال المواد عن القوی الجسمانیه توسطت الماده فی تحصیل الوضع ثم الوضع فی حصول التأثیر و التأثر فلو توسط الوضع فی حصول نفس الماده عن المفارق لزم توسط الشی ء لنفسه و لزم تقدم الشی ء علی نفسه فتوسط الوضع فی حصول نفس الماده موقوف علی توسط الماده و توسط الماده هنا محال و الموقوف علی المحال محال- و أیضا المفارق له إضافه إشراقیه إلی المواد و الأجسام لا إضافه مقولیه فکیف یتصور الوضع هنا و أیضا ذوات الأوضاع بالنسبه إلی المبادی العالیه المفارقه فضلا عن مبدإ المبادی لیست بذوات أوضاع کما أنها من هذه الجهه لیست بزمانیه و لا مکانیه بل کالآن و النقطه، س قده

عن المبادی لا المنفعله عنها بتوسط أوضاعها فالمحال غیر لازم و اللازم غیر محال.

و أما عن الثانی فالنفس عندنا غیر متأثره عن البدن من حیث تجردها عنه بل من حیث تعلقها به و تمام هذا البحث یطلب من کتابنا المسمی بالمبدإ و المعاد.

و أما المتکلمون(۱) فطریقتهم تقرب من طریقه الطبیعیین المبتنیه علی الحرکه لأن طریقتهم تبتنی علی الحدوث قالوا إن الأجسام لا تخلو عن الحرکه و السکون و هما حادثان و ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام کلها حادثه و کل حادث مفتقر إلی محدث فمحدثها غیر جسم و لا جسمانی و هو الباری ء جل ذکره دفعا للدور و التسلسل(۲).

و هذا أیضا مسلک حسن لأنا قد بینا أن تجدد الحرکات یرجع إلی تجدد فی ذوات المتحرکات و أن حامل قوه الحدوث لا بد أن یکون أمرا مبهم الوجود- متجدد الصور الجوهریه و الأعراض تابعه فی تجددها و ثباتها للجوهر فالعالم الجسمانی بجمیع ما فیه زائله داثره فی کل آن فیحتاج إلی غیرها و هذا بعینه یرجع إلی الطریقه المذکوره و المنع المشهور الذی کان متوجها إلی کلیه الکبری فی دلیلهم من عدم تسلیم أن کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا و کذا البحث المشهور من أنه یمکن حدوث کل فرد من الحرکه أو المتحرک مع استمرار الطبیعه النوعیه ساقط لأن الکلی الطبیعی غیر موجود عندهم أصلا و غیر موجود عندنا بالذات إذ لا وجود للماهیه مفهوما و معنی إلا من جهه الوجود و التشخص- و لیس لشی ء من الحرکات و المتحرکات وجود و تشخص علی نعت البقاء و الاستمرار

۱- أی أکابرهم القاصدون بالحدوث الحدوث التجددی الذاتی و أما المنادون منهم بالزمان الموهوم فکلا، س قده

۲- لا یخفی علیک أن أخذ الدور و التسلسل فی برهان المتکلمین مستدرک فإنهم لیسوا یقولون بموجود مجرد سوی الواجب جل ذکره فصرف قیام الدلیل علی أنه لا یمکن أن یکون المحدث جسما أو جسمانیا کاف فی إثبات وجود الواجب تعالی علی طریقتهم و لا یحوج إلی التمسک بالدور و التسلسل، اد

الفصل (۵) فی أن واجب الوجود إنیته ماهیته

استدل علیه

بأن کل ماهیه یعرض لها الوجود ففی اتصافها بالوجود و کونها مصداقا للموجود یحتاج إلی جاعل یجعلها کذلک فإن کل عرضی معلل إما بالمعروض أو بغیره لکن یمتنع تأثیر الماهیه فی وجودها أو کونها بحیث یلزمها الوجود لأن المؤثر فی وجود شی ء أو المستلزم لوجوده لا بد أن یکون له تقدم بالوجود علیه فلو کانت الماهیه سببا لوجودها لکانت متقدمه بالوجود علی وجودها- و کانت موجوده قبل أن تکون موجوده و هو محال و هذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التی هی غیر الوجود کاستلزام المثلث لزوایاه و استلزام الأربعه للزوجیه- فإن هناک لا یلزم تقدمها بالوجود فإذن لو کان وجود الواجب زائدا علی ماهیته یلزم أن یکون مفتقرا إلی سبب خارج عن ذاته و هو ممتنع و هذه الحجه غیر تامه عندنا- لأنها منقوضه بالماهیه الموجوده التی کانت للممکنات إذ کما أن فاعل الشی ء یجب تقدمه علیه فکذلک قابل الشی ء(۱).

فإن أجیب بأن هناک لیست قابلیه و لا مقبولیه بل معنی کون الماهیه غیر الوجود أن للعقل أن یلاحظها من غیر ملاحظه الوجود ثم یصفها به فلا مغایره بینهما فی نفس الأمر إنما المغایره بینهما بحسب المفهوم و المعنی عند التحلیل.

۱- ما نقض قدس سره به فغیر ناقض فإن تقدم الفاعل مسلم قد برهن علیه و أما القابل فلا یجب تقدمه علی مقبوله بل الأمر بالعکس فإن الصوره شریکه العله للهیولی فلا جرم تکون متقدمه علیها بجمیع أنحاء التقدم کما صرح هو قدس سره علیه فی موارد متعدده اللهم إلا أن لا یراد من القابل معناه المصطلح بل الموضوع الخارجی لعروض العوارض قضیه لقاعده الفرعیه. لکن یرد علیه مع أن قاعده الفرعیه لا تقتضی إلا تقارن الأمرین المثبت و المثبت له فی الثبوت و أما تقدم المثبت له فهی أخص منه و لم یقم علیه دلیل آخر أن قیاس الماهیه بالموضوع و الوجود بالعوارض مع الفارق بل بلا- جامع فإن الماهیه بالحقیقه عکس الوجود وحده و زیاده الوجود ذهنا و عروضه علیها بتعمل من العقل و تحلیل منه لا یقاس علیه الخارج- الذی لا یناله بواقعیته الذهن و تحلیلاته، امید

فیجاب بمثله إذا کان الواجب ذا ماهیه(۱) و أیضا قد علمت أن الموجود عندنا فی ذوات الوجود لیس إلا وجودها و هو الأصل فی الموجودیه دون الماهیه

۱- یعنی لما کانت الماهیه أمرا اعتباریا و لم یکن اثنینیه حقیقیه فی الممکن بسببها- و لا قابلیه و لا مقبولیه حقیقیتین و لا یجب تقدم لمثل ذلک القابل بالوجود و إن وجب تقدم القابل الحقیقی علی المقبول فکیف یکون اثنینیه حقیقیه فی الواجب بسبب تلک الماهیه الاعتباریه فلا جاعلیه و لا مجعولیه حقیقیتین حتی یجب التقدم بالوجود لمثل ذلک الفاعل و إن وجب فی الفاعل الحقیقی حیث یکون اثنینیه حقیقیه و جعلا- حقیقیا و لیس المراد أن هنا جعلا حقیقیا و فاعلیه حقیقیه لتلک الماهیه بالنسبه إلی وجودها و مع ذلک لا یجب تقدمها علیه بالوجود لما عرفت من أن الماهیه اعتباریه صرفه فانیه فی الوجود فی الممکن فکیف فی الواجب فلا تستدعی التقدم بالوجود فی کلا المقامین إذ لا وجود لها فلا یرد علی المصنف قده ما أورده المحقق الطوسی قدس سره فی شرح الإشارات جوابا لنقض الإمام الرازی بالقابل من أن الماهیه أنما تکون قابله للوجود عند وجودها فی العقل فقط و لا یمکن أن تکون فاعله لصفه خارجیه عند وجودها فی العقل فقط هذا بیان مرامه رفع مقامه. و الجواب أنه بعد التحلیل و تجویز العقل فیه تعالی شیئا و شیئا هما ماهیه و وجود و هو مرتبه من نفس الأمر أیضا إما أن یجعل العقل تلک الماهیه فاعله أو قابله للوجود أو لا فاعله و لا قابله و قس علیه الاحتمالات فی الوجود بالنسبه إلی الماهیه فإن کانت فاعله کانت متقدمه بالوجود علی الوجود لأن تجویز الشی ء فی قوه تجویز لوازمه أ لا تری أن ماهیه الممکن عنده قدس سره اعتباریه و مع ذلک بعد التحلیل إذا نظرت إلی نفسها فهی قابله و الوجود مقبول لأن هذا من لوازم الماهیه الإمکانیه فإذا قیل بالماهیه الإمکانیه فی الممکن الذی هو زوج ترکیبی لا یمکن أن لا یقال بأنها قابله و إذا قیل بأنها قابله لا یمکن أن لا یقال بأنها مقدمه علی المقبول بالتجوهر فکذا إذا قیل بالماهیه الوجوبیه له تعالی ینبغی أن یقال إنها فاعله لوجوده و إذا قیل بأنها فاعله لا بد أن یقال إنها مقدمه بالوجود- و کل ذلک نشأ من القول بأن فیه شیئا و شیئا و لو باعتبار العقل و إن کانت قابله و القبول بمعنی الموصوفیه کما فی الأربعه و الزوجیه کانت فاعله أیضا و لزم المحذور و إن کانت قابله و القبول بمعنی الانفعال کانت ماهیه إمکانیه و هو الخلف و إن لم تکن فاعله و لا قابله لم یؤد الترکیب إلی الوحده لعدم ارتباط بینهما و لزم الاثنینیه کما فی الحجر الموضوع بجنب الإنسان و إن کان الوجود فاعلا- أو قابلا- و القبول بمعنی الموصوفیه فالماهیه لا- تکون مجعوله لأنها دون الجعل- و إن کان قابلا و القبول بمعنی الانفعال کانت الماهیه صفه زائده علی الوجود متجدده و إن لم یکن فاعلا و لا قابلا لها لزم مثل ما مر و أیضا علی أکثر التقادیر لزم الخلف و هو أن ما هو الواجب هو الوجود و الماهیه خارجه. و لنا وجه آخر سوی ما ذکرنا فی حواشینا علی السفر الأول و هو أن الماهیه لما کانت حیثیه ذاتها حیثیه الاختلاط و الضیق فلو کانت هی حقیقه الواجب تعالی لم یکن محیطا کما تری أن کل ماهیه تنافی الماهیه الأخری و لو لا الوجود لم یصدق الطبائع بعضها علی بعض و الوجود الحقیقی حیثیه ذاته حیثیه الوحده و السعه لا یضاد الأشیاء و الماهیات و لا ینافیها حتی إن کل ماهیه وجود بالحمل الشائع الصناعی فتفطن. وجه آخر الشی ء المتحقق إما وجود و إما ماهیه و الماهیات کلها کماهیه واحده فإنها لیست شیئیه الوجود و لا العدم و الماهیه لا تلیق بالحضره الربوبیه لأنها حیثیه عدم الإباء عن الوجود و العدم فبقی الوجود لأنه حیثیه الإباء عن العدم، س قده

سواء كان الوجود مجعولا ـ لغيره أو واجبا فكما أن وجود الشى ء(۱) إذا كان مجعولا - كانت ماهيته مجعوله بالعرض تابعه لمجعوليه الوجود فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولا كانت الماهيه لا مجعوله بلا مجعوليه ذلك الوجود و بالجمله وقع الاشتباه فى هذه الحجه بين عارض الماهيه و عارض الوجود(۲) و ليس معنى عروض الوجود للماهيه - إلا المغايره بينهما فى المفهوم مع كونهما أمرا واحدا فى الواقع.

۱- هذا غير متعلق بكلام القوم لأنهم جعلوا الوجود على تقدير الزياده معللا ـ لا ـ الماهيه - بل لما قال إن الوجود هو الأصل و الماهيه تبع توهم أن ماهيته معلوله لوجوده حينئذ مع أنها ماهيه وجوبيه دفع هذا التوهم بأنها لا مجعوله بلا مجعوليه ذلك الوجود و أنت تعلم أن الماهيه ما هى حاكيه عن الوجود المحدود فبالحقيقه ذاته الوجود الصرف و ما سماه الماهيه التابعه اللامجعوله هى مفاهيم الصفات و الأسماء الحسنى الحاكيه عن الوجود الغير المحدود فأين الماهيه المصطلحه المتنازع فيها التى هى الكلى الطبيعى، س قده

۲- هذا منه قدس سره غريب فإن وجود الممكن عرضى لماهيته معلل و ليس من عوارض الوجود للماهيه بل من عوارض الماهيه كما مر غير مره فى السفر الأول، س قده

و ربما تقرر الحجه(۱) على بطلان كون الواجب ذا ماهيه هكـذا و هو أنه لو كان وجوده زائـدا عليه حتى يكون ألفا موجودا مثلا لم يكن فى حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا و لا معدوما كما حقق فى مبحث الماهيه و كلما كان كذلك فهو ممكن لأن اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته و هو محال إذ الشـى ء ما لم يوجـد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف و إما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا.

أقول و لأحد أن يختار شقا آخر

غير الشـقين المـذكورين بحسب الاحتمال و هو كون(۲) اتصـافه بالوجود بسـبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصوره فإن الصوره منشأ حصول الهيولى و منشأ اتصاف الهيولى بها أيضا ذاتها لا شـى ء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا و كون كل صـفه مفتقره إلى موصوفها غير مسلم(۳) فى الأوصاف التى بحسب التحليل العقلى

۱- اللام للعهد الذكرى فهى الحجه السابقه إلا أن مطالبه العله هناك للوجود و هاهنا للاتصاف، س قده

۲- هذا بناء على التحقيق الذى هو أصاله الوجود و أقول على هذا فماهيته ليست ماهيه وجوبيه لمسـببيتها فى اتصافها بالوجود فلا تصـلح أن تكون تلك الماهيه فى مقام الـذات فتكون من العرضـيات التابعه كالصـفات الإضافيه و مفاهيم الأسـماء الحسـنى كما قلنـاه و أيضـا ليس الوجود أمرا ينضم إلى المـاهيه بـل كون المـاهيه و تحققهـا فقولكم اتصافهـا بالوجود بسـبب الوجود- بمنزله قولكم المـاهيه المتحققه مع أنهـا كـانت متسـاويه النسبه إلى التحقق و اللاتحقق- اللهم إلا أن يقال منظوره المناقشه بإبـداء شـق ثالث بل رابع كما فى قوله و أيضا لباحث إلى آخره فلا يكون المنفصله حقيقيه. ثم لو قيل إن تلك الماهيه الاعتباريه مرتبه ذاتها سنخ عدم الإباء عن العدم أو إن الوجود غير المتناهى فى شده النوريه كيف ينتزع منه الماهيه سلم ذلك لكنهما دليلان آخران و هو يناقش فى هذه الحجه مع الاتفاق على حقيقه المدعى الشامخ، س قده

۳- لاـ يقال هـذا منع مقـدمه لم تؤخـذ فى الـدليل فإن من قال بوجود زائـد على ماهيه الواجب تعالى لا يبالى بافتقار وجوده إلى ماهيه نفسه نعم لا يقول بافتقاره إلى غيره أ لا ترى أنهم فى الاسـتدلال لم يجعلوا المحـذور الافتقار فيما إذا كان وجوده معلولا و لازما لماهيته بل تقـدم الشـى ء على نفسه لأنا نقول منظوره قـدس سـره دفع الدور المتوهم وروده بأنكم جعلتم الموصوف الذى هو الماهيه مفتقره إلى الصفه التى هى الوجود و الصفه بما هى صفه مفتقره إلى موصوفها فيدور، س قده

و أيضا لباحث على أسلوب القوم أن يقول إن المحوج إلى العله هو الإمكان كما هو المشهور فاتصاف الشى ء بأمر إذا كان ممكنا و كان ذلك الشى ء بحيث يجوز أن يتصف به و أن لا يتصف به لم يكن بد هناك من عله تجعل ذلك الشى ء متصفا بهذا الأمر كحال الجسم مع البياض و أما إذا لم يكن اتصاف الشى ء بأمر ممكنا بل واجبا أو ممتنعا فلا حاجه هناك إلى عله فإذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضرورى فلا حاجه إلى سبب و منشأ هذه الضروره هو الوجود(۱) دون الماهيه و ما يقال من أن الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه أن ذاته لا يجوز أن لا يتصف بالوجود لا أن هناك اقتضاءا و تأثيرا و لهذا قال بعض أهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له و قد يقال إن الوجوب عندنا عباره عن اقتضاء الوجود فإذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج إلى عله لأن الحاجه فرع الإمكان فلا يلزم تقدم الشى ء على نفسه.

و الذى أفاده بعض المتأخرين فى دفعه أنه لا فرق بين العليه و الاقتضاء إلا فى العباره فإذا كان مقتضيا لوجوده كان عله لنفسه قال فإن قلت معنى الاقتضاء أنه لا يمكن أن لا يكون موجودا لا أن يكون هناك تأثير و تأثر قلت عدم الإمكان إما بالنظر إلى الماهيه أو إلى غيرها و على الأول يكون الذات عله إذ لا معنى للعله إلا ما يكون امتناع العدم بالنظر إليه و على الثانى يلزم احتياجه إلى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى.

أقول لأحد أن يقول لعل عدم الإمكان بالنظر إلى وجوده بأن وجوده يقتضى أن

۱- هذا بناء على أصاله الوجود و أما على أصاله الماهيه فيقال المنشأ كون الماهيه الوجوبيه ملزومه للوجود فنسبته إليها ضروريه كنسبه الزوجيه إلى الأربعه كما يأتى بعد أسطر و كذا على هذا قول القائل الواجب ما يقتضى ذاته الوجود على ظاهره لكن الكل باطل لأن ملزوم الوجود وجود أو محفوف، س قده

یکون له ماهیه متصفه به کما فی اتصاف الجنس بالفصل فإن معنی الحیوان مثلا و إن کان زائدا علیه معنی الناطق بل معنی الإنسان فإذا نظرنا إلی معنی الحیوان من حیث هو هو أمکن أن یتصف بالناطق و بالإنسان و أن لا یتصف و أما إذا نظرنا إلی معنی الإنسان ماهیه و إلی معنی الناطق وجودا کان الاتصاف بالحیوان واجبا(۱) و کون الإنسان مقتضیا للحیوان لا معنی له إلا کونه فی ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحیوانیه و کذا کون وجود الناطق مقتضیا للحیوان لا یوجب أن یکون هناک اثنینیه فی الوجود- و تأثیر و جعل متخلل بینهما بل کون الناطق موجودا هو بعینه کون الحیوان موجودا بلا تقدم و تأخر إذ الجنس و الفصل متحدان فی الوجود و بینهما مغایره فی المفهوم- نعم إذا أخذ الحیوان مجردا عن الناطق و غیره و أخذ الناطق مجردا عن الحیوان و فرض وجودهما علی هذا الوجه لکانا متغایری الوجود لکن ذلک أمر یخترعه العقل بلا مطابقه للواقع.

و بالجمله ما ذکروه(۲) لو تم فإنما یتم علی أسلوب أصحاب الاعتبار حیث إنهم ذهبوا إلی اعتباریه الوجود و أن موجودیه الأشیاء أنما هی فی ذوات الماهیات- بکون ماهیاتها واقعه فی الأعیان بحیث یکون الوجود منتزعا منها فیکون الأصل فی الموجودیه فی کل ما له ماهیه هو الماهیه دون الوجود فکون الوجود زائدا فی الممکن- أن ماهیته فی ذاته لیست بحیث ینتزع عنها الموجودیه إلا بحسب أمر آخر و کونه عینا فی الواجب أن ذاته بحیث لو حصلت فی الذهن لا نتزع منه الموجودیه کما صرح به المحقق الدوانی فی قوله- هذا المعنی العام المشترک فیه من المعقولات الثانیه و هو لیس عینا

۱- لا یخفی أن وزان ما ذکره من أن ماهیته متصفه بالوجود وجوبا باقتضاء الوجود أن یقال الحیوان متصف بالإنسانیه وجوبا باقتضاء الإنسانیه اللهم إلا أن یقال التشبیه لیس إلا فی أن الاتصاف تحلیلی و فی أن الوجوب بالنظر إلی الفصل الذی کالوجود، س قده

۲- کعدم تفطنهم بأن الوجوب بالنظر إلی الوجود الأصیل و أن سبب الاتصاف هو الوجود الحقیقی و عدم تفطنهم فی أصل الحجه بأنه علی فرض الماهیه له و هی اعتباریه لا یصیر الوجود عرضیا خارجیا بل لو صار لصار معروضا و الماهیه عرضیه تحلیلیه، س قده

لشـی ء منهـا حقیقـه نعـم مصـداق حملـه علی الـواجب ذاتـه بـذاته و مصـداق حملـه علی غیره ذاتـه من حیث هـو مجعـول الغیر فالمحمول فی الجمیع زائـد بحسب الـذهن إلا أن الأمر الذی هو مبدأ انتزاع المحمول فی الممکنات ذاتها من حیثیه مکتسـبه من الفاعل و فی الواجب ذاته بـذاته فإنه وجود قائم بـذاته فهو فی ذاته بحیث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غیره انتهی.

فظهر من أسـلوبهم أن کـون الوجـود عینـا فی الواجب مجرد اصـطلاح(۱) وقـع منهـم مـن غیر أن یکـون هنـاک فرد حقیقی من المسـمی بالوجود و الـذی ذکروه- أنما یصح فی هذا المفهوم العام المصدری دون حقیقه الوجود الذی به حقیقه کل شـی ء- و یتعدد بتعدده الأشیاء ذاتا و هویه و یختلف باختلافه معنی و ماهیه.

و أمـا علی مـا ذهبنـا إلیه حسب ما أقیم علیه البرهان من کون الوجود لکل شـی ء هو الموجود فی الواقع فقولهم إن الوجود زائد فی الممکن عین فی الواجب- معناه أن ذات الممکن و هویته لیست بحیث إذا قطع النظر عن موجده و مقومه یکون

۱- إنمـا حمـل کلاـم المحقق الـدوانی علی ذلـک مع تصـریحه بأنه تعالی وجود قائم بـذاته لتصـلبه فی أصاله الماهیه و اعتباریه الوجود و الشـی ء إما ماهیه و إما وجود و إذا کان الوجود اعتباریا کان الواجب تعالی من الشیئین شیئیه الماهیه فلیس الوجود فی کلاـمه إلا أنه تعالی بـذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن مـذهبه و لو شاء أن لا یخرج لقال بما قال السـید المـدقق إن کونه تعـالی وجود بحتـا کمـا قـال الحکماء- إنه موجود بحت بمعنی أن غیره ألف موجود و باء موجود و هو موجود فقط لا یقال علیه أکثر من موجود و إنه ماهیه بذاتها مسـتحقه لحمل موجود بلا حیثیه تقییدیه و لا تعلیلیه بخلاف الماهیه الإمکـانیه فإنها بـذاتها غیر مسـتحقه لحمل موجود و لا معـدوم لا أنه فرد من الوجود إذ لا فرد له و لو فی الـذهن و لکن کلاهما بمعزل عن التحقیق. إن قلت لعـل المحقق الـدوانی قال باعتباریه الوجود حیث لا فرد له فی الممکن فإن موجودیه الممکن عنـده بانتسابه إلی حضـره الوجود القائم بـذاته. قلت إذا کان للعنوان معنون فی الخارج و لو کان واحدا فهو أصـیل و لا یعقل اعتباریته بمجرد أن لیس له فرد فی موضع آخر أ لا تری أنه لا یعقل اعتباریه الشمس لأنه لیس لها فرد آخر، س قده

موجودا و واقعا فی الأعیان(۱) لأن الهویات المعلوله کما مر فاقرات الذوات إلی وجود جاعلها و موجدها فوجود الممکن حاصل بالجعل البسیط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر إلی وجوده عن وجود جاعله لم یکن وجوده متحققا کما علمت بخلاف الواجب جل ذکره فإنه موجود بذاته لا بغیره فالممکن لا یتم له وجود إلا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غیره و هو غنی الذات عن وجود ما سواه فثبت أن الوجود زائد فی الممکن عین فی الواجب تأمل فیه فإنه حقیق بالتصدیق.

و یمکن أن یقال فی معنی کلامهم إن الممکن ذو ماهیه و إن الواجب لا ماهیه له وجه آخر و هو أن کل ما سوی واجب الوجود(۲) یتصور مرتبته من مراتب نفس الأمر

۱- هذا إذا أرید بالممکن وجوده و أما إذا أرید ماهیته فمعناه أن فیه حیثیه أخری- لا تأبی عن الوجود و العدم لکنها لاعتباریتها عارضه، س قده

۲- ممنوع أما أولا فلأن الواجب علی تقدیر کونه ذا ماهیه له مرتبه خاصه لا یوجد فی غیرها و هی مرتبه ماهیته الممتازه عن سائر الماهیات لذاتها و تتعین بها مرتبه وجوده- التی هی أعلی المراتب من الحقیقه المشککه فوجوده محصور فی مرتبته و أما سائر مقامات الوجود فإنما وجوده فیها بمعنی الاستلزام لکونه عله أولی یستلزمه کل معلول بافتقاره لا لوجوب وجوده. و أما ثانیا فلجواز أن یدعی الخصم أن الذی ذکره من خواص الماهیه الإمکانیه لا مطلق الماهیه حتی الماهیه المفروضه للواجب. و أما ثالثا فلأن ما ذکره من أن للأشیاء صورا معلومه عند المبادی أنما نتسلمه فی العلم الحضوری و المعلوم حینئذ وجوداتها لا ماهیاتها و أما العلم الحصولی الذی معلومه الماهیه الکلیه فالذی ذکره فی أبحاثه السابقه فی کیفیه تحقق المعقولات الکلیه فی الذهن یقضی أن لا یتحقق علم حصولی فی الموجودات المجرده ذاتا و فعلا فلا تغفل. و یمکن تقریب کون ماهیته إنیته بمعنی الماهیه عنه بوجه آخر و هو أن لازم فرض وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له علی أی تقدیر فأی موجود قدرنا وجوده کیفما قدرنا فهو موجود معه و لو لم نقدر شیئا و هو أیضا تقدیر فهو موجود فله الوجود من دون قید أو شرط إذ لو کان وجوده مقیدا بقید أو مشروطا بشرط لارتفع علی تقدیر ارتفاعه- و المفروض ثبوته علی أی تقدیر هذا خلف فهو مطلق غیر محدود فلا ماهیه له إذ لو کانت له ماهیه لامتازت عن غیرها من الماهیات و ارتفعت بالضروره مع ثبوتها و هی ثابته علی أی تقدیر هذا خلف فواجب الوجود بالذات لا ماهیه له، ط مد ظله

لم یکن هو فی تلک المرتبه موجودا بوجوده الذی یخصه(۱) فیکون بإزائه هناک- ماهیه غیر موجوده و صوره معلومه فإن الجسم بما هو جسم لیس له وجود فی مرتبه النفس- و لا النفس من حیث هی نفس موجوده فی عالم العقل و کذا کل مجعول لیس له وجود فی مرتبه وجود جاعله فیمکن أن یتصور له ماهیه فی تلک المرتبه غیر موجوده بعد بهذا الوجود الخاص کیف و للأشیاء صور معلومه للمبادی ء قبل وجودها و لیس هکذا واجب الوجود لأنه کما یوجد فی حد ذاته یوجد فی جمیع المقامات الوجودیه لا بمعنی أنه یصیر مره کذا و مره کذا بل بمعنی أن لا شی ء من نشئات الکون إلا و یصدق بحسبه أن الباری موجود و لا شأن من الشئون الوجودیه الأوله فیه شأن(۲).

و هاهنا مسلک آخر فی نفی الماهیه عن الواجب

و هو قریب المأخذ مما ذکرها صاحب المطارحات هو أن الوجود إذا کان زائدا علی الماهیه یقع الماهیه تحت مقوله من المقولات و تکون لا محاله من مقوله الجوهر دون مقولات الأعراض- سواء انحصرت المقولات فی عدد معین مشهور أو غیر مشهور أو تزید علیه لأن مقولات الأعراض قیامها بغیرها فإذا کانت تحت مقوله الجوهر فلا بد أن تتخصص بفصل بعد اشتراکها مع غیرها من الأنواع فتحتاج إلی المخصص و أیضا لا شبهه فی حاجه بعض الأنواع الجوهریه إلی المخصص و المرجح و إذا صح الإمکان علی ما تحت الجنس من الأنواع صح علی الجنس بما هو هو إذ لو امتنع الإمکان علی طبیعه الجنس امتنع علی طبیعه کل نوع منه فکان لا یتصور ممکن من ذلک النوع فإن الحیوانیه مثلا لما امتنع علیها الحجریه یستحیل علی الأنواع التی تحتها فالممتنع علی الجنس

۱- أی و إن کان موجودا بوجود آخر تطفلا کما فی أذهاننا و کذا فی الأذهان العالیه فإن للماهیات برزات سابقه و لاحقه، س قده

۲- و لکن له شأن لیس لها فیه شأن کما قیل الحمد لله الذی برهان أن لیس شأن لیس فیه شأنه، س قده

و الواجب علیه إذا کان لـذاته لا لعروض شـی ء یتعدی إلی الأنواع فإذا احتاجت أنواع مقوله إلی غیرها لزم الإمکان علی الجنس فلو دخـل واجب الوجود تحت المقوله للزم فیه جهه إمکـانیه باعتبـار الجنس فمـا کـان واجبـا بل ممکنا و هو محال فإذا اسـتحال کون الواجب تحت مقوله فلم یجز أن یکون ذا ماهیه فکان وجودا بحتا و هو المطلوب

الفصل (۶) فی توحیده أی أنه لا شریک له فی وجوب الوجود

قد سبق منا طریق خاص عرشی فی هذا الباب

لم یتفطن به أحـد من قبلی ذکرته فی القسم الأـول الـذی فی العلم الکلی و ضوابـط أحکـام الوجود و سنشـیر هاهنا إلی مسـلک شریف آخر قریب المأخذ من ذلک.

و الـذی اسـتدل به فی المشـهور علی هـذا المقصـد هو أنه لو تعـدد الواجب لذاته- فلا بد من امتیاز کل منهما عن الآخر فإما أن یکون امتیاز کل منهما عن الآخر بـذاته(۱) فیکون مفهوم واجب الوجود محمولاـ علیهمـا بالحمل العرضـی و کل عارض معلول للمعروض فرجع إلی کون کـل منهمـا عله لوجوب وجوده و قـد بـان بطلاـنه و إمـا أن یکون الامتیـاز بالأـمر الزائـد علی ذاتیهما فذلک الزائد إما أن یکون معلولا لذاتیهما و هو مستحیل لأن الذاتین إن کانتا واحده کان التعین أیضا واحدا مشترکا فلا تعدد لا ذاتا و لا تعینا و المفروض خلافه هـذا خلف و إن کانتا متعـدده کان وجوب الوجود أعنی الوجود المتأکد عارضا لهما و قد تبین فیمـا سـبق بطلاـنه من أن وجود الواجب لا یزیـد علی ذاته و إما أن یکون معلولا لغیرهما فیلزم الافتقار إلی الغیر فی التعین و کل مفتقر إلی غیره فی تعینه یکون مفتقرا إلیه فی وجوده فیکون ممکنا لا واجبا.

و یرد علیه

أن معنی قولکم وجوب الوجود عین ذاته إن أردتم به أن هـذا المفهوم المعلوم لکـل أحـد عین ذاته فهـذا ممـا لاـ یتفوه به رجل عاقل و إن أردتم کون ذات الواجب بحیث یکون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممکنات إذ ذاتها

۱- أی بتمام ذاته البسیطه فیکون مفهوم واجب الوجود محمولا علیهما إلی آخره أو ببعض ذاته فیلزم الترکیب، س قده

بذاتها غير كافيه فى كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز أن يكون فى الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم و منشأ انتزاعه.

فإن قيل قد ثبت أن الذى يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد أن يكون وجوده الخاص(۱) و تعينه الذى هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبى عين هويته الشخصيه فلا يمكن اشتراكه و تعدده فيرد عليه الشبهه المشهوره المنسوبه إلى ابن كمونه بأن العقل لا يأبى بأول نظره أن يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شى ء منهما إلى ماهيه و وجود(۲) بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العله و لذلك قيل إن فى كلام الحكماء فى هذا المقام مغالطه نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد فإنهم حيث ذكروا أن وجوده تعالى عين ذاته أرادوا به الأمر الحقيقى القائم بذاته حتى يجوز أن يكون عين ذاته و حيث برهنوا على التوحيد بأن وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه أرادوا به المفهوم إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصه متعينا بذاته و يكون هويه كل منهما و وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحده. أقول هذه الشبهه شديده الورود(۳)(۴) على أسلوب المتأخرين القائلين باعتباريه

۱- فإذا كان غير زائد فلم يكن فيه الماهيه المكثره و الشى ء بنفسه لا يتثنى فكيف يتكثر وجوده الخاص الذى هو عين تشخصه، س قده

۲- بل و تعين فإن كلام السائل كان فيه فيكون ماهيه كل منهما و وجوده و تعينه واحده بسيطه فيكون تعيناهما البسيطان كوجوديهما و ذاتيهما البسيطتين متخالفين بتمامى الذات- الذين لا بعض لهما فما قال السائل من أن الوجود الخاص الواجبى عين هويته الشخصيه مسلم و لكن قوله فلا يمكن اشتراكه ممنوع لم لا يجوز أن يكون هناك تشخصان كذلك، س قده

۳- أقول شبهه ابن كمونه شديده الورود على طائفتين إحداهما الطائفه الذين أشار إليهم المصنف قده فإنهم حيث قالوا بأصاله الماهيه و الماهيات حيثيه ذواتها حيثيه الكثره و فطرتها الاختلاف بل هى مثار الكثره و الاختلاف فى الوجود أيضا بوجه و كانت هى حقيقه الواجب تعالى كما فى الموجودات الممكنه كان الوجود المشترك بين الواجبين أيضا عندهم انتزاعيا صرفا و جاز الاختلاف بتمام الذات بين ماهيتيهما البسيطتين كماهيات الأجناس القصوى و جاز اختلاف العنوان و المعنون فى الأحكام كالوحده فى العنوان و الاختلاف فى المعنون- لاختلافهما سنخا إذ ليس العنوان مفهوما ذاتيا و المعنون مصداقا بل مبدأ للانتزاع فلا يمكن إلزام التركيب و لا الاحتياج فى التعين إلى الغير و لا عرضيه الوجود و الوجوب الحقيقيين و لا غير ذلك على مورد الشبهه. و ثانيهما الذين قالوا بعدم السنخيه بين العله و المعلول بل بين وجود و وجود و لو كالسنخيه بين الشى ء و الفى ء سواء قالوا بالاشتراك اللفظى فى الوجود حذرا من السنخيه أو بالاشتراك المعنوى بل و إن قالوا بأصاله الوجود و لكن قالوا فيه بحقائق متبائنه بذواتها البسيطه بحيث لا حيثيه اتفاق بينهما تكون عين ما به الاختلاف بل أقول دفعها على هؤلاء أصعب من دفعها على أولئك بل لا تنحل لأنها من لوازم ذلك المذهب حيث لا يشعرون لكنهم ينطقون بالتوحيد و به يعتقدون لأنهم إذا جوزوا عدم تلك السنخيه بين العله و المعلول- فليجوزوا بين علتين و واجبين. و أما على المذهب المنصور من كون الوجود أصيلا و عنوانا لحقيقه بسيطه نوريه مشككه بالتشكيك الخاصى نسبته إليها نسبه الذاتى إلى ذى الذاتى و المفهوم و الفرد

الحقيقى لا نسبه المفهوم الانتزاعى إلى منشإ الانتزاع فهى سهله الدفع كما حققه قده و هذه كلها ظاهره عند المتدرب بهذه القواعد التى أسسها هذا الحكيم المتأله فى هذا الكتاب و غيره من زبره شكر الله سعيه، س قده

۴- قال سيدنا الأستاذ دام بقاه إنها ليست بوارده على القائلين بأصاله الماهيه أيضا- و ذلك لأن جل هؤلاء ذهبوا فى الواجب إلى أنه وجود بحت بسيط لا- حيثيه ماهيه هناك يكون الوجود عارضا لها فالوجود عندهم يكون عين ذاته و قد أقاموا البرهان على توحيد الواجب أيضا على هذا الأساس و عليه تكون شبهه ابن كمونه مندفعه غير وارده أصلا حيث إن أساسها فرض أصاله الماهيه و اعتباريه الوجود و هم لا يقولون به فى ناحيه الواجب تعالى نعم من يقول باعتباريه الوجود فى الواجب أيضا و إنه ماهيه مجهوله الكنه حتى يكون وجوب الوجود لازم الماهيه حينئذ فلا يسعهم الجواب عن الشبهه بما ذكر بل يجيبون بأنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد عن مصداقين متباينين بالذات ليس بينهما جهه شركه أصلا فإنه لا بد أن يكون فى تينك الماهيتين جهه شركه حتى يصح انتزاع مفهوم واحد و هو يستلزم التركب فى ذاته تعالى عنه، اميد

الوجود حيث إن الأمر المشترك بين الموجودات ليس عندهم إلا هذا الأمر العام الانتزاعى

و ليس للوجود المشترك فرد حقيقى عندهم لا فى الواجب و لا فى الممكن و إطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس إلا بضرب من الاصطلاح حيث أطلقوا هذا اللفظ على أمر مجهول الكنه و أما على ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعى له أفراد حقيقيه نسبته إليها نسبه العرض العام إلى الأفراد و الأنواع فليست قويه الورود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل و هو أن هذا المفهوم و إن كان منتزعا من الماهيه بسبب عارض- لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى بحسب ذاته بذاته فإذن نسبته إلى الوجودات الخاصه نسبه المعانى المصدريه الذاتيه إلى الماهيات كالإنسانيه من الإنسان و الحيوانيه من الحيوان حيث ثبت أن اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هى منه- و كذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فإن الإنسانيه مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان و لا يمكن انتزاعها من ماهيه فرس أو بقر أو غير ذلك- فاتحادها فى المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هى عليها بحسب ذاتها معنى- سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا فإذن لو كان فى الوجود واجبان لذاتيهما- كان الوجود الانتزاعى مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم و كان ما بإزائه من الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ انتزاع الموجوديه المصدريه مشتركا أيضا بوجه ما- فلا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات إذ جهه الاتفاق بين الشيئين إذا كانت ذاتيه لا بد و أن يكون جهه الامتياز و التعين أيضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطه و التركيب ينافى الوجوب كما علم

بقى فى المقام شى ء آخر

و هو أن ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق- كما فى التفاوت بالشده و الضعف على ما رأينا فى باب حقيقه الوجود فلأحد أن يقول امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون أحدهما أكمل وجودا و أقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطه و لا نسلم فى أول النظر امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر و إن سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر.

لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من أن القصور يستلزم المعلوليه إذ الحقيقه الوجوديه لا يمكن أن يكون ذاتها بذاتها من غير عله مستلزمه للقصور

إذ القصور معناه غير معنى الوجود لأن القصور عدمى و الشى ء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فإن كمال الشى ء تأكيد فيه فالخط الأطول من خط آخر صح أن يقال كماله بنفس طبيعه الخطيه و أما الخط الأقصر فلا يصح أن يقال قصره بطبيعه الخطيه- بل بعدم مرتبه من تلك الطبيعه فكل خط غير متناه صح أن يقال إنه ليس فيه شى ء غير طبيعه الخطيه و أما الخط المتناهى ففيه خط و شى ء آخر لا يقتضيه الخطيه أعنى النهايه و الحد فإذن كل وجود متناهى الشده لا بد أن يكون له عله محدده غير نفس وجوده الخاص عينت و حصلت تلك العله مرتبه من الطبيعه الوجوديه و المعلوليه تنافى وجوب الوجود أى كون الشى ء موجودا بالضروره الأزليه فاستحال تعدد الواجب- و هذا البيان فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار.

لكن يمكن أن يقال إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعى أمرا مشتركا معنويا بين الموجودات إلا أن منشأ انتزاعه فى الممكنات المتخالفه الماهيات ليس ذاتها بذاتها بل هى بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم و منشأ انتزاعها فى الواجب ذاته بذاته فبالحقيقه المنتزع منه الوجود(۱) فى الجميع هو ذات البارى و إن كان

۱- و لذلك يسمى عند أهل الذوق من المتألهين بمنشإ انتزاع الموجوديه كما فى كتابه المبدأ و المعاد و بعض كتب المحقق الأجل الأفخم السيد الداماد قدس سره كما يسمى عند الإشراقيين بنور الأنوار و عند المشائين بالوجود الحقيقى و عند غيرهم بغير ذلك و حاصل جوابه قدس سره من قبلهم أنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه حتى لا تكون فيها جهه وحده و قد مضى ذلك فى السفر الأول و أنه كما أن انتزاع المفهوم الواحد و هو الوجود المشترك فيه من الماهيات المتخالفه الإمكانيه أنما هو بجهه الوحده التى فيها لأجل ارتباطها إلى الجاعل تعالى بحيث يكون حيثيه فاعليه الفاعل داخله فى مصداق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقه وجوده تعالى مناط حمل الموجود على ذاته و على ذوات الأشياء و هو المحكى عنه و المنتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لا بد له من جهه جامعه بينهما فيلزم التركيب لكن الإنصاف أنه لا يصحح كلامهم فى الحقيقه كما أشار إليه بقوله لكن يمكن لأن كونه تعالى وجودا كما سبق و سيأتى مجرد اصطلاح عند أهل الاعتبار و الارتباط الذى جعله جهه الوحده من قبلهم و كذا الانتساب إن كان المراد بهما الوجود العينى و الإضافه الإشراقيه التى هى نور السماوات و الأرض و هى بالحقيقه نور الوجود العينى فنعم المراد لكن أين هذا من مذهبهم- حيث نفوا أصاله الوجود و إن كان المراد بهما الإضافه المقوليه فهى تبع محض للأطراف فى الوحده و الكثره و الماهيات كما علمت أن حيثيه ذواتها حيثيه الكثره و الاختلاف، س قده

المحمول علیه بالحمل الاشتقاقی مختلفا فإذن لو تعدد الواجب القیوم تعالی عن ذلک علوا کبیرا کان کل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنی الواحد المشترک- و مبدأ لانتزاعه و مطابقا للحکم به فإذن البدیهه حاکمه بأن المعنی الواحد المصدری- لا یمکن أن یکون حیثیه الاتصاف به و مناط الحکم به ذوات متخالفه من حیث تخالفها- من غیر جهه جامعه فیها فإذن یلزم علی التقدیر المذکور أن یکون بین الواجبین اتفاق فی أمر ذاتی غیر خارج عن حقیقه کل منهما و الاتفاق بینهما فی ذاتی یوجب- أن یکون الامتیاز و التعدد بجهه أخری فی الذات أیضا کفصل إن کان ما به الاتفاق جنسا أو تشخص إن کان نوعا فیلزم الترکیب المنافی للوجوب الذاتی فهذا وجه تصحیح کلام القوم فی براهینهم المذکوره فی کتبهم.

منها قول الشیخ أبی علی فی التعلیقات وجود الواجب عین هویته فکونه موجودا عین کونه هو فلا یوجد وجود الواجب لذاته لغیره و لا یرد علیه بناء علی ما حققناه أنه لو أراد بقوله کونه موجودا عین کونه هو أن وجوده الخاص هو هو فلم لا یجوز أن یکون هناک أمران کل واحد منهما وجوده الخاص عین هویته فیکون فی کل منهما کونه هو و کونه موجودا شیئا واحدا و إن أراد به أن کونه موجودا مطلقا عین کونه هو فهو غیر مسلم و ذلک لما علمت أن الاشتراک المعنوی لمفهوم الوجود- یستدعی اتحاد جهه الموجودیه و حقیقیه الوجود.

و منها لو تعدد الواجب فإما أن یتحد الماهیه(۱) فی ذلک المتعدد أو تختلف- و علی الأول لا یکون حملها علی کثیرین لذاتها(۲) و إلا لما کانت ماهیتها بواحده- فیلزم تحقق الکثیر بدون الواحد و علی الثانی یکون وجوب الوجود عارضا لهما و کل عارض معلول إما لمعروضه فقط أو بمداخله غیره و القسمان باطلان أما الأول

۱- أی ما به الشی ء هو هو و هو فیهما وجوب الوجود بالذات، س قده

۲- بل لغیرها إذ قد تقرر أن تکثر المعنی الواحد بالماده و لواحقها فیلزم احتیاج الواجب لذاته فی تعینه إلی غیره، س قده

فلاستیجاب کونه عله لوجود نفسه و أما الثانی فأفحش و لا یرد علیه بناء علی تلک المقدمه الشبهه المشهوره.

و منها قول الفارابی فی الفصوص وجوب الوجود لا- ینقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعدد و إلا لکان معلولا(۱) انتهی و هذا مجمل تفصیله(۲) ما سبق من البیان و هو برهان مختصر لا یتأتی علیه تلک الشبهه حسبما حقق المقام لأن مبنی تطرق تلک الشبهه علی کون الوجود مجرد مفهوم عام کما ذهب صاحب الإشراق و متابعوه فی ذلک من کافه المتأخرین إلا نادرا و الشبهه مما أوردها هو أولا- فی المطارحات تصریحا و فی التلویحات تلمیحا ثم ذکرها ابن کمونه و هو من شراح کلامه فی بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه و لإصراره علی اعتباریه الوجود و أنه لا عین له فی الخارج تبعا لهذا الشیخ الإشراقی قال فی بعض کتبه أن البراهین التی ذکروها أنما تدل علی امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهیه و أما إذا اختلفت فلا بد من برهان آخر و لم أظفر به إلی الآن

الفصل (۷) فی تعقیب هذا الکلام بذکر ما أفاده بعض المحققین و ما یرد علیه

اعلم أن العلامه الدوانی قال فی بعض رسائله و فی شرحه للهیاکل النوریه إنا نمهد مقدمتین

إحداهما أن الحقائق الحکمیه لا تقتنص من الإطلاقات العرفیه

بل ربما یطلق لفظ فی العرف علی معنی من المعانی خلاف ما یساعده البرهان کلفظ العلم حیث یفهم منه فی اللغه معنی یعبر عنه بدانش و دانستن و مرادفاتهما من

۱- فی التعین إن کانوا متحدی الماهیه و فی وجوب الوجود إن کانوا مختلفی الماهیه- لعروضه حیث إنه معنی واحد، س قده

۲- کأنه قدس سره یشیر إلی ما بینه فی نفی الماهیه عن الواجب تعالی و یمکن أن یکون مبنیا علی أن کثره الأفراد إن کانت باقتضاء من تمام الماهیه أو جزئها أو أمر لازم لها لم یتحقق للماهیه فرد لوجوب کون کل ما صدق علیه کثیرا فلا یتحقق فیها واحد فلا- یتحقق کثیر فلا- یتحقق فرد هذا خلف و إن کانت لأمر مفارق کان معلولا لأمر خارج فلو انقسم واجب الوجود إلی کثیرین- مختلفین بالعدد کان معلولا، ط مد ظله

النسب و الإضافات ثم النظر الحکمی اقتضی أن حقیقه الصوره المجرده ربما یکون جوهرا کما فی العلم بالجوهر(۱) بل قائما بذاته کما فی علم المجردات بذواتها- بل واجبا بالذات کما فی علم واجب الوجود بذاته و کما أن الفصول الجوهریه یعبر عنها بألفاظ یوهم أنها إضافات عارضه لذلک الجوهر کالناطق فی فصل الإنسان و کالحساس و المتحرک بالإراده فی فصل الحیوان و التحقیق أنها لیست من النسب و الإضافات(۲) فی شی ء لأن جزء الجوهر لا یکون إلا جوهرا.

و ثانیتهما أن صدق المشتق علی شی ء

(۳) لا یقتضی قیام مبدإ الاشتقاق به و إن کان العرف یوهمه و ذلک لأن صدق الحداد علی زید و صدق المشمس علی ماء

۱- مبنی علی ما نقل عنه فی مباحث الوجود الذهنی أن تسمیه العلم کیفا من باب المسامحه- و أن العلم بکل مقوله داخل تحت تلک المقوله حقیقه، ط مد ظله

۲- و لا أیضا من الکیفیات و الانفعالات فإن الناطق الحقیقی کنظائره هو النطق و النطق درک الکلیات و الدرک الذی هو عین المدرک بالذات کیفیه ذات إضافه و قبول النفس له انفعال و کذا الحس بمعنی درک الجزئیات و الکیف و الانفعال لا یصلحان للفصلیه للجوهر و کذا الحرکه عرض غیر قار لا یصلح فصلا للجوهر و إنما لم یتعرض لما ذکر لأن هذه حقائق عرفیه خاصه قبل الرجوع إلی البرهان و کلامه فی المعانی العرفیه العامه و لا شک أنها إضافات فإن الناطق معناه العرفی و اللغوی ذات ثبت له النطق الظاهری و المراد بالثبوت هو الثبوت الرابطی بل الرابط علی ما مضی و هو الإضافه و اللام أیضا لام الإضافه، س قده

۳- إن قلت لا فرق بینها و بین الأولی إلا بالعموم و الخصوص قلت الثانیه مطلقه أی القیام المذکور غیر معتبر سواء وافقت العرف و اللغه أم لا فإن معرفه الحقائق غیر مشروطه بموافقتهما و لا بمخالفتهما و قد أشار العلامه إلی ذلک بقوله و إن کان العرف یوهمه أی العرف یوهم اعتبار القیام المذکور فی المشتق و لا یقول به کلیه باعتقاده فإن المشتق بمعنی المنتسب کثیر فی العرف کاللابن و التمار و البقال و غیرها و منه قوله تعالی وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ أی ما أنا بمنتسب إلی الظلم و ذکر ابن مالک أن بفعال یغنی عن یاء النسبه و کذا المشتق بمعنی نفس المبدإ کثیر و لهذا استدل العلامه علی اتحاد العرض و العرضی بأنا إذا رأینا البیاض حکمنا بأنه أبیض بمجرد رؤیته من دون أن یتوقف فی ذلک الحکم حتی یتفطن بأنه عرض و العرض موجود ناعتی لا بد له من موضوع حتی یکون الأبیض بمعنی ذات له البیاض و یساوی فی هذا الحکم العوام و الخواص، س قده

متسخن ليس إلاـ لأجل كون الحديد موضوع صناعه زيد و أن الماء منسوب إلى الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال و بعد تمهيدهما نقول يجوز أن يكون الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته هو حقيقه الواجب تعالى و وجود غيره عباره عن انتساب ذلك الغير إليه فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقه و من غيره المنتسب إليه و ذلك المفهوم العام أمر اعتبارى عد من المعقولات الثانيه و جعل أول البديهيات.

فإن قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقه موجوده و هى عين الوجود- و كيف يعقل كون الموجود أعم من تلك الحقيقه و غيرها.

قلت ليس الموجود ما يتبادر إلى الفهم و يوهمه العرف من أن يكون أمرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه فى الفارسيه بهست و مرادفاته فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا و وجودا قائما بذاته- كما أن الصور المجرده إذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما و عالما و معلوما و كما لو فرض تجرد الحراره عن النار كانت حاره و حراره و قد صرح بذلك بهمنيار فى كتابه البهجه و السعاده بأنه لو تجردت الصوره المحسوسه عن الحس و كانت قائمه بذاتها كانت حاسه و محسوسه و كذلك ذكروا أنه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود إلا ببيان مثل أن يعلم أن بعض الأشياء قد يكون موجودا و قد يكون معدوما فيعلم أنه ليس عين الوجود إذ يعلم أن ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات و من الوجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه.

فإن قلت كيف يتصور هذا المعنى الأعم(۱).

قلت يمكن أن يكون المعنى العام أحد الأمرين(۲) من الوجود و ما هو منتسب إليه انتسابا مخصوصا و معيار ذلك أن يكون مبدأ الآثار و يمكن أن يكون

۱- أى ما هذا المعنى الأعم فلا يلزم التكرار مع قوله فى السؤال الأول و كيف يعقل كون الموجود أعم، س قده

۲- هذا هو العام البدلى لا العام الاستغراقى فضلا عن العام المنطقى نعم مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود عام منطقى، س قده

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود أعم من أن يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشى ء بنفسه و من أن يكون(۱) من قبيل قيام الأمور المنتزعه العقليه بمعروضاتها كالكليه و الجزئيه و نظائرهما و لا يلزم من كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازا أن يكون إطلاق الموجود مجازا.

فيتلخص من هذا أن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد موجود فى نفسه و هو حقيقه خارجيه و الموجود أعم منه و مما ينتسب إليه و إذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود أمر اعتبارى هو أول الأوائل التصوريه فإطلاقه على تلك الحقيقه القائمه بذاتها أنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر- فلا يكون عين حقيقه الواجب و يندفع الهرج و المرج الذى يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن و يتبلد الطبع.

فإن قلت ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفى بل لا بد من الدليل على أن الأمر كذلك فى الواقع.

قلت لما دل البرهان على أن وجود الواجب عينه و من البين أن المفهوم البديهى المشترك لا يصلح لذلك.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا.

قلت يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقه و تفطن المقدمات اللاحقه إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما إما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه أو بغيره فيكون أفحش و قد تحقق و تقرر أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو ممكن فإذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته

۱- ففى الماهيات المنتسبه إلى الوجود و إن كان الوجود الحقيقى غير قائم بها لكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها و هذا أعم لصدقه على الماهيات المنتسبه كما قلنا و على الوجود القائم بذاته لأن الوجود الانتزاعى قائم به أيضا قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر فى السفر الأول نقلا عن الشيخ أنه يصدق على الوجود الحقيقى البحت الواجبى أنه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود العام، س قده

و إذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا أنه أمر يعرضه الوجود و بهذا صرح المعلم الثانى و الشيخ بأن إطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغه مجاز.

فإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان

كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته إذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما(۱) فأدانا البحث و النظر إلى أنه أمر قائم بذاته هو الواجب و محصله أنا إذا نظرنا فى الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا- أن اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبه إلى أمر فظهر أن الوجود الذى ينسب إليه جميع الماهيات أمر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته- كما أنا لو نظرنا إلى مفهوم الحداد و المشمس توهمنا فى بادى ء النظر أن الحديد و الشمس مشتركان بين أفرادهما ثم تفطنا أنهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبه إليهما.

فظهر أن توهم العروض باطل و أن ما حسبناه عارضا مشتركا فهو فى الواقع غير عارض بل أمر قائم بذاته و لتلك الأفراد نسبه إليه و ليس هناك شمسان و لا حديدان و أنت خبير بأن كون الوجود عارضا للماهيات(۲) على ما هو المشهور الذى

۱- أى من حيث السرايه إلى المعنون و من حيث الصدق عليه فحينئذ لو كان له معروض و مبدأ قابلى أو فاعلى كان مصداقا لهذا المفهوم و كان المبدأ مبدأ لحصه منه لا لمطلقه و لذا ۶۷ قال الشيخ الوجود المطلق لا مبدأ له و أما إذا نظرنا إليه لا من حيث إنه وجه و عنوان يسرى حكمه إلى المعنون بل ملحوظ بالذات فله مبدأ قابلى و فاعلى هو الذهن عاليا كان أو سافلا بل إذا نظرنا إلى الوجود المشترك فيه أدانا النظر إلى أن مصداقه و ما ينتزع منه واحد إذ لو كان اثنين فإما أن يكون خصوصيه هذا معتبره فى الصدق و تصحيح الانتزاع فلم يكن ذاك مصداقا له و إما أن يكون خصوصيه ذاك معتبره فيما ذكر فلم يكن هذا مصداقا له و إما أن يكون الخصوصيتان ملغاتين فكان المصداق و المنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما و هو واحد، س قده

۲- أى العروض الخارجى للوجود الخارجى و أما العروض الذهنى التحليلى لمفهومه الذهنى من قبيل العروض الأمور المنتزعه العقليه لمعروضاتها لا من قبيل عروض المحمولات بالضميمه- فلا مضايقه فيه عنده كما مر فى كلامه و لا يضر فيما هو بصدده لكن لا يخفى أن مراد القوم من زياده الوجود على الماهيه ليس إلا الزياده فى التصور و من العروض إلا هذا العروض التحليلى، س قده

ینساق إلیه النظر الأول لا یصفو عن الکدورات المشوشه للأذهان السلیمه لا سیما علی ما تقرر عند المتأخرین من أن ثبوت شی ء لشی ء و عروضه له فرع ثبوت المثبت له فی نفسه إذ الکلام فی الوجود المطلق و لیس للماهیه قبل الوجود المطلق وجود حتی یکون الاتصاف به فرعا علی ذلک الوجود و ما قاله بعضهم من أن الاتصاف بالوجود- أنما هو فی الذهن لا یجدیهم نفعا لأنه إذا نقل الکلام إلی الاتصاف بالوجود الذهنی- لم یبق لهم مهرب و استثناء الوجود من المقدمه القائله بالفرعیه تحکم علی أن مشاهیرهم قدحوا فی هذا الاستثناء.

ثم قال إن من البین أنه إذا کان الوجود وصفا للماهیه و کان أثر الفاعل هو اتصاف الماهیه بالوجود علی ما تقرر و اشتهر بینهم لزم أن یکون الصادر عن الفاعل- هو ذلک الأمر النسبی و ظاهر أن النسبه فرع للمنتسبین فلا یصح کونها أول الصوادر إلی غیر ذلک من الظلمات التی تعرض من القول بعروض الوجود للماهیات و علی ما ذکرناه لا یتوجه شی ء من الشبهات هذا نظری فی حقیقه ما ذهب إلیه الحکماء.

[وجوه من البحث یرد علیه]

اشاره

أقول هذا التحریر و إن بالغ فی بسط الکلام لتقریر المرام بحیث یقبله بل یستحسنه أکثر الأنام ممن أتی بعده لکن عندی أن هذا الکلام بطوله و بسطه لا یشفی العلیل و لا یروی الغلیل و لا یجدی مع صحه مقدماته نفعا فی مسأله التوحید کما سیظهر لک إن شاء الله تعالی و ذلک لوجوه من البحث یرد علیه-

الأول أنا لا نسلم أن مأخذ الاشتقاق فی الحداد هو الحدید

کیف و هو أمر جامد غیر صالح لأن یشتق منه شی ء(۱)(۲) و کذا المشمس.

۱- إن قلت قد کثر فی عرف العرب الاشتقاق الجعلی کاستحجر الطین و استنوق الجمل- قلت أولا هو خلاف الأصل فلا یتجاوز عن مورد الیقین و لا سیما إلی هذا الاسم المتداول فی الألسنه و الأفواه المستعمل فی الواجب و الممکنات طرا و ثانیا أن کلام المصنف قدس سره فی أصل الاشتقاق الجعلی و مأخذه کلیه بأن المصدر لا بد أن یکون اسم معنی و له صور یسری و یتحول فیها لا أن یکون له جمود و تحدید کالحدید و معلوم أنه إذا کان جامدا لم یکن جاریا، س قده

۲- مبنی علی ما قال به القدماء إن المصدر مبدأ اشتقاق المشتقات و هو أصل الکلام- لکن قد تحقق عند المتأخرین أن مبدأ الاشتقاق هو الحروف الأصلیه الجاریه فی أقسام المشتقات و المصدر أحدها و هیئات المشتقات و هی ما عدا الحروف الأصلیه داله علی نسب مختلفه عارضه للمبدإ و هیئات الأوصاف و منها صیغه المبالغه تدل علی نوع قیام المبدإ بموضوعه المفروض له أیا ما کان أعنی نسبه ما للمبدإ إلی الموضوع و النسبه قد تکون للمبدإ بذاته کنسبه الضرب إلی فاعله و قد تکون بضرب من

الاعتبار و الدعوى كنسبه الحديد إلى مزاول عمله و نسبه الشمس إلى الماء المتسخن من جهه وقوع شعاعها عليه و من هنا يظهر أنه لو كان هناك مجاز أو توسع- فإنما هو فى مبدإ الاشتقاق دون هيئه المشتق و يظهر أيضا وجوه المناقشه فى كلامه قده فمنها ما فى قوله كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشتق منه كيف و الحديد باعتبار نسبته إلى من يزاول عمله غير الحديد الذى يعده جامدا و كذا الشمس و منها ما فى قوله لكن يستلزم كون المبدإ متحققا فيه لا أقل إذ كفى تحققا أن يقوم المبدأ بما له من النسبه بالموضوع- كقيام الحديد بما له من نسبه المزاوله إلى موضوعه به و هكذا و منها ما فى قوله لجواز أن يكون هذه الإطلاقات مجازيه من باب التوسع إذ قد عرفت أن التوسع لو كان فإنما فى المبدإ دون الهيئه فقد أريد بالحديد الذى هو المبدأ مثلا معنى أعم مما يقوم بنفسه أو يقوم بالحداد من حيث مزاولته عمل الحديد و كذا الوجود الذى هو المبدأ مثلا أريد به الأعم من الحقيقه القائمه بنفسها و الحقيقه بما لها من نوع قيام بالممكن من جهه نسبته إليها فمبدأ الاشتقاق هو المبدأ من جهه نسبته و قيامه الادعائى لا نفس النسبه و منها ما فى قوله فكيف يعول عليها فإنه لا يقتنص حقيقه من هذا الإطلاق و إنما يصحح به إطلاق الموجود على الواجب و الممكن- فالواجب موجود بمعنى أنه عين الوجود و الممكن موجود بمعنى انتسابه إلى الوجود فليس شى ء من الإطلاقين بغلط، ط مد ظله

الثانی أن صدق المشتق علی شی ء و إن لم یستلزم قیام مبدإ الاشتقاق به

کما مهده لکن یستلزم کون المبدإ متحققا فیه لا أقل(۱) و ما ذکره من مثال الحداد و المشمس مما لا تعویل علیه لجواز أن یکون هذه الإطلاقات مجازیه من باب التوسع- لجواز(۲) أن یکون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد و التشمس أو الحدیدیه و الشمسیه.

۱- کالموجود الصادق علی الوجود و الأبیض علی البیاض و الحار علی الحراره- و بالجمله المعیار فی صدق المشتق الأمر الدائر بین القیام و التحقق و إن لم یلزم واحدا بعینه، س قده

۲- فی بعض النسخ بالواو و لیس بسدید لأنه تعلیل لتوسع و المراد بمبدإ الاشتقاق مصحح الاشتقاق و مسوغ الإطلاق بدلیل قوله لاـ أن النسبه إذ معلوم أن النسبه لیست مبدأ اشتقاق مصطلح و إلاـ لم یرد هذان البحثان و نحوهما علی المحقق المراد بمثل التحدد و الحدیدیه و التشمس و الشمسیه کون الشی ء حدیدا و صیروره الشی ء شمسا ادعاء لیکون من قبیل تحقق المبدإ کما أن المراد من قوله کیف و صوره الحدید أن یکون من قبیل قیام المبدإ، س قده

لأن النسبه إليهما تكون مبدأ الاشتقاق بل هما بادعاء أن للحديد نحوا من الحصول فى الصانع له كان المواظبه على استعمال الحديد و التشغل به صير الرجل ذا حصه من الحديد كيف و صوره الحديد قائمه بذهنه(۱) و الحديد و إن كان ممتنع القيام بغيره- فى الوجود الخارجى لكن صورته مما تقوم بالذهن و كذا يجوز أن يكون إطلاق المشمس على الماء المتسخن من باب التوسع و بتخيل أن فيه حصه من الشمس(۲) كما صورناه و بالجمله لا تقتنص الحقائق(۳) من هذه الإطلاقات كما أفاده فكيف يعول عليها

الثالث أن المشتق كما أنه مفهوم كلى

(۴) بلا شك لأحد فى ذلك كذلك مبدأ

۱- أى بنحو الغلبه بحيث كأنها ملكت باله و ملأت خياله لكون الحديد موضوع صناعته- مع المواظبه و المزاوله عملا و خطورا فهو أيضا دليل على كونه ذا حصه من الحديد و ليس المراد أن مجرد قيام صوره الحديد بالذهن مصحح إطلاق الحداد حتى يقال إنه يلزم أن يكون كل من تصور الحديد حدادا، س قده

۲- فإن صوره الشمس قائمه بالماء بل الشمس تطلق على الشعاع الشمسى، س قده

۳- أى لا تقتنص الحقائق من الإطلاقات المحكمه المبينه فكيف من هذه المتشابهات المحتمله للانتساب و للتحقق ادعاء و للقيام كما ذكره المصنف قده أقول قال العلامه لا تقتنص الحقائق منها بل حقق عدم اعتبار قيام المبدإ فى المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضى و فى موضع آخر ذكره هاهنا من باب الأصول الموضوعه و لما قال إن العرف يوهمه ترقى عن ذلك و قال إن العرف أيضا لا يعتبره نظرا إلى هذه الأمثله و غيرها فلو أرخينا العنان و اعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان، س قده

۴- أقول مراد المحقق الدوانى أيضا ليس إلا جعل المفهوم هو المبدأ و المشتق منه بل اللفظ مبدأ للفظ إذ معلوم أن حقيقه الوجود ليست من سنخ المفهوم و لا من سنخ اللفظ فكيف تكون مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود و مفهومه الكلى نعم هى مبدأ الاشتقاق بمعنى منشإ الانتزاع و أنها ما منها الحكايه بمفهوم الوجود و الموجود و هذا كما يطلق الفصول الاشتقاقيه على الفصول الحقيقيه التى هى مبادى الفصول المنطقيه و أما ۷۰ قول المحقق- يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته فإنما هو باعتبار معنون مبدإ الاشتقاق- أو باعتبار العنوان من حيث التحقق و من حيث كونه آله اللحاظ بحيث يسرى حكمه إلى الحقيقه- كما فى موضوع القضيه المحصوره لا كموضوع الطبيعيه و العنوان و المعنون بما هما كذلك- ليس بينهما غايه الخلاف بل وجه الشى ء هو الشى ء بوجه و إلا لما سرى الحكم منه إليه- و الحاصل أن للوجود مفهوما و حقيقه و الأول عنوان و وجه و الثانيه معنون و ذو الوجه و الأول يصحح بعض الأحكام كمبدئيه الاشتقاق و الثانيه تصحح بعضها كالقيام بذاته و إلى هذا أشار قده فى كتابه المبدأ و المعاد بقوله ۷۱ و كون المشتق اعتباريا لا يصادم تأصل المبدإ، س قده

الاشتقاق سواء كان جزءه أو عينه يجب أن يكون مفهوما كليا فإن جزء المفهوم الكلى أو نفسه لا يمكن أن يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته غير صحيح(۱).

الرابع أن أهل اللغه أو العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدإ اشتقاق كيف يشتقون منه صيغه الفاعل و المفعول و غيرهما

و لا شك أن حقيقه الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه و لا لغيرهم بوجه من الوجوه(۲) مع أن عامه الناس يطلقون لفظ الموجود و ما يرادفه فى سائر اللغات هست و أمثاله و يعرفون معناه من غير أن يتصوروا معنى الحقيقه المقدسه و لا معنى الانتساب إليها و ما ذكره من أنه قد يطلق لفظ

۱- يمكن أن يكون مراده بالمبدإ الوجود الحق من حيث صيرورته بتوسع ما مبدأ للاشتقاق و هو بهذا الوجه مفهوم كلى و أما كون واجب الوجود مصداقا حقيقيا للموجود مع كونه واحدا شخصيا فهو ككون الحقيقه العينيه المشككه مصداقا حقيقيا للموجود و ليست بكليه و لا جزئيه عند المصنف قده، ط مد ظله

۲- أقول بل معرفه الواجب تعالى فطريه فإن ذاته فى غايه الإشراق و الإناره و لا حجاب له إلا فرط الظهور كما مر و يأتى فى الأسفار السابقه و اللاحقه كيف و كل أحد يعلم ذاته بالحضور و إن كان للحضور مراتب إذ لكل اغتراف من هذا البحر الخضيم و اعتراف بالمبدإ العلى العظيم كل بحسبه و العلم الحضورى بذاته لا ينفك عن العلم بمبدئه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ أَ فِى اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و لا سيما تسمع أصحاب هذا القول يقولون وجود زيد إله زيد فالحاصل أن المعرفه الفطريه و العلم به بوجه يكفى فى ذلك- و هذا أيضا إن قلنا بأن واضع الألفاظ هو الخلق و أما إذا قلنا بأنه الحق و لا سيما فيما يطلق عليه سبحانه فلا إشكال، س قده

فی العرف علی معنی یحکم العقل بخلافه علی تقدیر صحته لا یلزم أن یکون ما نحن فیه من هذا القبیل کیف و مفهوم الموجود و الوجود أجلی البدیهیات و أعرف من کل متصور کما أطبقوا علیه و علی ما ذکره یلزم أن یکون من أغمض النظریات فإن ذاته تعالی غیر معلوم لأحد و کذا الانتساب إلی المجهول مجهول البته.

الخامس أن مبدأ اشتقاق کل مشتق لا بد أن یکون معنی واحدا

لا أنه یکون هناک مشتق واحد له مبدءان(١) مره اشتق من هذا و مره اشتق من ذلک(٢) و هذا مما لم یسمع من أحد من أهل اللغه و لا من غیرهم فکون الموجود إذا أطلق علی ذات الباری کان معناه الوجود و إذا أطلق علی غیره کان معناه المنتسب إلیه مما لا یتصور له وجه صحه(٣) سیما و قد اعترف بأنه مشترک معنوی و لیس هذا نظیر الأسود إذا أطلق تاره

١- یمکن الجواب عنه بما تقدم من توجیه کلامه بکون المبدإ هو المعنی الأعم الشامل للواجب و الممکن جمیعا، ط مد ظله

٢- أی مره اشتق الموجود من الوجود و مره اشتق هو بعینه من الانتساب إلیه- إن قلت المحقق لم یجعل المبدأ إلا الوجود و کیف یجعل الانتساب مبدأ للموجود و هو لا یصلح إلا لکونه مبدأ للفظ المنتسب و لیس الکلام فیه قلت مقصوده أنه کما أن لفظ المشتق- لا بد أن یکون مناسبا للفظ المبدإ کذلک معناه و ماهیته لا بد أن یکون متحققا فی معنی المشتق فلفظ المشتق مأخوذ من لفظ المبدإ و معناه من معناه فکما أن لفظ المنتسب إلی الوجود لا یمکن أن یکون مأخوذا من لفظ الوجود کذلک مفهومه الذی هو مفهوم الموجود الذی بمعناه لا یمکن أن یکون مأخوذا من مفهوم الوجود إذ لا یتحقق هو فیه و لا حظ له منه و الوجود طبیعه و الانتساب إلیه طبیعه أخری فالموجود بمعنی نفس الوجود مأخوذ من الوجود و بمعنی المنتسب مأخوذ من الانتساب بحسب المفهوم و إن اعتبرت اللفظ قلت من الوجود بمعنی الانتساب أو نقول مراد المصنف قدس سره من المبدإ هو المصحح لا المصدر کما فی بعض الأبحاث السابقه، س قده

٣- و ذلک لأن الحداد الذی بمعنی المنتسب إلی الحدید دائما بهذا المعنی و لم یستعمل بمعنی الحدید بخلاف الموجود عنده فإذن لا یوجد له نظیر و المحقق و إن تعرض لذلک و صححه بأن للموجود معنی واحدا عاما و هو مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود و قد عمم القیام کما مر إلا أن المصنف قدس سره لم یعبأ به لأن الموضوع له بالوضع النوعی للمشتق ذات ثبت له المبدأ- و مبدأ الآثار الذی ذکره لیس فیه منه عین و لا أثر نعم هو معنی عرفی خاص و أما ما قام به الوجود- فهو و إن کان من أفراد ذلک المعنی المذکور للمشتق لکن لا یتحقق فی الموجود بمعنی المنتسب إلی الوجود و قیام الوجود الانتزاعی المصدری فرع قیام الوجود الحقیقی بالموجود أو عینیته- و إذ لا حظ له بشی ء من الوجهین فلا قیام عقلی للانتزاعی أیضا لفقدان المصحح فی المحکی عنه- الذی هذا المفهوم المشترک فیه حکایه عنه نعم هذا القیام العقلی یصح فی الموجود الذی هو عین الوجود الحقیقی کما قال الشیخ لکن لا یکون حینئذ عاما و إلی ما ذکرنا أشار قده بقوله و لیس هذا نظیر الأسود إلی آخره. إن قلت المحقق مهد أولا أن الحقائق لا تقتنص من العرف فلا یبالی بأن یکون معنی الموجود مطلقا مبدأ الآثار لا المعنی العرفی الذی هو ذات ثبت له الوجود. قلت أولا إن المحقق نفسه أراد موافقه العرف حیث تشبث بالأمثله العرفیه من الحداد- و المشمس و نحوهما و ثانیا إنه لیس مقصود المصنف قده أنه لما کان معنی المشتق ذات ثبت له المبدأ عرفا فبمجرد ذلک اعتقدناه بل لأنه

موجب البرهان و قد مر فى أوائل السفر الأول فى الرد على شيخ الإشراق أن الموجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقا و كون تلك الذات نفس الوجود أو غيره- أنما نشأ من خصوصيات الموارد فكل مشتق عنده معناه ذات ثبت له المبدأ مطلقا عقلا و إن كان العرف هنا موافقا للعقل إذ كثير من العرفيات حقه فطريه و من قبل الحق و لا يلزم الحكيم أن يخالفها إلا أن يكذبها البرهان، س قده

على السواد المجرد و تاره على الشى ء الأسود إذ معناه فى الجميع واحد و هو ما ثبت له السواد و إن كان مصداقه فى أحد الموضعين نفس السواد و فى الآخر مع شى ء آخر- فملاك الأسوديه تحقق السواد مطلقا أعم من أن يكون مجردا عن غيره أو مقرونا به- و ليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك.

السادس أنه بأى طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت

بعد ما أنكر أن للوجود حقيقه فى الخارج عند الحكماء(۱) و زعم أنهم ذهبوا إلى أنه من المعقولات الثانيه

۱- هذا حق متين قطعى الورود على هذا المحقق فإنه إذا كان الواجب تعالى وجودا حقيقيا كان الوجود أصيلا و لا ينفى تأصل الطبيعه مجرد انتفاء بعض أفرادها لأن انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع الأفراد و تحققها بتحقق فرد ما و لا معنى لتأصلها فى موضع دون موضع فبمجرد أن لا أفراد متكثره لطبيعه الوجود فى الماهيات لا يمكن القول باعتباريه الوجود مع كونه ذا فرد حقيقى قائم بذاته و الحال أنهم متصلبون فى هذا القول هذا كله واضح و ما ذكر بعض المتأخرين فى عدم المنافاه بين اعتباريه الوجود و كونه معقولا ثانويا و بين تحقق الأفراد له من أن الوجودات الخاصه الإمكانيه و إن كانت أفراد الوجود لكن ليست موجودات إذ الخارج ظرف أنفسها لا ظرف وجوداتها لأنها نفس أكوان الماهيات و الوجود الواجبى و إن كان كون نفسه لا كون الماهيه لكن ليس فردا ذاتيا له بل عرضيا لا يعبأ به كما أوضحناه فى موضع آخر و هو سهل الدفع على طريقه المصنف قده، س قده

التی لا مصداق لها فی الخارج فمن أین حصل له أن حقیقه الواجب تعالی فرد للوجود- فإن رأی ذلک لأنهم أطلقوا علیه لفظ الموجود و لم یجز أن یکون المراد به ما قام به الوجود لاستیجابه للترکیب و الإمکان فیکون المراد نفس الوجود یلزم علیه أن یکون إطلاق اللفظ کاسبا للعلم و الیقین و هو متحاش عن ذلک حیث قال الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفیه و العجب أنه بالغ فی إثبات شی ء لیس فیه کثیر اهتمام و هو إطلاق المشتق و إراده المبدإ و أهمل فیما هو المهم هاهنا و هو أن الباری محض حقیقه الوجود أو الموجود إذ لا طریق یؤدی إلی إثبات التوحید إلا بأن یثبت بالبرهان أن مفهوم الوجود المشترک بین الموجودات کلها حقیقه بسیطه و هو لإنکاره أن یکون للوجود حقیقه فی الخارج بعید عن ذلک بمراحل و الإیراد الذی أورده علی نفسه و أجاب عنه بقوله فإن قلت کیف یتصور کون تلک الحقیقه موجوده إلی قوله فیکون موجودا قائما بذاته من باب التسعیر فی أثناء المخاصمه و إنما یصح ما ذکره من الجواب لو کان أصل الإشکال علیه أن ذاته تعالی إذا کان عین الوجود کیف یکون موجودا کما قرره و أما إذا قرر الإشکال بأن حقیقته تعالی کیف یکون موجودا فی الخارج عندک مع أن الوجود من المعقولات الثانیه لم یجز ذلک الجواب و الذی یمکن أن یقال حینئذ هو أن کون الوجود اعتباریا لا ینافی إطلاق الموجود علیه تعالی فیکون الباری عین الموجود لا عین الوجود و هو عکس مذهبه کما اختاره السید المعاصر له أن ذاته تعالی عین مفهوم الوجود و قد علمت ما فیه أیضا- فإن الحق أن ذاته عین حقیقه الموجود لأنه الوجود البحت بمعنی أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلک المفهوم المشتق.

السابع أن قوله فإذا فرض الوجود مجردا عن غیره کان وجودا لنفسه

إلی قوله و الحراره علی تقدیر تجردها کذلک صریح فی أن للوجود معنی مشترکا

یجوز قیام بعض أفراده بنفسه و بعضها بغیره(۱) و هذا أنما یتصور و یصح إذا کان له حقیقه مشترکه بین القسمین غیر الأمر الانتزاعی المصدری کما ذهبنا إلیه حسبما رآه المحققون إذ لا مجال للعقل أن یجوز کون هذا المعنی النسبی المصدری- أمرا قائما بذاته

الثامن أن قوله إن الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد

غیر مبین(۲) مما ذکره إذ بعد تسلیم أن الموجود أعم من قسمین من حقیقه قائمه بذاته و من أشیاء منسوبه إلیها لم یظهر کون القسم الأول حقیقه واحده إذ لیس کون تلک الحقیقه وجودا قائما بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدری فردا بالحقیقه و لیس لهذا المفهوم المشترک فرد عنده و لا- له مصداق فی الخارج عنده و غایه ما له أن یقول- إن الحقیقه الواجبیه لما کان بذاتها موجوده متحصله فی الخارج من غیر فاعل یفعلها- أو قابل یقبلها یطلق علیها لفظ الوجود فلأحد أن یتوهم أن یکون هناک حقیقتان بالصفه المذکوره.

التاسع أن قوله کون الوجود عارضا للماهیات لا یصفو عن الکدورات

إلی آخره علی تقدیر صحته لا- یوجب أن یکون موجودیه الممکنات عباره عن الانتساب إلی الوجود لاحتمال أن یکون موجودیتها بنحو آخر من التعلق إما بکونها عین خصوصیات طبیعه الوجود المتفاوته بالشده و الضعف و التقدم و التأخر أو بکونها عین مفهوم الموجود کما رآه بعضهم علی أن أکثر المفاسد التی ترد علی اتصاف الماهیات بالوجود أنما یرد بناء علی أن الاتصاف بها کاتصاف الموضوع بالعرض أو بناء علی عدم

۱- حیث قال إذا فرض الوجود مجردا فلو لم یکن له قیام بغیره فما معنی فرض التجرد- و الحاصل أن فی کلامه تهافتا حیث یقول مره بهذا و مره بأنه لا عروض و لا قیام للوجود بغیره لا مجرد أنه لا یصلح إلا علی أصاله الوجود لأنه البحث السادس الذی مر ذکره، س قده

۲- کما مر من قبل أن فی کلامهم مغالطه نشأت من الاشتباه بین المفهوم و الفرد و أن إطلاق الوجود الخاص علی الواجب عند أهل الاعتبار لیس إلا بضرب من الاصطلاح، س قده

الفرق(۱) بین نحوی العروض و العارض فإن عارض الشـی ء بحسب وجوده غیر عارضه بحسب ماهیته فعارض الوجود یستدعی للمعروض وجودا غیر وجود العـارض و أمـا عارض الماهیه فلا یستدعی إلا وجود الماهیه(۲) و إن کان متحدا وجودها بوجود عارضـها- و الوجود علی تقـدیر حصوله فی الخـارج لاـ یلزم أن یکون عارضـا للماهیه إذ هو نفس وجود الماهیه و موجودیتها و علی تقـدیر عروضه کـان عارضـا لنفس المـاهیه الموجوده بهـذا الوجود لاـ عارضا لوجودها و بالجمله نحن بتوفیق الله قـد سـهلنا طریقه و أزلنا الشکوک عنها و هذبنا مشرب تحقیقه عن الشوائب و المکدرات.

العاشر أنه لا معنی لکون موجودیه الممکنات بالانتساب إلی حقیقه الوجود الشخصی

لأن النسبه وجودهـا و تحققهـا فرع وجود المنسوب و المنسوب إلیه و العجب أنه نفی کون أثر الفاعـل اتصاف الماهیه بالوجود محتجا علیه بأن الاتصاف نسبه و النسبه فرع المنتسبین و حکم هاهنا بأن موجودیه الأشیاء عباره عن انتسابها إلی تلک الحقیقه- و هل هذا إلا التناقض.

۱- التردید باعتبار جعل الاتصاف کاتصاف الموضوع بالعرض عن علم بالتفرقه أو لا عن علم بها بل عن خلط و اشـتباه هذا علی عـدم الفرق بین الاتصـاف و العروض کمـا فی مواضع اسـتعمالهما فی الأسـفار و أمـا علی التفرقه بینهمـا بـأن نسـبه العروض إلی الاتصـاف نسـبه المصـحح إلی المتصـحح أو بـأن الاتصـاف فی الخـارج کون الوجود الرابـط للصـفه فی الخـارج و العروض فی الخـارج کون الوجود النفسـی و إن کـان رابطیـا للعارض فی الخارج کما هو رأی المصـنف قـدس سـره فی الإمکان و غیره من العدمیات و النسب کما مر فی السفر الأول أن لها وجودا رابطا فقط و من هنا یقال فی معنی المعقول الثانی باصطلاح الحکیم هو ما کان عروضه لمعروضه فی العقل سواء کان اتصافه به فی العقل کالکلیه أو فی الخارج کالإمکان و الشیئیه فأمر التردید واضح، س قده

۲- کون هـذا فردا خفیـا لاـ یسـتدعی أن یکون الفرد الجلی کون وجود الماهیه غیر وجود عارضـها حتی یکون العارض عارض الوجود لا عارض الماهیه لأن المراد أن عارض الماهیه لا یستدعی إلا شیئیه لماهیه سواء لم یعتبر معها الوجود و کان مقدمه علی عارضـها بـالتجوهر أو اعتبر معهـا الوجود و لکن بعین وجود العـارض کمـا هو شأن کل عارض غیر متأخر فی الوجود عن وجود المعروض فالفرد الجلی إن لم یکن متحدا وجودها بوجود عارضها بأن یکون صدق السلب بانتفاء الموضوع، س قده

[وجه ذكر هذا الكلام]

و اعلم أنا إنما تعرضنا لكلام هذا العلامه النحرير فى هذا الموضع بالجرح و التوهين لما أكب عليه أكثر الناظرين و تلقوه بالقبول و التحسين زعما منه و منهم(۱) أن فيه إثباتا للتوحيد الخاصى الذى أدركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذى اعتقده المسلمون و لم يدروا أن ذهابهم إلى اعتباريه الوجود- فرع باب التعطيل و سد طريق الوصول و التحصيل لأن طريقته مشاهده سريان

۱- فإنه باعتقادهم وحده الوجود و كثره الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و الحال أنه كما أشار قدس سره و أنا أوضح لك ليس فيه توحيد خاصى فإنهم لما قالوا بأصاله الماهيه قالوا بالثانى للوجود فدار التحقق منشعبه عندهم بشعبتين إحداهما الوجود و الأخرى الماهيه. و أما حزب التأله الحقيقى و فئه الحكمه النضيجه الحقه المرموز بقوله-ٔ هست آئين دو بيتى ز هوس قبله عشق يكى آمد و بس فحيث قالوا بأصاله الوجود و إنه حقيقه ذات مراتب لكونه مقولا بالتشكيك الخاصى الذى يؤكد الوحده الحقه فعندهم المنسوب إليه هو الوجود غير المتناهى شده و المنسوب هو الوجود الخاص- و النسبه التى هى الإضافه الإشراقيه هى الوجود المنبسط الذى فى كل بحسبه فلم يكن على قولهم فى الدار غير الوجود ديار و حقيقه الوجود حيثيه ذاتها الوحده و التشخص للسنخيه الذاتيه بخلاف الماهيات التى هى مثار الكثره و الاختلاف فالتوحيد الخاصى بل الأخصى وحده الوجود- و وحده الموجود فى عين كثره الوجود و كثره الموجود كثره تؤكد الوحده الحقه.ٔلا تقل دارها بشرقى نجد كل نجد لعامريه دار و لها منزل على كل ماء و على كل دمنه آثار فظهر معنى قوله قده موجوديه كل موجود باتحاده مع حد أى لما كانت الماهيات كَسَرابٍ بِقِيعَهٍ و إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ كانت فانيه فى معنونات مفهوم الوجود فالمعنونات أعنى الوجودات العينيه هى الموجودات الحقيقيه و ليست موجوديه كل موجود بخلوها عن الوجود كما هو على القول بالانتساب فإن الموجودات الإمكانيه حينئذ هى الماهيات و الماهيات بمجرد الانتساب لا تصير مستحقه لحمل الموجوديه عليها و مع ذلك لما كانت أصيله كانت أسناخا أخر فى دار الوجود فلا- تظنن أنه إذا كانت موجوديتها بخلوها و عريها عن الوجود كان إلى التوحيد أقرب إذ عاد الوجود كلا إلى إقليم الله و النور طرا إلى صقع الله إذ السنخ ليس منحصرا فى الوجود حتى يلزم من عوده إليه أن يكون الحمد و الملك له، س قده

نور الوجود فی جمیع الموجودات و العلم بأن موجودیه کل موجود باتحاده مع حد- و تلبسه بمرتبه من الوجود لا أن موجودیتها بخلوها و عریها عنه و إلا فلم یکن بین الموجود و المعدوم فرق یعتد به فهذا المسلک منهم بعینه ضد لمسلکنا الذی سلکناه بحمد الله و الکل میسر لما خلق له.

تعقیب آخر فیه تریب

ثم إن العجب أن هذا المحقق الجلیل زاد فی البیان و قال و یمکن الاستدلال علی التوحید بأنه لو تعدد الواجب لکان الاثنان منه أعنی معروض الاثنینیه بدون العارض(۱) إما واجبا أو ممکنا و الأول باطل لافتقار هذا المعروض إلی کل واحد من الآحاد و الافتقار ینافی الوجوب و کذلک الثانی لأن الممکن لا بد له من عله فاعلیه تامه فتلک العله إما نفس هذا المعروض فیلزم کون الشی ء فاعلا لنفسه و مقدما علیه و إما واحد منهما و هو باطل لافتقار المجموع إلی الواحد الآخر(۲) و لیس التردید فی العله التامه حتی یختار أنه عینه بناء علی المشهور من أن العله التامه لا یجب تقدمها علی المعلول(۳) فلا مانع من أن یکون عینه کما فی المجموع الواجب و المعلول الأول(۴) انتهی.

أقول قد علم فیما سبق ما یظهر به بطلان هذا الاستدلال فإنک قد علمت أن

۱- فإن من قال مجموع الشیئین أو الأشیاء موجود علی حده قال بوجود المجموع بمعنی نفس الآحاد بالأسر لا المجموع من حیث المجموع أی من حیث الهیئه الاجتماعیه فإن الهیئه اعتباریه- فکذا المجموع محیثا بهذه الحیثیه و من القائلین بأن المجموع بمعنی معروض الاجتماع موجود علی حده وفاقا لهؤلاء المتأخرین المحقق اللاهیجی ره تلمیذ المصنف قده حتی ۷۸ قال فی حاشیته علی الحاشیه الخفریه إنه کما أن تتمیم دلائل إثبات الواجب تعالی موقوف علی أن جمیع الممکنات فی حکم ممکن واحد فی جواز طریان العدم کذلک تتمیم بعضها موقوف علی أن مجموع الموجودات موجود علی حده، س قده

۲- و لأنه یلزم الترجیح من غیر مرجح، س قده

۳- بل یجب تقدمها علیه للفرق بین المجموع بمعنی الآحاد بالأسر و بین المجموع من حیث المجموع و تحقیقه فی الشوارق للمحقق اللاهیجی ره، س قده

۴- و أما الفاعل التام هاهنا فهو واحد منهما أعنی الواجب فإنه فاعل تام للمعلول الأول- و إذا حصل المعلول الأول حصل المجموع بلا حاجه فی باب الفاعل إلی الغیر، س قده

لا موجودیه فی مرکب لیس له جزء صوری و لا جهه وحده إلا موجودیه واحد واحد من آحاده و أما احتجاجه علیه بأن انتفاء المتعدد أنما یکون بانتفاء واحد من آحاده- و الآحاد هاهنا بالأسر موجوده فقد علمت أنه مغالطه فککنا عقدتها ثم استدل أیضا هاهنا علیه بأنه تقرر فی موضعه أنه یمکن أن یصدر عن الواجب شی ء و عن المعلول الأول شی ء آخر و عن مجموعهما شی ء ثالث حتی یکون فی المرتبه الثانیه شیئان فی درجه واحده و هکذا کما قرروه فی صدور الکثیر عن الواحد الحقیقی- بدون الاستعانه بالاعتبارات التی یشتمل علیها المعلول الأول علی ما هو المشهور فلو لم یکن سوی کل واحد شی ء لم یجز أن یصدر عن مجموع الواجب و معلوله شی ء ثالث.

أقول إن هذه الطریقه فی صدور الکثیر عن الواحد مما أفاده الشیخ المقتول فی أکثر کتبه و تبعه المحقق الطوسی فی شرح الإشارات و فی رساله له فی هذا الباب لکنها غیر صحیحه عندنا کما بیناه و المتبع هو البرهان و أما کیفیه صدور الکثره عن الواحد الحقیقی فلها طریق عندنا غیر هذه الطریقه و غیر ما یستعان فیه بالاعتبارات الذهنیه کما سیأتی بیانه من ذی قبل إن شاء الله.

و اعلم أن من سخائف البیان أیضا فی هذه المسأله قول بعض المتفلسفین أنه لو تعدد الواجب بالذات فإما أن یکون بینهما تلازم فی الوجود أو لا و علی الأول یلزم معلولیتهما أو معلولیه أحدهما کما هو شأن التلازم و علی الثانی یلزم جواز تحقق أحدهما مع عدم الآخر فیلزم إمکان عدم الواجب و هذا البیان بالسفسطه أشبه(۱) منه بالفلسفه- و إلی المغالطه أقرب منه إلی البرهان فإن مبناه علی الاشتباه بین الإمکان الذاتی

۱- نعم إن کان من متفلسف فکما قال قده و أما إن کان من فیلسوف متأله فلی فیه تأویل- و هو أنه لعل مراده أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات فکما لا یمکن عدمه بالنظر إلی ذاته کذلک لا یمکن بالنظر إلی ما عدا ذاته فإذا سئل فی أیه مرتبه کانت و بالنظر إلی أی موجود کان هل له الوجود أو العدم فالجواب الوجود و الإثبات لا العدم و السلب لأنه بسیط الحقیقه فهو کل الوجود و کله الوجود و هذا الذی ذکرناه بعینه ما ذکره قده فی بیان قولهم ماهیته إنیته أن له تعالی فی کل مراتب الوجود و مع کل الشئون له شأنا و لیس له فی مرتبه من المراتب الوجودیه ماهیه معلومه، س قده

و الإمکان بالقیاس إلی الغیر و من هـذا القبیل قولهم التکثر إما أنه یجب بالنظر إلی طباع الوجوب بالـذات فیلزم أن یتحقق الکثیر من دون الواحد أو أنه یمکن بالنظر إلیه فیجوز(۱) ارتفاعه و فیه جواز ارتفاع الواجب بالذات أو أنه یمتنع بالنسبه إلیه و هو الحق المطلوب إذ فیه أیضا تدلیس بین الإمکان الذاتی و الإمکان الغیری.

تعقیب آخر

اشاره

اعلم أن السید الصـدر الشیـرازی قرر هـذه المسأله علی وجه آخر فقـال مـا حاصلـه أن الموجود قـد یکون شیئا موجودا کألف موجود أو بـاء موجود- و قـد یکون(۲) موجـودا بحتـا لاـ أنه شـی ء موجود کسـماء موجوده أو إنسـان موجود مثلاـ- و الواجب بالذات هو الموجود البحت و الممکن هو الشی ء الموجود بمعنی أنه قابل- لأن یحلله الذهن إلی ماهیه و موجود محمول علیه و کـذا مفهوم الواجب عین الواجب بالـذات لأنه لیس بقابل لهـذا التحلیل و لو قبل القسـمه و کان ألفا واجبا مثلا یحکم العقل بأن مفهوم الواجب لما لم یکن عین مفهوم الألف و لا جزءه لم یکن الألف فی حـد ذاته واجبا لما تقرر أن کل عرضـی معلول و من ثم ذهب الحکماء إلی أن کل ماهیه معلوله و إلی أن الواجب لـذاته لا ماهیه له و إلی أن وجوده مجرد عن الماهیه و لیس وجود الممکنات مجردا عنها.

ثم قال بعـد تمهیـد هذه المقدمه لا یجوز تعدد الواجب بالذات و إلا فالتعین الذی به الامتیاز إن کان نفس ذاتهما بأن یکون هذا شیئا واجبا و الآخر شـیئا آخر واجبا- لزم کون الواجب ذا ماهیه و ذلک باطل کما مر و إن کان التعین بغیر الذات فتخصص أحد التعینین بأحدهما لا بد له من عله مخصـصه و لا یجوز أن یکون تلک العله ماهیه الواجب لأنه بری ء منها و لا أن یکون شخصـه لامتناع أن یکون الشخص عله لتعینه و لا الوجود

۱- و لو بدل هذا بقولنا فیکون کل من الوحده و الکثره فیه معللا لکان برهانا وثیقا محکما، س قده

۲- هـذا السـید حیث یقول باعتباریه الوجود و أن کل ما هو فی الخارج ماهیه و کل ما هو فی الـذهن ماهیه یؤول کلام القوم أنه تعـالی وجود بحت إلی أنه موجود بحت لأنـه لمـا لم یکن للوجود فرد کیف یکون هو تعـالی وجودا فهو لیس وجودا و لا ماهیه بـل هو موجود بحت و لاـ یخفی أنه بحث لفظی إذ لاـ ثـالث إلا فی اللفظ فإن الموجود من حیث التحقق إما وجود حقیقی و إما ماهیه، س قده

أو الوجوب و نظائرهما من الأمور المشترکه بینهما لأن المشترک لا یکون عله التخصص و لا أمر آخر و إلا لزم أن یکون شخص الواجب معلولا و لا یرد علی هذا المسلک الشبهه المشهوره کما لا یخفی انتهی کلامه ملخصا و لعمری إنه قریب المنهج(١) من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود أو الواجب بحقیقه الموجود بما هو موجود- و ذلک بأن یذعن بأن للوجود حقیقه هی عین أفراده و له فی کل موجود فرد هو بذاته موجود سواء کان معه ماهیه أخری أو لم یکن کما أن للبیاض حقیقه خارجیه هی بذاتها أبیض و غیره بانضمامه أبیض و قد علمت کیفیه اتصاف الماهیه بالوجود علی وجه

١- هذا المنهج عکس المنهج الحق إذ مناط موجودیه کل ماهیه علی المنهج الحق اتحادها- مع نحو من الوجود الحقیقی کاتحاد اللامتحصل مع المتحصل فهی مفهوم منتزع من ذلک الوجود الخاص و علی هذا المنهج مناط الموجودیه اتحاد الماهیه مع مفهوم الموجود فکما أنه علی المنهج الحق الماهیه لا یحاذیها شی ء فی الواقع سوی ما یحاذی مفهوم الوجود من أنحاء الموجودات العینیه لأنها سراب محض و مبهم صرف و فإن بحت فی المفنی فیه الذی هو الوجود الخاص فلذا یتحد ذلک المفهوم أعنی الماهیه بالوجود الخاص فعلی هذا هذا المنهج بعکس ذلک حیث لا یقول السید بفرد للوجود و لو ذهنا حتی یقوم بالماهیه و یکون ذلک القیام مناط موجودیتها- فلذا تتحد الماهیه بمفهوم الموجود فیکون ذلک الاتحاد مناط موجودیتها فالمنهجان وقعا فی شقاق لکن منظوره قدس سره من القرب أمران- أحدهما أن السید أیضا نفی الاثنینیه و العروض و الاتصاف بین الماهیه و الوجود کما مر فی أوائل السفر الأول. و ثانیهما أن منظور السید من نفی الوجود نفی فرد خارجی أو ذهنی قائم بالماهیه فإن وجود الشی ء نفس کونه و ما به یشار إلیه إشاره عقلیه أو حسیه فیکون مفهوم الموجود حاکیا عن نفس الماهیه متحدا بها إذ ما یقوم به و ینضم إلیه کون نفس ذلک القائم و وجوده فموجودیه الماهیات الإمکانیه نفس ذواتها و لکن بعد الانتساب إلی الجاعل إذ الکل متفقون علی أن الماهیه من حیث هی لیست إلا هی و موجودیه الماهیه الواجبیه نفس ذاتها بدون الانتساب لکونها ماهیه وجوبیه- فلیست متساویه النسبه إلی الوجود و العدم کالماهیه الإمکانیه قبل الانتساب و لکن هذا یستدعی أن تکون الماهیه المحکی عنها بمفهوم الموجود المتحده به شیئیه الوجود إذ شیئیه الماهیه و لو بعد الصدور عن الجاعل و الانتساب إلیه لا تکون مستحقه لحمل موجود بل تکون متساویه النسبه إلی مفهوم الموجود و المعدوم و السید لا یقول به، س قده

يصفو عن كل شبهه و شك فإذن الواجب تعالى كما أنه عين الوجود فهو عين حقيقه الموجود بما هو موجود لا أنه عين هذا المفهوم الكلى الذهنى.

و على هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامه الدوانى

منها أنه على ما ذهب إليه من أنه الموجود البحت

إن كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتبارى فهو ظاهر البطلان و كيف يكون ذات الواجب أمرا اعتباريا من المعقولات الثانيه و إن كان فردا من أفراده ورد عليه أن موجوديته بذاته أو لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم سواء كان لازما أو عارضا فإن كان بذاته و لا شك أنه فرد من هذا المفهوم فيلزم أن يكون(۱) موجودا مرتين مره بذاته و مره بكونه فردا من هذا المفهوم و إن كانت موجوديته لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم لم يكن فى ذاته موجودا فلا فرق بينه و بين الممكنات.

و منها أنه على التقدير الأول أيضا يلزم أن يكون معروضا للمفهوم المشترک فيه

فلا فرق بينه و بين غيره من هذه الحيثيه بل لا يبقى لنفى التحليل إلى الوجود و الماهيه معنى أصلا إذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترک فيه و ذلک هو التحليل فإن قال المراد من نفى التحليل أنه لا يمكن تحليله إلى الموجود الخاص و الماهيه و هاهنا قد حلل إلى نفس الموجود الخاص و الموجود المطلق قلنا إن الإنسان الموجود ينحل إلى الإنسان الذى هو ذاته و الموجود المطلق الذى يصدق عليه صدقا عرضيا كذلک ينحل ما زعمتم أنه ذات البارى إلى ما سميتموه الموجود البحت

۱- كما مر فى كلام هذا المحقق أن المعقول من الوجود هو المفهوم المشترک الاعتبارى- و إطلاقه على الوجود الحقيقى القائم بذاته إما بالمجاز أو بوضع آخر فطبيعه الوجود وجود و فردها أيضا وجود فلزم لشى ء واحد وجودان و أيضا أحد الوجودين ذاته المفروضه أنه موجود بذاته و الآخر مصداق لصدق طبيعه الموجود لأن مصحح كون شى ء من طبيعه صدق هذه الطبيعه عليه فإن مناط كون الشى ء بياضا مثلا و معياره صدق البياض المطلق عليه هذا تصوير مطلبه- و لا يخفى أن هذا و ما بعده يرد على نفسه أيضا لأن الوجود القائم بذاته وجود حقيقى و فرد من مفهوم الوجود المطلق و هذا أيضا ضرب من التحليل و لو حمل العارض على المحمول بالضميمه- تطرق فى الموضعين و ظاهر أن المراد به الخارج المحمول و سيزيفه قدس سره بأتم وجه، س قده

و الموجود المطلق الصادق علیه صدقا عرضیا فلا فرق بین الصورتین فی ذلک فإن کان تحلیل الإنسان إلی الوجود الخاص العارض و ماهیته بناء علی أن العارض حصه من مفهوم المطلق کان هناک کذلک فإن العارض له أیضا حصه منه

و منها أن ما حرره من أن الواجب لا ماهیه له أصلا

إن أراد أنه لا ذات له فهو ظاهر البطلان و إن أراد أن له ذاتا لکن لا تسمی ماهیه بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظی فإن من یقول إن حقیقته و ماهیته هو الوجود القائم بذاته إنما یرید به المعنی الذی یرید به من الذات فلا یبقی المباحثه إلا فی اللفظ و أنت إذا تأملت أدنی تأمل علمت أن ما ذکره(۱) من أن ذاته موجود خاص کلام خال عن التحصیل لأن ذاته أمر خارج عن إدراکنا یحمل علیه الموجود بالحمل العرضی فلا رجحان له علی الممکنات من هذه الحیثیه و أما علی ما ذکرنا فالرجحان ظاهر لأن ذاته وجود خاص- هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لأنه وجود بذاته و غیره أنما یصیر کذلک بواسطته بالتبع هذا تحصیل تمام ما أورده هذا المورد المعاصر له علی کلامه.

أقول یمکن دفع هذه الإیرادات علی أسلوبنا

أما عن الأول

فنختار فی التردید الذی ذکره أن ذاته تعالی عین الوجود الخاص و کونه فردا للموجود المطلق- لا یستلزم أن یکون موجودا بالوجودین و لا أن یکون قابلا للتحلیل إلی أمرین- و ذلک لأن موجودیته لیس إلا بذاته لا بعروض حصه من هذا المفهوم کما أن کون هذا الإنسان إنسانا(۲) لا یقتضی أن یکون فیه انسانیتان خاصه و عامه لأن الإنسان

۱- یعنی أن ما ذکرنا أنه یقول بما یقول خصمه بمجرد الفرض و الإلزام و إلا فحیث لا یقول بفرد للوجود کیف یمکنه أن یقول إن ذاته وجود و حیث یقول إنه یحمل علیه مفهوم الموجود و یتحد به و معلوم أنه مفهوم اعتباری بدیهی کیف یمکنه أن یقول إن ذاته فی مقام ذاته موجود فهو عرضی له و لا یخفی أن هذا یرد علی نفسه أیضا کما مر أن إطلاق الوجود علیه تعالی بمجرد النسبه لقوله بأصاله الماهیه إذ الشیئیه إما وجود و إما ماهیه و شیئیه الوجود عنده اعتباریه فبقی شیئیه الماهیه فقد أقر بما أنکر و کر علی ما فر، س قده

۲- إذ الجزئی هو نفس الطبیعه النوعیه محفوفه بالعوارض المشخصه فالجزئیه و الکلیه شیئان اثنان و أما نفس الطبیعه المعروضه تاره للکلیه و تاره للجزئیه فهی واحده و الوجود أیضا واحد لأن الکلی الطبیعی لیس منعزل الوجود عن وجوده أفراده فلیس له وجود و لفرده وجود آخر و أما فیما نحن فیه فلیس الوجود العام أو الموجود العام عرضیا بمعنی المحمول بالضمیمه بل خارج محمول کالشیئیه بالنسبه إلی الأشیاء الخاصه، س قده

الخاص کزید هو فی ذاته مصداق لمفهوم الإنسان المطلق و معنی تحلیل الشی ء(۱) إلی أمرین و مفاده هو أن یحصل منه أمران اعتبار کل منهما و حیثیته غیر اعتبار الآخر و حیثیته کتحلیل الإنسان الموجود إلی حیثیه الإنسانیه و حیثیه الموجودیه لا کتحلیل وجوده إلی وجوده و مطلق الوجود فإن کل وجود خاص هو بنفسه مما یحمل علیه الوجود لا- بعروض شی ء آخر و کذا الموجود البحت إذا حمل علیه مفهوم الموجود لم یلزم أن یکون هناک شیئان متغایران بل ذلک المفهوم الغرض منه حکایه ذلک الخاص لا غیر.

و أما عن الثانی

فنقول الفرق بین الواجب و الممکن أن الواجب لا- ترکب فیه من جهتین متغایرتین تغایرا یوجب تکثرا فی الموضوع إما فی الخارج أو فی الذهن بخلاف الممکن و لیس معنی قولنا لا ترکب فیه أنه لیس یصدق علیه مفهومات و معان کثیره کیف و هو منبع جمیع الصفات الکمالیه بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالی غیر قابل للتحلیل إلی أمرین و الممکن قابل له معناه أن ذاته تعالی لا توجد له حیثیه لا تکون تلک الحیثیه بعینها حیثیه واجب الوجود بخلاف الممکن فإن الإنسان مثلا حیثیه کونه إنسانا غیر حیثیه کونه واجبا و موجودا- لأن الإنسان من حیث هو إنسان لیس شیئا آخر إذ قد یتصور إنسان غیر موجود و یتصور موجود غیر إنسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف کون الواجب هذا الواجب- و کونه واجبا علی الإطلاق لأن مرجعهما إلی واحد حقیقی.

و عن الثالث

أن المراد کما حققناه أن الواجب لیس له غیر الهویه الشخصیه- التی عبر عنها تاره بالوجود الصرف و تاره بالموجود البحت أو الوجود أو التشخص

۱- مجی ء حدیث التحلیل فی البین لیس تعرضا لجواب الاعتراض الثانی هنا فإنه یجی ء بل هو التصدی لأن لیس هنا وجودان و لو بتحلیل العقل کالتحلیل فی الممکن إلی حیثیه ما لا یأبی عن الوجود و العدم و حیثیه ما یأبی عن العدم، س قده

أو الواجب البحت ماهيه كليه فإن الماهيه للشی ء هی التی یتصورها الذهن(۱) بعد تجریدها عن الوجود و التشخص و یعرض لها الکلیه و الاشتراک و حقیقه الوجود هی عین الهویه الشخصیه لا یمکن تصورها و لا یمکن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوری- فهذا معنی قولهم لا ماهیه له و لیس هذا مجرد اصطلاح لفظی بل تحقیق حکمی و بحث معنوی.

و ظهر مما ذکرنا أن القول بأن ذات الباری موجود خاص کلام محصل لا غبار علیه بشرط أن یتفطن قائله بأن المراد منه لیس أن ذاته عین هذا المفهوم الکلی أو عین فرد من أفراده الذاتیه حتی تکون نسبته(۲) إلی ذلک الفرد کنسبه الذاتی إلی الذات لأنک قد علمت أن مفهوم الوجود و الموجود و کذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئی الحقیقی و الهویه و أمثالها لیست لها أفراد ذاتیه کما للأجناس

۱- و بعباره أخری الماهیه هی الکلی الطبیعی أعنی الطبیعه المبهمه التی تعرضها الکلیه فی موطن و التشخص فی موطن آخر و هی أمر لا یأبی عن الوجود و العدم و بعباره ثالثه الماهیه کل محدود بحد جامع مانع و هذه المانعیه المأخوذه فیها عباره عن محدودیتها فکل مفهوم یحکی عن وجود محدود محاط هو الماهیه بخلاف المفهوم الحاکی عن غیر محدود کمفهوم الوجود و کذا العلم و القدره و الحیاه و سائر الصفات العلیا و الأسماء الحسنی الحاکیه کلها عن الوجود غیر المحدود لأن مرجع الکل إلی الوجود فلیس کل مفهوم ماهیه مصطلحه- فلم یکن الواجب ذا ماهیه باعتبار صدق هذه المفاهیم علیه نعم یطلق علیه الماهیه بمعنی ما به الشی ء هو هو و بلغه الفرس الماهیه پاسخ پرسش از گوهر شی ء، س قده

۲- و قد مر مرارا أن نسبه مفهوم الوجود إلی الفرد نسبه الذاتی إلی الذات و هاهنا قد نفاها و یمکن أن تکون الکاف للتمثیل و أما إن کانت للتشبیه فالتوفیق بأن الإثبات و النفی کلیهما صحیحان کل من وجه أما الإثبات فباعتبار أن هذا المفهوم حکایه من نفس الحقیقه و الفرد- کالذاتی لا کالعرضی الحاکی عن الضمیمه و أما النفی فباعتبار ما سبق فی السفر الأول أن حقیقه الوجود لا تحصل فی الذهن و إلا یلزم الانقلاب و لیس لها ماهیه محفوظه فی نشأتی الذهن و الخارج فهذا المفهوم المشترک لیس مقوما للفرد و الذاتی محفوظ فی النشئات فلهذا نفی عینیه الفرد أیضا أی الفرد بهذا النحو أعنی الذاتی لا العرضی و من هنا قد یصرح المصنف قدس سره بأن الوجود معقول ثان مع القول بأصالته و أن له معنونا محیطا بسیطا و ذلک لعدم وجدان جهه الشرکه بین هذا العنوان و معنونه، س قده

و الأنواع و إنما هى عنوانات ذهنيه و حكايات لآحاد و أفراد لا وجود لها فى الذهن- حتى يعرضـها العموم و الاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود و الموجود قد يصدق على أمور خارجيه بالذات بلا اعتبار قيد آخر و قد يصدق على أمور أخرى لا بالذات- بل بواسطه قيد آخر يقال للقسم الأول إنه وجود و موجود بذاته و يقال للقسم الثانى إنه موجود لا بذاته بل بالعرض و لما كانت الوجودات الخاصه مشتركه فى هـذا المفهوم الانتزاعى العقلى الـذى يكون حكايه عنها فلا بـد أن يكون للجميع اتفاق فى سنخ الوجود الحقيقى و لا بد مع ذلك من امتياز بينها إما بالكمال و النقص و الغنى و الفقر أو التقدم و التأخر أو بأوصاف زائده(۱) و بـذلك يتوسل إلى نفى تعـدد الواجب بالـذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السـيد العظيم لو ساعدنا فى أن معنى كونه تعالى موجودا بحتا هو ما قررنا لكن بعض كلماته و آثاره ينافى ذلك.

و لهـذا قـد تصـدى ولـده الـذى هو سـر أبيه المقـدس و هو غياث أعاظم السادات و العلماء- المنصور المؤيد من عالم الملكوت لـدفع هـذه الاعتراضـات بنحو آخر فقـال أمـا الأول فجوابه أنا نختار أنه عين مفهوم الموجود و كيف لا يكون عينه و هو محمول عليه و الحمـل هو الحكم باتحـاد الطرفين كمـا أن كـل ممكن موجود عين ذلـك المفهوم- و لاـ يلزم(۲) من ذلـك كون ذلك المفهوم ماهيه شى ء منها و أما قوله هذا المفهوم أمر

۱- هى الماهيات الإمكانيه لأنها عوارض الوجودات، س قده

۲- كيف لا يلزم و قـد أنكرتم قيام الفرد الخارجى أو الـذهنى من الوجود بالماهيه حتى يكون ذلك الفرد ما به الاتحاد و ملاكه فى حمل الموجود على الماهيه فيكون الحمل أوليا ذاتيا- و ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم و يمكن أن يقال مرادهما أن الواجب أو الممكن عين منشإ انتزاع مفهوم الموجود و هو ملاك الحمل إلا أن الواجب تعالى ذاته بـذاته و لذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم و الماهيه الممكنه و إن كانت نفسـها منشأ انتزاعه بلا حيثيه تقييـديه انضـماميه أو اعتباريه إذ لا فرد للوجود عندهما إلا أنها منشأ الانتزاع بحيثيه تعليليه مكتسـبه من الجاعل بعد الصدور أو الانتساب أو الارتباط أو ما شئت فسـمه و لكن هذا المفهوم و إن كان عرضـيا إلاـ أنه يحكى عن نفس منشأ الانتزاع لا عن ضـميمه فيه كما على المـذهب المنصور فكان حيثيه منشإ الانتزاع للواجب و الممكن عينيه هـذا المفهوم المنـتزع هـذا غـايه مـا يمكن أن يقـال من قبلهمـا. و لكن أنت تعلم أن تلـك الحيـثيه هى الوجود إذ الوجود باعتبـار وجهه إلى الجاعـل هو الإيجاد و ينوره اتحاد عـدد حروفهما و هو تسـعه عشـر فلو كانت الماهيه نفسـها مجعوله و منشأ لاـنتزاع مفهوم الموجود لكـانت منشأ له و لو قطع النظر عن الانتسـاب إلى الجاعـل و إذ ليس كـذلك عقلاـ و اتفاقا فما به التفاوت هو الأصل فى التحقق و فى المجعوليه و فى المنشـئيه للانتزاع- و قد هربا عن تسـميته بالوجود و لا كلام لنا فى التسـميه، س قده

اعتبـارى فظـاهر الفسـاد فـإن كون الموجود موجودا ضـرورى أ لا ـ ترى أن القوم ذهبوا إلى أن موضوع العلم الإلهى هو الموجود المطلق ثم حكموا أن وجود موضوعه غنى عن الإثبـات لأـنه بين الثبوت فظهر أن الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخـارج- فـإن مفهـوم الموجـود موجود فى الخـارج بـأفراده و هو بحسب هـذا النحو من الوجود- يجوز أن يكون عين الواجب و قوله ورد عليه أن موجوديته بذاته إلى آخره غير مسلم و تحقيقه على ما قرره أى السيد المذكور فى حواشى التجريد يقتضى تمهيد مقدمه هى أن العوارض المحموله على الشـى ء مواطاه عين ذلك الشـى ء و متحـد معه فى الخارج و مغاير له زائـد عليه فى الـذهن فإن سئل عن ذلك الشـى ء من حيث هو فى الخارج- هل هو عين العارض أو غيره فالجواب أنه عينه و إن سئل عنه من حيث إنه فى الـذهن- فـالجواب أنه غيره فالاتحـاد بينهما فى الوجود الخارجى و التغاير فى الوجود الـذهنى- و لا خفاء فى أن النسـبه بينهما لا يكون حيث يكونـان متحـدين و إنمـا يتصور حيث همـا متغـايران و لا ـ فى أن مـا لا يكون له جهه التغاير بأن لا يكون له الوجود الذهنى لا يكون له نسـبه إلى العارض المذكورو إذا تمهد هذا فنقول إذا لم يكن للذات الذى هو واجب الوجود وجود ذهنى لم يكن له مع مفهوم الموجود جهه التغاير فلا يكون بينه و بين مفهوم الموجود نسـبه حتى يسـتقيم أن يقال مقتضى هذه النسبه ذاته أو شـى ء آخر بخلاف الممكن- و بهـذا يظهر الفرق بينه و بين الممكن و ينـدفع إيراده الثانى و يسـقط الترديـدات البعيده- التى يمجها الطبيعه السليمه و الحاصل أن الممكن يمكن أن يحصل لذاته وجود ذهنى- يتكثر بحسبه و ذلك فى الواجب لذاته ممتنع و الجواب عن الثـالث أن المـاهيه و هى جواب مـا هو عباره عن الـذات المجرده عن العوارض فى اعتبار العقل فإذا تجردت عنها عند العقل تميز أحدهما عن الآخر عنده و حينئذ يجد الذات فى نفسها عاريه عن

العوارض المحموله و فى نفس الأمر مخلوطه متحده بها فيطلب سببا فى ذلك- و يستند لا محاله إلى أمر ما هو إما الذات و إما غيرها و لما لم يجز استناد مفهوم الموجود إلى الذات لأن الشى ء ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بأن كل ذى ماهيه معلول انتهى.

أقول فيما ذكره وجوه من الخلط و الغلط- الأول أن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه مغالطه- نشأت من سوء اعتبار نحوى الحمل(۱) و الخلط بين الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع المتعارف فإن كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول و كثير من المفهومات غير محموله على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا فى الخارج.

الثانى أن قول الحكماء إن موضوع العلم الكلى(۲) هو الموجود المطلق

۱- ليس المراد بسوء اعتبار الحمل ما هو المصطلح فى فن المغالطه فإن سوء اعتبار الحمل الذى هو أحد المغالطات الثلاث عشره أن يؤخذ مع موضوع القضيه ما ليس منه نحو زيد الكاتب إنسان أو لم يؤخذ معه ما هو منه من الشروط و القيود كأن يؤخذ غير الموجود ثابتا غير موجود مطلقا كالحركه و الزمان و غير الموجود محسوسا غير موجود مطلقا فهذه المغالطه مما يتعلق الغلط فيه باللفظ بأن يكون مختلف الدلاله فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود و غيره من حيث الاشتراك و التشابه و المجاز المرسل و الاستعاره و نحوهما و يسمى الجميع بالاشتراك اللفظى، س قده
۲- قد ذكرنا فى المعلقات على السفر الأول أن الموضوع حقيقه الوجود المطلق و هو حقيقه الوجود اللابشرط و المراد بالإطلاق و اللابشرطيه السعه الوجوديه و الإحاطه الحقيقيه لا المفهوميه و إن أطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلى كما قال قده بل المفهوم من حيث التحقق فى الفرد و العنوان من حيث السرايه إلى المعنون كما فى الطبائع الموضوعه فى المحصوره فالمغالطه فى قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلى من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح إذا لم يؤخذ مع هذا المفهوم ما هو شرط الحكم بالموضوعيه لهذا العلم أعنى قولنا من حيث العنوانيه و كونه سارى الحكم إلى الحقيقه النوريه- و يمكن أن يكون الغلط فى الأول و الثانى من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن هذا المفهوم عرضى لتلك الحقيقه النوريه كما مر غير مره، س قده

لم يريـدوا به نفس هذا المفهوم الكلى بل إنما أرادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الأمر من غير تخصـيص بطبيعه خاصـه أو بكميه فإن الإنسان كما يصـدق عليه أنه موجود جسـمانى طبيعى كـذا يصدق عليه أنه موجود مطلق لا بقيد الإطلاق و لا بقيد التخصـيص أيضا فالبحث عن الشـى ء بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بأن يذكر فى الفلسفه الأولى و الذى هو مستغن عن الإثبات لأنه بـديهى الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهـد من الموجودات لا نفس هـذا المفهوم الكلى الذى لا يوجد إلا فى الذهن.

الثـالث أن الـذى تصوره و صوره فى الفرق بين الواجب لـذاته و الممكن لـذاته ممـا لاـ تعويـل عليه فإن كون ذات البارى مما لا يمكن تعقله و لا له وجود ذهنى مبنى على أنه عين الوجود البحت لا أن كونه(۱) كذلك يبتنى على كونه غير متعقل.

و أيضـا يكفى فى كون الشـى ء قابلاـ للتحليـل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان للعقل أن يحلله و إن امتنع حصوله فى العقل فـإذن الفرق بين الـواجب و الممكن فى كون الموجود المطلق عين أحـدهما و زائـدا على الآـخر ليس كمـا تصوره بـل الحق فى الفرق بينهمـا أن يقـال إن الممكن قابـل للتحليـل إلى حيثيـتين حيـثيه كونه موجودا- و حيثيه كونه أمرا آخر يخـالف الموجوديه بخلاـف الواجب فـإن جميع حيثيـاته هى بعينها حيثيه الموجود البحت إذ لا جهه نقص فيه و كل ممكن يوجـد فيه جهه نقص أو جهـات نقـائص هى غير جهه الوجود و الوجوب مثلاـ الفلك ليس محض الوجود إذ حيثيه كونه ناقص الوجود مفتقرا إلى مكان أو حيز محتاجـا إلى سـبب و محرك و كـذا حيثيه حمل كثير من السـلوب و الأعـدام فيه التى بإزاء الكمالات و الملكات ليسـت بعينهـا حيثيه كونه موجودا و أمـا الواجب فهو محض حقيقه الوجود الخـاص الـذى يحمل عليه هـذا العنوان و كثير من العنوانات الكماليه التى مصداقها كلها حيثيه الوجود الخاص و موجوديته بنفس هويته العينيه لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

۱- فهـذه المغالطه من باب إيهام الانعكاس و فى قوله قـدس سره و أيضا يكفى فى كون الشـى ء قابلا للتحاميل إبداء الغلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات أيضا من حيث أخذ المغالطه المعقوله بالفعل للعقل مع موضوع الحكم و ليس منه، س قده

سواء حمل عليه الموجود المطلق أم لا لكن يلزم أن يكون ذاته بـذاته بحيث يكون فی نفسه مصـداقا لهـذا المفهوم و صدقه علی ذاته لا يوجب أن يوجـد فيه حيثيتان متغايرتان- فإن كونه هـذا الموجود و كونه موجودا مطلقا شـی ء واحـد لا فرق إلا بالتعين و الإبهام- كما أن كون زيـد هذا الموجود و كونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه و الذی يوجب ذلک فيه كونه موجودا و كونه قابلا للعـدم و النقص و الشـر و كـذا كونه بالفعل إنسانا و كونه بالقوه كاتبا أو عالما يوجب التكثر فی ذاته و الحكماء إنما حكموا بكون كـل ذی مـاهيه معلولا لأن حيثيه الماهيه و الإمكان يخالف حيثيه الفعليه و الوجود فبالحيثيه الأولی يسـتدعی عله و يفتقر إليها و بالحيثيه الثانيه قد يستغنی عنها كما فی الواجب لذاته جل ذكره.

تذييل و تسجيل

و بالجمله فالقول بأن ذاته تعالی هو الموجود البحت صحيح- إذا أريد به حقيقه الوجود فإن للوجود حقيقه و هو بنفسه موجود و غيره به موجود- كما أن للبياض حقيقه و هو بنفسه أبيض و غيره به أبيض و أما إذا أريد بالموجود أو الوجود نفس هذا المفهوم و الحكايه دون المحكی عنه بهما فلا شک فی بطلانه.

فإن قلت كيف يكون ذات الباری عين حقيقه الوجود و الوجود بديهی التصور(١) و ذات الباری مجهول الكنه.

قلت قـد مر سابقا أن شـده الظهور و تأكد الوجود هناک مع قصور قوه الإدراک- و ضـعف الوجود هاهنا صارا منشأين لاحتجابه تعـالی عنـا و إلا فـذاته تعـالی فی غـايه الإشـراق و الإنـاره فإن رجعت و قلت إن كان ذات الباری نفس الوجود فلا يخلو إما أن يكون الوجود حقيقه الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضـيا كما يصدق عليه مفهوم الشی ء و علی الأول إما أن يكون المراد به هـذا المعنی العام البديهی التصور المنتزع من الموجودات أو معنی آخر و الأول ظاهر الفساد و الثانی يقتضـی أن يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنک سميت تلک الحقيقه

١- أی مفهومه بـديهی و حقيقته عين الظهور و الإظهـار فـإن البـداهه من المعقولاـت الثـانيه المنطقيه و مر سابقا فی أوائل السـفر الأول فی مبحث نفی الماهيه عن الواجب تعالی، س قده

بـالوجود كما إذا سـمى إنسان بالوجود و من البين أنه لا أثر لهـذه التسـميه فى الأحكام- و إن هـذا القسم راجع إلى أن الواجب ليس الوجود الـذى الكلام فيه و يلزم أن يكون الواجب ذا ماهيه و قـد مر أن كل ذى ماهيه معلول و على الثانى و هو أن يصـدق عليه صدقا عرضـيا فلا يخفى أن ذلك لا يغنيه عن السـبب بل لا يسـتدعى أن يكون موجودا- و لذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم.

أقول منشأ هـذا الإشـكال الـذهول عن حقيقه الوجود و آحـاده و أعـداده و عن معنى عرضـيه المفهوم العـام الاـنتزاعى للهويات الوجوديه فإن كون هذا العام المشترك عرضـيا ليس معناه أن للمعروض موجوديه و للعارض موجوديه أخرى كالماشى بالقياس إلى الحيوان و الضاحك بالقياس إلى الإنسان بل هذا المفهوم عنوان و حكايه للوجودات العينيه و نسـبته إليها نسـبه الإنسانيه إلى الإنسان و الحيوانيه إلى الحيوان فكما أن مفهوم الإنسانيه صح أن يقال إنها عين الإنسان لأنها مرآه لملاحظته و حكايه عن ماهيته و صح أن يقال إنها غيره لأنها أمر نسبى و الإنسان ماهيه جوهريه.

و بالجمله الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شـى ء يكون المعنى المصـدرى حكايه عنه بل كالسواد(١) الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى أعنى الأـسوديه و قـد يراد مـا يكون به الشـى ء أسود أعنى الكيفيه المخصوصه فكما أن السواد إذا فرض قيامه بـذاته صـح أن يقال ذاته عين الأسوديه و إذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال إن ذاته عين الأسوديه مع أن هذا الأمر العام لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع.

إذا تقرر هـذا فلنا فى الجواب أن نختار فى الترديـد الأول الشق الأول و هو أن الوجود حقيقه الـذات قولك فى الترديد الثانى إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من

١- إنمـا مثـل للحقيقه البسـيطه النوريه بـالسواد و لم يمثـل بـالنور العرضـى أو البيـاض مثلاـ مع أنهما أنسب للإشاره إلى تلاشـى التعينـات و محو نقوش الأغيـار فى تلك الحقيقه ،و قوله ع: الفقر سواد الوجه فى الـدارين و ص: عليكم بالسواد الأعظم يشـيران إلى هذا و أيضا السواد يناسب الظلمه و فى الظلمات عين الحياه إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره، س قده

لفظ الوجود إلى آخره قلنا نختار منه ما بإزاء ما يفهم من هـذا اللفظ أعنى حقيقه الوجود الخارجى الـذى هـذا المفهوم البـديهى حكـايه عنه فـإن للوجـود حقيقه عنـدنا فى كـل موجود كمـا أن للسواد حقيقه فى كـل أسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص و الأعدام و فى بعضـها ليس كذلك و كما أن السوادات متفاوته فى السواديه بعضـها أقوى و أشد و بعضـها أضعف و أنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوته فى الموجوديه كمالا و نقصا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شـقى الترديد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى و إن كان عرضيا بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود فى الخارج حتى يكون عينا لشى ء لكنه حكايه عن نفس حقيقه الوجود القائم بذاته و صادق عليه بحيث يكون منشأ صـدقه و مصـداق حمله عليها نفس تلك الحقيقه لا شـى ء آخر يقوم به كسائر العرضـيات فى صـدقها على الأشـياء فصـدق هـذا المفهوم على الوجود الخاص يشـبه صدق الذاتيات من هذه الجهه فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لاـ يغنيه عن السـبب لأنه إنما لم يكن يغنيه عن السـبب لو كان موجوديته بسـبب عروض هـذا المعنى أو قيام حصه من الوجود و ليس كـذلك بـل ذلـك الوجـود الخـاص بـذاته موجـود كمـا أنه بـذاته وجود سواء حمـل عليه مفهوم الوجود و الموجود أو لم يحمل- و الـذى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه معـدوم ليس هو الوجودات الخاصه بل هذا الأمر العام الذهنى الذى يصدق على الآنيات و الخصوصيات الوجوديه

الفصل (۸) فى أن واجب الوجود لا شريك له فى الإلهيه و أن إله العالم واحد

البراهين الماضيه(۱) دلت على أن واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له فى

۱- اعلم أن هاهنـا مقامات ثلاثه مقام توحيـد الوجوب و مقام توحيـد الوجود الحقيقى و مقام توحيـد الألوهيه و العليه أما توحيد الوجوب فـالبراهين الماضـيه دلت عليه و أمـا توحيـد الوجود الحقيقى و هو التوحيـد الخاصـى فسـيجى ء فى فصـل معقود فى أن واجب الوجـود كـل الوجودات بنحو أعلى من المحقق الـدوانى بزعمه و أمـا توحيـد الإلـه و الخـالق فقـد ذكره هاهنـا إذ توحيد الواجب لا يسـتلزمه كما على قاعده خلق الأعمال على رأى المعتزله حيث قالوا بالقدره المستقله للعباد و كما إذا قيل إن الواجب تعـالى خلق العقـل الأول و فوض الأمر إليه فهو بالاسـتقلال يكون عله لما بعـده و لكن ليس هـذا مـذهب الحكماء حاشاهم عن ذلـك إذ لاـ مؤثر فى الوجود إلا الله عنـدهم و المبادى المفارقه و المقارنه من العقول و النفوس و الطبائع وسائط جوده و وسائل سيبه و لا يعطى الوجود إلا ما هو برى ء و عرى مما بالقوه، س قده

وجوب الوجود و الآن نرید أن نبین أن إله العالم واحد لا شریک له فی الإلهیه إذ مجرد وحده الواجب بالذات لا یوجب فی أول النظر کون الإله واحدا.

فنقول لما تبین أن واجب الوجود واحد و کل ما سواه ممکن بذاته و وجوداتها متعلقه به و به صار واجبا و موجودا فبوجوب استناد کل الموجودات(۱) و ارتفاعها إلیه یلزم أن یکون وجودات الأمور کلها مستفاده من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالأشیاء کلها محدثه عنه و نسبته إلی ما سواه نسبه ضوء الشمس لو کان قائما(۲)

۱- و الحاصل أن الشی ء ما لم یوجد لم یوجد و الموجود حدوثا و بقاء منه تعالی- و الإیجاد تبع الوجود، س قده

۲- بل لو کان معه من الشرائط أضعاف ذلک و بالحقیقه لا نسبه له تعالی إلی الأشیاء- و إنما الأشیاء منتسبات إلیه و بین نور الحق و نور الشمس فروق کثیره غیر القیام بالذات و عدم القیام بالذات منها أن نور الشمس انبسط علی السطوح و المبصرات و نور الوجود وسع کل شی ء من المحسوسات الخمسه و المتخیلات و الموهومات و المعقولات و ما وراء المحسوس و المعقول- و منها أن نور الشمس انبسط علی ظواهر المستنیرات دون أعماقها و نور الوجود الذی هو ظله الممدود نفذ فی بواطن المستنیرات بحیث أفناها فی نفسه و منها أن نور الشمس لا شعور له و أنوار شمس الحقیقه کلها عقلاء شاعرون أحیاء ناطقون فإن من أنواره الأنوار القاهره فی الطبقه الطولیه و الطبقه المتکافئه العرضیه و الأنوار الأسفهبدیه العلویه و السفلیه بل الوجود بشراشره عین الحیاه و العلم و غیرهما من الکمالات و من أنواره نفس العلم الذی هو ظاهر بالذات لکونه بدیهی التصور و مظهر للغیر الذی هو حقائق الأشیاء ماهیاتها و هلیاتها و لمیاتها و لکونه نورا قال ع: العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء و عرف شیخ الإشراق العلم بکون الشی ء نورا لنفسه و کونه نورا لغیره و منها أن نور الشمس له أفول و له ثان فی الوجود و نور شمس الحقیقه لیس له أفول و لا ثان لکونه واحدا بالوحده الحقه، س قده

بذاته إلى الأجسام المستضيئه منه المظلمه بحسب ذواتها فإنه بذاته مضى ء و بسببه يضى ء كل شى ء و أنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع و إنارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بأن النور الثانى من الشمس و أسندته إليها و كذا الثالث و الرابع و هكذا إلى أضعف الأنوار فعلى هذا المنوال وجودات الأشياء المتفاوته فى القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله.

طريق آخر أشير إليه فى الكتاب الإلهى سلكه معلم المشائين أرسطاطاليس و هو الاستدلال بوحده العالم على وحده الإله تقريره أنه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع أجزائه سواء كانت فيه سماوات و أرضون و أسطقسات موافقه لما فى هذا العالم بالنوع أولا ـ بأن يقال لو فرض عالم آخر- لكان شكله الطبيعى هو الكره و الكرتان إذا لم يكن إحداهما محيطه بالأخرى لزم الخلاء بينهما و الخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال أيضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين.

و أما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر إليه إما على الاحتمال الأول و هو أن يكونا متماثلين فى الأجزاء و يكون كل منهما كالآخر فى السماء و الأرض و غيرهما فما نقل عن أرسطاطاليس- من أنه إذا كانت أسطقسات العوالم الكثيره و سماواته غير متخالفه فى الطبيعه- و الأشياء المتفقه فى الطبيعه متفقه فى الأحياز و الحركات و الجهات التى يتحرك إليها فالأسطقسات فى العوالم الكثيره متفقه(۱) فى المواضع مختلفه فوق واحده فهى ساكنه بالقسر و الذى بالقسر بعد الذى بالطبع بالذات فعلم أنها كانت مجتمعه متأحده ثم افترقت بعد ذلك فهى إذن متبائنه(۲) أبدا و ليست بمتبائنه أبدا و هذا خلف.

۱- متفقه حال و فى المواضع متعلق بمختلفه أى حال كونها متفقه فى الطبيعه- مختلفه فى الأمكنه، س قده

۲- أى متفارقه على وضع التعدد و ليست بمتبائنه أبدا أى لا بد أن لا تصير متفارقه بعد ما كانت متصله بالطبع إذ يلزم الخلاء فى العالم الذى خرجت تلك منه و فى العالم الذى دخلت فيه و كذا يلزم الخرق و الالتيام فى أفلاكهما و كذا يلزم حركه الثقال إلى المحيط و الكل باطل، س قده

و أيضا الذى بالقسر من الضروره أن يزول و يعود إلى ما كان أولا عليه(۱) بالذات فتلك العوالم ستجمع ثانيه فهى مجتمعه و غير مجتمعه أبدا انتهى كلامه.

فإن قيل إن الأرضين مثلا و إن كانت كثيره بالعدد إلا أنها مشتركه فى الأرضيه- و أمكنتها أيضا مشتركه فى كونها وسط الكل فالأرض المطلقه تقتضى الوسط المطلق- و الأرض المعينه تقتضى الوسط المعين من العالم المعين.

فيقال فى دفعه إن الأجسام الكثيره بالعدد المتحده بالنوع و الحقيقه و إن لم يشك أن أمكنتها كثيره بالعدد لكن يجب أن يكون كثره أمكنتها على نحو لو اجتمع كل الأجسام متمكنا واحدا يصير تلك الأمكنه مكانا واحدا مع أن ذلك

۱- الأول كان باعتبار بدوها و فاتحتها و الثانى باعتبار عودها و خاتمتها بل هذا غير مختص بالأسطقسات بدليل قوله فتلك العوالم فلم يكن محذور تعدد سماواتها مسكوتا عنه فى كلام المعلم فنقول معنى الكلام إن تعدد أفراد نوع واحد بالقسر فوجود شمسين أو قمرين أو فلكى شمسين مثلا بالقسر و لا قسر فى الفلكيات فضلا عن دوامه و كذا وجود كرتى نار مثلا فى عالمين فلو كان التعدد و الانفصال فى تلك العوالم دائما لزم القسر دائما و هو باطل كما تقرر فى محله فلا بد أن يزول و تعود هى إلى الاتصال فهى مجتمعه لذلك و غير مجتمعه لاستلزامه الحركه المستقيمه فى الأفلاك و المحذورات الثلاثه المذكوره فى الأسطقسات و أما تعدد أفراد نوع واحد فى عالمنا هذا فليس من باب القسر الدائم لأن كل واحد من الأشخاص غير دائم و النوع لا وجود له إلا فى ضمن الشخص فليس واحد بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم. ثم إن هذا أى عدم قبول الأفلاك القسر و الفك هو الدليل على انحصار نوعها فى شخصها و كذا الفلكيات. إن قلت لم لا يجوز التعدد الأفرادى لكل نوع هناك بلا فك و قسر بأن يكون مفطورا على التعدد من أول الأمر لا التعدد بعد الاتحاد. قلت لا يمكن ذلك لأن الأجزاء المفروضه فى كل واحد متشابهه و متشابهه أيضا للكل- و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فلو كان الفردان مثلا من نوع مفطورين على الانفصال كانت الأجزاء المفروضه فى كل واحد أيضا منفصله بل يلزم الكثره بلا وحده و قد بين نظير ذلك فى إبطال مذهب ذيمقراطيس، س قده

محال بالضروره إذ اختلاف الأمكنه ضروری(۱) و أما الاجتماع المذکور فمما لا مانع عنه(۲) فی طبیعه تلک الأجسام لوحدتها فرضا إذ لو اقتضت طبیعتها الافتراق و التباین لما وجد واحد متصل منها و هذا خلف و أما الوجه الذی یختص بالاحتمال الثانی فما أشار إلیه الشیخ الرئیس فی بعض رسائله بقوله یمکن أن یکون(۳) جسم مخالفا لهذه الأجسام فی الحرکات و الکیفیات أما الحرکات فهی بالقسمه العقلیه الضروریه إما مستقیمه و إما مستدیره و المستقیمه إما من المرکز إلی المحیط أو من المحیط إلی المرکز و إما ماره علی المرکز بالاستقامه و هی الأخذه من الطرفین(۴) أو غیر آخذه منهما بل علی محاذاتهما لکن الذی بالطبع من المستقیم لا یجوز أن یکون إلا من نهایات إلی نهایات متضاده بالطبع لا بالإضافه و بیان ذلک فی کتاب أرسطاطالیس خاصه فی المقاله الخامسه من الکتاب الموسوم بالسماع الطبیعی- و تفاسیر المفسرین فمن هذا یعلم أن الحرکات الطبیعیه فی جمیع الأجسام إما من المرکز أو إلیه بالدلیل العقلی و أما الکیفیات المحسوسه فلا یمکن أن یکون فوق

۱- و ذاتی و الذاتی لا یختلف و لا یتخلف و أیضا لو اتصلت تلک الأمکنه لزم جواز الحرکه الأینیه علی المکان فیلزم أن یکون للمکان مکان و أیضا لا یعقل صیروره الوسط طرفا، س قده

۲- أی له الإمکان الذاتی و إن لم یکن له الإمکان الوقوعی إذ یأباه طباع الخارج و أوضاع الکون التی فرضها الخصم للزوم الخرق و الالتیام و الخلاء و غیر ذلک، س قده

۳- استدل بعدم حرکه أخری و کیفیه أخری علی عدم عالم جسمانی آخر مخالف بالطبع- إن قلت تخالف الآثار یدل علی تخالف مبادی ء الآثار و أما اتحادها فلا یدل علی اتحادها نوعا- کالحراره اللازمه للنار و الغضب و الحرکه و الشمس و هی متبائنه نوعا قلت عموم اللازم بحسب الجلیل من النظر و أما بحسب النظر الدقیق فالحراره اللازمه للنار مبائنه للحراره اللازمه لغیرها- إن قلت ما تقول فی الزوجیه اللازمه للأربعه و الثمانیه و غیرهما و هی أنواع متباینه و الزوجیه واحده أو متماثله قلت الزوجیه لازم الماهیه و کل لازم الماهیه اعتباری علی ما حقق فی موضعه فلیس لها فی تلک الأعداد ما یحاذیها و الأمور الانتزاعیه فی التماثل و التباین تابعه للأشیاء المنتزعه هی عنها و أیضا قد مر أن المفهوم الواحد لا ینتزع من الأمور المتخالفه بما هی متخالفه، س قده

۴- قسم المستقیمه أولا قسمه ثلاثیه ثم عدل و قسمها قسمه ثنائیه دائره بین النفی و الإثبات، س قده

تسعه عشر(۱) و قد بينه الفيلسوف فى المقاله الثانيه من كتاب النفس و شرح المفسرون- كثامسطيوس و الإسكندر و لو لا مخافه التطويل لبسطت القول فيه لكنى أخوض فى طرف يسير منه فأقول الطبيعه ما لم توف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص الأول بكماله- لم تدخله فى النوع الثانى(۲) و المرتبه الثانيه مثال ذلك أن ذات النوع الأخس و هو الجسميه ما لم تعطها الطبيعه جميع خصائص الكيفيات الجسميه الموجوده فى الأجسام بما هى أجسام لم تخط به إلى النوع الثانى الأشرف بالإضافه و هو النبات و ما لم تحصل جميع خصائص النباتيه كالقوه الغاذيه و الناميه و المولده فى النوع الأخس- لم تجاوز به إلى النوع الثانى كمرتبه الحيوانيه و مرتبه الحيوانيه مشتمله على الحس و الحركه مع سائر القوى النباتيه و الجسميه فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول- جميع الحواس المدركه لجميع المحسوسات فمن الواجب أيضا أن لا يتعدى الطبيعه بالنوع الحيوانى إلى النوع النطقى و لكن الطبيعه قد حصلت فى المواليد جوهرا ناطقا فمن الضروره أوفت جميع القوى الحسيه بكمالها فاتبعته إفاده القوه النطقيه- فإذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركه للمحسوسات فإذن النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التى أدركها كل حيوان فإذن لا محسوس(۳) ما خلا ما

۱- تسع منها الطعوم البسيطه التسعه المشهوره و أربع منها الكيفيات الفعليه و الانفعاليه و ثلاث منها المسموعات و المبصرات و المشمومات و ثلاث منها المحسوسات بالعرض- فذكر أوائل الملموسات بالتفصيل أولى إذ إليها مفوض كدبانوئيه عالم العناصر كما إلى العقل الفعال مفوض كدخدائيه هذا العالم عندهم و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و ما يعلم جنود ربك إلا هو، س قده

۲- إذ لو أدخلته فيه بدون التوفيه لزم الطفره فى الحركه الكيفيه عند الشيخ و فى الحركه الجوهريه عند المصنف قده و الضروره قضت ببطلانها فيهما كما فى الحركه الأينيه و هذا هو قاعده إمكان الأخس التى موضع استعمالها السلسله الصعوديه و قد قال المصنف قدس سره فى موضع آخر قد وضعناها بإزاء قاعده إمكان الأشرف التى موضع استعمالها السلسله النزوليه فتفطن، س قده

۳- إذ لا حاس ما خلا ما استوفى للجوهر الناطق و الحاس و المحسوس متضايفان و المتضايفان متكافئان، س قده

یدرکه الناطق فإذن لا کیفیات ما خلا سته عشر المحسوسه بالذات و الثلاثه المحسوسه بالعرض(۱) کالحرکه و السکون و الشکل فإذن لا جسم یکیف بکیفیه ما خلا هذه المعدوده- فإذن لا عالم مخالف لهذا العالم بکیفیات محسوسه فإذن إن فرضت عوالم متعدده فهی متفقه بالطبع کثیره بالعدد انتهی کلامه.

فإذا بطل تعدد العالم سواء کان التعدد بالطبع أو بالشخص فقد ثبت أن العالم واحد شخصی فحینئذ نقول تشخص العالم تشخص طبیعی أی له وحده طبیعیه لا أنها تألیفیه و ذلک(۲) لتحقق التلازم بین أجزائه الأولیه فإن بین الأجسام العظام التی

۱- المحسوسات بالعرض کثیره کالکم و الإضافه و غیرهما کما فی سفر النفس و قد خصها الشیخ لکونها أکثر تناولا و أصح وجودا بالنسبه إلی البعض کالإضافه و العدد و أما الجسم التعلیمی فمعدود من ناحیه الجسم المکیف و أما الأطراف فمنطویه فی الشکل ثم إن ذکر الحرکه و السکون بعد ذکر الحرکه و أقسامها تفصیلا و السکون عدمها عن موضع قابل إما باعتبار تعداد الکیفیات من غیر نظر إلی النفی و الإثبات و إما باعتبار کونهما کیفیتین هاهنا و هناک کان باعتبار ذاتهما و إما من باب ذکر العام الأجزائی أو العددی بعد الخاص إذ العام منه منطقی و منه استغراقی و منه أجزائی و منه عددی، س قده

۲- أراد قدس سره أن یثبت تشخص العالم علی نهج یوافق کل مشرب قَدْ عَلِمَ کُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ* و إلا فأنت تعلم أن هاهنا أنهاجا أوثق و أشرف و مشارب أعذب و ألطف علی مذاقه قده تدل علی أزید من الارتباط و الالتصاق فإن أجزاء العالم فی مقام وجودها و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و حیثیه ذاته الوحده و التشخص تتأحد تأحدا حقیقیا و تتشخص تشخصا عینیا و أیضا جمیع فصول أنواع العالم بالنسبه إلی الفصل الأخیر للنوع الأخیر الإنسانی مأخوذه لا بشرط الأجناس و جمیع الصور بالنسبه إلی الصوره الأخیره الإنسانیه الکامله العقلیه الفعلیه مواد مأخوذه بشرط لا فالکل مبهمات فی صراط الإنسان الکامل و شیئیه الشی ء بالصوره و لا سیما صوره الصور التی هی مواد بهذا الاعتبار و المبهم لا وجود له إلا بالمعین فالکل موجوده بهذا الواحد الذی هو الفصل الأخیر و الصوره الأخیره و هو موجود و واحد بوجود الله الواحد القهار. نرسد کار عالمی بنظام گر نه پای تو در میان باشد و أیضا کل الأنواع الجوهریه التی فی السلسله العرضیه القدریه باعتبار انطوائها فی أنوار أربابها و انطواء أربابها فی نور رب النوع الإنسانی حیث إن نسبه الأرباب إلی الأرباب- نسبه الأصنام إلی الأصنام ثابته غیر متغیره واحده غیر متکثره و بهذا النظر تغیرات العالم الکبیر فی أدواره و أکواره کتفاوت الإنسان بحسب الأمزجه فی الإنسان الواحد الصغیر- ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ قرنها بر قرنها رفت ای همام وین معانی بر قرار و بر دوام شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار إلی غیر ذلک من المناهج البارقه الشارقه و المشارع العذبه السابغه، س قده

فيه تلازما و كذا بين تلك الأجسام و أعراضها بل بين أكثر المحال و أعراضها فإن استحاله الخلاء و امتناع خلو الأجسام المستقيمه الحركات عما يحدد جهات حركاتها- يدل على التلازم بين الأرض و السماء و امتناع قيام العرض بذاته و خلو الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما.

و قد علمت أن اللزوم و التلازم(۱) يوجب الانتهاء إلى عله واحده فالمؤثر فی عالمنا هذا لا يكون إلا واحدا فكل جسم و جسمانی ينتهی فی وجوده إلی ذلك المبدإ الواحد الذی دل انتظام أحوال السماوات و الأرض و ما بينهما على وجوده- و العقول و النفوس التی أثبتها الحكماء إما علل متوسطه لهذه الأجسام أو صور مدبره لها متصرفه فيها و إثبات مجردات لا تكون عللا و لا مدبرات لهذا العالم غير معلومه الوجود بل غير موجوده(۲) كما سيلوح وجهه فكل جسم و جسمانی و نفس و عقل- منته إلی مبدإ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى- لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا و لعل مرجع ضمير التثنيه مجموع السماويات حتى عقولها و نفوسها و مجموع الأرضيات حتى ملكوتها و أربابها و لا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأسا و وجه الدلاله أن المراد أنه لو تعدد الإله تعالى عن ذلك لزم أن يكون العالم الجسمانی و ما ينوط به متعددا و اللازم باطل كما مر

۱- لأن التلازم و إن لم ينحصر فيه لكن القسم الآخر منه باطل هاهنا قطعا إذ لا عليه لجسم بالنسبه إلى جسم آخر لأن تأثيره بمشاركه الوضع و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم، س قده

۲- فإن العقل لا محاله فعال فيقتضی ظلالا لا محاله فی العالم و الملك و النفس لا جرم مدبره فی الجسم فتستلزم أجساما أخر و قد بين امتناعها فقد أضرب قدس سره عن الأول لئلا يصير الحجه إقناعيه، س قده

فالملزوم مثله كما وضح من قوله إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ

الفصل (۹) فی أنه تعالی بسیط الحقیقه من کل جهه

اشاره

لیس مؤتلفه الـذات من أجزاء وجودیه عینیه أو ذهنیه کالماده و الصوره الخارجیتین أو الذهنیتین و لا من أجزاء حدیه حملیه و لا من الأجزاء المقداریه(۱)

[الطریق الأول]

و ذلـک لأن کل ما هو مرکب کان للعقل إذا نظر إلیه و إلی جزئه و قایس بینهما فی نسبه الوجود وجـد نسبه الوجود إلی جزئه أقدم(۲) من نسبته إلی الکـل تقـدما بـالطبع و إن کان معه بالزمان أو ما یجری مجراه فیکون بحسب جوهر ذاته مفتقرا إلی جزئه متحققا بتحققه و إن لم یکن أثرا صادرا عنه و کل ما هو کـذلک لم یکن واجب الوجود لـذاته بل لغیره فیکون ممکنا لذاته هذا محال و هذا البیان یجری فیما سوی الأجزاء المقداریه لأن تلک الأجزاء لیست فی الحقیقه متقدمه(۳) بل

۱- اعلم أن وجه الضـبط لقسمه الأـجزاء إلی أقسامهـا الأربعه أن یقال الأجزاء إما موجوده بوجود واحـد فی العین و إما موجوده بوجودات متعـدده و علی الأـول إمـا أن تعتبر فی الـذهن لاـ بشـرط فهی الأـجزاء الحملیه و إمـا أن تعتبر بشـرط لاـ فهی الأـجزاء الوجودیه الـذهنیه کالماده و الصوره الـذهنیتین و علی الثانی إما أن تکون متبائنه فی الوضع فهی الأجزاء المقداریه و إما أن لیس کذلک فهی الأجزاء الخارجیه کالماده و الصوره الخارجیتین، س قده

۲- أقول الکلاـم فی مطلق الأجزاء و الجنس و الفصل للشـی ء أجزاء شـیئیته لا وجوده- و ملاک التقـدم هاهنا لشـی ء الماهیه لا الوجود و التقـدم بـالتجوهر لاـ بـالطبع و الجواب أن المراد بـالوجود هاهنا ما یشـمل التقرر أو المراد فرض نسبه الوجود و المراد بالتقـدم بـالطبع- المرادف للتقـدم بالـذات و هو القـدر المشترک بین التقـدم بالطبع بالمعنی الأخص و التقـدم بالعلیه- و التقـدم بالتجوهر فاستعمل الکلی فی هذا الفرد، س قده

۳- بل متأخره لأن العقل و الوهم بعـد وجود مقـدار ما یفرض فیه شـی ء غیر شـی ء کلیا أو جزئیا أقول نعم فعلیه الأجزاء هکذا و لکن المراد بـالجزئیه و الکلیه کون المقـدار مصـححا لقبول التجزئه إذا فرضـها النفس بخلاـف مثل النقطه أو المجرد فالمصـحح لـذوات الأجزاء مقـدمه علی المصـحح لـذات الکل و هذا نظیر ما مر فی الرد علی غیاث العلماء أنه یکفی فی کون الشـی ء قابلا للتحلیل کونه بحیث لو حصل فی العقل کان للعقل أن یحلله و إن امتنع حصوله فی العقل علی أن الأجزاء المقـداریه لیست بهذه المشـابه لأـن نفی الأجزاء الحملیه مستلزم لنفیها إذ المقـدار قائم بالجسم فما لیس له جزء حملی إن کان له جزء مقـداری کان له ماده و صوره فکان له جنس و فصل هذا خلف، س قده

نسبه الجزئيه إليها بالمسامحه و التشبيه فلا بد فى نفى تلك الأجزاء عنه تعالى من بيان آخر و القوم طولوا الكلام فى تجرد الواجب عنها و عن التجسم و احتاجوا فى البيان إلى برهان تناهى الأبعاد(١).

و لنا فى بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمه قد أشرنا إليها مرارا من أن كل متصل بذاته أو بغيره قار كالمكانيات أو غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود- متشابك الوجود بالعدم و الحضور بالغيبه و الواجب جل ذكره قوى الوجود و غايته فى الشده بلا شوب نقص و قصور و أيضا قد تقرر أن الأجزاء المقداريه متحده الحقيقه(٢) هى و الجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقدارى كما يقوله المشبهه فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقدارى كله فى الحقيقه

١- و ذلك لأنه قد ثبت أنه لا يجوز العليه و المعلوليه فى أفراد نوع واحد فلو كان الواجب مقدارا كجسم تعليمى أو طبيعى و كان عله لجسم تعليمى أو طبيعى لم يكن أحدهما بالعليه أو المعلوليه أولى من الآخر لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فما فرض معلولا يكون عله لآخر و ما فرض عله يكون معلولا لآخر فيكون الأجسام غير متناهيه و ثبت تناهى الأبعاد و بالجمله إذا كان الجسم بذاته عله و كانت تلك الذات فى المعلول و إذا كان بذاته معلولا و كانت تلك الذات فى العله لزم عدم تناهى الأجسام كما قلنا، س قده

٢- المراد بالحقيقه ما هو أعم من الماهيه النوعيه و الوجود الخارجى فمغايره جزئه المقدارى على تقدير إمكانه لكله لمغايره الوجود الإمكانى الوجود الواجبى و على تقدير الوجوب لا يلزم أن يكون موجودا بالقوه لأنه جزء مقدارى و الأجزاء المقداريه موجوده بالقوه و إلا لانتفى المقدار و لازم ذلك كون الجزء موجودا بالقوه و هو واجب الوجود و هو خلف و لو كان المراد بالحقيقه الماهيه النوعيه كما أنه المراد فى باب الحكم المتصل لم يتم البيان و هو ظاهر و الأولى الاعتماد فى نفى الأجزاء المقداريه على برهان نفى مطلق الحد عنه تعالى من جهه كونه واجب الوجود بالذات و قد تقدمت الإشاره إليه، ط مد ظله

و إما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوه و كلا شقى التالى محال فكذا المقدم فتعالى عن أوهام المجسمين و المعطلين علوا كبيرا.

طريق آخر

اشاره

(١) لو تركب ذات الواجب من أجزاء فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء أو بعضها واجب الوجود أو ليست الأجزاء و لا شى ء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود و الأقسام الثلاثه بأسرها مستحيله.

أما بطلان الأول

و هو أن يكون الأجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لأن المفروض أن هناك شيئا واحدا وحده حقيقيه ذا أجزاء إذ كل ما لا وحده له لا وجود له كما بينا مرارا فإذن كل حقيقه وحدانيه فرضت أنها ذات أجزاء- فلا بد أن يكون لبعض أجزائها إلى بعض افتقار ذاتى و تعلق طبيعى و ارتباط لزومى إذ لا يتصور تأليف حقيقه نوعيه أو شخصيه من أمور متفاصله الذوات مستغنيه الحقائق و الهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقه الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما و قد مر أن التلازم بين الواجبين محال بأى نحو من أنحاء التلازم فإذن قد رجع الفرض إلى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حده.

و أما بطلان الثانى

فلأن ذلك الجزء الذى هو الواجب كان مستغنى القوام عن الجزء الآخر و عن غيره و الجزء الآخر لإمكانه مفتقر إلى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات إلى ممكن و بتوسطه(٢) إلى

١- هذا و ما يتلوه لنفى مطلق الأجزاء دون الأجزاء المقداريه، ط مد ظله

٢- يعنى فى الوجود حتى يكون من باب الافتقار إلى علل الوجود و إلا فالافتقار إلى الواجب الآخر افتقارا قواميا يكون بلا واسطه. إن قلت الواجب المفروض مركبا يفتقر فى القوام إلى قوام الممكن الذى هو جزؤه- لا فى الوجود لفرض وجوب وجوده و قوام ذلك الممكن لا يفتقر إلى ذلك الواجب الآخر- لأنه عله وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار إلى الواجب الآخر فى الوجود بتوسط الممكن- و الكلام مطلق يشمل الأجزاء العقليه و يرشد إليه أيضا عنوان ما بعده بالطريق الآخر. قلت لما كان الوجود مقدما على الماهيه تقدما بالحقيقه عنده قدس سره و بالأحقيه عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا إلى وجوده و وجوده إلى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذا خلف، س قده

واجب آخر و الافتقار إلى الغير و إن كان إلى واجب آخر و كذا التأخر عنه ينافى الوجوب بالذات

و أما بطلان الثالث

فهو أوضح إذ كيف يتصور(۱) حصول مجموع واجبى من ممكنات صرفه و جميع الممكنات ممكن لا محاله لو فرض موجودا و فى الشقين الأخيرين يلزم الدور إذ العقل إذا قاس الممكن و الواجب إلى الوجود يجد الواجب أقدم فى الوجود- و يحكم بأنه وجد فوجد الممكن و إذا قاس الجزء و الكل إليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل و يحكم بأنه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم(۲) تقدم كل من الكل و الجزء هاهنا على نفسه.

طريق آخر قد علمت أن الواجب حقيقته إنيه محضه فلا ماهيه له و كل ما لا ماهيه له لا جزء له ذهنا و لا خارجا و لنفصل هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الأجزاء العقليه و ما تسلب عنه الأجزاء العقليه يسلب عنه الأجزاء الخارجيه- إذ كل بسيط فى العقل(۳) بسيط فى الخارج دون العكس و إنما نفيت عنه الأجزاء

۱- إن قلت هذا سنه كل نوع مجموع من أجزاء فإن الإنسان حاصل من حيوان و ناطق ليس شى ء منهما إنسانا و البيت حاصل من سقف و جدران ليس شى ء منهما بيتا و هكذا- قلت أما فى التركيب من الأجزاء المحموله كما فى الإنسان فليس كذلك لأن الحيوان و الناطق- يحمل عليهما الإنسان حملا عرضيا مع أنهما موجودان مناسبان له وجودا و ماهيتان مناسبتان له ماهيه و أما فى التركيب من الأجزاء الخارجيه فالسقف و الجدار و إن لم يسميا باسم البيت- لكن البيت شى ء هو من سنخهما فإن ماده البيت مادتهما و صورته صورتهما و لا تفاوت إلا بالجزئيه و الكليه و أما فيما نحن فيه فمعلوم أنه لا سنخيه بين حيثيه الإباء عن العدم و حيثيه عدم الإباء عن الوجود و العدم، س قده

۲- و السؤال هنا أيضا بأن افتقار الكل إلى الجزء فى القوام و افتقار الممكن إلى الواجب تعالى فى الوجود كالسؤال السابق و الجواب الجواب، س قده

۳- أما أولا فلأن البسيط فى العقل لو كان مركبا فى الخارج من الماده و الصوره لكان مركبا فى العقل من الجنس المأخوذ من الماده و الفصل المأخوذ من الصوره هذا خلف و أما الثانى فلأنه لا يلزم أن يكون كل بسيط فى الخارج بسيطا فى العقل لمكان الأعراض المركبه فى العقل من الجنس و الفصل بل من الماده و الصوره الذهنيتين أعنى الجنس و الفصل بشرط لا- أو الماده و الصوره التبعيتين للماده و الصوره اللتين فى الموضوعات و هما بيانان للكليه الموروثه- منهم من أخذ الجنس مطلقا من الماده و الفصل مطلقا من الصوره فإنها تستقيم فى الأعراض بهما و فى المفارقات بالأول منهما، س قده

العقلیه إذ لو کـان له جنس و فصـل لکـان جنسه مفتقرا إلی الفصـل لاـ فی مفهومه و معناه بل فی أن یوجد(۱) و یحصل بالفعل فحینئذ نقول ذلک الجنس لا یخلو إما أن یکون وجودا محضا أو ماهیه غیر الوجود فعلی الأول یلزم أن یکون ما فرضناه فصلا لم یکن فصـلا- إذ الفصـل مـا به یوجـد الجنس و هـذا أنما یتصور إذا لم یکن حقیقه الجنس حقیقه الوجود- و علی الثانی یلزم أن یکون الواجب ذا مـاهیه و قـد مر أنه نفس الوجود و حقیقته بلاـ شوب- و أیضا لو کان للواجب جنس کان منـدرجا تحت مقوله الجوهر و کان أحـد الأنواع الجوهریه فیکون مشارکا لسائر الأنواع الجوهریه فی الجنس العالی و قـد برهن علی إمکانها و قـد مر أن إمکان النوع یسـتلزم إمکان الجنس المسـتلزم لإمکان کل واحـد من أفراد ذلک الجنس من حیث کونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود علی الجنس من حیث هو جنس أی مطلقا لکان ممتنعا علی کل فرد فإذن یلزم من ذلک إمکان الواجب تعالی عن ذلک علوا کبیرا.

تلخیص عرشی لو کان للواجب أجزاء حدیه عقلیه فلا یخلو إما أن یکون

۱- أی فی عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات الصنفیه و الشخصیه المادیه فی عالم أرباب الأنواع أو فی عالم عقلنا إذ الاعتبـار فی التمـامیه و النقصیه بالعقل لا بالحس و أما الوجود فی هـذا العالم فیحتاج إلی المصـنفات و المشـخصات و لا یتم بـالفصول فقط. و إذا علمت ما ذکرنا علمت سر قولهم إن النوع ماهیه تامه محصـله و الجنس ماهیه ناقصه مبهمه إذ لم یقل أحد بوجود رب الجنس و لم یمکن الإشـاره العقلیه إلی الجنس متحصـلا- لکونه بعض المـاهیه لاـ مـاهیه تـامه و یشار إلیه فی العقل إشـاره إبهـامیه کالأـمر المردد بین المعینـات و الفـانی فی المحصـلات إذ وجود الجنس وجودات کوجودات الأـنواع الطـبیعیه و الأنواع العقلیه و ما یتصور متحصلا منعزلا عن الفصول أنما هو مأخوذ بشرط لا ماده عقلیه- لا جنس بما هو جنس و لفناء وجوده فی الفصول یحمـل علی الکثره المختلفه الحقـائق مواطاه- بخلاف النوع إذ له وجود فی العقل إذ الوجود أنما هو للماهیه التامه و هی الماهیه النوعیه، س قده

جمیعها أو بعض منها حقیقه الوجود أو لیس کذلک و علی التقادیر یمتنع الحمل(۱) و ذلک خرق الفرض

الفصل (۱۰) فی أن الواجب الوجود لا فصل لحقیقته المقدسه علی أنه مقسم نوعی أو مقسم صنفی أو شخصی

اشاره

الفصل (۱۰) فی أن الواجب الوجود لا فصل(۲) لحقیقته المقدسه علی أنه مقسم نوعی أو مقسم صنفی أو شخصی

[الطریق الأول]

فإن شیئا من هذه الأمور لا ینافی کون المقسم بسیطا غیر ذی جزء کالجنس البسیط أو النوع البسیط(۳) و ذلک لما علمت أن الواجب غیر ذی ماهیه و کل ما له فصل مقسم

۱- لأن الحمل یقتضی وحده وجودیه و کثره مفهومیه فعلی تقدیر کون الأجزاء حقیقه الوجود کان هنا وحده صرفه لأن مقام شیئیتها و مقام وجودها واحد فلا یصدق الهو هو و أیضا المحمول لا بد أن یکون مفهوما و حقیقه الوجود لیست بمفهوم و علی تقدیر کونها غیر الوجود کان هنا کثره صرفه إذ لیس لها مقام وجود هو ما به الاتحاد سوی مقام شیئیه الماهیه فلا یصدق الهو هو أیضا و علی تقدیر الاختلاط کان هنا وحده محضه فی البعض و کثره صرفه فی البعض إذ لا شیئیه ماهیه للبعض و هی مناط الاختلاف و لا شیئیه وجود للبعض و هی مناط الوحده. إن قلت شأن الأجزاء الحملیه فی کل مورد أن یکون غیر الوجود و مع ذلک تحمل فلیکن هاهنا کذلک. قلت نعم و لکن لها وجود عرضی فلها مقام ذات و مقام وجود و فیما نحن فیه الماهیه عین الإنیه و قد فرغنا عن إثباته بل نقول من رأس علی کل واحد من التقادیر الثلاثه فی الجنس و الفصل فالنوع الذی هو الواجب تعالی إما وجود فقط و إما ماهیه فقط و علی أی تقدیر لا یحمل کل واحد من الأجزاء علی الآخر و لا علی النوع و لا النوع علی کل واحد هذا خلف و إما وجود و ماهیه فیکون زوجا ترکیبیا فیکون ممکنا هذا خلف، س قده

۲- إطلاق الفصل و المقسم علی المصنف و المشخص من باب عموم المجاز أو المقسم بمعناه اللغوی عطف علی الفصل و کلمه أو بمعنی الواو و الأول أولی هذا و بالحقیقه سلب کونه نوعا مرکبا أو جنسا بسیطا أو نوعا بسیطا سلب أقسام الماهیه عنه من الماهیه المتحصله النوعیه المرکبه کالإنسان و النوعیه البسیطه کالهیولی فإن جنسها مضمن فی فصلها و فصلها مضمن فی جنسها- و الماهیه الجنسیه المبهمه البسیطه کالجنس العالی، س قده

۳- ذکره استیفاء للأقسام المحتمله و إلا فلا مصداق للنوع البسیط فی الماهیات و هو الذی لا جنس فوقه و لا نوع تحته، ط مد ظله

أو خاصه مصنف أو مشخص فهو لا محاله ماهيه كليه فما لا ماهيه له لا يكون جنسا و لا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص.

طريق آخر

(١) قد أشرنا سابقا فى مباحث الوجود أن الوجود لا فصل مقسم له و لا مشخص له فإن مدخليه هذه الأمور ليست فى تقرر معنى الجنس بما هو جنس أو معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخليه فى أن يكون الجنس موجودا محصلا أو النوع موجودا مشارا إليه بالحس أو العقل(٢) فلو كان للوجود فصل أو محصل شخصى- لكان شى ء منهما مقررا للمعنى و التجوهر فكذلك واجب الوجود إذ هو أعلى مراتب الوجود و آكده فيتعاظم عن أن يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس إلى تحصلات أنواعه- أو كالنوع بالقياس إلى تشخصات أعداده و هويات أفراده فما أضل منهج بعض جهال المتصوفه حيث زعموا أن الحق تعالى كلى طبيعى جنسى(٣) و الموجودات أفراده و أنواعه و لم يتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطه إلى أنواع و أعداد فلا يخلو إما أن يتكثر سواء كان بالأنواع أو بالأشخاص بنفس ذاته أو بغير ذاته فإن تكثر بمقتضى ذاته فيلزم أن لا يوجد فى الكون نوع واحد و لا شخص واحد إذ ذلك الفرد على طباع الأمر المقتضى للكثره بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته و هذا الكلام فى آحاد هذه الكثره فلا واحد و إذ لا واحد فلا كثير- لأن الواحد مبدأ الكثير فإذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدإ فإذا كثرناه بنفسه فقد

١- الفرق بينه و بين الطريق السابق أن الطريق السابق يسلك فيه من مسلك نفى الماهيه- و الفصول المقسمه و الأمور المشخصه أنما تجرى فى الماهيات و فى هذا الطريق من مسلك كونه أعلى مراتب الوجود فلا إبهام فيه حتى يرفعه فصل منوع أو عرض مشخص، ط مد ظله

٢- هذا بتمامه صفه لكلمه موجودا فى الموضعين و إفراد ضمير إليه أمره سهل- و إنما قلنا ذلك لأن النوع فى كونه مشارا إليه بالعقل غير محتاج إلى المصنف و المشخص و يمكن أن يكون المراد بالعقل المدارك الجزئيه الباطنه المشيره إلى أفراد النوع إشاره وهميه أو خياليه و الأول أقرب معنى، س قده

٣- أى الطبيعه من حيث التحقق فى الأفراد و أما نفس الطبيعه كما هو موضوع القضيه الطبيعيه فلا يذهب إليه جاهل فضلا عن عاقل، س قده

أبطلنا نفسه و إن تكثر لا ـ بذاته بل بغيره ففيه قوه قبول الوجود و هى غير حيثيه الوجود و الوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزءين أحدهما يجرى مجرى الماده- و الآخر يجرى مجرى الصوره و هو ممتنع

الفصل (١١) فى أن واجب الوجود لا مشارک له فى أى مفهوم كان

لأن المشاركه بين شيئين فى أى معنى كان يرجع إلى وحده ما و قد علمت أن الوحده على أنحاء شتى و إن منها حقيقيه(١) و منها غير حقيقيه و الحقيقيه قد تكون عين الذات الواحده و هى الوحده الحقه الواجبيه و قد تكون زائده على الذات كوحده الماهيات الممكنه و غير الحقيقيه ما يكون معروضها أمورا متكثره فى الواقع و هى بحسب الشركه فى أمر ما و قد مر تفصيلها فى مباحث الوحده و الكثره من السفر الأول- إذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشى ء من أنحاء الوحده غير الحقيقيه فلا شريک له فى شى ء من المعانى و المفهومات بالحقيقه فلا مجانس له إذ لا جنس له و لا مماثل له إذ لا نوع له و لا مشابه له إذ لا كيف له كما سيظهر لک من نفى الصفات الزائده عنه فلا مساوى له إذ لا يوصف بكم و لا مطابق له إذ لا يوصف بوضع و لا ـ محاذى له إذ لا ـ يوصف بأين و لا مناسب له و إن وصف بالصفات الإضافيه- و ذلک لأن جميع صفاته الإضافيه ترجع إلى إضافه واحده هى القيوميه كما ستعلم- و إذ لا مؤثر و لا موجد سواه كما سيظهر فى توحيد الأفعال فلا مشارک له فى صفه

١- الواحد بالوحده الحقيقيه ما لا ـ يستدعى واسطه فى العروض فى باب الاتصاف بالوحده و بعباره أخرى ما يكون وصف الوحده له من قبيل الوصف بحال الشى ء لا من قبيل الوصف بحال متعلق الشى ء و الواحد بالوحده غير الحقيقيه بخلاف ذلک فزيد و عمرو واحد فى الإنسانيه- و الفرس و البقر واحد فى الحيوانيه فالإنسانيه و الحيوانيه كل منهما واحده حقيقيه إذ لا واسطه فى العروض له و الوحده وصف نفسه و أما زيد و عمرو فى الأول و الفرس و البقر فى الثانى فواحد غير حقيقى إذ الوحده لهما باعتبار متعلقهما أعنى جهه الوحده و هى الواحد الحقيقى ثم الواحد الحقيقى إما واحد بالوحده الحقه و هى هنا ما لا يكون ذاتا و وحده بل وحده قائمه بذاتها لا بالماهيه- و إما ليس كذلک و هو بخلافه، س قده

القيوميه و إذ لا محل له فليست له نسبه الحلول كما يقوله النصارى و إذ هو بذاته واجب و ما سواه ممكن فليست له نسبه الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفه و إذ لا مناسب له فالمناسبات التى أثبتها بعض المتصوفه فى حقه تعالى كلها أوهام مضله و ما أبعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء(۱) إن نسبته تعالى إلى جميع العالم كنسبه النفس

۱- و الإنصاف أن مقصودهم من ذكر الأمثله الجهه المقربه لا الجهات المبعده ففى مثال النفس و البدن تعالى عن المثل لا عن المثال بل لله المثل الأعلى المقصود أنه كما أن البدن حى بحياه النفس و أنها أصل قوامه و لبه و روحه و مع ذلك هى لا داخله فى البدن و لا خارجه عنه كذلك العالم حى بحياه الله و قائم بقيوميته و معيه قيوميته روح الأرواح و ممسك رباط الأشباح و ليس هو تعالى فى الأشياء بوالج و لا عنها بخارج بل لما كان الأمر كما قيل-ء و فى كل شىء له آيه تدل على أنه واحد كانت الأمثال العليا مجالى نوره و ظهور توحيده و توحيد ظهوره فبهذا النظر عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ و وجه الشىء بما هو وجه الشىء فإن فى ذى الوجه فدل على ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقاته فأما جهه حاجه النفس إلى البدن و انفعالها منه و حدوثها بحدوثه و غير ذلك فمن الجهات المبعده التى ليست مقصوده و لذا تابوا و استدركوا بعد ما أتوا بالمثال فابتهلوا و ندبوا بقوله-ء اى برون از وهم و قال و قيل من خاك بر فرق من و تمثيل من لكن الأصل التمثيلات المقربه للتأسى بالأنبياء و الاقتداء بكتاب الله تعالى أ ما تسمع قوله تعالى فى كتابه المجيد مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ الآيه و غير ذلك و السبب اللمى فى إيرادها- أنه لا يمكن للعقل و لا سيما المتعلق منه فهم المعانى مجرده عن الصور لأجل التعلق بالمتخيله بمقتضى تطابق العوالم فإذا قال العقل إنه تعالى نور و أراد أنه نور حى قائم بذاته كذا و كذا كما مر وقع فى الخيال صوره شعاع فى غايه التلألؤ و الظهور و إذا قال إنه محيط وقع فيه صوره الانبساط الكمى و إذا قال إنه قاهر فوق كل نور وقع فيه الفوقيه الوضعيه أو صوره قهر نور الشمس لأنوار الكواكب فى النهار و هكذا غايته أن العقل المرتاض بالبرهان لا يعبأ بهذه التصويرات و يرجم شيطان المتخيله و يقول إنها من دعا باتك و صفاته تعالى أجل من هذه و يحكم بما حكم به البرهان- و إذا كان هذا حال العقل المرتاض بالنظر و الفكر فما ظنك بأهل الخيال فإن تمثيلات خيالهم كأضغاث الأحلام و تمثيلات العقل و أهل الشهود كالرؤيا الصادقه الآئله بتحليل الصور إلى المعانى و الحقائق فلو منع الخيال من التمثيلات و لم يؤت بها أصلا و اقتصر على المعانى الصرفه وقعت الخصومه فى البين و طفقا يتشاجران و لم يذعن الوهم و الخيال للعقل كمن أحضر مائده و أطعم بعض الحاضرين دون البعض مع حاجتهم إلى الطعام و لعل ما ذكرنا من التمثيلات المطابقه أحد وجوه ۱۰۹ قول المولوى ء آن خيالاتى كه دام اوليا است عكس مه رويان بستان خداست ، س قده

إلى البدن هيهات نسبه النفس إلى البدن نسبه الصانع إلى الدكان و آلاته(۱) لا نسبه العله إلى معلولها و كل ما لا يفعل إلا بالإله فلا يمكن أن يوجد الإله و لو كانت النفس خالقه بدنها لم تكن نفسا فليست نسبه المبدع إلى مبدعه نسبه النفسيه- لتعاليه عن الحاجه فى شى ء.

و أيضا النفس الناطقه من حيث إنها نفس مجرده بالقوه ماديه بالفعل كسائر القوى و هى جسمانيه الحدوث و إن كانت روحانيه البقاء و هى أيضا جسمانيه التأثير و إن كانت روحانيه التأثر و ذلك لأن الإيجاد متقوم بالوجود و المستغنى عن الماده فى الإيجاد لا بد و أن يكون مستغنيا عنها فى الوجود أيضا و لو لم يكن النفس جسمانيه التأثير لكانت عقلا محضا هذا خلف و إله العالم جل اسمه مقدس بالكليه عن الحاجه و الحدوث.

و أيضا النفس يحصل منها و من البدن نوع طبيعى و بينهما تركيب اتحادى- و كل ما يتركب منه و من غيره شى ء فبينهما تعلق و ارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه و انفعاله عنه و المنفعل عن الشى ء لا بد له من قصور يفتقر إلى ضميمه تكمله و تحصله و الواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن أن يتممه شى ء فثبت أن لا مناسب له تعالى مع أن النسبه أبعد أوصاف الشى ء عن ذاته فهو برى ء الذات عن الأشياء ذاتا و صفه و نسبه مع أنه لا يخلو عنه ذره من الذرات و لا يعزب عنه شى ء فى الأرض و السماوات

۱- لا يخفى أنه قدس سره وقع فيهما هرب فإن تلك النسبه هذه النسبه من جهه و ليست هى هى من جهات أخرى و قد صرح مرارا فى هذا الكتاب و لا سيما فى سفر النفس منه أنه ليس تعلق النفس بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه و ليست آلاتها ذوات منفصله، س قده

الفصل (۱۲) فی أن واجب الوجود تمام الأشیاء و کل الموجودات و إلیه یرجع الأمور کلها

هـذا من الغوامض الإلـهیه التی یستصعب إدراکه إلا علی من آتاه الله من لـدنه علما و حکمه لکن البرهان(۱) قـائم علی أن کل بسیط الحقیقه کل الأشیاء الوجودیه إلا ما یتعلق بالنقائص و الأعدام و الواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود کما أن کله الوجود.(۲).

۱- ملخص البرهان أن کل هویه صح أن یسلب عنها شـی ء فهی متحصله من إیجاب و سلب و کل ما کان کذلک فهی مرکبه من إیجاب هو ثبوت نفسها لها و سلب هو نفی غیرها عنها- ینتج أن کل هویه یسلب عنها شی ء فهی مرکبه و ینعکس بعکس النقیض إلی أن کل ذات بسیطه الحقیقه فإنها لا یسلب عنها شـی ء و إن شئت فقل بسیط الحقیقه کل الأشیاء و مما یجب أن لا تغفل عنه أن هذا الحمل أعنی حمل الأشیاء علی بسیط الحقیقه لیس من قبیل الحمل الشائع فإن الحمل الشائع کقولنا زید إنسان و زید قائم یحمل فیه المحمول علی موضوعه بکلتا حیثیتی إیجابه و سلبه اللتین ترکبت ذاته منهما و لو حمل شـی ء من الأشیاء علی بسیط الحقیقه بما هو مرکب صدق علیه ما فیه من السلب فکان مرکبا و قد فرض بسیط الحقیقه هذا خلف فالمحمول علیه من الأشیاء جهاتها الوجودیه فحسب و إن شئت فقل إنه واجد لکل کمال أو إنه مهیمن علی کل کمال و من هذا الحمل حمل المشوب علی الصرف و حمل المحدود علی المطلق، ط مد ظله

۲- إشاره إلی أن قولنا بسیط الحقیقه کل الوجودات من باب تعلیق الحکم علی الوصف المشعر بالعلیه فهو کل الوجود لبساطته و إن کله الذی لا بعض له هو الوجود لا یشوبه ماهیه و لا عدم فالکاف فی قوله کما أن کله الوجود للتعلیل کما فی قوله تعالی وَ اذْکُرُوهُ کَمـا هَـداکُمْ ثم إن مفاد قوله بسیط الحقیقه کل الأشیاء هو الکثره فی الوحـده بمعنی أن مرتبه من الوجود بوحـدتها و بساطتها جـامعه لکـل الوجودات و یترتب علیهـا بفردهـا من الکمـال ما یترتب علی الجمیع و لیس مفاده الوحـده فی الکثره کما یتوهم کثیر من الناس حیث إنهم إذا سمعوا ذلک القول طلعوا و طفقوا یقدحون فیه بأنه یلزم أن یکون الحجر و المدر و غیرهما کلهـا واجب الوجود و وقعوا فی إیهام الانعکاس أی کل الأشیاء بسیط الحقیقه و لم یعلموا أن هـذا فی العلم الحضوری العنائی الذی هو عین الذات الأحدیه و أما الوحده فی الکثره فهی مقام فیضه المقدس الشامل و رحمته التی وسعت کل شی ء و فی کل بحسبه و لم یروا أن مسأله الوحده فی الکثره کتب العرفاء مشحونه بها و أن الکثره فی الوحده التی هی مفاد قوله إن البسیط کل الوجودات من خصائصه باعتقاده و لم یسبقه أحد إلا أرسطاطالیس بقول مجمل بل قال فی موضع من الأسفار إنه لم أجد علی وجه الأرض من له علم بذلک و إن لم یکن کذلک إذ قد صار من اصطلاحات العرفاء مقام شهود المفصل فی المجمل و مقام شهود المجمل فی المفصل إلا أن یظن أن هذا الفیض المقدس و الوجود المنبسط إذا لوحظ ساقط الإضافه من الماهیات و أن ما به الامتیـاز فی ذلـک الوجود عین مـا به الاـشتراک فهو من مقـام شـهود المفصـل فی المجمـل و إذا لوحظ ظاهرا فی المظاهر و المجـالی فهو عکسه و إنی لاـ أظن بهم ذلـک غـایته أن یکون کلامهم هـذا متشابها و لهم محکمات غیر ذلک و لعل ۱۱۱ قول الشـیخ العطـار فی منطـق الطیر-ء هم ز جمله پیش هم پیش از همه جمله از خـود دیـده و خویش از همه إشـاره إلیه. ۱۱۱ و قال السید المحقق الداماد أعلی الله مقامه فی التقدیسات و هو کل الوجود و کله الوجود و کل البهاء و الکمال و کله البهاء و الکمال و ما سواه علی الإطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته و إذ کل هویه من نور هویته فهو الهو الحق المطلق- و لا هو علی الإطلاـق إلاـ هو انتهی. و لعله یعتقـد أن مراد السـید قـده من قوله هو کل الوجود أنه منشأ انتزاع الموجودیه فی کل موجود

سواء كـانت موجوديه نفسه أو موجوديه غيره كمـا صـرح به كمـا اقتضاه ذوق أهل التأله حتى أطلقوه عليه تعالى تسـميه و حينئذ فأين هذا من المقصود نعم تحقيق هذه المسأله و تفصـيلها و سد ثغورها بأتم وجه حق المصنف قدس سره ككثير من نظائره، س قده

أما بيان الكبرى فهو أن الهويه البسيطه الإلهيه لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصله القوام من كون شى ء و لا كون شى ء آخر فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار(١)

١- إن قلت اللاكون نفى و سلب ليس شى ء يحاذيه فلا يستدعى التركيب قلت شر التراكيب هو التركيب من الإثبات و السلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض- بل إن سألت الحق فلا تركيب إلا هو إذ التركيب يستدعى سنخين أحدهما الوجود و الحقيه و الآخر هو العدم و البطلان إذ الوجود و الوجود ليسا سنخين حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و أما لحاظ الماهيه فيرجع إلى اعتبار العدم و أيضا سبب هذا السؤال أنك متى سمعت التركيب من شيئين تبادر إلى ذهنك شيئيه الوجود و لا تنحصر فيها الشيئيه أ ما تسمع قولهم الشى ء إما واجب الوجود و إما ممكن الوجود و إما ممتنع الوجود و شيئيه الامتناع الشيئيه العدميه بل الامتناع أشد أنحاء العدم ثم أ ما تسمع قولهم الممكن زوج تركيبى و إحدى شيئيته شيئيه الماهيه و هى و إن لم يكن شيئيه العدم لكن لم تكن شيئيه الوجود أيضا و هى موضوع اللاءين و البرزخ بين البحرين البحر العذب الفرات و البحر الأجاج فحصر التركيب فى التركيب من شيئيتى الوجود نظر أمى عامى فمدلول لفظ زيد مثلا ثلاثه نحو وجوده و ماهيته و فقده الوجودات الأخرى سيما فقد كمالاته المترقيه و أما وجود لا حد له فلا فقد فيه كما لا ماهيه له ففى البسيط الحقيقى لا تركيب و لو فى العقل و لو من الوجدان و الفقدان. إن قلت السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب فى قوام الذات. قلت الصفات السلبيه للشى ء بالنسبه إلى ذات المعروض عرضيات و أما بالنسبه إلى الذات التى هى مجموع الذات المعروضه و العارض ذاتيات كما أن عرضيات زيد بالنسبه إلى ذاته النوعيه عرضيات و أما بالنسبه إلى هويته داخليات و زيد مجموع الطبيعه النوعيه و العرضيات من صفاته الثبوتيه و السلبيه، س قده

العقل و تحليله من حيثيتين مختلفتين(۱) و قد فرض و ثبت أنه بسيط الحقيقه هذا خلف فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئا دون شي ء آخر كأن يكون ألفا دون ب- فحيثيه كونه ألفا ليست بعينها حيثيه ليس ب و إلا لكان مفهوم ألف و مفهوم ليس ب شيئا واحدا و اللازم باطل لاستحاله كون الوجود و العدم أمرا واحدا فالملزوم مثله فثبت أن البسيط كل الأشياء.

و تفصيله أنا إذا قلنا الإنسان مثلا مسلوب عنه الفرسيه أو أنه لا فرس

۱- و ليعلم أن الكلام أنما هو فى المصداق و الواقعيه الخارجيه لا المفهوم الذهنى و إن كان كلامه يوهم وقوع البحث فى المفهوم و بيان أن مرتبه الوجود الواجبى لا قوام لها إلا بالحقيقه الصرفه الوجوديه بخلاف سائر المراتب دونها فإن ما به يتقوم مرتبتها الوجوديه ليس هو صرف الوجود بل مع ما اقترنت به من النقصانات و الأعدام فلا وقع لما قد يتوهم من أنه كيف يمكن أن يقال فى سائر المراتب بأنها متحصله القوام من الوجود و العدم مع أن كل مصداق للموجوديه ليس إلا هى فإن هذا خلط بين الواقعيه المطلقه و المراتب المحدوده و لسيدنا الأستاذ دام مجده مسلك أعذب يمكن به الحصول على هذه النتيجه أعنى كونه تعالى واجدا لكمال كل ذى كمال- و لا يسلب عنه شي ء منها من جهه النظر إلى وجوب الوجود بالذات فإن لازم كون الوجوب بالذات أن يمتنع ارتفاع الوجود على أى تقدير فلا يكون محدودا و إلا ارتفع عما وراء الحد- فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود و لا يسلب عن وجود، اميد

فحيثيه أنه ليس بفرس لاـ يخلو إما أن يكون عين حيثيه كونه إنسانا أو غيرها فإن كان الشق الأول حتى يكون الإنسان بما هو إنسان لا فرسا فيلزم من ذلك أنا متى عقلنا ماهيه الإنسان عقلنا معنى اللافرس و ليس الأمر كذلك إذ ليس كل من يعقل الإنسان يعقل أنه ليس بفرس فضلا عن أن يكون تعقل الإنسان و تعقل ليس بفرس شيئا واحدا كيف و هذا السلب ليس سلبا مطلقا و لا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود(۱) و الوجود بما هو وجود ليس بعدم و لاـ بقوه و إمكان لشی ء- إلا أن يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاه أو اشتقاقا فهو مركب فإنك إذا أحضرت فی ذهنك صورته و صوره ذلك المحمول السلبی مواطاه أو اشتقاقا و قايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر أو توجب سلبه عليه فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو كذا(۲) سواء كانت المغايره بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجی من ماده

۱- هذه العباره وقعت فی أواخر مبحث العله و المعلول من السفر الأول هكذا و لزم من تعقل الإنسانيه تعقل اللافرسيه إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإنا كثيرا ما نتعقل إلى آخره و لعله عذر لجواز تعقل السلب و لكن ما وقع هاهنا أحسن إذ يكون جوابا لما عسى أن يقال السالبه لا تستدعی وجود الموضوع فلا تقتضی حيثيه حتى يردد فيها بأنها عين حيثيه الإيجاب أو غيرها فحاصل الجواب أن هذا السلب سلب من الموضوع الموجود و السالبه عند وجود الموضوع تساوق المعدوله و الموجبه السالبه المحمول على التحقيق و لذلك خص الكلام بالإيجاب فی قوله فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول و قبل هذا القول و بعده ردد بين السلب و العدول أو إيجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت فی التأديه، س قده

۲- هذا واضح و لكن وقع فی ذلك الموضع من الأسفار و فی الشواهد بدل هذا فما به الشی ء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو و لزوم هذا غير واضح إذ الكلام فی أن الإنسان مثلا ليس بفرس لا أن الإنسان ليس بإنسان ۱۱۳ لكنه قدس سره بين ذلك فی كتابه المسمى بأسرار الآيات- فإنه قال و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب و إن كان كل منهما مضافا إلى شی ء آخر فإن المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافه فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يضر حقيقه الشی ء فی نفسها فإذن لو كان معنى ثبوت أ بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعه الثبوت بعينها طبيعه السلب فيكون الشی ء غير نفسه و هو محال انتهى. و الحاصل أن وجود زيد إذا سلب عنه وجود عمرو و كان وجود زيد بما هو مصاحب للنقص و الحد و بالجمله للعدم مصداقا لسلب وجود عمرو لزم التركيب و هو فيما نحن فيه محال و إذا سلب عن وجود زيد بما هو وجود زيد كان الشی ء غير نفسه لأن الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصه أو فرد واحد إذ المفروض أن وجود زيد بما هو وجود زيد مسلوب عنه إذ لو كان الفرد أو الحصه مسلوبا عنه كان المصداق النقص و العدم و هو الشق الأول، س قده

و صوره أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلى من جنس و فصل أو ماهيه و وجود فإذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صوره زيد فى عقلك هى بعينها صوره ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضيه مركبا من صوره زيد و أمر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابه من قوه أو استعداد فإن الفعل المطلق ليس بعينه عدم شى ء آخر إلا- أن يكون فيه تركيب- من فعل بجهه و قوه بجهه أخرى و هذا التركيب بالحقيقه منشؤه نقص الوجود فإن كل ناقص حيثيه نقصانه غير حيثيه وجوده و فعليته فكل بسيط الحقيقه يجب أن يكون تمام كل شى ء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقه فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف و ألطف و لا يسلب عنه شى ء إلا النقائص و الإمكانات و الأعدام و الملكات و إذ هو تمام كل شى ء و تمام الشى ء أحق بذلك الشى ء من نفسه فهو أحق من كل حقيقه بأن يكون هو هى بعينها من نفس تلك الحقيقه بأن يصدق على نفسها فأتقن ذلك و كن من الشاكرين فإن قلت أ ليس للواجب تعالى صفات سلبيه ككونه ليس بجسم و لا بجوهر- و لا بعرض و لا بكم و لا بكيف.

قلنا كل ذلك يرجع إلى سلب الأعدام و النقائص و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال وجود و ليعلم أن هذه الماهيات الممكنه ليس لشى ء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد و نعنى بالمطلق ما لا يكون(۱) معه قيد عدمى- و بالمقيد ما يقابله.

۱- هذا كالتعريف الذى سينقله من العرفاء و قصده من التوضيح هو الاعتذار مما عسى أن يقال إنه إذا كان الوجود البسيط جامعا لكل وجود فلم لا- يصدق عليه ماهيته فليجز أن يقال إنه إنسان أو فلك أو ملك أو غيرها بأن الماهيه هى المحدوده بالحد الجامع المانع و هذان الجمع و المنع يشيران إلى اعتبار قيد فيها فقط لضيقها و ضيق وجودها فإذا أضيف إلى وجود ماهيه وجود آخر لم يصدق تلك الماهيه عليه، س قده

و توضيح ذلک أنک إذا حددت نوعا محصلا کماهيه الإنسان مثلا بأنه حيوان ناطق يجب عليک أن تحضر معانيه و تضبطه و تقصد من قولک الشارح لماهيته أنه لا يزيد عليه شی ء و لم يبق شی ء من معانی ذاته و أجزاء ماهيته إلا و قد ذکر فی هذا القول الوجيز أو غير الوجيز و إلا لم يکن هذا الحد حدا تاما له فيشترط فی ماهيه الإنسان و حده- أن لا يکون شی ء آخر غير ما ذکر من الحيوان و الناطق فلو فرض أن فی الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الماهيه مع هذه المعانی المذکوره فی ماهيه الإنسان معانی أخری کالفرسيه و الفلکيه و غير ذلک لم يکن ذلک النوع إنسانا بل شيئا آخر أتم وجودا منه و إنما أردنا بقولنا(۱) نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده و معناه فقط فإن الأنواع الإضافيه کالحيوان مثلا أو الجسم النامی مثلا و إن کان لکل منها حد تام بحسب المفهوم إلا أنه ليس بحيث إذا أضيف إلی ذلک المعنی معنی آخر کمالی لم يحمل علی المجموع اسم ذلک النوع الإضافی و معناه و لهذا إذا أضيف إلی الجسم النامی الحساس يحمل علی المجموع الذی هو الحيوان الجسم النامی و کذا يحمل علی الإنسان الحيوان و هذا بخلاف النبات إذ قد تمت نوعيته الوجوديه و تحصلت کما تمت ماهيته الحديه فإذن وجد نوع حيوانی لم يحمل عليه النبات و إن حمل عليه الجسم النامی و کذا لم يحمل علی النبات أنه حجر أو معدن- و إن حمل أنه جسم ذو قوه حافظه للترکيب و کلامنا فی الوجود الناقص إذا تم لا فی المعانی المطلقه إذا ضم إليها معنی آخر فالأول غير محمول علی شی ء آخر فرض

۱- أی قولنا إنک إذا حددت نوعا محصلا ما يحصل وجوده لا ما يحصل مفهومه فقط إذ کل مفهوم حتی مفهوم الجنس الذی هو ماهيه ناقصه و لا سيما جنس الأجناس بما هو مفهوم تام و النقص فی ماهيه الجنس أنما هو بحسب التحصل لفناء تحصله فی تحصلات فصوله المقسمه، س قده

أنه أتم وجودا منه بخلاف الثانی کالجنس المحمول علی نوعه.

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء قد اصطلحوا فی إطلاق الوجود المطلق- و الوجود المقید علی غیر ما اشتهر(۱) بین أهل النظر فإن الوجود المطلق عند العرفاء عباره عما لا یکون محصورا فی أمر معین محدودا بحد خاص و الوجود المقید بخلافه کالإنسان و الفلک و النفس و العقل و ذلک الوجود المطلق هو کل الأشیاء علی وجه أبسط و ذلک(۲) لأنه فاعل کل وجود مقید و کماله و مبدأ کل فضیله أولی بتلک الفضیله من ذی المبدإ(۳) فمبدأ کل الأشیاء و فیاضها یجب أن یکون هو کل الأشیاء علی وجه أرفع و أعلی فکما أن السواد الشدید یوجد فیه جمیع الحدود الضعیفه السوادیه- التی مراتبها دون مرتبه ذلک الشدید علی وجه أبسط و کذا المقدار العظیم یوجد فیه کل المقادیر التی دونه من حیث حقیقه مقداریتها لا من حیث تعیناتها العدمیه من النهایات و الأطراف فالخط الواحد الذی هو عشره أذرع مثلا یشمل الذراع من الخط و الذراعین منه و تسعه أذرع منه علی وجه الجمعیه الاتصالیه و إن لم یشتمل علی

۱- إذ ما اشتهر بینهم تخصیص المطلق و المقید بالمفاهیم الذهنیه مطلقا و أما فی عرف العرفاء فکاد أن یکون موضوعا بالوضع التخصیصی أو التخصصی للأمر العینی و ذلک مثل الکلیه بمعنی السعه و الإحاطه کما فی عرف الحکماء الإشراقیین بل الهیویین و اللابشرط و غیره المستعمل فی الوجود الحقیقی فقول العرفاء إنه الوجود المطلق مثل قول الحکماء الوجود البسیط کل الوجودات، س قده

۲- بنی بیانه علی علیه المطلق للمقید و العله واجده لکمال معلوله کما یقال معطی الشی ء لا یکون فاقدا له و هو و إن کان بیانا تاما فی نفسه لکن الذی أشرنا إلیه فی التعلیق السابق أشرف مسلکا و أعم نفعا و یتبین به کونه واحدا بالوحده الحقه و مسائل شریفه أخری، ط مد ظله

۳- إشاره إلی سبک آخر بتغییر المدعی و الدلیل أما المدعی فلأنا لا نجعل العنوان هاهنا- البسیط کل الوجودات بل نجعل أن مبدأ الوجودات فاعل و غایه کل الوجودات و هاهنا أیضا من قبیل تعلیق الحکم علی الوصف المشعر بالعلیه و أما الدلیل فهو هاهنا أن معطی الخیر و الکمال لا یکون فاقدا له و أن غایه الشی ء کماله و کمال الشی ء هو الشی ء مع أمر زائد إذ لو کانت غایه الشی ء و کماله فاقد له لم یکن وصول الشی ء إلیها من قبیل الاستکمالات بل من قبیل التکونات و التفاسدات، س قده

أطرافها العدميه التی یکون لها عند الانفصال عن ذلک الوجود الجمعی و تلک الأطراف العدمیه لیست داخله فی الحقیقه الخطیه التی هی طول مطلق حتی لو فرض وجود خط غیر متناه لکان أولی و ألیق بأن یکون خطا(۱) من هذه الخطوط المحدوده- و إنما هی داخله فی ماهیه هذه المحدودات الناقصه لا من جهه حقیقتها الخطیه- بل من جهه ما لحقها من النقائص و القصورات و کذا الحال فی السواد الشدید- و اشتماله علی السوادات التی هی دونه و فی الحراره الشدیده و اشتمالها علی الحرارات الضعیفه فهکذا حال أصل الوجود و قیاس إحاطه الوجود الجمعی الواجبی الذی لا أتم منه بالوجودات المقیده المحدوده بحدود یدخل فیها أعدام و نقائص خارجه عن حقیقه الوجود المطلق داخله فی الوجود المقید و إلیه الإشاره فی الکتاب الإلهی- أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ کانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما و الرتق إشاره إلی وحده حقیقه الوجود الواحد البسیط و الفتق تفصیلها سماء و أرضا و عقلا و نفسا و فلکا و ملکا و قوله تعالی(۲) وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْ ءٍ حَیٍ و هل الماء الحقیقی إلا رحمته التی وسعت کل شی ء- و فیض جوده المار علی کل موجود و کما أن الوجود حقیقه واحده ساریه فی جمیع الموجودات علی التفاوت و التشکیک بالکمال و النقص فکذا صفاته الحقیقیه التی هی العلم و القدره و الإراده و الحیاه ساریه فی الکل سریان الوجود(۳) علی وجه یعلمه الراسخون فجمیع الموجودات حتی الجمادات حیه عالمه ناطقه بالتسبیح شاهده لوجود ربها عارفه بخالقها و مبدعها کما مر تحقیقه فی أوائل السفر الأول و إلیه

۱- إذ لم یفته شی ء من سنخ الخط بل فاتته القوابل و النقاط مثلا و هی مباینه بالنوع له- أما القوابل فلکونها جواهر و الخط عرض و أما النقطه فلکونها حدا مشترکا بین الخطوط- و الحدود المشترکه مباینه بالنوع لذوی الحدود کما ثبت فی محله، س قده

۲- هذا فی الوحده فی الکثره أظهر منه فی عکسه و کلمه حی صفه موضحه لا مخصصه- إشاره إلی أن کل شی ء له حیاه و شعور، س قده

۳- أی سرایه لا تتصف بصفات المسری فیه بل تفنیه و بهذا المعنی أطلق السیر أیضا فی قوله-ء جمالک فی کل الحقائق سائر و لیس له إلا جلالک ساتر أی الافرط نور جمالک، س قده

الإشاره بقوله(١) وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ لأن هذا الفقه و هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله إلا للمجردين عن غواشى الجسميه و الوضع و المكان

الموقف الثانی فی البحث عن صفاته تعالی علی وجه العموم و الإطلاق و فیه فصول

الفصل (١) فی الإشاره إلی أقسام الصفات

الصفه إما إیجابیه ثبوتیه و إما سلبیه تقدیسیه- و قد عبر الکتاب عن هاتین بقوله تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ فصفه الجلال ما جلت ذاته عن مشابهه الغیر و صفه الإکرام ما تکرمت ذاته بها و تجملت- و الأولی سلوب عن النقائص و الأعدام و جمیعها یرجع إلی سلب واحد هو سلب الإمکان عنه تعالی و الثانیه تنقسم إلی حقیقیه کالعلم(٢) و الحیاه و إضافیه کالخالقیه

١- أی یسبح بتسبیحه و یحمد بحمده أی کلها کاشفه لأسمائه و صفاته و شارحه لجماله و جلاله و الحمد أیضا إظهار کمال المحمود و کل وجود خیر و حسن و جمال و جلال و لما کان کل وجود و خیر منسوبا أولا إلی الله تعالی و ثانیا إلی تعینه و ماهیته کما قال ع: ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قبله لأن نسبته إلی الفاعل بالوجوب و إلی القابل بالإمکان کانت وجودات العالم بشراشرها ألسنه ناطقه بأن له الحمد و له الملک لا بمحض دلاله الأثر علی المؤثر کما یقوله المتکلمون و لما لم یکن الأثر شیئا علی حیاله بل ما هو فیه بما هو وجود لم هو و بهویه الهو المطلق هویه کل هو و کان قد ینقضی فی نظر السالک دول المظاهر للأسماء و یظهر دوله الأسماء و تبدل الأرض غیر الأرض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار- کان الحمد و التسبیح المبنیان للفاعل أیضا به تعالی أنت کما أثنیت علی نفسک و لذا جمع تعالی بین التسبیحین أو الحمدین أعنی التسبیح و حمد الأشیاء فی قوله یسبح و التسبیح- و حمد نفسه فی قوله بحمده و قوله قدس سره و هو العلم بالعلم إشاره إلی قراءه یفقهون بیاء الغیبه لا بتاء الخطاب، س قده

٢- التمثیل بمثالین إشاره إلی انقسام الحقیقه إلی الحقیقه المحضه و الحقیقه ذات الإضافه فإن الصفه مطلقا سواء کانت فی الواجب تعالی أو فی الممکن أربعه أقسام لأن الصفه إما سلبیه و إما ثبوتیه و یندرج فی السلبیه ما لیس فی لفظه حرف سلب کالعمی و الأمیه الموضوعین لعدم البصر و عدم الکتابه و التعلم للعلم و فی الحق الأول کالقدوسیه و الثبوتیه إما إضافیه و هی ما کانت محض النسبه کالعالمیه و القادریه و إما حقیقیه و هی إما حقیقیه محضه إن لم تکن نسبه و لا ملزومه للنسبه کالحیاه و الوجوب بالذات و علم العالم بذاته و إما حقیقیه ذات إضافه إن لم تکن نسبه و لکن تکون ملزومه للنسبه کالعلم بالغیر و القدره علیه فعلم زید بالشمس مثلا صوره فی ذهنه و لیست إضافه بل کیفیه و لکن تلزمها النسبه إلی الشمس الخارجیه و تلک النسبه هی العالمیه. إذا عرفت هذا فنقول الصفات السلبیه لیست عین ذات الموصوف و إلا لکان الموصوف عدما إن قلت هی محذور فی کون مصداقها عین الذات فإن الثبوتیه الحقیقیه أیضا مصداقها عین الذات لا مفهومها قلت السلب لا مصداق له و ظاهر أن الموجود لا یکون مصداقا و فردا ذاتیا للسلب و العدم نعم یصلح لأن یکون منتزعا منه و فردا عرضیا لهما بخلاف المفهوم الثبوتی فإن الموجود فرد ذاتی له و الکلی الطبیعی و ما یجری مجراه موجود عین فرده الذاتی إن قلت سلوب الباری تعالی عندکم من باب سلب السلب فیکون إثباتا قلت السلب مطلقا أینما تحقق و أی شی ء کان مسلوبه بما هو سلب لا یحاذیه شی ء و

كونه إثباتا و ثبوتا أنما هو شأن فرده العرضى لا بما هو طبيعه سلب و عدم و الصفات الإضافيه أيضا أعنى المضافات الحقيقيه لا المشهوريه زائده على ذات الموصوف و إلا لكان الموصوف نسبه محضه و السؤال و الجواب جاريان هنا أيضا إن قلت السلب و الإضافه كيف يكونان صفتين لشى ء و هما نفى محض و اعتبارى قلت العقل لا يعتبر فى صفه الشى ء كونها أمرا عينيا بل يكتفى فيها بكونها فى ظرف نفس الأمر فإن الكليه صفه للإنسان و الفرس و غيرهما و هى من المعقولات الثانيه و لذا كان العرضى إما محمولا بالضميمه و إما خارجا محمولا مطلقا و كلاهما صفه الشى ء فالتى من صفات الواجب تعالى عين ذاته هى الصفات الثبوتيه الحقيقيه بكلتا شعبتيها، س قده

و الرازقيه و التقدم و العليه و جميع الحقيقيات ترجع إلى وجوب الوجود- أعنى الوجود المتأكد و جميع الإضافيات ترجع إلى إضافه واحده(۱) هى إضافه

۱- أى نفس مفهومها الإضافى المندرج تحته جميع إضافاته تعالى فإن للوجود الحق قيوميه حقه حقيقيه بالنسبه إلى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمه الواسعه و للوجود المطلق قيوميه حقيقيه ظليه بالنسبه إلى الوجودات المقيده و هنا قيوميه إضافيه منطويه فيها المفاهيم الإضافيه التى حكموا بزيادتها على الذات. إن قلت هل يمكن أن يكون معنى كلامه قده أن حقائق الصفات الإضافيه و ما ينتزع هى عنها ترجع إلى إضافه إشراقيه هى القيوميه الحقيقيه الظليه التى ذكرتموها بمعنى أنها شئونها و فنونها و انطواؤها فيها يكون كانطواء الأسماء و الصفات التى فى مرتبه الواحديه فى الأحديه و كل اسم نفس ذلك المسمى مأخوذا بتعين من التعينات الكماليه كما هو طريقه العرفاء. قلت لا يناسب هذا المعنى قوله قدس سره فيما بعد بأسطر المتأخره عنه و عما أضيف بها إليه لأن القيوميه الحقيقيه و لو كانت تلك الإضافه الإشراقيه ليست متأخره عما أضيف إليه- كيف و هى من صقع أول الأوائل مقدمه على الكل بتقدمه بل هى كالمعنى الحرفى لا يمكن الحكم عليها بالعينيه أو الزياده ثم إن القيوميه التى من الإضافات من التقويم الوجودى و لو جعلت مبالغه القيام بذاته كما عند البعض لم تكن من الإضافات كما لا يخفى، س قده

القيوميه(۱) هكذا حقق المقام و إلا فيؤدى إلى انثلام الوحده و تطرق الكثره إلى ذاته الأحديه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

بيان تفصيلى واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدره و الإراده و غيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته فهى و إن تغايرت مفهوماتها- لكنها فى حقه تعالى موجوده بوجود واحد كما قال الشيخ فى التعليقات من أن الأول تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأن كل واحده من صفاته إذا حققت- تكون الصفه الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحده فهو حى من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حى و كذا فى سائر صفاته.

و قال أبو طالب المكى مشيته تعالى قدرته و ما يدركه بصفه يدركه بجميع الصفات إذ لا اختلاف هناك و سيأتى زياده توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مزله بعض الأقدام و كما أن صفاته الحقيقيه كلها حقيقه واحده لا تزيد على ذاته تعالى و إن تغايرت مفهوماتها و إلا لكانت ألفاظها مترادفه فكذا صفاته الإضافيه و إن كانت زائده على ذاته متغايره بحسب المفهوم لكن كلها إضافه واحده متأخره عن الذات- و لا يخل بوحدانيته كونها زائده عليه فإن الواجب تعالى ليس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافيه المتأخره عنه و عما أضيف بها إليه و إنما علوه و مجده و تجمله- و بهاءه بمبادى ء هذه الصفات التى هى عين ذاته الأحديه أى يكون ذاته تعالى فى

۱- و هى كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثيه وجوديه فإن الخلق و الرزق و الحياه و البدء و العود و العزه و الهدايه إلى غير ذلك حيثيات وجوديه فى موضوعاتها من الوجودات الإمكانيه و هى جميعا قائمه به تعالى مفاضه من عنده، ط مد ظله

ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات و ينبعث عنه هذه الإضافات و كما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته و أحديته يستحق هذه الأسماء من العلم و القدره و الحياه من غير أن يتكثر و يتعدد حقيقه أو اعتبارا و حيثيه لأن حيثيه الذات بعينها حيثيه هذه الصفات- كما قال أبو نصر الفارابى وجود كله وجوب كله علم كله قدره كله حياه كله لا أن شيئا منه علم و شيئا آخر منه قدره ليلزم التركيب فى ذاته و لا أن شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدره ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقيه فكذا صفاته الإضافيه لا يتكثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائده على ذاته فمبدئيته بعينها رازقيته و بالعكس و هما بعينهما جوده و كرمه و بالعكس و هكذا فى العفو و المغفره و الرضا و غيرها إذ لو اختلف جهاتها و تكثرت حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مباديها- و قد علمت أنها عين ذاته تعالى.

قال الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول فى بعض كتبه و مما يجب أن نعلمه و نحققه أنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفه توجب أخلاف حيثيات فيه بل له إضافه واحده هى المبدئيه تصحح جميع الإضافات كالرازقيه و المصوريه و نحوهما و لا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان- فإنه يدخل تحته سلب الجسميه و العرضيه و غيرهما كما يدخل تحت سلب الجماديه- عن الإنسان سلب الحجريه و المدريه عنه و إن كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى كلامه و هو كلام فى غايه الجوده إلا أن فى قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر محل بحث(۱) كما مرت الإشاره إليه من أن سلوب الوجودات(۲) بما هى وجودات

۱- اعتراض على إطلاق قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر إلى آخره و إلا فالسلوب التى عدها سلوب الأعدام لا سلوب الوجودات و هى لا تتكثر و لا تكثر، ط مد ظله

۲- أقول عباره الشيخ لا تأبى عن ذلك لأنه من باب رفع الإيجاب الكلى لا السلب الكلى أى و أن ليس كل سلب يتكثر بل بعضه يتكثر كسلب الكمال و بعضه لا يتكثر كسلب النقص و لو سلم أنه من باب السلب الكلى فالمراد أن لا شى ء من السلب الكلى فالمراد أن لا شى ء من السلب بما هو سلب يتكثر إذ لا ميز فى الأعدام من حيث العدم و إن كان تكثرا ففيما تضاف إليه من المسلوبات ثم إن الشيخ نفى التكثر لا التكثير و لو فى سلوب الكمالات كما يشعر به قوله مما يوجب إلى آخره و الجواب عن هذا أنه من باب الاستلزام، س قده

مما يوجب تكثرا فى المسلوب عنه و الذى من السلوب لا يوجب تكثر الحيثيه فى الموصوف به هو سلب السلب كسلب الإمكان عن واجب الوجود و يندرج تحته سلب الجوهريه و العرضيه و الجسميه و الكيفيه و الكميه و غيرها و أما سلب الوجود الأكمل عن الموجود الأنقص كسلب مرتبه العقل عن النفس مثلا و سلب مرتبه الواجب عن العقل فذلك لا محاله يوجب تكثرا و كذلك سلب المساوى عن المساوى فى الدرجه- كسلب الفرسيه عن البقر.

قال بعض المحققين فى شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجماديه عن الإنسان سلب الحجريه و المدريه إن غرضه من ذلك أن السلوب قد يحتاج إلى حيثيات ذاتيه مختلفه كسلب الجماديه عن الإنسان فإنه من حيث كونه ناميا و سلب الشجريه عنه فإنه من حيث كونه حساسا متحركا بالإراده و سلب الفرسيه عنه فإنه من حيث كونه ناطقا و تلك حيثيات ذاتيه متعدده و لا كذلك الحال فى واجب الوجود فإن جميع السلوب مستنده إلى ذاته الأحديه مره واحده لأن ذاته مقتضيه لسلب الإمكان- المستلزم لسلب النقائص فافهم انتهى.

أقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فإن حيثيه الناطقيه فى الإنسان تكفى لأن تكون مصححه لسلب الجماديه و الشجريه و الفرسيه كما أن العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التى دونه فى الرتبه من غير حاجه إلى حيثيات ذاتيه مختلفه فيه فعلم أن القاعده الكليه فى تصحيح سلوب النقائص عن شى ء هو كماله الوجودى و فى تصحيح سلوب الكمالات عن شى ء هو نقصاناته و جهاته العدميه فكلما يسلب عنه شى ء وجودى بما هو وجودى فهو لا محاله مركب خارجى أو ذهنى كالإنسان يسلب عنه الملكيه و العقل يسلب عنه الواجبيه فهو لا محاله مركب الذات من هاتين الحيثيتين إحداهما وجوديه و الأخرى عدميه و أما الإنسان إذا سلب عنه الجماديه و الشجريه و غير ذلك فلا يحتاج فى ذلك إلى حيثيه أخرى غير حيثيه ذاته النفسيه النطقيه فعليك بالتثبت فى هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله و لا يزعجك عما ذكرنا سابقا أن البسيط الذات هو كل الموجودات

الفصل (۲) فی قسمه أخری رباعیه للصفات الثبوتیه حتی یعلم أن أیتها لائقه للذات الواجبیه

الصفات إما محسوسه و إما معقوله

و کل منهما إما عین الموصوف أو غیره فهذه أربعه الأول کالمتصل للجسم(۱) و الثانی کالأسود له و الثالث کالعالم للعقل(۲) و الرابع کالعالم للإنسان البشری فنقول صفات الباری ء لیست من قبیل المحسوسات- إذ هو أجل من أن یناله حس فما أضل المجسمه و المشبهه و لا من قبیل الصفات الزائده- لازمه کانت کما یقوله الأشاعره أو مفارقه کما یقوله الکرامیه تعالی عن أوهام الجاهلین المضلین علوا کبیرا إذ لو کان کذلک یلزم أن یکون عاریه فی مرتبه ذاته بذاته عما هو صفه الکمال کالعلم و القدره و الحیاه و غیرها فیکون تجمله بغیر ذاته فیکون للغیر تأثیر فی کماله و تمامه و یؤدی إلی الدور المستحیل(۳) فیلزم أن(۴)

۱- أی للصوره الجسمیه حیث یطلق علیها الجسم کثیرا لأنها الجسم فی بادی ء النظر- و أما المتصل للجسم المرکب فمعلوم أنه جزء لا عین، س قده

۲- علی ما ذهب إلیه تبعا للشیخ الإشراقی من أن العقول وجودات محضه لا ماهیه لها- أو المراد کالعالم لوجود العقل إذ من الواضحات زیاده العلم علی ماهیه العقل إذ الماهیه من حیث هی لأی شی ء کانت لیست إلا هی لا عالمه و لا جاهله، س قده

۳- إن قلت جهه التوقف متخالفه لأن الصفات متوقفه فی وجودها علی الذات و الذات متوقفه فی کمالها علی الصفات و هل هذا إلا کتوقف کل من العرض و الموضوع علی الآخر بوجه غیر دائر- لأن توقف العرض فی وجوده و توقف الموضوع فی تشخصه قلت کونه تعالی فاعلا ذا حیاه و شعور و قدره مفروغ عنه فصدور الحیاه و العلم و القدره و الإراده و غیرها موقوف علی هذه- إن قلت هذا تقدم الشی ء علی نفسه لا الدور قلت الدور باعتبار توقف صدور العلم علی الحیاه- و الإراده مثلا و توقف صدورهما علی العلم و قس علیه ثم إنه لیس المراد التجمل بسبب غیر المنفصل- إذ مقتضی عروض الصفات معلومیتها و یکتفی بنفس المعروض و هو واضح، س قده

۴- لکون ذاته معطیه و مستطیعه و لأن الذات أکمل من الصفات لکونها عله للصفات و الصفات أکمل من الذات لکونها کمالا و حلیه للذات فالذات أکمل من الذات بقیاس المساواه فإن قلت لا علیه و لا تأثیر بینهما علی طریقه المصنف قدس سره کما سیأتی قلت نعبر بالأصل و التبع أو نحوهما، س قده

یکون ذاته أکمل من ذاته و علی قاعده الإشراق یلزم أن یکون ذاته أنور من ذاته إذا تنور بأنوار صفاته و الکل مستحیل و لأن الفطره حاکمه بأن ذاتا یکون کمالها بنفس ذاتها أشرف و أکمل من ذات استکملت بأمر زائد علی ذاته- و علی الجمله لیس فی ذاته لکونه مبدأ سلسله الخیرات الوجودیه و الإضافات النوریه شی ء بالقوه أصلا و لا فی ذاته جهه إمکانیه بل کله وجود بلا عدم و کمال بلا نقص و فعل بلا قوه و وجوب بلا إمکان و خیر بلا شر لأنه غیر متناهی الشده الوجودیه- أبی ذاته عن القصور و الانفعال فصفاته الجمالیه کلها عین ذاته أی وجودها بعینه وجود الواجب فهی کلها واجبه الوجود من غیر لزوم تعدد الواجب و إلیه الإشاره بقول الشیخ أبی نصر الفارابی یجب أن یکون فی الوجود وجود بالذات- و فی العلم علم بالذات و فی القدره قدره بالذات و فی الإراده إراده بالذات حتی تکون(۱) هذه الأمور فی غیره لا بالذات أقول و هکذا فی کل صفه کمالیه(۲) للموجود بما هو موجود.

تنویر عرشی

و هذا یرشدک إلی أن حقائق الأشیاء یجوز أن یکون لها وجود بسیط جمعی و إلی أنه قد یکون لحقیقه واحده أنحاء من الوجود بعضها مادی و بعضها مجرد بعضها ممکن و بعضها واجب کأصل الوجود فإنه حقیقه واحده بعضها جوهر

۱- حاصل کلام المعلم أنه کما یقول الإلهیون فی دلیل إثبات الواجب تعالی إن الوجود إن کان واجبا فهو و إلا استلزمه دفعا للدور أو التسلسل نعمم هذا البیان فی توابع الوجود- فنقول العلم إن کان واجبا فهو و إن کان متعلقا بالغیر فذلک الغیر أیضا علم لأن معطی الکمال لا یکون فاقدا له ثم ننقل الکلام إلی ذلک العلم و هکذا حتی یصل إلی علم قائم بذاته و کذا فی القدره و الإراده و غیرهما مما هو من عوارض الموجود بما هو موجود من غیر استلزام تجسم و تقدر، س قده

۲- المراد بالصفه الکمالیه ما لا یرجع إلی عدم أو عدمی کالماهیه و الموجود من حیث هو موجود هو الوجود من حیث هو وجود و الصفه المنتزعه من الوجود کذلک یجب أن تکون عینه غیر زائده علیه و إن خالفته مفهوما و لو لم تکن عینه لکانت غیره فکانت باطله لأصاله الوجود و بطلان غیره و قد فرضت صفه کمالیه هذا خلف و إذ کان الواجب تعالی وجودا حقا لا عدم معه ثبتت له الصفه المذکوره فکانت عینه و الصفات الواجبیه أیا ما کانت هی الصفات المنتزعه عن الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته و تثبت لغیره به فافهم ذلک، ط مد ظله

و بعضها عرض منها واجب و منها ممكن و ذلك لأن هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها- بحسب المعنى و المفهوم بين الواجب و الممكن و هى فى الواجب عين ذاته فتكون واجبه لأن وجوده عين العلم و القدره و الإراده و غيرها و العلم فى علم العقل بذاته عقل- و فى علم النفس بذاتها نفس و قد يكون عرضا من مقوله الكيف و هو كيفيه نفسانيه غير القدره و الإراده اللتين هما أيضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان و مغايرتان للعلم فهى هاهنا مختلفه فى الوجود لكل منها أثر خاص و هى كلها هناك شی ء واحد وجودا و عينا و كذا فعلا و تأثيرا فإن أثر العلم هناك بعينه أثر القدره و الإراده و الحياه فكما أن المعلول معلومه تعالى فكذا مقدوره و مراده و حى بحياته و مجعوله بجعله بالذات- من غير اختلاف جهات إلا بحسب الأسماء و مفهوماتها هكذا يجب أن يحقق الأمر فى عينيه الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون إلى اعتباريه الوجود- فجعلوا معنى عينيه الصفات فى البارى تعالى أن مفهوماتها مفهوم واحد و أنه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات فى غيره و هذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود و درجاته المتفاوته(۱) و نزيدك إيضاحا لهذا المرام

الفصل (۳) فی حال ما ذكره المتأخرون فی أن صفاته تعالی يجب أن يكون نفس ذاته

۱- فى قولهم الأول غفلوا عن أصل الوجود فكان عينيه كل من الصفات مع الأخرى و مع الذات بحسب المفهوم و الحمل بينها أوليا لعدم أصاله الوجود عندهم و أما فى قولهم بالنيابه و أنه مترتب على ذاته إلى آخره فقد غفلوا عن سر الوجود و إن حقيقه كل صفه هى الوجود فتكون مقوله بالتشكيك كالوجود و تكون مثلا الصوره القائمه من المعلوم بالنفس صفه و علم النفس و العقل و الواجب تعالى بذواتهم أيضا صفه فلو كانوا متفطنين بهذا العرض العريض للوجود و توابعه مع وحدتها و بساطتها لم يتحاشوا عن كون العلم قائما بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفه و علما بالحقيقه و لم يتفوهوا بالنيابه و يمكن جعل إضافه السر إلى الوجود بيانيه حتى تكون إشاره إلى قولهم الأول و يكون قوله و درجاته المتفاوته إشاره إلى قولهم الثانى، س قده

الفصل (۳) فی حال ما ذکره المتأخرون فی أن صفاته تعالی یجب(۱) أن یکون نفس ذاته قالوا کلما هو صفه لشی ء(۲) فیفتقر إلی ما یقوم به فکلما قیامه بشی ء فوجوب وجوده متعلق به و کلما وجوب وجوده متعلق بغیره فهو لیس بواجب لذاته فیکون ممکنا فی نفسه فالصفات کلها سواء کانت للواجب أو للممکن ممکنه فی أنفسها- و کیف یکون الصفه و صاحبها واجبی الوجود و قد تبین نفی تعدد الواجب فی الوجود- و أما أنه هل یجوز علیه تعالی صفه ممکنه فنقول یمتنع علیه الصفه المتقرره فی ذاته لأنه لو تقررت فی ذاته صفه ممکنه ففاعلها و مرجحها لا بد أن یکون ذاته إذ لا واجب سواه و لا ینفعل أیضا عن مجعولاته و هو بین(۳) و حینئذ یلزم أن یکون الذات الأحدیه فاعله و منفعله و هو محال لأن کل ذات فعلت و قبلت فیکون فعلها بجهه و قبولها بأخری لوجوه- الأول أن الفعل للفاعل قد یکون(۴) فی غیره و القبول للقابل لا یکون فی غیره فجهه الفعل غیر جهه القبول و قد ثبت بساطته تعالی.

الثانی أنهما لو کانتا جهه واحده لکان کلما فعل بنفسه(۵) قبل و کلما قبل بنفسه فعل و الوجود یکذبه.

۱- ما أقاموه من الدلیل علیه أنما ینتج علی تقدیر تمامه أن لیس له صفه هی غیر ذاته و هذا غیر کون صفاته عین ذاته و لعل الدلیل مأخوذ من مشرب الاعتزال، ط مد ظله

۲- أی صفه مغایره لشی ء أو صفه لشی ء غیره و لو لا تقدیر الغیریه لکان قوله فیفتقر إلی ما یقوم به فی محل المنع و هو ظاهر، ط مد ظله

۳- لأن شر الحاجات هو الحاجه إلی المعلول و أیضا المعلول ینفعل عن الذات باعتبار الصفه کالعلم و المشیه و القدره و نحوها فلو حصلت صفاته عن مجعولاته لزم الدور، س قده

۴- کلمه قد للتحقیق کما فی قوله تعالی قَدْ یَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِینَ أو لما کان فی الإیجاب الجزئی کفایه فی إثبات المطلوب مع أنه لو أورد الکلیه لکان مصادره و دلاله المفاهیم ضعیفه أورد سور الجزئیه التی هی نقیض للکلیه الأخری و هذا أولی فلا یراد أنه یفهم منه أن فعل الفاعل قد یکون فی نفسه و هو التزام لمطلوب الخصم، س قده

۵- کلمه بنفسه فی الموضعین متعلقه بفعل الذی یلیها و إلا فهی خالیه عن الفائده- لأن ما فعل بأمر زائد علی ذاته أیضا قبل بذلک الأمر الزائد و بالعکس لأن المفروض أن الفعل و القبول جهه واحده و قوله و الوجود یکذبه لأن الهیولی الأولی قابله لا غیر و الصوره النوعیه فاعله لا غیر. إن قلت الصوره النوعیه أو العقل لا محاله لهما عوارض و صفات یقبلانها فهما فعلا و قبلا لا أنهما فعلا لا غیر. قلت لیس المراد لزوم التساوی بحسب التحقیق أو بحسب الصدق مطلقا بل المراد لزوم التساوی بحسب الصدق بالنسبه إلی الأمر الواحد الذی فعل أو قبل بل المراد لزوم الاتحاد و الوجود یکذبه لأن الواجب تعالی لا یقبل مجعولاته المادیه مثلا- و العقل و الصوره لا یقبلان معالیلهما فالأولی أن یقرأ الفعلان بالبناء للمفعول و کلمه بنفسه حینئذ أیضا ألصق بما بعدها، س قده

الثـالث أن الفاعـل هو الـذى يقتضـى وجود المعلول و يجعله واجب الحصول و يوجـده و أن توقف وجود المعلول على غيره من بواقى العلل و القابل لا يقتضـى المعلول و لا يجعله واجب الحصول و ليس له إلا الصـحه و التهيؤ و الاسـتحقاق لوجود المقبول- فنسـبه الفاعل إلى مفعوله بالوجوب و نسـبه القابل إلى مقبوله بالإمكان و الوجوب مبطل للقوه و لا يبطل الشـى ء لـذاته ما اقتضاه لـذاته فهمـا جهتـان مختلفتـان فثبت أن الـواجب تعـالى لـو اتصـف بصـفه متقرره فى ذاته لزم اختلاـف جهـتين فى ذاته و هاتـان الحيثيتـان إما أن تكونا لازمتين له أو مقومتين له أو الواحـده منهما مقومه و الأخرى زائـده(۱) و على التقادير يلزم تركـب الـذات فى الواحد الحقيقى أما على الشقين الأخيرين فواضح.

و أما على الشق الأول فنعيد الكلام إلى صدورهما بأن نقول إنهما لا يصدران إلا بجهتين مختلفتين أيضا فإما أن يتسلسل الأمر لا إلى نهايه أو ينتهى إلى جهتين مقومتين

۱- لا يخفى أن هاهنا احتمالا آخر و هو أن تكون إحـداهما عينا للذات و الأخرى لازمه لها و اسـتلزامه لمحذور ليس عذرا لعدم تعرضه إذ كـل الشـقوق مسـتلزمه للمحاذير لكن يمكن أن يقال هـذا الشق كان بطلانه أوضـح إذ ننقل الكلام إلى صـدور الجهه اللازمه فأما أن تسـتند إلى الجهه العينيه أعنى الذات فهو باطل لتعاند الفعل و القبول فلا يستند جهتاهما إلى ذات بسيطه و إحدى الجهتين إلى الأـخرى و إن كانت جهه قبول الصـفات هى الجهه اللازمه- و جهه صـدورها الـذات البسـيطه كجهه صـدور الجهه اللازمه لزم صـدور الكثير عن الواحد- و إما أن تسـتند إلى جهه أخرى لازمه و هلم جرا فيلزم التسـلسل و إما أن ينتهى إلى جهه مقومه- فيلزم التركيب فى الـذات مع محـذور آخر و هو الخلف إذ عاد ما فرضـناه عينا جزءا فالمحذور هنا أشد من هذه الحيثيه، س قده

لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه فى عينيه صفاته تعالى الحقيقيه و فيه بحث من وجوه الأول أنا نقول إن هاهنا اشتباها من باب أخذ القبول(۱) بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف و البرهان لا يساعد إلا على نفى الأول دون الثانى فلقائل أن يقول صفاته تعالى لوازم ذاته(۲) و لوازم الذات لا تستدعى جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عدما فإن كانت الذات مجعوله- كانت لوازمها مجعوله بذلك الجعل و إن كانت غير مجعوله كانت لوازمها غير مجعوله باللاجعل الثابت للذات و لا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين إلى أن صفاته تعالى واجبه الوجود بوجوب الذات.

و الثانى أن الدليل منقوض بالصفات الإضافيه(۳) له تعالى كالمبدئيه و السببيه و غيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم إما عدم اتصافه بتلك الصفات

۱- القبول بمعنى الانفعال التجددى هو أن يطرأ على الشى ء كمال يليق به بسبب الغير أو بالغير بمدخليه الماده و القبول بمعنى مطلق الاتصاف هو أن يتصف شى ء بشى ء لازم له بذاته بلا مدخليه الماده فالنار قابله للحراره بالمعنى الثانى و الماء قابله لها بالمعنى الأول و الماده الناريه لا مدخليه لها فى قبول الحراره فلو فرضت الصوره النوعيه الناريه مجرده عن الماده لكانت متصفه بالحراره أيضا و لوازم الماهيات و كذا لوازم الوجودات قبولها بمعنى مطلق الاتصاف و حيثيه اتصافها بلوازمها عين حيثيه مصدريتها و منشئيتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها أو بالاختيار الأعم من الفاعل بالرضا أو بالعنايه، س قده

۲- هذا كلام آخر مع القوم و ليس نتيجه لما قبله إذ فيما قبل منع جهه القبول وراء جهه الفعل و هاهنا منع جهه الفعل أيضا بأنها لا مجعوله بلا مجعوليه الذات إلا أنه فرع هذا الكلام على ما قبله لابتنائها على كونها لوازم فكأنه قال فإذا كانت الصفات مقبوله لذاته تعالى لا بمعنى الانفعال التجددى و ذلك لكونها لوازم فلقائل أن يقول اللازم لا يستدعى جعلا مستقلا، س قده

۳- أقول بعد ما حققت لك معنى الصفات الإضافيه و أنها انتزاعيه و لهذا قالوا بزيادتها تعلم أن لا ورود لهذا النقض إذ من مقدمات الدليل أن كل ما هو صفه لشى ء فيفتقر إلى ما يقوم به و هذا لا يجرى فى الإضافات إذ لا قيام للأمر الانتزاعى بشى ء و ليس أمرا ينضم إلى الموصوف، س قده

أو عـدم كونها زائـده على الـذات و كلا القولين باطل و يرد على الوجه الأخير من الوجوه الثلاثه مفاسـد- أحدها انتقاضه ببعض الصـفات الحقيقيه له تعـالى حيث يلزم على مـا ذكر اختلاـف جهاتها فإن علمه تعالى بعينه قـدره باعتبار و إراده باعتبار و القـدره بحسـبها إمكان صدور الفعل(١) و الإراده تقتضـى وجوبه فعلمه تعالى من حيث إنه قـدره يصـح منه الصـدور و اللاصـدور و من حيث إنه إراده يجب عنه الصـدور فلـو كـان جهه هـذا الإمكـان غير جهه الوجـوب يلزم أن يكون ذاته ذا حيثيـات مختلفه مع أن حيثيه ذاته بعينها حيثيه جميع صـفاته الحقيقيه الكماليه و كذا حيثيه كل صـفه كماليه له هى بعينها حيثيه سائر الصفات الكماليه و سيأتى تحقيق هذا المقام.

و ثانيها المنع بأنا لا نسـلم أن نسبه القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص- المنافى للوجوب لم لا يجوز أن يكون بالإمكان العام و هو غير منـاف للوجوب- و ربمـا يجـاب عنه بأنـا نعلم بـديهه أن القابـل بمـا هو قابل يجوز كونه متصـفا بالمقبول- و يجوز أن لا يكون متصـفا به فالاتصـاف بالفعـل ليس من حيثيه القابليه بل من حيثيه أخرى و لك أن تـدفعه بمنع الكليه فإن ما ذكر غير جار فى اتصـاف الماهيـات بلوازمهـا إذ لاـ يمكن أن يقـال إن الأـربعه يجوز أن يكون زوجا و يجوز أن لا يكون زوجا بل هى واجبه الزوجيه.

و ثالثهـا أن التنـافى بين الوجوب و الإمكـان فيما نحن فيه ممنوع إذ الإيجاد إيجاب وجود المعلول فى حـد نفسه و القبول إمكان حصول المقبول فى القابل فالإمكان

١- فيه أن هذا معنى قدره الحيوان و أما قدره الواجب تعالى فمعناها صدور الفعل عقيب العلم و المشيه و قد حقق قدس سره فى كتبه ذلـك و قـد كـذب المحقق الخفرى فى ادعائه التلازم بين معنيى القـدره أعنى صـحه الصـدور و الإمكان المـذكور و كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لعل هـذا الاعتراض و نظائره مما قبله و بعده غير الأول من غيره نقلا بلا اسـتناد إلى قـائله- و لم يزيفه اتكالاـ على مـا حققه فى موضـعه كما قال و سـيأتى تحقيق هـذا المقام و يرشـدك إلى ما ذكرنا تصـديره البحث الأـول بقوله إنـا نقول و تصـديره تحقيقاته اللاحقه أعنى قوله لا يخفى عليك- أن هـذا الكلام و إن دفع إلى آخره بقوله أقول إشعارا بأن ما وقع فى البين من مجادلات المتأخرين، س قده

إمكـان وجود لغيره و الوجوب وجوب وجود لنفسه فلاـ تنافى بينهما(۱) و أيضـا الفاعل يوجب وجود المعلول و القابل لا يسـلب هذا الوجوب و الإيجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافى بينهما غير مسلم.

و قـد يجاب عن الأول(۲) بـأن المعلول فى نفسه كمـا أنه لإمكانه محتاج إلى عله- و موجب فكـذلك(۳) وجوده فى غيره أيضا لإمكـانه محتـاج إلى العله و الموجب و لاـ شك أن القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده فى القابل أيضا هو الفاعـل فكمـا أن الفاعـل يوجب وجود الشـى ء فى نفسه فكـذلك يوجب وجوده فى غيره و أيضـا نحو وجود الشـى ء الواحـد لاـ يختلف فالـذى نحو وجوده إنه صـفه لغيره فوجوده فى نفسه عبـاره عن وجوده لغيره أ لاـ ترى أن وجود الإعراض فى أنفسها هى وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول فى نفسه هو بعينه وجوده للقابل.

و عن الثـانى بـأن التنافى بين الإيجاب و اللاإيجاب و الضـروره و اللاضـروره فى ذات واحـده من جهه واحـده بين لا يخفى على المتأمـل فمنعه مسـتندا بـأن الفاعـل يوجب المعلول و القابـل لاـ يسـلب هـذا الوجوب مكابره فإن القابل و إن لم يسـلب الإيجاب الناشـى من الفاعل لكنه متصف بسـلب الإيجاب الناشى عن ذاته فلا يمكن أن يكون شى ء واحد قابلا و فاعلا من جهه واحده و لا يذهب عليك أن هذا ليس بحثا على السند

۱- هـذا بنـاؤه على أن مفهوم الوجود النفسـى غير الوجود الرابطى فهـذا طبيعه و ذاك طبيعه أخرى و أين إحـداهما من الأـخرى فموضوع الوجوب مغـائر لموضوع الإمكـان و مـا سيأتى أن وجود الشـى ء فى نفسه فى الموجود الناعتى عين وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا و هويه- و التنافى من الأحكام الخارجيه، س قده

۲- قوله عن الأول أى عن قوله إذ الإيجاد إيجاب إلخ و قوله عن الثانى أى عن قوله و أيضا الفاعل يوجب إلخ، اد

۳- لمـا قـال المانع رفع التنافى بسـبب أن موضوع الوجوب و الإيجاب هو الوجود النفسـى وحـده للمعلول و موضوع الإمكان هو الوجود الرابطى له وحـده أراد المجيب إثبـات التنـافى بكون كـل منهمـا موضوعـا لكليهمـا فـإن الرابطى أيضـا موضوع الوجوب الناشـى من الفاعل- لحاجته إلى الفاعل أيضا و النفسـى أيضا موضوع الإمكان فإن الوجود النفسى للمقبول عين الوجود الرابطى، س قده

الأخص(۱) بل هو بیان للمقدمه الممنوعه علی وجه یدفع عنها السند.

أقول لا یخفی علیک أن هـذا الکلام و إن دفع هـذا الاعتراض عن الدلیل المذکور لکن لا یجدی نفعا لأصل المقصود من عینیه الصـفات له لأن الدلیل المذکور- و إن أثبت تعدد جهتی الفعل و القبول بمعنی الإمکان و القوه الاسـتعدادیه و أما جهتا الفعل و القبول بمعنی مطلق الموصوفیه بأمر زائـد علی ذات الموصوف فلم یقم دلیل علی اختلافهما علی وجه یوجب الکثره و لأجل هذا قال الشـیخ أبو علی فی التعلیقات- إن کانت الصـفات عارضه لـذاته تعالی فوجود تلک الصـفات إما عن سـبب من خارج یکون واجب الوجود قابلاـ له و لاـ یصـح أن یکون واجب الوجود قابلاـ لشـی ء فإن القبول لما فیه معنی ما بالقوه و إما أن یکون تلک العوارض توجـد فیه عن ذاته فیکون إذن قابلاـ کمـا هو فاعـل- اللهم إلا أن یکون الصـفات و العوارض لوازم ذاته فإنه حینئـذ لا یکون ذاته موضوعه لتلک الصـفات لأنها موجوده فیه بل لأنها عنه و فرق بین أن یوصف جسم بأنه أبیض لأن الأبیض یوجـد فیه من خارج و بین أن یوصف بأنه أبیض لأن البیاض من لوازمه و إذا أخذت حقیقه الأول علی هذا الوجه و لوازمه علی هذه الجهه استمر هـذا المعنی فیه و هو أن لاـ کثره فیه و لیس هناک قابل و فاعل بل من حیث هو قابل فاعل و هـذا الحکم مطرد فی جمیع البسائـط فـإن حقائقهـا هی أنها یلزم عنها اللوازم و فی ذاتها تلک اللوازم علی أنها من حیث هی قابله فاعله فإن البسـیط عنه و فیه شی ء واحد انتهی کلامه ملخصا.

فقـد علم أن حیثیه القبول و الفعـل لیست ممـا یوجب اثنینیه فی الـذات و لاـ فی الجهـات الثابته للـذات إلا إذا کان القبول بمعنی الانفعال و التأثر و لیس من شـرط قیام شـی ء بشـی ء تأثره عنه بل قـد یکون قیام بلا تأثر کلوازم البسائط فإن قیل لا نسـلم وجود لاـزم للماهیه البسـیطه بل الماهیات التی هی علل للوازمها أنما هی مرکبات فیمکن أن یکون فاعلیتها بجهه و قابلیتها بجهه أخری فلا یلزم أن

۱- أی الأخص فی التحقق من المنع حتی یقال إنه خارج عن دأب المناظره فإن إسـناد المانع منعه تفضل فتخریب السند الأخص لا یرفع أصل المنع من البین و لعله کان مسـندا بسند آخر فالواجب علی المستدل إثبات نفس المقدمه الممنوعه فأثبتها علی وجه یدفع عند السند بالتبعیه، س قده

يكون هناك شى ء واحد قابلا و فاعلا بجهه واحده.

قلنا أولا إن فى كل مركب يتحقق أمر بسيط و لكل واحد من البسائط شى ء من اللوازم و لا أقل من كونه واحدا أو ممكنا عاما أو مفهوما و ثانيا إن الحقيقه المركبه أيضا لها وحده مخصوصه حتى العشره فى عشريتها و الخمسه فى خمسيتها و لها لازم- و اللازم الذى يلزمها من هذه الحيثيه ليس عله لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع و إلا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع و ليس القابل له أيضا أحد أجزائه فإن السطح وحده فى المثلث لا يمكن أن يكون موصوفا بتساوى الزوايا لقائمتين و لا الأضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع و كذا الموجب المقتضى- فكان الشى ء الواحد باعتبار واحد قابلا و فاعلا و لذلك ترى الشيخ و أترابه تبعا للمعلم الأول و المشائين لم يبالوا فى إثبات الصور العلميه الزائده على ذاته لذاته و لم يحذروا عن لزوم كونه فاعلا و قابلا بهذا المعنى كما سيجى ء ذكره و تحقيق الأمر فى ذلك.

ذكر و تحصيل قال بعض أعلام المتأخرين فى هذا المقام إيجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات و إمكان حصول المقبول فى القابل مقدم على قبوله- فلو كان الواحد الحقيقى الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشى ء و قابلا له- لكان قبل الفعل و القبول جهتان جهه بها يوجبه و يقتضيه و جهه بها يستحقه و يمكن حصوله فيه.

أقول العمده هنا إثبات تكثر الجهه لأجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل و القبول أو حين الفعل و القبول فإن الكلام فى تعدد جهه يحصل منها الإيجاب و جهه يحصل منها الاستحقاق و وحدتهما كالكلام فى تعدد جهتى الفعل و القبول و وحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال و إلا فلا و قد استدلوا لإثبات هذه الدعوى بوجوه عديده أخرى يجرى مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها و تركنا نقلها لأن شيئا منها لا يسمن و لا يغنى

الفصل (۴) فی تحقیق القول بعینیه الصفات الکمالیه للذات الأحدیه

فأقول الوجه عندی أن یستدل علی هذا المطلب العظیم بوجوه أخری سدیده

الأول أن هذه الصفات الکمالیه کالعلم و القدره

الأول(۱) أن هذه الصفات الکمالیه(۲) کالعلم و القدره و غیرهما لو کانت زائده علی وجود ذاته لم یکن ذاته فی مرتبه وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الکمالیه فیکون ذاته بنفس ذاته عاریه عن معانی هذه النعوت فلم یکن مثلا فی حد ذاته بذاته عالما بالأشیاء قادرا علی ما یشاء و التالی باطل لأن ذاته مبدأ کل الخیرات و الکمالات فکیف یکون ناقصا بذاته مستکملا بغیره(۳) فیکون للغیر فیه تأثیر فیکون

۱- أقول هذا الدلیل مصادره لأن عدم کون الذات مصداقا للصفات الکمالیه فی مرتبه ذاته و عریها عنها بنفسها و نحو ذلک من التعبیرات عین مطلوب الخصم لأنه یقول لیست هی فی حد ذاته و إن لم تسلب أیضا عن ذاته دائما لأنها لوازم ذاته عن ذاته و من یقول بالزیاده لا- یتحاشی عن الاعتراف بهذا التالی بل التالی عین المقدم کما لا یخفی فتوجیه کلامه أن ما هو المحذور اللازم الذی هو مراده قدس سره مطوی و هو أنه یلزم علی هذه التقادیر أن یکون الذات ماهیه و هو باطل فی الواقع بیان اللزوم أن الذات العاریه عن هذه الکمالات و عن مقابلاتها لا محاله ماهیه إذ الشیئیه إما ماهیه أو وجود و الوجود لیس عاریا عن هذه الکمالات بل عینها کما حققه فبقی أن یکون ماهیه فالقیاس برهانی، س قده

۲- یبتنی البرهان علی أن هناک صفات یتصف بها الواجب تعالی کالعلم و القدره و الحیاه و أنها صفات کمالیه و أن معطی الشی ء لا یکون فاقدا له و هی مقدمات ثلاث أولاها مبینه فیما سیأتی و الثانیه بدیهیه و الثالثه مبینه فی مباحث العله و المعلول، ط مد ظله

۳- أقول قد تم الدلیل بدون هذا مع ما ضممنا إلیه فبإضافه هذا صار محل المنع لأن الاستکمالات بالصفات و الانفعال عنها أنما یلزم لو لم تکن هی لوازم ذاته و أما إذا کانت لوازم- و معلوم أن وجودها من نفس الملزوم و هو مصدرها و منشؤها فلم یستکمل بها لأنها دائما واجبه له بنفس ذاته و لم یستفدها من غیره و الأولی أن یقال لو کانت زائده علی الذات کانت مرتبه الذات خالیه عنها و معلوم أنها خالیه عن مقابلاتها أیضا و إلا لکانت مرتبه الذات عین السلوب لهذه الکمالات و الخلو إن کان موضوعه الماهیه التعملیه کان إمکانا ذاتیا لکن لا ماهیه للواجب تعالی فموضوع ذلک الخلو وجود صرف هو حاق الواقع و عین الأعیان و الخلو و الإمکان- الذی فی الموضوع الواقعی إمکان استعدادی و حامله ماده و الماده لا بد لها من صوره و المرکب منهما جسم تعالی عن ذلک علوا کبیرا و هذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ فی دلیلهم و لیس مجرد الاتصاف فلا غبار علیه عندی، س قده

منفعلا من غیره و إنه فاعل لما سواه فیلزم تعدد جهتی الفعل و الانفعال و هو محال فکذا المقدم و أما لوازم الماهیات فهی لیست أمورا کمالیه حتی یلزم من لزومها للماهیه- أن یستفید الماهیه منها کمالا فیلزم الإفاده و الاستفاده الموجبتان لتکثر الجهتین فی الذات الواحده بل هی أمور اعتباریه(۱) من توابع الماهیه.

الثانی أن تلک الصفات لو کانت زائده علی ذاته یلزم أن یستدعی فیضانها من ذاته علی ذاته

الثانی أن تلک الصفات لو کانت زائده علی ذاته(۲) یلزم أن یستدعی فیضانها من ذاته علی ذاته لجهه أشرف مما علیه واجب الوجود فیکون ذاته أشرف من ذاته- إذ لو کفت جهه ذاته فی أن یکون موجبا لإفاضه العلم مثلا لکان ذاته بذاته ذا علم لیفیض من علمه علم آخر کما فی أصل الوجود و کذا فی سائر الصفات الکمالیه للوجود و التالی محال لأن جهه النقص و الخسه تخالف جهه الکمال و الشرف فکذا المقدم و لا مجال لتوهم فیضانها من غیره علیه و إلا یلزم أن یکون معلوله أشرف منه- و هذا أشد استحاله من الأول.

الثالث ما أشرنا إلیه سابقا من أن بدیهه العقل حاکمه بأن

ذاتا ما إذا کان لها من الکمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهی أفضل و أکمل من ذات لها کمال زائد علی ذاتها لأن تجمل الأولی بذاتها و تجمل الثانیه بصفاتها و ما تجمل بذاته أشرف مما یتجمل بغیر ذاته و إن کان ذلک الغیر صفاته و واجب الوجود یجب أن یکون فی أعلی ما یتصور من البهاء و الشرف و الجمال لأن ذاته مبدأ سلسله الوجودات و واهب کل الخیرات و الکمالات و الواهب المفیض لا محاله أکرم و أمجد من الموهوب- المفاض علیه فلو لم یکن کماله و مجده و بهاؤه بنفس حقیقته المقدسه بل مع اللواحق

۱- حتی عند القائلین بأصاله الماهیه و ذلک لأن الأصاله عندهم أنما تکون للماهیه فی ظرف التحقق الخارجی و إلا فمع قطع النظر عن الخارج فالماهیه عندهم أیضا اعتباریه فکذلک لوازمها، أد

۲- ملخصه أنه لا یمکن فیضانها من ذات عطلاء إذ معطی الکمال لیس فاقدا له و لا من ذات هی عین الصفات العلیا لأنه الخلف فیلزم أن لا یفیض و استدعی جهه أشرف مما علیه نور الأنوار، س قده

لکان المجموع من الذات و اللواحق أشرف من الذات المجرده و المجموع معلول- فیلزم أن یکون المعلول أشرف و أکمل من علته و هو محال بین الاستحاله فإذن کل واحد من الوجود(۱) و کمالات الوجود و کمالات الموجود بما هو موجود یجب أن ینتهی إلی ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدره قائمه بذاتها و إراده قائمه بذاتها و حیاه قائمه بذاتها و هکذا فی جمیع صفاته الکمالیه و یجب أن یکون جمیعها واجبه الوجود و أن یکون جمیعها أمرا واحدا لاستحاله تعدد الواجب کما بین سابقا.

و قد وقع فی کلام مولانا و إمامنا مولی العارفین و إمام الموحدین ما یدل علی نفی زیاده الصفات لله تعالی

اشاره

بأبلغ وجه و آکده حیث قال فی خطبه من خطبه المشهوره-

: أول الدین معرفته و کمال معرفته(۲) التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له(۳) نفی الصفات

۱- فرع فرعه علی نتیجه البرهان و لیس هو نتیجته فإن محصل البرهان أنه لما کان الواجب مبدأ کل وجود و صفه کمالیه کان من الضروری أن یکون علی غایه ما یتصور من المجد و البهاء فوجب أن یکون صفاته الکمالیه عین ذاته إذ لو کان عاریا عنها فی ذاته لکان من الممکن أن یتصور ما هو أمجد منه و أبهی. و من المعلوم أنه أنما ینتج أن الواجب بنفس ذاته وجود و علم و قدره و حیاه و کل صفه کمالیه لا أن لکل صفه کمالیه فردا قائما بذاته و أن کلا منها واجب و أن الجمیع واحد. و من الممکن أن یجعل هذا الفرع برهانا مستقلا علی عینیه الذات للصفات فیرجع إلی نحو من قول الفارابی یجب أن یکون فی الوجود وجود بالذات و فی العلم علم بالذات و فی القدره قدره بالذات و فی الإراده إراده بالذات حتی تکون هذه الأمور فی غیره لا بالذات، ط مد ظله

۲- الکمال قد یطلق علی الکمال الأول الذی ینتفی ذو الکمال بانتفائه کالصور المنوعه- کما یقال النفس کمال أول و قد یطلق علی الکمال الثانی الذی لا ینتفی ذو الکمال بانتفائه کالعلم و الأول هو المراد هاهنا و لا سیما فیما عدا الفقره الأخیره بدلیل أنه ع حیث عکس الکلام بما هو کعکس النقیض له أنتج الجهل الذی هو عدم المعرفه و یمکن أن یکون المراد هو الثانی کما سیظهر من کلام المصنف قده بحمل الجهل علی الإضافی، س قده

۳- و یمکن أن یکون المراد معنی آخر أعلی مما ذکره المصنف قده و هو أن کمال الإخلاص هو الفناء فی الأحدیه عن الواحدیه إذ قد مر فی السفر الأول و غیره من طریقه العرفاء- أن الوجود المأخوذ مع الأسماء و الصفات هو المرتبه الواحدیه عندهم و الوجود المأخوذ بشرط لا أعنی الهویه الغیبیه التی لا اسم و لا رسم لها هو المرتبه الأحدیه و الأولی مقام قاب قوسین و الثانیه مقام أو أدنی عندهم و لعل الشیخ الأجل عبد الله الأنصاری للإشاره إلی صعوبه هذا المقام قال- ما وحد الواحد من واحد إذ کل من وحده جاحد ، س قده

عنه لشهاده كل صفه أنها غير الموصوف و شهاده كل موصوف أنه غير الصفه- فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه

(۱)

فقد حده و من حده فقد عده و من قال فيم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه

انتهى كلامه المقدس على نبينا و عليه و آله السلام و الإكرام.

و هذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لأكثر المسائل الإلهيه ببراهينها- و لنشر إلى نبذ من بيان أسراره و أنموذج من كنوز أنواره.

شرح

قوله ع: أول الدين معرفته

إشاره إلى أن معرفه الله تعالى و لو بوجه ابتداء الإيمان و اليقين فإن ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده و لهذا قيل مطلب ما الشارحه مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب.

قوله ع: و كمال معرفته التصديق به

و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذى لا أتم منه الذى يفتقر إليه الممكنات و الوجودات- الناقصه الذوات المصحوبه للنقائص و الأعدام و القصورات فقد عرف أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود و إلا لم يوجد موجود فى العالم أصلا- و اللازم باطل بالضروره فكذا الملزوم فحقيقه الوجود(۲) إذا عرفت على وجه الكمال

۱- أى فى مقام الفناء البحت لا يتطرق الإشاره كما أشار ع فى جواب سؤال كميل عن الحقيقه بقوله ع: كشف سبحات الجلال من غير إشاره فلو أشير إليه فى ذلك المقام و لو إشاره عقليه فالمشير بما هو مشير و هو مشار إليه قد جعله محدودا و لو بما عدا نفسه- لأنه بما هو مشير أثبت لنفسه وجودا، س قده

۲- الظاهر عدم ملائمه كلمه الفاء هاهنا لأن قوله و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود إلخ ظاهر فى عنوان حقيقه الوجود المطابق لها لا فى الحقيقه. أقول فى كلامه قدس سره ثلاثه احتمالات أحدها أن يكون أول كلامه بيان أصل المعرفه- و قوله فحقيقه الوجود إلى آخره بيان كمال المعرفه و هذا مع كونه خلاف الظاهر غير جائز لأنه ع لم يجعل أصل المعرفه مستلزما للتصديق و قوله قده فقد عرف أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود صريح فى الاستلزام و ثانيها و هو مناسب للتفريع بالفاء أن يكون أول الكلام كآخره محمولا على العلم الحضورى كما هو ظاهر لفظ عرف لأن المعرفه هى العلم

بالجزئيات و الوجود هو التشخص و المعنى بالمعنى هو الحقيقه لا المفهوم الكلى حينئذ و ثالثها أن يكون أول الكلام محمولا على كمال المعرفه و لكن بنحو العلم الحصولى- و آخره ترقيا على سبيل التفريع إلى كمال المعرفه بنحو العلم الحضورى و هو أظهر لمكان لفظ المعنى و لأنه لم يقل بعد قوله لأن من عرف معنى واجب الوجود إلى آخره و عرف ذلك الوجود و لأنه استدل بقوله و إلا لم يوجد إلى آخره و صاحب العرفان الحضورى فى غيبه عن نور البرهان الفائض من عند البرهان على كل شى ء بذات ذلك البرهان و هذا الاستدلال من العارف لا من المصنف قده بخلاف قوله فيما بعد لأن ما هو إلى آخره فإنه من المصنف. ثم بيان كلامه قدس سره على الاحتمال الثالث أن من عرف تصورا مفهوم واجب الوجود الكلى الخارج من قسمه الموجود إلى موجود إذ لاحظه العقل مجردا عما سواه وجده منتزعا منه الموجوديه و مستحقا لحمل موجود و هو الواجب تعالى و إلى موجود ليس كذلك بل يفتقر فيه إلى انتسابه إلى شى ء أو ارتباطه أو غير ذلك بل هو محض الانتساب الإشراقى و الارتباط الوجودى و هو الممكن فهذه المعرفه بالموجود الأول تستلزم التصديق بوجوده لأن الموجود الذى محض الفقر و الربط به موجود ثم ترقى و قال إذا كانت هذه المعرفه مستلزمه للتصديق به فكيف لا يستلزم معرفه حقيقه الوجود التى هى معنون ذلك المفهوم بالعلم الحضورى إياه. إن قلت العلم الحضورى منحصر فى موردين أحدهما علم الشى ء بنفسه و ثانيهما علم الشى ء بمعلوله و حقيقه الوجود ليست معلوله للعارف بالحق تعالى و لا عينا له فكيف يعلم حقيقه الوجود بالعلم الحضورى. قلت العلم الحضورى بحقيقه الوجود يمكن بنحو علم الفانى بالمفنى فيه و فى الحقيقه لم يتخلل بين وجود العارف و حقيقه الوجود بل بين وجود و وجود أجنبى و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيه و ليس المبعد إلا الذهول و هو يزول بالفناء، س قده

هو أن يكون معلوما بالعلم الحضورى الشهودى إذ قد ثبت فيما سبق أن الصوره العلميه فى الوجود لا- بد و أن يكون نفس حقيقته المعلومه بخلاف سائر الماهيات

فإنها قد يكون العلم(١) بها غير وجودها العينى فلا يمكن أن يعرف حقيقه كل وجود إلا بعينه الخارجى إذ ليس للوجود وجود ذهنى كالماهيات الكليه فكل من عرف حقيقه الوجود لأى موجود كان على وجه الكمال فلا بد أن يعرف كنه ذاته- و كنه مقوماته إن كان له مقومات كالوجودات المجعوله و على أى تقدير لا بد أن يعرف- أن حقيقه الوجود و مبدأه و كماله موجوده لأن ما هو و هل هو(٢) فى نفس الوجود أمر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود أى وجود كان بحقيقته عرف أنه موجود لأن ماهيه الوجود إنيته كما أشرنا إليه فثبت أن كمال معرفته أى معرفه الوجود المتأكد الواجبى عين التصديق به.

قوله ع: و كمال التصديق به توحيده

إشاره إلى البرهان على نفى تعدد الواجب من جهه النظر فى نفس حقيقه الواجب الذى هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم و لا تشخص فإن من تأمل(٣) أن الواجب نفس حقيقه الوجود و كل موجود غيره مشوب بغير حقيقه الوجود من تحديد أو تخصيص أو تعميم أو نقص أو فتور أو قوه أو قصور يعلم أنه لا تعدد فيه إذ لو فرض تعدد أفراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقه الواحده حقيقتين و هذا من المستحيلات التى لا يمكن تصوره(۴) فضلا عن تجويز وقوعه

١- كلمه قد إما للتحقيق و إما للتقليل و تصحيح العينيه الجزئيه فى الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها و كون وجودها العلمى عينا أنما هو باعتبار ذلك الوجود فى نفسه فإن كل وجود ذهنى فى نفسه عينى و إنما ذهنيته بالقياس و أما تصحيحها بعلم العقل أو النفس بأنفسهما فلا يمكن- إذ لو قلنا بالماهيه لهما فلا دخل لها فى علمهما الحضورى بذاتهما فإن وجودهما علم و عالم و معلوم- أ لا ترى أن النفس فى علمها بذاتها تغفل عن كل الماهيات و المفاهيم و معلوم أنه لا حظ للماهيه من العالميه، س قده

٢- بل و لم هو إن كان من الوجودات المجعوله و لا سيما فى وجودات المفارقات كما ١٣٨ قال المعلم الأول إن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد، س قده

٣- هذا ناظر إلى كمال المعرفه بنحو العلم الحصولى إذ الحضورى غير محتاج إلى التأمل، س قده

۴- مع أن نفس الحكم باستحاله تصوره تصور له و لعله ليس المراد من التصور المستحيل- الفرض الذهنى المطلق فإن الحكم بالاستحاله بنفسه حكم بإمكانه و ليس بمحال فى شى ء من المستحيل وجودها و إلا ليلزم أن لا يتحقق موضوع لقضيه من القضايا الامتناعيه بل المراد منه التصور للشى ء بوجه صحيح فإن المستحيل على ضربين الأول ما يكون مستحيلا بعد النظر العقلى- مع أنه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلول على علته و الثانى ما لا يمكن تصوره كذلك كسلب الشى ء عن ذاته فالمراد أن المقام من قبيل الضرب الثانى لا أنه لا يمكن فرضه و تصوره ذهنا مطلقا هذا. و لكن لا يخفى عليك أن الضرب الأول أيضا بعد التأمل يرجع إلى الثانى فإن كل مستحيل يرجع بعد التحليل إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما كما لا يخفى، اد

كما مر تحقيقه فثبت أن معرفه ذاته التى هى عين التصديق بوجوده شاهده على فردانيته- و وحدانيته كما قال تعالى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فذاته شاهده على وحدانيته- و أما وجه عطف قوله وَ الْمَلائِكَهُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ على كلمه الله الدال على شهادتهم أيضا على وحدانيته فبيانه كما مرت الإشاره إليه من أن وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفه شى ء من هذه الوجودات بكماله- إلا بحضور هويته و شهوده و هو مستلزم لحضور ما يتقوم به(۱) أعنى الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه و قد علمت أن حقيقه الحق شاهده على توحيده فكذلك وجود غيره و إنما عبر عنه بالملائكه و أولى العلم(۲) لأن جميع ما سواه من الموجودات من أولى العلم لما وقعت إليه الإشاره من أن الوجود على تفاوت درجاته عين العلم و القدره و الإراده و سائر الصفات الوجوديه لكن الوجود فى بعض الأشياء فى غايه الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغايه قصورها و مخالطتها

۱- تقوما وجوديا بمعنى عدم الخروج و هو المعيه القيوميه و استلزام هذا الحضور ذلك الحضور فى شيئيه الوجود كاستلزام حضور الماهيه حضور مقوماتها من الأجناس و الفصول فى شيئيه المفهوم، س قده

۲- أي بمجموعهما إذ نهايته أن الملائكه تعبير عن وجودات المبادى المفارقه و المقارنه- أى الصَّافَّاتِ صَفًّا و المدبرات أَمْراً لكن لا يكون تعبيرا عن وجود المدبر فيه بل أولوا العلم يشمل الجميع. وجه آخر هو أظهر هو أن يراد بالملائكه المقربون منهم و هم العقول الكليه التى هى المبادى العاليه و فواتح الوجود و بأولوا العلم العلماء بالله شهودا و هم أيضا العقول الكليه- و لكن خواتم الكون من النفوس الكليه الإلهيه و شهادتهم كونهم من صقع الربوبيه و صيرورتهم مصاديق من رآنى فقد رأى الحق و تخلقهم بأخلاق الله تعالى و تحققهم به، س قده

بالأعدام و الظلمات و إلى ذلك أشار تعالى بقوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ- وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

و قوله ع: و كمال توحيده الإخلاص له

يعنى الزوائد و الثوانى إذ لو كان فى الوجود غيره سواء كان صفه أو شيئا آخر لم يكن بسيطا حقيقيا لما مر سابقا أن بسيط الحقيقه لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودى إلا النقائص و الأعدام إذ جهه سلب الوجود غير جهه ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقه وجوديه يلزم التركيب فى ذاته مع أنه بسيط الذات هذا خلف.

قوله ع: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه

أراد به نفى الصفات التى وجودها غير وجود الذات و إلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليه و الأوصاف الإلهيه من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفه كماليه له فعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها موجوده بوجود ذاته الأحديه مع أن مفهوماتها متغايره و معانيها متخالفه فإن كمال الحقيقه الوجوديه فى جامعيتها للمعانى الكثيره الكماليه(۱) مع وحده الوجود.

قوله ع: لشهاده كل صفه أنها غير الموصوف و شهاده كل موصوف أنه غير الصفه

إشاره إلى برهان نفى الصفات العارضه سواء فرضت قديمه كما يقوله الأشاعره أو حادثه فإن الصفه إذا كانت عارضه كانت مغايره للموصوف بها و كل متغايرين فى الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشى ء و مشارك له بشى ء آخر و ذلك لاشتراكهما فى الوجود و محال أن يكون جهه الامتياز عين جهه الاشتراك(۲) و إلا

۱- إذ الموجود كلما كان أجمع للمعانى الكماليه كان سلوبه و فقداناته أقل و أندر و بساطته و وحدته أتم و أظهر، س قده

۲- إن قلت كثيرا ما يقول المصنف قده إن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف شدد النكر هاهنا قلت هذا حق و لكن موضع استعماله أنما هو حقيقه الوجود لا الماهيات و المفاهيم فإن ما به الامتياز فى شيئيه الماهيه و هو الفصل ليس عين ما به الاشتراك و هو الجنس مطلقا نعم وجودهما أيضا موضع استعماله و لا سيما فى البسائط و هاهنا ما به الامتياز فى أحد الطرفين شيئيه المفهوم و هى فى مقابل شيئيه الوجود الذى حقيقته أنه فى الأعيان فهذا من قبيل امتياز وجود ذى ماهيه بالماهيه عن الوجود. على أن كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فى مراتب الوجود أنما يجدى نفعا فى البسائط إذا كانت المرتبه العاليه جامعه فى ذاتها لوجود السافل و أما إذا كانت فاقده كما هو مقتضى الزياده فلا إذ يلزم التركيب من الوجدان و الفقدان كما مر أو من قدر مشترك و قدر مختص كما هو مدلول الخطبه الشريفه و أيضا قد علمت أن الوجود الحقيقى عين الإراده- و القدره و غيرهما من الكمالات كما مر قبيل ذلك بأسطر فالوجود الذى زيد عليه الصفات لم يكن وجودا إلا بالتجوز فلا سنخيه فلا شركه فكيف يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك- و هذا برهانى، س قده

لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الوحده بما هى وحده بعينها كثره هذا محال- فإذن لا بد أن يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك و جزء به الامتياز فيلزم التركيب فى ذات الواجب و قد ثبت أنه بسيط الحقيقه هذا خلف و إليه الإشاره بقوله

: فمن وصفه فقد قرنه

إلى قوله فقد جهله أى من وصفه بصفه زائده فقد قرنه بغيره فى الوجود و إذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا فى الوجود و كلما فرضه ثانى اثنين فقد جعله مركبا ذا جزءين بأحدهما يشاركه فى الوجود و بالآخر يباينه- فكلامه ع إذ هو منبع علوم المكاشفه و مصدر أنوار المعرفه نص على غايه تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان و التركيب فيلزم من هذا التنزيه(۱) و التقديس أن لا موجود بالحقيقه سواه و هذه الممكنات من لوامع نوره و عكوس أضوائه و قد مرت الإشاره إلى أن غايه التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقى كل الأشياء فهو الكل فى وحدته و لهذا عقب هذا الكلام الذى فى نفى الصفات

: بقوله ع و من أشار إليه فقد حده

إلى آخره أى من أشار إليه بأى إشاره كانت حسيه أو عقليه بأن قال هاهنا أو هناك أو كذا و كذلك فقد جعله محدودا بحد خاص و من حده بحد معين فقد عده أى جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقه و قد ثبت أن وحدته الحقه ليست مبدأ الأعداد و واحد الأفراد و الآحاد و هو محال.

و على هذا يجب أن لا يكون محصورا فى شى ء و لا يخلو عنه شى ء فلا يكون فى أرض

۱- يعنى لا- ينتقض البرهان بمغايره الموجودات معه إذ المغايره صفتيه لا عزليه- فعدم سلب وجود بما هو وجود عن الوجود الصرف فى حيز الالتزام، س قده

و لا فی سماء و لا یخلو عنه أرض و لا سماء کما ورد فی الحدیث

: لو دلیتم بحبل علی الأرض السفلی لهبط علی الله

و لهذا قال ع

: و من قال فیم فقد ضمنه و من قال علی م فقد أخلی منه

تصدیقا لقوله تعالی هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ و قوله(۱) ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَهٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ و قوله تعالی وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ و قوله فی الحدیث القدسی

: کنت سمعه و بصره و یده

و قول النبی ص: إنه فوق کل شی ء و تحت کل شی ء قد ملأ کل شی ء عظمته فلم تخل منه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا هواء

و قد روی أنه قال موسی: أ قریب أنت فأناجیک أم بعید أنت فأنادیک فإنی أحس حسن صوتک و لا أراک فأین أنت فقال الله أنا خلفک و أمامک و عن یمینک و شمالک أنا جلیس عند من یذکرنی و أنا معه إذ دعانی

و أمثال هذا فی الآیات و الأحادیث کثیره لا تحصی.

تتمه و تبصره

و مما یجب التنبیه علیه أنه لیس معنی نفی الصفات عنه تعالی- أنها غیر متحققه فی حقه تعالی لیلزم التعطیل کیف و هو منعوت بجمیع النعوت الإلهیه و الأسماء الحسنی فی مرتبه وجوده الواجبی و جل جناب الحق عن فقد و عدم لصفه کمالیه بل المراد أن أوصافه و نعوته کلها موجوده بوجود واحد هو وجود الذات کما أن ذاتیات الماهیه لنا موجوده بوجود واحد شخصی لکن الواجب لا ماهیه له إذ لا جهه إمکانیه فیه فالعالم الربوبی عظیم جدا(۲) و هو الکل فی وحده فتلک

۱- لقد کفر الذین قالوا إن الله ثالث ثلاثه و آمن و وحد الله تعالی من قال إنه رابع ثلاثه فإن المعنی الذی فی قام مثلا رابع ثلاثه لیس فی رابع أربعه و لا ثالث ثلاثه- إذ المعنی لیس من سنخ الصوره و الوجود الذی فی ماهیه ثلاثه رابع ثلاثه لا ثالث ثلاثه إذ لیس الوجود من سنخ الماهیه حتی یکون أحد مقوماته کالواحد العددی الذی هو مبدأ قوام الثلاثه، س قده

۲- هذا عباره الحکماء یستعملونها فی الصور المرتسمه فی الذات التی هی علمه العنائی و هذا نظیر قولهم النظام الکیانی مطابق للنظام الربوبی و فسحه ذلک العالم و عظمته- باعتبار أن فیه صوره کل شی ء من المجردات و المادیات کلیه مجرده عن الماده

و لواحقها التى هى مناط الضيق موجوده بوجود الحق المحيط و قد استعملها المصنف قدس سره فى المرتبه الواحديه- و هى عالم الأسماء و الصفات و هو عظيم جدا كما قالوا إنه فى هذه المرتبه جاءت الكثره كم شئت و إنما سمى بالعالم الربوبى لأن الأسماء و الصفات عندهم أرباب الأنواع و هى أرباب الأرباب التى هى المثل النوريه المسماه عند الإشراقيين بأرباب الأنواع و أما على طريقه الحكماء فيسمى به لأنه من صقع الربوبيه فى مقابل هذا العالم الكيانى الغالب عليه أحكام السوائيه- لمكان الماده و الحركه و غيرهما و قوله و هو الكل فى وحده كلام الفارابى ذكره فى مسأله العلم و المراد هنا أن وجود الحق تعالى وجود كل الأسماء و الصفات بوحدته و بساطته- بدون انثلام فيهما، س قده

الصفات الإلهيه كثيره بالمعنى و المفهوم واحده بالهويه و الوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من أنواع الممكنات صفه إلهيه هى رب ذلك النوع و مبدؤه و معاده- و له بحسب كل يوم شأن من شئون ذاتيه و تجليات(۱) فى مقامات إلهيه و مراتب صمديه و له بحسب تلك الشئون صفات و أسماء كما يكاشفه العرفاء الكاملون- و لهذا قالوا أول كثره وقعت فى الوجود و برزخ بين الحضره الأحديه الذاتيه و بين كثره الممكنات و المظاهر الخلقيه للصفات هى كثره الأوصاف و الأسماء الإلهيه

۱- المراد بالشئون و التجليات أما التجليات التى فى السلسله العرضيه من تجل بعد تجل على الماده الكليه و معنى كل يوم أن مضى و أن يأتى أو تجل على تجل على كل نوع نوع- و كل منها عالم و لكل منها حركه جوهريه و عرضيه فلكل منها زمان و طلوع نور التجلى عليه يوم و حينئذ يكون عباره أخرى لقوله بل للحق إلى آخره أو المراد بهما حقيقه الأسماء و الصفات فإن هذه المفاهيم أسماء الأسماء و الاسم الحقيقى هو الوجود الصرف و لكن مأخوذا بتعين من التعينات الكماليه الواجبيه فإن للحق تعالى تجليا و ظهورا بذاته على ذاته و ظهورا فى أسمائه و صفاته و ظهورا فى أسمائه و مجالى صفاته فالمراد بهما هاهنا التجليات فى المرتبه الواحديه و كل فى كل فى تلك المرتبه بحسب الوجود و الهويه كل شى ء فيه معنى كل شى ء و بكل يوم الأيام السرمديه الجمعيه التى مع اشتمالها على كل الأزمنه و الزمانيات و الدهور و الدهريات كانت واحدا و لحظه واحده فإن أمر الفاتحه كأمر الخاتمه وَ ما أَمْرُ السَّاعَهِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَهٌ وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ و هذه أعنى المرتبه الواحديه برزخ البرازخ و أول برزخ بين أحديه الذات و كثره الماهيات و الأعيان الثابته التى هى لوازم الأسماء و الصفات فى هذه المرتبه و بها ربط ذلك الإمكان بالوجوب و الكثره بالوحده كربط الحدوث بالقدم- و هذا التجلى فى الأسماء و الصفات و لوازمها بنحو الجمع مسمى عندهم بالرحمه الصفتيه- كما أن تجليه فى مقام كن و ظهور الأفعال منه مرتبه طوليه و عرضيه مسمى بالرحمه الفعليه، س قده

و هی غیر مجعوله(۱) بل متحققه بنفس تحقق الذات الواجبه اللامجعوله لا کما یقوله المعتزله من أنها ثابته منفکه عن الوجود إذ قد علمت أن القول بشیئیه المعدومات باطل جدا بل کما وقع التنبیه علیه من أنها معان متکثره معقوله فی غیب الوجود- الحق تعالی متحده فی الوجود واجبه غیر مجعوله و مع ذلک یصدق علیها أنها بحسب أعیانها ما شمت رائحه الوجود لما ثبت و تبین أن الموجود بالذات هو الوجود- فهی لیست بما هی هی موجوده و لا معدومه و هذا من العجائب التی یحتاج نیلها إلى تلطف شدید للسریره

تنبیه آخر

قد مر أن کل کمال یلحق الأشیاء بواسطه الوجود فهو لمبدإ الوجود لذاته و لغیره بسببه فهو تعالى الحی القیوم العلیم القدیر المرید بذاته لا بالصفات الزائده و إلا یلزم الاحتیاج فی إفاضه هذه الکمالات على شی ء إلى حیاه و قدره و علم و إراده أخرى إذ لا یمکن إفاضتها إلا من الموصوف بها و إذا علمت هذا علمت معنى ما قیل إن صفاته تعالى عین ذاته و لاح لک أن معناه لیس کما سبق إلى الأوهام- أن هذه الحیاه و العلم و القدره الفائضه على الأشیاء عین ذاته و لا أیضا ما توهمه(۲) کثیر من المنتسبین إلى العلم أن هذه المعانی الکلیه متحده مع الذات فی المعنى و المفهوم کما هو مناط الحمل الذاتی کیف و ذاته تعالى مجهوله الکنه لغیره- و هذه الصفات معلومات متغایره المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مفنی التعینات- و المفهومات کلها فلم یبق فیه صفه و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى و لا ماهیه و لا مفهوم إلا

۱- أی الأسماء غیر مجعوله لا- الممکنات و المظاهر و إن کان هذا أنسب بقوله لا کما یقوله المعتزله إذ المشهور منهم ثبوت الماهیات الممکنه منفکه عن الوجود فی الأزل لا مفاهیم الأسماء و إنما قلنا لا الممکنات لأن الکلام فی الأسماء و الصفات و المعتزله و إن لم یصرحوا بثبوتها إلا أنه لازم قولهم بثبوت الماهیات الممکنه لاشتراک الکل فی أنها من سنخ المفاهیم لا حقیقه الوجود، س قده

۲- فتوهمهم مغالطه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق و کما أن للإنسان مثلا شیئیه ماهیه و شیئیه وجود کذلک للعلم و القدره و نحوهما شیئیه مفهوم و شیئیه وجود فإذا قلنا إنها عین الذات أردنا أن وجودها عین الذات لا مفهومها و إذا قلنا إنها واحده قصدنا أن مصداقها واحد لا معناها و مفهومها، س قده

الـذات فقط و لكن كونها عين الـذات عباره عن كونها بحيث يصـدق عليها لذاتها هذه المعانى المتكثره من دون قيام صـفه به و فى هـذا الاعتبار يتحقق صـفه و موصوف و علم و عالم و قـدره و قادر و كـذا وجود و موجود و يقال لهـذا الاعتبار مرتبه الإلهيه كمـا يقـال لاعتبار الوجود مرتبه الأحـديه و الهويه الغيبيه فيتحـد العلم و القـدره و الإراده- و غيرها من الصـفات فى هـذه المرتبه كاتحـاد الصـفه و الموصوف فيهـا أيضـا و الحكم بالمغـايره بينهـا مع كونهـا واحـده فى نفس الأـمر كحكم العقـل بالمغايره بين الجنس و الفصل فى العقل البسـيط مع اتحادهما فى نفس الأمر و ليست فى الوجود إلا الذات الأحديه كما أنهما فى الخارج شى ء واحـد هو العقـل و فى الاعتبـار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصـفات و الأسـماء و لوازمها غايه التكثر فأتقن ذلك لأن لا تقع فى التعطيل و لا فى التشبيه

الفصل (۵) فى إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقيه كلها ذات واحده لكنها مفهومات كثيره

و اعلم أن كثيرا من العقلاـء المـدققين ظنوا أن معنى كون صـفاته تعـالى عين ذاته- هو أن معانيهـا و مفهوماتها ليست متغايره بل كلها ترجع إلى معنى واحـد و هـذا ظن فاسـد و وهم كأسد و إلا لكانت ألفاظ العلم و القدره و الإراده و الحياه و غيرها فى حقه ألفاظا مترادفه يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائـده فى إطلاق شـى ء منها بعـد إطلاق أحدها و هذا ظاهر الفساد و مؤد إلى التعطيل و الإلحاد بل الحق فى معنى كون صـفاته عين ذاته أن هـذه الصـفات المتكثره الكماليه كلها موجوده بوجود الـذات الأحديه بمعنى أنه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميزا عن صـفته بحيث يكون كل منها شخصا على حده و لا صفه منه متميزه عن صفه أخرى له بالحيثيه المذكوره- بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعين ذاته أى يعلم(۱) هو نفس ذاته المنكشفه عنده بذاته

۱- فسـره بـالعلم لنكتتين إحـداهما أنه لمـا كـان علمه فعليا كافيا فى الوجود المعلوم كان قـدره و ثانيتهما الإشاره إلى أن المعتبر عنـدهم فى القـدره أنمـا هو العلم و المشـيه لاـ انفكاك الفعل عن الفاعل كما عنـد المتكلم و لكون علمه فعليا لا يسـتتبع شوقا و إراده غير العلم قال فى الإراده أيضا بل نفس علمه إلى آخره كما أن علمه أيضا نفس ذاته، س قده

و مرید بإراده هی نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود و سلسله الأکوان- من حیث إنها ینبغی أن توجد علی ما سیجی ء ذکره.

و تنبعث من کل من هذه الصفات صفات أخری مثل کونه حکیما غفورا خالقا رازقا رءوفا رحیما مبدئا معیدا مصورا منشئا محییا ممیتا إلی غیر ذلک فإنها من فروع کونه قادرا علی جمیع المقدورات بحیث لا یدخل ذره من ذرات الممکنات و المعانی فی الوجود بأیه حیثیه کانت من الحیثیات إلا بقدرته و إفاضته بوسط أو بغیر وسط و مثل کونه سمیعا و بصیرا و مدرکا و خبیرا و غیر ذلک مما یتفرع و یتشعب من کونه علیما و هکذا قیاس سائر الأسماء و الصفات غیر المتناهیه- الحاصله من ترکیب هذه الأسماء و الصفات(۱) کترکیب الأنواع و الأصناف و الأشخاص من معانی ذاتیه کالأجناس و الفصول الداخلیه أو عرضیه کاللوازم و الأعراض العامه و الخاصه الخارجیه فإن من الأسماء و الصفات ما هی جنسیه و منها ما هی فصلیه و نوعیه و منها ما هی شخصیه کخالقیه زید و عالمیه عمرو و کل من هذه الأسماء و الصفات تستدعی مظاهر و مجالی مناسبه إیاها(۲) بها یظهر أثر ذلک الاسم و الصفه فیه فکل صفه من صفات الله العظمی و اسم من أسمائه العلیا یقتضی إیجاد مخلوق من المخلوقات یدل ذلک المخلوق علی ذلک الاسم کما یدل الأشباح علی الأرواح- و الأظلال علی الأشخاص و المظاهر علی المباطن و المرایا علی الحقائق فالعالم

۱- فالعلی و العظیم کل واحد منهما اسم و العلی العظیم اسم و کذا فی العلیم الخبیر و السمیع البصیر و نحو ذلک و أیضا لها عدم تناه باعتبار الأسماء الشخصیه فعالم لزید اسم شخصی و عالم لعمرو اسم شخصی آخر و هکذا، س قده

۲- کالسبوح و القدوس للملک و السمیع و البصیر للحیوان و المضل للشیطان و اللطیف للجان و الله للإنسان و هکذا فالعالم بشراشره لأسماء ذلک الجمیل الواحد الأحد جل جلاله کبیت المرآه الذی صنعته زلیخا-ء آئینه خانه است پر از ماه و آفتات دامان خاک تیره ز عکس صفای تو و الأرض الغبراء و ذره الهباء مع الأنوار القاهره العلیا و الدره البیضاء سیان فی هذا الشأن، س قده

الربوبی من جهه کثره المعانی الأسمائیه و الصفات عالم عظیم جدا مع أن کل ما فیه موجود بوجود واحد بسیط من کل وجه و هذا من العجائب التی یختص بدرکها الراسخون فی العلم فلذلک أوجد الباری جل ذکره ما سواه لیکون مظاهر لأسمائه الحسنی و مجالی لصفاته العلیا فلما کان قهارا أوجد المظاهر القهریه(۱) التی یترتب علیها أثر القهر من الجحیم و درکاتها و عقاربها و حیاتها و عقوباتها و أصحاب سلاسلها و أغلالها من الشیاطین و الکفار و سائر الأشرار و لما کان رحیما غفورا أوجد مجالی الرحمه و الغفران کالعرش و ما حواه من ملائکه الرحمه و کالجنه و أصحابها من المقربین و السعداء و الأخیار و هکذا القیاس فی سائر الأسماء و مظاهرها- و مشاهدها و الصفات و مجالیها و محاکیها.

و اعتبر من أحوال نفسک الناطقه المفطوره علی صوره الرحمن و هی حجه الله علی الخلق فاعرف أن کل ما یصدر عنک من الأقوال و الأحوال و الحرکات و السکنات و الأفکار و التخیلات هی مظاهر ما کمن فی ذاتک من الصفات و الأسماء فإنک إذا أحببت أحدا و والیته دعتک تلک المحبه إلی أن یظهر منک ما یدل علی محبتک إیاه من المدح و التعظیم- و التبسیط و التکریم و الدعاء له و إظهار الفرح و النشاط و التبسم و المطائبه و لو لم تکن أحببته لما ظهر منک شی ء من هذه الأمور فهذه الآثار و النتائج مظاهر لصفه المحبه التی فیک و إذا عادیت أحدا ظهر منک من الأقوال و الحرکات و الآثار ما یدل علی معاداتک إیاه

۱- کما أن الأسماء و الصفات فی مقام الوجود واحد کذلک المظاهر باعتبار فنائها فی الظواهر و لا أقل من اعتبار تدلیها بها یظهر ذلک کما هو حقه لمن کان حاله و مقامه مقام تصالح الأضداد فضلا عما ینطبق به برهانه إذ تحت کل جلال جمال و کل داء دواء و نقم نعم- ۱۴۷ کما قال المولوی «عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد\Z . فعند ذلک یکون مظهر کل اسم مظهرا للآخر و القهر فی الحق تعالی باهریه نوره کل نور و غلبه ظهوره کل ظهور کقاهریه نور الشمس بوجه أنوار الکواکب و هذا عین سعه رحمته کل شی ء و هذا معنی ۱۴۷ قول السلطان أبی یزید حین سئل عن الاسم الأعظم فرغ بیت قلبک فإذن کل اسم هو الاسم الأعظم و أحد وجوه ما قیل کل شی ء فیه معنی کل شی ء، س قده

كالشتم و الضرب و الذم و إظهار الوحشه و الكراهه عنه و تمنى زواله و تشهى نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفه العداوه التى فيك و قس على ذلك نظائره فهذه الأسماء و الصفات- و إن كانت متحده مع ذاته تعالى بحسب الوجود و الهويه فهى متغايره بحسب المعنى و المفهوم.

و من هاهنا يثبت و يتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتباريه الوجود- و كونه أمرا انتزاعيا لا هويه له فى الخارج و لا حقيقه له كسائر المفهومات المصدريه- كالإمكان و الشيئيه و الكليه و الجزئيه و لا يكون متكثرا إلا بتكثر ما نسب إليها من المعانى و الماهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعدده متكثره(۱) حسب تكثر معانيها و هذا فاسد قبيح جدا و لأجل هذا الإلزام ذهبوا إلى أن مفادها و معناها أمر واحد و كلها يرجع إلى مفهوم واحد و كادوا أن يقولوا بأن ألفاظها مترادفه فى حقه تعالى- فقد علمت فساده آنفا بل التحقيق كما مر مرارا أن الوجود هو الأصل فى الموجوديه و هو مما يتفاوت كمالا و نقصا و شده و ضعفا و كلما كان الوجود أكمل و أقوى كان مصداقا لمعان و نعوت كماليه أكثر و مبدأ لآثار و أفاعيل أكثر بل كلما كان أكمل و أشرف كان مع أكثريه صفاته و نعوته أشد بساطه و فردانيه و كلما كان أنقص و أضعف كان أقل نعوتا و أوصافا و كان أقرب إلى قبول التكثر و التضاد حتى إنه يصير تغاير المعانى المتكثره- التى يكون فى الوجود القوى الشديد موجبا لتضاد تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الأسماء المتقابله له كالهادى و المضل و المحيى و المميت و القابض و الباسط- و الأول و الآخر و الغفار و القهار سبب لتضاد الموجودات و تعاند المكونات(۲) التى

۱- إذ المفروض أنه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصص العقليه حتى يكون ما به الاتحاد للصفات و الأصل فيها شيئيه المفاهيم التى اختلافها ذاتى بل هى مثار الاختلاف و الكثره فى الغير فلا مفر لهم إلا أن يقولوا حملها على الذات أو حمل كل منها على الأخرى ذاتى أولى- مفاده الاتحاد فى المفهوم و ذلك المفهوم الواحد ماهيه مقتضيه للوجود أى لانتزاعه و استحقاق حمله و ملزومه له من قبيل ملزوميه الشى ء للازمه الانتزاعى و بهذا أعنى كون الماهيه الواجبه ملزومه و مقتضيه للوجود بالنحو المذكور يفترق ماهيته تعالى عن الماهيه الإمكانيه- لكونها غير ملزومه للوجود بل متساويه بالنسبه إلى الوجود و العدم، س قده

۲- و لذا قيل سبحان من ربط الوحده بالوحده و الكثره بالكثره أى وحده وجود الماهيات الذى هو الفيض المقدس بوحده وجود الذات تعالى شأنه و كثره الماهيات- التى هى المظاهر بكثره الأسماء و الصفات التى هى الظواهر و إذا وصل السالك إلى مقام شهود وجود الصفات الذى هو جهه وحدتها بشهود مقام الواحديه الذى هو مقام تصالح الأضداد كما أشار ع إليه بقوله: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه تصالح فى حقه المظاهر المتقابله و من هنا قيل همه از انجام مى ترسند و عبد الله از آغاز و أدنى من ذلك أن يشاهد جهه وحده الماهيات و المظاهر أعنى وجودها بأن تشاهد بحيث تكون مرتبطه و متعلقه بالتجلى الذى عليها بل فانيه فيه كما هو مقتضى توحيد الآثار و توحيد الأفعال أى توحيد المتجلى عليه الذى هو كبيت المرآه الواحد و توحيد التجلى الذى هو كعكس عاكس واحد حتى يشاهد جهه وحده الصفات و هى وحده وجود الذات و هذا توحيد الصفات و الذات و الأول من قبيل اللم و هذا من قبيل الإن، س قده

هی آثارها و مظاهرها کالهدایه و الضلاله بل کالملک و الشیطان و الحیاه و الموت بل کالأرواح و الأبدان

الموقف الثالث فی علمه تعالی و فیه فصول

الفصل (۱) فی ذکر أصول و مقدمات ینتفع بها فی هذا المطلب

منها أنه قد ثبت أن للأشیاء وجودا فی الخارج و وجودا فی القوه المدرکه

و مرادنا من الخارج هاهنا عالم الأجسام المادیه ذوات الجهات الوضعیه و الحکماء لما حاولوا إثبات أن للأشیاء الخارجیه نحوا آخر من الوجود و ربما یقال له الوجود الذهنی قالوا بعد ما أحالوا اتصاف معدوم مطلق بحکم ثبوتی إنا نحکم کثیرا ما علی أشیاء معدومه فی الخارج بأحکام وجودیه و ثبوت الشی ء للشی ء متوقف علی وجود ذلک الشی ء و إذ لیست تلک الأشیاء فی الخارج فلها نحو آخر من الوجود و هو الوجود العلمی سواء أطلق لفظ العلم علی ذلک الوجود أو علی الإضافه التی تقع بسببه بین

العالم و المعلوم.

و منها أن العلم كالوجود يطلق تاره على الأمر الحقيقى و تاره على المعنى الانتزاعى النسبى المصدرى

أعنى العالميه و هو الذى يشتق منه العالم و المعلوم و سائر تصاريفه إذ العلم ضرب من الوجود(۱) و لو سئلت عن الحق فالعلم و الوجود شى ء واحد لكن الوجود إذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم و يصحبه النقائص و القصورات- كالأجسام الوضعيه و عوارضها الماديه احتجب ذلك الوجود عن المدارك و المشاعر- و كما احتجبت هذه الأجسام و عوارضها بعضها عن بعض و غاب كل جزء منها عن صاحبه إذ ليس لها وجود جمعى و لا صوره حضوريه فى نفسها فكذلك احتجبت و غابت عن غيرها من القوى الإدراكيه إذ حضور شى ء عند شى ء متفرع على حضوره فى نفسه فليس لهذه الأجسام و أحوالها وجود علمى و لهذا لا يطلق عليها اسم العلم و المعلوم و لا- لموضوعاتها اسم العالم مع أنه يطلق عليها اسم الوجود لأن اسم الوجود أعم تناولا للأشياء من اسم العلم(۲) و غيره من صفات الكمال كالقدره و الإراده و العشق و نظائرها و إن كانت كلها من أحوال الوجود و الموجود بما هو موجود و ذلك لأن فى مفهوم كل منها زياده إضافه على مفهوم الوجود مثلا العلم عباره عن وجود شى ء لشى ء آخر مستقل الوجود لا- كوجود الصور و الأعراض للهيولى كيف و لو كان الشى ء علما و معلوما لأنه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل أحد و فساد

۱- أى الوجود النورى الصورى غير المشوب بالماده ثم ترقى و قال هما واحد- إلا أنه إذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم و المعلوم و لا على الهيولى مثلا اسم العالم- لا أن حقيقه العلم مسلوبه عنه، س قده

۲- هذا من جهه عدم اجتماع الفعليات فى الموضوعات الجسمانيه و التفرقه التى بين أجزائها المنافيه لحضور ذواتها لذواتها و ذواتها لغيرها و أما من جهه النظر إلى كون الفعليات الجوهريه الجسمانيه واقعه تحت الحركه الجوهريه و اعتبار التوسط فى حركتها- و كذا من جهه النظر إلى وحدتها الجامعه بين أجزائها فلذاهب أن يذهب إلى أن العلم سار فيها شامل لها، ط مد ظله

اللازم یوجب فساد الملزوم.

و منها أن الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسمان

أحدهما هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه(۱) و صورته العینیه هی بعینها صورته العلمیه و یقال له المعلوم بالذات.

و ثانیهما هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه و صورته العینیه لیست هی بعینها صورته العلمیه و هو المعلوم بالعرض فإذا قیل العلم عباره عن الصوره الحاصله من الشی ء عند المدرک أرید بالمعلوم به الأمر الخارج من القوه المدرکه- کالسماء و الأرض و البیت و الحجر و الشجر و الفرس و الإنسان و سائر المادیات و أحوالها- و إذا قیل العلم عباره عن حضور صوره شی ء للمدرک عنی به العلم الذی هو نفس المعلوم لا شی ء غیره و فی کل من القسمین المعلوم بالحقیقه و المکشوف بالذات هو الصوره التی وجودها وجود نوری إدراکی خالص عن الغواشی المادیه غیر مخلوط بالأعدام و الظلمات.

فقد علم مما ذکرنا أن الوجود علی ضربین وجود إدراکی و وجود غیر إدراکی- و أن العالم عالمان عالم الغیب و عالم الشهاده و هما الآخره و الأولی و تسمیه الآخره بالغیب و الدنیا بالشهاده أنما هی بالقیاس إلی ضعف نظرنا لا بالقیاس إلی الأمر نفسه لأن الغیبه من لوازم هذا الوجود الدنیوی و الحضوری و الشهود من لوازم الوجود

۱- المراد به المعلوم بالذات الذی فی العلوم الصوریه کما یرشدک إلیه قوله بعد أسطر وجود نوری إدراکی خالص إلی آخره فإن مراده فی هذا الأصل أن المعلوم الحقیقی هو الصوره المعلومه بالذات لا- التی هی معلومه بالعرض لا التقسیم المستوفی للمعلوم- و لا- تقسیم العلم إلی الحضوری و الحصولی فإنه سیجی ء فلا- یرد أنه یصدق علی الموجود المادی- المعلوم بالعلم الحضوری أن وجوده فی نفسه عین وجوده لمدرکه إلی آخره مع أنه لیس ذلک المعلوم بالذات وجودا نوریا خالصا من الغواشی المادیه و لا غیر مخلوط بالأعدام و الظلمات کما یصرح به اللهم إلا أن یراد بنوریته و خلوصه عن الغواشی المادیه سلب حکم الماده کما فی معلومیه المادیات للواجب تعالی لکنه خلاف ظاهر المقام، س قده

الأخروی مع تفاوت درجاته و طبقات الجنان فی ذلک فکل طبقه هی أشد براءه عن هذا العالم و أکثر تجردا و ارتفاعا عن الماده فهی أشد ظهورا و أکثر حضورا و جمعیه.

اعلم أن أکثر القوم زعموا أن المانع عن المعلومیه هو کون الشی ء مقارنا- لأمور زائده علی ذاته مؤثره فیه کمقارنه اللون و الوضع و الشکل و غیرها لأن العلم عباره عند کثیر منهم عن امتیاز الشی ء عن غیره بوجه کلی فکل ما هو مخلوط بغیره ما دام کونه مخلوطا به لا یکون معلوما بل یکون مجهولا فقالوا المعلوم(۱) إما مجرد عما سواه أو مخالطه به مخالطه مؤثره من الأغشیه و الملابس فالأول یسمی معقولا کالإنسانیه المطلقه المطابقه لأفرادها المتفاوته فی العظم و الصغر المختلفه فی الوضع و الأین و المتی و لو لم تکن مجرده عن مقدار خاص و وضع خاص و زمان خاص لما طابقت المختلفین و لما صح حمل الحیوانیه المطلقه علی البق و الفیل و سائر المختلفات فی هذه العوارض الغریبه.

و الثانی یسمی محسوسا سواء کان مبصرا أو مسموعا أو مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو متخیلا أو موهوما و أما المقارنه غیر المؤثره فهی غیر مانعه عن المعقولیه کمقارنه السواد للحرکه فإن وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنه لا- یتغیر به نحو وجود الآخر- بخلاف مقارنه الوضع و المقدار و غیرهما لزید مثلا- فإنها إذا زالت عنه زال وجوده الشخصی فلأجل ذلک مدار المعقولیه عندهم بالانفراد و التخلص بالکلیه عن العوارض الغریبه و کذا مدار المدرکیه علی شی ء ما من التجرد فالمتجرد عن أصل الماده دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبه ما وضعیه لمحل الصوره الإدراکیه لمادتها الخارجیه و المتجرد عن الماده و عوارضها إلا المقدار هو المتخیل و المتجرد عن الجمیع إلا نسبه غیر وضعیه هو الموهوم و المتجرد بالکلیه المساوی

۱- المراد به المعلوم بالمعنی الأعم من الأربعه و المراد بالمعلوم فیما قبله المعقول- بقرینه قوله بوجه کلی و بقرینه مقابله هذا الکلام لقوله و کذا مدار المدرکیه إذ العلم المقابل للإدراک هو العلم بالکلی کما فی قولهم فی الحق تعالی إنه عالم و مدرک فلا تناقض فی الکلام، س قده

نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما أفادوه و فيه قصور ناش من قله البضاعه فى صناعه الحكمه و عدم الاطلاع على تفاوت أنحاء الوجودات قوه و ضعفا و كمالا ـ و نقصا فإن المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل و الوضع و اللون و الأعضاء كالرأس و اليد و الرجل فإن جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع زيد فى الخارج يمكن وجودها معه فى العقل(۱) بل هذه الأنواع الطبيعيه المركبه من

۱- إن قلت ما المراد بهذه المقارنات الممكن وجودها مع زيد فى العقل فإن كان المراد الشكل الكلى و الوضع الكلى و هكذا فمقارنتها معه ليست مؤثره لأن زيدا المتصور بعنوان المعقوليه هو الإنسان الكلى و الوضع و الشكل أو غير ذلك المتصور معه وضع أو شكل بالحمل الأولى و عدم تصورهما معه لا يوجب زواله و الوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالحمل الشائع و بعباره أخرى ما هو من لواحق الماده فمقارنه هذه الكليات ليست مؤثره و إن كان المراد الأمور المعنويه الروحانيه ۱۵۳ كما قال أرسطو الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه مثل أن اليد ما به يبطش و الرجل ما به يمشى و هكذا فلو بطش إنسان بالهمه أو طوى الأرض بلا مشى لكانت تلك الهمه و القدره يدا و رجلا بالحقيقه فمعلوم أن القوم أيضا لا يجعلون مثل هذه المقارنات مانعه من المعقوليه و إن كان المراد مقارنه وضع البدن و شكله و لونه للجوهر العاقل و للمعقول بالتبع فمع أنه خلاف الظاهر و لا سيما فى الأعضاء ليست مقارنه مؤثره إذ بانتفاء البدن فضلا عن وضعه و شكله و لونه لا ينتفى العقل و المعقول. قلت المراد شق آخر و هو أن المقارنات هذه اللواحق التى لمواد أفراد كل معقول بما هى معتبره مع ذلك المعقول الذى يحمل عليها مواطاه و هو حقيقتها و هى رقائقها و الرقائق هى الحقائق بوجه و كأنها قواعد مخروطات أنوارها و انبساط أشراقها و امتداد أظلالها- فأوضاعها و أشكالها أوضاع الحقائق و أشكالها و هكذا فى البواقى و هذه وراء المعنويات و الروحانيات من هذه اللواحق الموجوده بنحو الوحده و البساطه فى ذوات الحقائق و فى رءوس تلك المخروطات فالإنسان المعقول مثلا وجود بسيط مجرد فى العقل جامع لحقيقه وجود كل فرد فرد بنحو أعلى و مع ذلك كل الأفراد و الرقائق مقام وحدته فى الكثره و لذا قال فى سفر النفس ۱۵۳ تعقل صوره الإنسان العقلى المجرد عن العوارض الماديه بأن يكون إنسانا بحتا يخرج عنه جميع ما هو غير الإنسان من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شى ء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و بطن و يد رجل كل ذلك على الوجه العقلى المشترك فيه بين الأعداد الكثيره و قال فى موضع آخر منه التجريد عن العوارض المقارنه للماهيه ليس شرط معقوليه تلك الماهيه إذ للعقل أن يتصور ماهيه الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته من كمه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت فى باب علم البارى تعالى بالجزئيات انتهى. و ليس مراده من الوجه العقلى الكلى وجود روحانياتها و معنوياتها بنحو الوحده- و البساطه فقط بل هو مع ما فى الأفراد و لكن لا على وجه الخصوصيه كما حققنا و القرينه على أن مراده ذلك قوله كما ثبت فى باب علم البارى تعالى بالجزئيات إذ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ و قاعدته فى كتبه الجمع بين صفات التشبيه و التنزيه و حمله ما ورد من الكتاب و السنه فى البابين على الظاهر من غير نقص و وقوع فى التجسم، س قده

هـذه الأبعاض و الأعضاء المختلفه و صـفاتها اللازمه إذا فرض سـلبها عنها لم يكن ماهياتها هى هى فإن الحيوان كالأسد مثلا إذا انسلخ عن المقدار و الشكل و الرأس و العين و اليد و الرجل و البطن لم يكن أسدا و لا حيوانا و أيضا(۱) كما يمكن للعقل أن يتصور الإنسان فكذا يمكن له تصور مقداره و شكله و وضعه و لونه و أينه و غير ذلك فرادى و جمعى فالقول بأن مدار العاقليه على تجريد ماهيه المعلوم عن المقدار و الشكل و غيرهما قول زور مختلق كيف و هذه الأمور بعضها مقومات للماهيه و بعضها كمالات و متممات لها و الكلام فى تعقل كل منهما كالكلام فى تعقل تلك الماهيه فالحق الحرى بالتصديق و التحقيق هو أن مدار العلم و الجهل و كذا النور و الظلمه و الظهور و الخفاء و الحضور و الغيبه على تأكد الوجود و ضعفه- فالوجود كلما كان أقوى تحصلا و أشد فعليه و أتم هويه كان أقوى انكشافا و أشد ظهورا

۱- يمكن تقريره بوجهين أحدهما أنه إذا تصور مقداره و شكله و غير ذلك علم أنها ليست مانعه من المعقوليه إذ لو كانت مانعه من معقوليه غيرها كانت أنفسها غير معقوله بطريق أولى و ثانيهما أنه إذا تصور هذه و الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فقد قارنت جوهر العقل و هو عقل و عاقل و معقول فظهر أن مقارنتها مع الشى ء ليس مانعا من معقوليته و الجواب يستفاد مما ذكرنا فتفطن، س قده

و أكثر حيطه و جمعا للأشياء و كلما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاء و ظلمه و أقل حصولا و أنقص ظهورا.

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبى المبرى ء بالكليه عن جهات الإمكانات و الأعدام و الشرور و عن جهه النقص و القصور و هو عالم الإلهيه الذى فيه وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتى من غير شائبه كثره و إمكان و أضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعيه و أحوالها و هو عالم الحدوث و الدثور و التجدد و الزوال و الأول منبع ماء الحياه و الظهور و مبدأ أنوار العلوم و المعلومات و الآخر معدن الموت و الظلمات و ما بين هذين الطرفين طبقات كثيره كل ما هو أقرب إلى المبدإ الأعلى كان فى باب الظهور و العلم أقوى و كل ما هو أبعد منه كان أخفى و أضعف ظهورا و معلوميه لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركه فى أن وجودها وجود صورى إدراكى غير منفك عن الحياه و الإدراك بخلاف ما فى هذا العالم و هو الأجسام الطبيعيه إذا أخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسيه و العقليه و مقوماتها الباطنيه فإن جميعها خارجه عن حدود هذا العالم و إن كانت محيطه بهذه الأجسام إذ لا قوام للسافل إلا بالعالى و لو لا العالى لانطمس السافل و أنت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو ماده و بينه بالمعنى الذى هو جنس و الحياه و الإدراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانيه التى فى هذا العالم بالمعنى الأول- غير خارجين عنها بالمعنى الثانى فأبدان الحيوانات و جثتها هى من هذا العالم و نفوسها و أرواحها من عالم آخر.

و منها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى

و قد يكون غيره فهاهنا نقول كما أن العلم بالشى ء قد يكون صوره ذهنيه كما فى علمنا بالأشياء الخارجه عنا علما عقليا و ذلك العلم لا محاله أمر كلى(١) و إن تخصصت بألف تخصص

١- فيه إشاره إلى أن الصوره العلميه فى العلم الحصولى سواء كانت جزئيه خياليه أو كليه عقليه لا تخلو من إبهام الكليه فإن الصوره الذهنيه كائنه ما كانت لا تأبى أن يفرض لها أكثر من مصداق واحد و الجزئيه فى الصوره المحسوسه أو المتحصله من جهه أخرى غير نفس الصوره و هى كونها مأخوذه من الشخص، ط مد ظله

فکذلک قد یکون أمرا عینیا و صوره خارجیه کما فی علمنا بنفسنا و بصفاتها اللازمه- فإنا ندرک ذواتنا بعین صورتنا التی نحن بها لا بصوره زائده علیها فإن کل إنسان یدرک ذاته- علی الوجه الذی یمتنع فیه الشرکه و لو کان هذا الإدراک بصوره حاصله فی نفسنا- فهی تکون کلیه و إن کانت مجموع کلیات جملتها تختص بذات واحده إذ مع ذلک لا یخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق علی کثیرین و أیضا(۱) کل مفهوم کلی و صوره ذهنیه و لو کان أمرا قائما بذاتنا فنحن نشیر إلیه بهو و نشیر إلی ذاتنا بأنا فعلمنا بذاتنا عین وجود ذاتنا و هویتنا الشخصیه.

و اعلم أن هاهنا دقیقه شریفه(۲) یجب التنبیه علیها و هی أن لقائل أن یقول- النفس الإنسانی(۳) جوهر متحصل لا محاله و کل جوهر لا محاله یقع تحت مقوله الجوهر بالذات فیکون الجوهر جنسا له و کل ما له جنس یکون له فصل لا محاله- فالنفس مرکبه من جنس طبیعی و فصل طبیعی و هما أعنی الطبیعتین مفهومان کلیان- و کل ما هو مرکب من المفهومات الکلیه لا یمکن الإشاره إلیه إلا بهو لا بأنا.

فإن قلت الجنس و الفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام أمر جزئی إلیهما حتی یتم قوامها الشخصی و المتقوم من المعنی النوعی مع التشخص لا یحتمل الصدق علی کثیرین.

قلت هب أن المرکب من عده معان مع أمر آخر شخصی بذاته کالوجود و نحوه و إن امتنع صدقه علی کثره لکن لا بد فی تعقل ذلک المرکب من تعقل مقوماته الکلیه- بعلم کلی و صوره ذهنیه و کلما هو کذلک فهو بالنسبه إلینا هو و لا یمکن الإشاره إلیه

۱- الفرق بین الوجهین أن الأول سلوک من مسلک الجزئیه فإن صوره النفس العلمیه جزئیه و لو کانت علما حصولیا کانت کلیه و الثانی سلوک من مسلک الحضور و لو کانت علما حصولیا أشیر إلیها بهو علی طریق الغیبه لا بأنا علی طریق الحضور، ط مد ظله

۲- باعتبار ما هو نتیجه هذه الکلمات من أن النفس لا ماهیه لها و أنها فوق الجوهریه بمعنی ماهیه إذا وجدت فی الخارج کانت لا فی الموضوع ۱۵۶ کما قال الشیخ المقتول إن النفس و ما فوقها أنوار صرفه و وجودات محضه، س قده

۳- هذا فی الحقیقه تقریر آخر للوجه الثانی و تمهید لدفع ما سیذکره من الاعتراض و لیس باعتراض، ط مد ظله

بأنا و نحن نعلم بوجداننا(۱) أنا عند إدراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات و العنوانات الكليه فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق(۲) أو غير ذلك و كلما ندركه من هذه الأمور لا نشير إليه بأنا فعلم من هذا أن الكل غائب عنا إلا هويتنا البسيطه- فلا بد أن تكون هذه الهويه البسيطه وجودا لا- غير إذ كلما هو غيره فلا- محاله تحت إحدى المقولات فيكون مركبا من أمور كليه و الوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا أنه غير داخل تحت معنى كلي و إن صدق عليه كثير من تلك المعانی.

و من هاهنا اندفع إيراد بعضهم على القوم(۳) عند ما أثبتوا تجرد النفس- بأنا نغفل عن البدن و سائر الأجسام و عوارضها و لا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شی ء من الأجسام و عوارضها حيث يقول على سبيل المعارضه إنا كثيرا ما ندرک ذاتنا و لا يخطر ببالنا أصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد

و منها أن النفس كما تدرک ذاتها بنفس صوره ذاتها

اشاره

لا بصوره أخرى كذلك تدرک كثيرا من قواها المدركه و المحركه لا بصوره أخرى ذهنيه و بيان ذلک من وجوه-

الأول أن النفس تتصرف فی بدنها الخاص الشخصی

و تستعمل قواها الشخصيه

۱- متعلق بما قبل السؤال و الجواب و إبطال لتركب النفس من الأجزاء العقليه كقوله و كلما هو مركب من المفهومات الكليه لا يمكن الإشاره إليه إلا بهو لا بأنا، س قده

۲- لعلک تقول إن الأنسب أن يقال نغفل عن الجوهر و الناطق مع كونهما ذاتيين فضلا عن المفاهيم العرضيه لكن الجواب أن التنزل باعتبار العموم فی الأول و الخصوص فی الثانی لا الذاتيه و العرضيه، س قده

۳- أی القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماده و وجه الاندفاع أن النفس إذا تجردت عن الماهيه ثبت تجردها عن الماده بطريق أولى أو القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماهيه و عن التركب من الجنس و الفصل و وجه الاندفاع أنهم يلتزمون و يقولون الغفله عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلک المطلوب أو أنهم يقولون لا- نمنع صدق المعانی المتكثره صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل لا فی الموضوع و غيره من النعوت الكماليه عن الهويه البسيطه فقولنا فذاتنا جوهر مجرد إلى آخره من هذا القبيل، س قده

الموجوده فی الأعیان فإنها تستعمل مثلا قوتها المتفکره و تستخدمها فی تفصیل الجزئیات و ترکیبها و ترتیب الحدود الوسطی و هی لا محاله صور جزئیه موجوده فی مشهد النفس حاضره عندها متمثله بین یدیها تقلبها کیف تشاء و تتصرف فیها بالتقدم و التأخیر و الجمع و التفریق و قابل هذه التصریفات و التقلیبات لیس إلا صورا شخصیه عینیه(۱) لا أمورا کلیه ذهنیه مبهمه الوجود و کذا الإله التی بها یقع التصرف و الترتیب- أعنی القوه المتفکره و کذلک تدرک النفس قواها الخیالیه و الجسمیه و تتصرف فیها و تحفظها و تحفظ بها الصور الموجوده فیها و تشاهدها بأعیانها لا بواسطه صور أخری غیرها لئلا یلزم تضاعف الصور و ذهابها إلی غیر النهایه فالنفس إذن تشاهد تلک الأمور- مبصره إیاها ببصر ذاتها لا بباصره أخری.

الثانی أن إدراک هذه الأمور لو کان بصوره ذهنیه

(۲) مأخوذه عنها لأدرکناها

۱- الصوره و إن کانت کلیه بدلیل قوله المتفکره حیث إن المتخیله تسمی متفکره- عند استعمال العاقله إیاها فی تفصیل الکلیات و ترکیبها التفصیل فی السوالب و الترکیب فی الموجبات إلا أن کل کلی جزئی فی نفسه أو من حیث إن الموضوع أی النفس من جمله المشخصات- و عینیتها من جهه أن الموجود الذهنی عینی و ذهنیته مثل کلیته باعتبار المقایسه و إنما قال لا أمورا کلیه ذهنیه مع أنها کما کانت شخصیه عینیه کما علم ذهنیه کلیه أیضا لأنها لما کانت محل تصرف النفس لا بد أن یکون أنفسها معلومه بالحضور للمتصرف و إن کانت معلومه بالصور الکلیه کانت الصور متصرفا فیها، س قده

۲- أی الصور المحفوظه و المتصرف فیها لا الآلات بقرینه مقابله قوله و أهل الکمال منهم یدرکون إلی آخره ثم إنه قدس سره جعل المدعی الذی هو بعض الأصول و المقدمات مدرکیه القوی المدرکه و المحرکه بالحضور لا بصور ذهنیه و الحال أن الثانی و الثالث و الرابع من الوجوه المبینه للمدعی بل الأول بالنسبه إلی نفس الصور العلمیه و الخامس بالنسبه إلی الاستعمال لا بالنسبه إلی الآلات یثبت مدرکیه آثارها و مقبولاتها أعنی الصور الإدراکیه بالحضور و غرضه قدس سره إیماء لطیف إلی قاعده اتحاد المدرک و المدرک و أیضا قد مر فی مبحث القوه و الفعل أن القوه بمعنی مبدإ التأثیر تطلق علی العرض فإن الحراره مبدأ التلطیف مثلا و البروده مبدأ التکثیف مثلا و هذه الصور مبادی ء الکشف و الانکشاف مثلا، س قده

على الوجه الكلى و اللازم باطل لأنا نجد من أنفسنا أنا ندرك كثيرا من هذه الصور الإدراكيه على الوجه الجزئى هذا حال جمهور الناس و أهل الكمال منهم يدركون(۱) مع ذلك بالمشاهده الحضوريه حوامل تلك الصور و حفظتها و كتبه الأعمال و صريف أقلامها و كيفيه كتابتها و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم و إذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا و هو المطلوب.

الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع فى بدننا

و الألم هو الشعور بالمنافى- و ليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال(۲) أو للخلط الموذى أو الكيفيه الموذيه

۱- أى يدركون بالعلم الحضورى التركيبى و إلا فالكل مشتركون فى العلم الحضورى البسيطى، س قده

۲- حاصله أنا إما أن ندرك نفس التفرق الواقع فى الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب و إلا فإن كان مدركا بحصول صورته فإما أن يكون تلك الصوره فى ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين فى موضوع واحد و إما أن تكون فى النفس- باعتبار مقامها العقلى فتكون الصوره كليه و إما أن تكون فى قوه أخرى كالباصره فيلزم أن يتألم كل من وقعت تلك الصوره فى باصرته و ليس كذلك نعم قد يحصل بالأبصار و غيره ألم آخر بل غم و هم لا هذا الوجع المخصوص. إن قلت لم لا يجوز أن تقوم إحدى الصورتين بالنفس فى مقامها النازل اللمسى أو بأمر له تعلق بالنفس كالقوه اللامسه قياما صدوريا و الأخرى بالعضو قياما حلوليا فلا يلزم اجتماع حالين فى محل واحد. قلت النفس فى ذلك المقام اللمسى عين اللامسه و هى لا شأن لها إلا الانطباع و السرايه فى كل البدن فالقيام بها أيضا قيام بذلك العضو و يلزم ما ذكرنا و الإيراد بهذا الوجه على قولهم- الإدراك موقوف على تجريد ما مدفوع بأن هذا التوقف فى العلم الحصولى و الإدراك الصورى- لا العلم الحضورى كما فى معلوميه الأجسام و الجسمانيات لنور الأنوار على طريقه أهل الإشراق. إن قلت إذا لم يشترط التجريد فى مطلق العلم فلندرك نحن الأجسام و الجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات أيضا صالحه للعلم و المعلوميه بلا حاجه إلى انتزاع وجود صورى نورى منها كما يقوله المصنف قده. قلت قد مر أن العلم الحضورى فى موردين علم الشى ء بنفسه و علم الشى ء بمعلوله و معلوم أن الأجسام و الجسمانيات ليست أنفسنا و لا معاليلنا بخلاف قوانا و آلاتنا أحوالها، س قده

صوره أخرى فى ذلک العضو جزئيه أو فى النفس کليه أو فى غيرهما بل المدرک فى هذا الألم نفس تفرق الاتصال(۱) أو کيفيه قائمه بالعضو نعم ربما يحصل من إدراک هذا المنافى بصوره أخرى ألم آخر غير هذا الألم الحسى(۲) فإذن ثبت أن من الأشياء- ما يکفى فى إدراکها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضورى بها.

الرابع أن من أدرک شيئا خارجا عن ذاته و ذوات قواه فإنما يدرکه بصوره حاصله منه عند نفسه

مطابقه إياه و أما تلک الصوره فإنما يدرکها بعين تلک الصوره- لا بصوره أخرى مطابقه و إلا لزم أن يجتمع فى محل واحد صور متساويه فى الماهيه(۳)

۱- هذا بظاهره ممنوع بل المدرک من طريق الحس سواء کان لذيذا أو مولما هو صوره الکيفيه الحاصله فى العضو الملائمه لطبيعته أو المنافى المضاد لها و هى التى تحصل عند الحس المشترک حصولا ذهنيا کيف و الحس کثيرا ما يخطى ء فى مدرکه و لا معنى للخطأ فى معلوم حضورى. و أيضا من المسلم فى محله أن هذه الإدراکات الحسيه زمانيه بمعنى أن بين ورود المحسوس على العضو الحساس و بين الإدراک فصلا زمانيا و لو کان معلوما حضوريا لم يکن لذلک معنى لکن يجب أن يعلم أن هذا العلم الحصولى متوقف على اتحاد الکيفيه الحاصله للعضو معه و للنفس اتحاد مع العضو فتجد عندئذ ما يجده العضو من الکيفيه و هو علم حضورى- و الصوره الذهنيه الحاصله فى الحس المشترک مأخوذه منه و لعل هذا هو مراده قدس سره، ط مد ظله

۲- و هو الألم الوهمى الحاصل من ضم معان مولمه وهميه إلى الصوره الحسيه فيشتد به الألم و يتضاعف الجزع و قلما يوجد مورد لا يشارک فيه الوهم الحس فيما يدرکه، ط مد ظله

۳- و لزم أيضا استحضار النفس ما لا نهايه له دفعه واحده فالمقدم فى الثانى و الرابع واحد و التالى هنا اجتماع الأمثال و فى الثانى مدرکيتها على الوجه الکلى و الصور فى الرابع غير مختصه بالجزئيات بخلاف الثانى بل فى الأول أيضا اشتراک فى المقدم معهما- إلا أن الثانى عدم نهايه الصور و ذکر القوى فيه تطفلى لئلا يتحد مع الخامس فتفطن، س قده

مختلفه بالعدد و هو محال(۱)(۲)

الخامس من العرشيات أن النفس في مبدإ فطرتها خاليه عن العلوم

الخامس من العرشيات(۳) أن النفس في مبدإ فطرتها خاليه عن العلوم التصوريه و التصديقيه و لا شك أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محاله على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صوره من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآله المتوقف على العلم بتلك الآله و هكذا يعود الكلام فإما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان فبالضروره أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها(۴) و آلاتها التي هي الحواس الظاهره و الباطنه- و هذان العلمان من العلوم الحضوريه ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

۱- لأنه اجتماع الأمثال و لأنه خلاف الوجدان، س قده

۲- الظاهر أن استحالته من جهه التسلسل اللازم من فرض معلوميه كل صوره علميه- بصوره علميه أخرى و هو البرهان على اتحاد العلم و المعلوم و أما مجرد اجتماع صور متماثله في محل واحد فليس فيه كثير أشكال لكونها صورا ذهنيه لا تترتب عليها الآثار، ط مد ظله

۳- كونه عرشيا لأجل معرفه أن الفعل الاختياري ما هو مسبوق بالمبادي ء الأربعه من العلم و المشيه و الإراده و القدره من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عنه عند المتكلم- و أيضا لأجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاتها و انطواء العشق و الإراده لها في عشقها و إرادتها لذاتها و هذا مطلب نفيس مناط كون النفس فاعلا بالتجلي للقوى و هو قوله فبالضروره أول علوم النفس إلى آخره، س قده

۴- إن كان المراد بالعلم بالقوى العلم بالقوى الذي هو منطو في علمها بذاتها حيث إنها بسيطه الحقيقه كل القوى بنحو الوحده و البساطه فالاستتباع المستفاد من كلمه ثم باعتبار المفهوم- فعنوان العلم بالذات مقدم و عنوان العلم بالغير مؤخر و من هذا القبيل ترتيب الصفات الوارد في أحاديث أهل العصمه كقولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و قول بعض المتكلمين إن اعتبار الإراده مقدم على اعتبار القدره و إن كان المراد العلم بالقوى- في مقام القوى المترتبه المتكثره نوع تكثر و في مقام الوحده في الكثره من النفس فالأمر واضح- و على التقديرين ليست كلمه ثم للتراخي الزماني، س قده

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل(۱) الذی هو استعمال الآلات و التصدیق بفائدته کما فی سائر الأفعال الاختیاریه الصادره عنا فی خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإراده لیس بالقصد و الرویه و إن کان غیر منفک عن العلم به لکن الإراده هاهنا عین العلم و فی غیره من الأفعال الاختیاریه الصادره عن النفس مسبوقه بالعلم بها و التصدیق بفائدتها و أما الفعل الذی هو کاستعمال النفس القوی و الحواس و نحوها فإنما ینبعث عن ذاتها لا عن رویتها فذاتها بذاتها موجبه لاستعمال الآلات لا بإراده زائده و علم زائد بل النفس لما کانت فی أول الفطره عالمه بذاتها عاشقه لها و لفعلها عشقا ناشئا من الذات اضطرت إلی استعمال الآلات التی لا قدره لها إلا علیه فاحتفظ بهذا فإنه علق نفیس.

و من الشواهد الداله علی هذا المطلب

أن صوره ما قد تحصل فی آله إدراکیه- و النفس لا تشعر بها(۲) کما إذا استغرقت فی فکر أو فی غضب أو شهوه أو فیما تؤدیه حاسه أخری فلا بد من التفات النفس إلی تلک الصوره فالإدراک لیس إلا التفات النفس- و مشاهدتها للمدرک و المشاهده لیست بصوره کلیه بل بصوره جزئیه فلا بد أن یکون للنفس علم إشراقی حضوری لیس بصوره زائده فقد ثبت و تحقق بهذه الوجوه- أن الإدراک مطلقا أنما یحتاج إلی صوره حاصله و أما الاحتیاج إلی صوره ذهنیه- زائده علی ذات المدرک فإنما یکون حیث لا یکون وجود المدرک وجودا إدراکیا- نوریا کالأجسام المادیه و عوارضها أو لا یکون المدرک بوجوده(۳) حاضرا عند

۱- أی تصورا حصولیا لأن المقسم للتصور و التصدیق هو العلم الحصولی و إن کان معلوما بالحضور فالنفس بالنسبه إلی الاستعمال فاعل بالرضا و باعتبار علمها الإجمالی المقدم به فاعل بالعنایه و باعتبار انطواء العلم به فی علم النفس الحاویه للقوی المستعمله بذاتها علما مقدما لأن النفس کل ما دونه فاعل بالتجلی آیه کبری للفاعل بالتجلی الحق، س قده

۲- یمکن أن یناقش فیه بأن المسلم فی المورد انتفاء العلم بالعلم لا انتفاء أصل العلم، ط مد ظله

۳- مقابلته مع عدم کون وجود المدرک نوریا علی سبیل التغلیب أو یکون کلمه أو بمعنی الواو و قوله و عدم الحضور إلی آخره الأول کالمعدوم المطلق و الثانی کواجب الوجود باعتبار ذاته بذاته و الثالث کالصور التی فی أذهان أخر عالیه أو سافله- و یحتمل أن یکون المراد بالثانی الأجسام المادیه و عوارضها بإدخال الواجب فی الثالث- و لکن بأن یکون التردید أعنی قوله أو لا یکون المدرک إلی آخره تردیدا فی العباره، س قده

القوه الدراکه و عدم الحضور إما لعدم وجود المدرک أصلا أو لعدم وجود إدراکی له أو لعدم وجوده الإدراکی عند قوه دراکه فإن کل واحد من الموجودات لیس حاصلا لکل أحد و لا کل واحده من الصور العلمیه حاصله لکل من له صلاحیه العالمیه- و إلا لکان کل عالم عالما بکل شی ء و لیس کذلک کما لا یخفی بل لا بد فی تحقق العالمیه و المعلومیه بین الشیئین من علاقه ذاتیه بینهما بحسب الوجود فیکون کل شیئین(۱) تحقق بینهما علاقه اتحادیه و ارتباط وجودی أحدهما عالما بالآخر إلا لمانع من کون أحدهما ناقص الوجود أو مشوبا بالأعدام محتجبا بالغواشی الظلمانیه- فإن تلک العلاقه مستلزمه لحصول أحدهما للآخر و انکشافه علیه و هی قد تقع بین نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العینی و ذات العالم کما فی علم النفس بذاتها و صفاتها و قواها و الصور الثابته فی ألواح مشاعرها و قد تکون بین صوره حاصله من المعلوم زائده علی ذاته و ذات العالم کما فی علم النفس بما خرج عن ذاتها و ذات قواها و مشاعرها- و یقال له العلم الحصولی و العلم الحادث و المدرک بالحقیقه هاهنا أیضا هو نفس الصوره الحاضره لا ما خرج عنها و إذا قیل للخارج إنه معلوم فذلک بقصد ثان- کما أن الموجود قد یطلق علی نفس الوجود و قد یطلق علی الماهیه الموجوده و الموجود بالحقیقه هو القسم الأول و هو المتعین المتمیز فی الواقع دون الماهیه لأنها فی ذاتها أمر مبهم غیر متعینه الذات فإذا أطلق علیها لفظ الموجود فإنما هو بقصد ثان من جهه ارتباطها بالوجود و قد أشرنا مرارا إلی أن العلم ضرب من الوجود بل عینه فوزان العلم وزان الوجود- فکلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه و کلما وجد لشی ء آخر فهو معلوم لذلک الآخر لکن الهیولی وجودها بالقوه فهی غیر موجوده لذاتها فهی غیر عالمه بذاتها و لا الصوره الجسمیه و النوعیه موجوده لذاتها فلا تکون معلومه لذاتها و لا الهیولی عالمه بها کما عرفت فإذن العلم بالشی ء بالحقیقه هو حضور ذاته عند العالم و هو أتم قسمی العلم بالشی ء لا بحصول صوره هی غیر ذات الشی ء المعلوم إذ لا علاقه بین العالم و بین الذات التی هی غیر الصوره العلمیه فمن

۱- اثنینیه الشیئین أعم من أن تکون بحسب المفهوم خاصه کما فی العلاقه الاتحادیه التی فی علم الشی ء بذاته أو بحسب الوجود أیضا کما فی الارتباط الوجودی الذی فی علم الشی ء بالغیر سواء کان ذلک الارتباط بنحو العلیه أو القبول و الاتصاف، س قده

ذهب(۱) إلى أن العلم بالغير منحصر فى ارتسام صوره منه لا غير فقد أخطأ و أنكر أتم قسمى العلم نعم لو قيل إن العلم بالأشياء التى ليس وجودها الخارجى وجودا إدراكيا- كالأجسام الطبيعيه و حركاتها و أحوالها منحصر فى حصول صوره أخرى مطابقه إياها- لكان حقا لكن أكثر الأقوام ذاهلون عما حققناه(۲) من أن لا حضور لهذه الماديات و الظلمات عند أحد و لا انكشاف لها عند مباديها إلا بوسيله أنوار علميه متصله بها- هى بالحقيقه(۳) تمام ماهياتها الموجوده بها

۱- هم المشاءون فحصروا العلم الحضورى فى علم الشى ء بنفسه و نفوه فى العلم بالغير- و ذهبوا إلى أن علم الواجب تعالى أيضا بالأشياء الممكنه حصولى ارتسامى فقد أنكروا أتم قسمى العلم فى العلم بالغير، س قده

۲- إشاره إلى ما ذهب إليه فى نحو وجود العلم الحصولى بعد القول بتجرد مطلق العلم جزئيا كان أو كليا و أن المشهود فى العلوم الحصوليه الجزئيه هو المثل المعلقه و الصور البرزخيه و فى الكليه أرباب الأنواع و هى وجودات خارجيه ذوات آثار خارجيه و أما ما نجده من عدم ترتب الآثار على الصور الذهنيه فإنما هى الآثار المترتبه عليها فى ظرف الماده- لا آثارها فى نفسها على أنها مشهوده من بعيد و ذلك منشأ كليتها و إبهامها و غير ذلك. و إلى ذلك يرجع ما قدمناه فى التعليق السابق أن النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصوره الحاصله تجد الصوره الحاصله بعينها فإن الذى تجده هو التوسطيه من الحركه دون القطعيه و التوسطيه ثابته غير متغيره و قد قدمنا فى البحث عن الحركه الجوهريه أن الثبات من شئون التجرد و أما حصول العلم الحسى بالحركات و التغيرات فإنما هو علم بالحركه و التغير لا حركه و تغير فى العلم فافهم ذلك، ط مد ظله

۳- أى أنوار هى قواعد مخروطات أنوار أرباب الأصناف الماديه القيمه بها كتقويم النفس بإشراقها للبدن و تمام ماهياتها هى التى بها هى هى يعنى وجوداتها لا- شيئياتها المفهوميه- و كيف لا- تكون هى تمام وجوداتها و هى مباديها و غاياتها و السبب التمامى للشى ء و كماله- لا بد و أن يكون للشى ء نحو اتحاد به و إلا لم يكن تماما و كمالا له و غرضه قدس سره أن لا يتوهم أحد أن هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومه بما هى للمبادى ء لعدم صلوحها للعلم و المعلوميه بالذات على ما صرح به فدفعه قدس سره بأن تلك الأنوار التى هى علوم حضوريه و معلومات بالذات تمام حقائق تلك الأصنام فحضورها حضورها كحضور كامل الشى ء المستلزم لحضور ناقصه الوجودى و حضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصله بها فليست هى كالصور الارتساميه فى أذهاننا من ذوات الصور فإنها ليست أسبابا فاعليه لها و لا اتصالها مثل ذلك الاتصال الذى كان باعتبار الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره فلا- جرم ليس حضور هذه الصور إلا- منشأ للعلم الضعيف بذوات الصور و مع ذلك فهى أيضا بوسيله هذه الصور التى كأنوار متصله بها تنكشف انكشافا أ لا ترى أن بالصوره المبصره بالذات ينكشف المبصر بالعرض و لا يشذ شى ء منه- و لكن أين هذا من ذاك و لك أن تعمم الأنوار العلميه فى كلامه من تلك القواعد بشمولها وجود الأصنام فى أصحابها بنحو أعلى و أبسط فى مقام أرفع و أشمخ. و إن سألت عن الحق فأقول عدم كون هذه الماديات و الظلمات أنوارا علميه أنما هى بالنسبه إلينا و أما بالنسبه إلى المبادى ء العاليه و خصوصا بالنسبه إلى مبدإ المبادى ء فهى علوم حضوريه فعليه و معلومات بالذات و إن لم يكن هذه المرتبه من العلم فى مرتبه العلم الغنائى الذاتى- فحصولها للماده ينافى العلم فينا إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها و أما بالنسبه إلى المحيط بالماده و ما فيها فحضورها للماده حضور له إذ لم يشذ الماده عن حيطته بل حضورها له بنحو أشد لأن لها حضورا للفاعل بالوجوب لأن نسبه المعلول إلى فاعله بالوجوب و الحضور الإمكانى الذى لها فى القابل أيضا محاط و كذا الفرق و الغيبه و الدثور التى جعلها قده موانع الإدراك و المدركيه بالذات أنما هى موانع

بالنسبه إلينا و أما بالنسبه إلى المبدإ المحيط- و وحدته الجمعيه و حضوره فى كل دابر و حاضر و غابر و ثباته فى كل متجدد و زائل و داثر- و أنه الأصل الثابت فى كل أصل و فرع و المعنى المحفوظ فى كل صوره و شكل و وضع فالفرق بما هو فرق عين الجمع و الغيبه بما هى غيبه عين الحضور و كذا الدثور عين الثبات و الظلمه عين الضياء و فى الدعاء: يا من لا يوارى منه ليل داج و لا بحر عجاج و لا سماء ذات أبراج و لا ظلم ذات أرتاج و ارتتاج يا من الظلمه عنده ضياء الدعاء و لا سيما قد علمت أن الوجود فى كل شى ء هو الأصل و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك بل لا حاجه فى كون تلك الماديات علما و عالمه بالمبادى ء إلى التجريد كما قال تعالى إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ نعم هى عالمه بالمبادى ء علما بسيطا لا مركبا كما مر. و اعلم أنه كما أن الحياه حياتان حياه بمعنى الدرك و الفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو اللمس و أقل مراتب الفعل هو الحركه بالإراده- و هذه الحياه خاصه بالنفوس الحيوانيه و ما فوقها و حياه مساوقه للوجود و هى ساريه فى كل شى ء دائره مع الوجود حيثما دار بل عينه كذلك العلم علمان علم معتبر فى الحياه بالمعنى الأول و هذا هو العلم الخاص و علم مساوق للوجود متأس به فى السرايه بل عينه و بهذا يجمع بين نفى المصنف كون الماديات علما و معلوم ء للمبادى ء و بين إثبات كون الوجود عين العلم و نظائره المستلزم لكونها علما و عالمه بالمبادى ء و لو علما بسيطا فضلا عن كونها علما و معلومه للمبادى ء، س قده

و منها أنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول و هو المعقول بالحقيقه و الذات وجوده فی نفسه

اشاره

و وجوده لعاقله و معقولیته شی ء واحد بلا اختلاف جهه

و کذا المحسوس بما هو محسوس و هو المحسوس بالذات أعنی الصوره الحسیه المتمثله عند الجوهر الحساس وجوده فی نفسه و وجوده للحاس و محسوسیته شی ء واحد بلا اختلاف جهه فما وجوده لغیره(۱) لم یکن معقولا لذاته و لا محسوسا لها کالصور الطبیعیه و الجمادیه و غیرها و کالبصر و السمع و سائر الحواس و لهذا لم تکن تحس بذواتها- فالبصر لا یحس البصر و لا السمع یدرک السمع بل النفس تدرک البصر و ما یبصر به و الأبصار جمیعا و تدرک السمع و المسموع و السماع جمیعا لأنها موجوده لا لذواتها.

فإذا ثبت هذا فنقول لو کانت الصوره المعقوله قائمه بذاتها لکانت موجوده

۱- إن قلت جمیع الأشیاء حتی المجردات وجودها لغیرها أعنی القیوم تعالی- بل الکل روابط محضه به لأن لها وجودا فی أنفسها و هی عین الوجود لغیرها الذی هو جاعلها القیوم تعالی کما مر فی السفر الأول ردا علی بعض الأجله فیلزم أن لا یکون المجردات کلا- سوی واجب الوجود بالذات عالمه بذواتها. قلت المراد بالوجود للغیر هاهنا الحلول فیه و المراد بالغیر هو الماده بالمعنی الأعم- فتشمل الماده الأولی و الثانیه و الموضوع فالمانع فی محسوسیه البصر للبصر مثلا هو وجوده للغیر الذی هو الماده لا وجوده للغیر الذی هو النفس. إن قلت البصر و السمع و ما فوقهما من القوی مجرده عند المصنف قدس سره فوجودها لذواتها فینبغی أن تدرک ذواتها. قلت هذه المذکورات و أمثالها قواعد القوم و هو قدس سره یرافقهم فیها کما قال فی بعض مقالاته نشارکهم فی البدایات و نفترق عنهم فی الغایات و القوی عندهم منطبعات فی المواد- مع أنها عنده أیضا شدیده الحاجه إلی المظاهر و لذا احتاجت فی إدراکاتها إلی حضور الماده و نحوه و لیست مجردات تامه التجرد کالعاقله حیث لا یکون الأرواح الدماغیه محلا لها و لا مظهرا و أیضا من یلتزم أن الصوره المحسوسه لو فرضت مجرده لکانت حسا و حاسا و محسوسا- یلتزم أن الحس المجرد تجردا برزخیا حس و حاس و محسوس لذاته و حاسیته حاسیه النفس- لأن النفس کل القوی و محسوسیته محسوسیه الصوره المدرکه أو الصوره المدرکه إشراق الحس و ظهوره کما أن الحس ظهور النفس، س قده

لـذاتها و صـارت معقوله لـذاتها فکـانت عقلاـ و عاقلا و معقولا و کـذا لو فرضـنا الصوره المحسوسه أمرا مجردا قائما بـذاته کان محسوسا لـذاته و کان وجوده لذاته نفس محسوسـیته لذاته فصار حسا و حاسا و محسوسا کما صـرح به بعض توابع المشائین من أن الطعم لو فرض قائما بذاته لکان طعما لنفسه و بهذا التحقیق اندفع ما أورده شـیخ أتباع المشرقیین من أنه لو کان العلم هو عین الحصول لکان کل جماد عالما بذاته و بالأعراض القائمه به إذ ما من جماد إلا و قد حصل له ماهیه و حصل له بعض الصـفات و ذلـک لما قـد مر ذکره من أن الصور الجمادیه و ما یجری مجراها لما کانت حاصـله للمواد لم یحصل ذواتها لها لأن القائم بغیره کـانت إنیته له بعینهـا إنیته لمحله فلو حصـل له شـی ء صوره کـان أو عرضـا یکون حصوله فی الحقیقه لمحـل ذلک لا له فإن ما لیس له حصول لنفسه سواء کان له حصول فی نفسه أو لا کیف یحصل له شی ء.

و أیضا قـد لاح لک منا أن هـذه الأجسام الطبیعیه و أحوالها وجودها مشوب بالأعـدام و الحجب الظلمانیه فی أنفسـها فضـلا عما تحتف به من الغواشـی الخـارجیه- فالمانع من المعلومیه عنـدنا فی الجماد و غیره لـذواتها لیس مجرد کونها ذات محل و ماده أو کونها ذات ملابس و غواشـی لاحقه لذاتها بل نحو وجودها فی نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقلیا کان أو حسیا و قد أشرنا إلی ما فی الوجه الثانی من الخلل و القصور.

وهم و تنبیه

و اعلم أن بعض النـاس زعموا أن الحکمـاء اسـتدلوا علی کون کـل مجرد عاقلاـ بالاسـتنتاج من موجبـتین کلیتین(۱) فی الشکل الثانی حیث إنهم استنتجوا من قولهم کل صوره غیر جسـمیه ذات مجرده عن الماده و کل صوره معقوله بالفعل من الشی ء ذات مجرده عن الماده قولهم إن کل صوره غیر جسمیه معقوله بالفعل

۱- أو بانعکـاس الموجبه الکلیه کنفسـها بـأن قـالوا کـل عاقـل مجرد و کـذلک قالوا کل معقول مجرد و ینعکسان إلی قولنا کل مجرد عاقـل و کـل مجرد معقول و إذا کـان الأصـل صادقـا کـان العکس صادقـا فزعم البعض أنهم أثبتوا المطلوب بهـذا المنهج حاشـاهم عن ذلـک و قولهم- کل عاقل مجرد و کل مجرد عاقل مثلا لیس من باب الانعکاس الاصـطلاحی بل من باب قضـیتین کلیتین کل منهما مبرهن علیه علی حده اتفق أن کلا منهما عکس لغوی للأخری، س قده

و الحال أن الموجبتين فى الثانى لا تنتجان و ذلک وهم فاسد بل إنهم قالوا کل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن الماده فصوره ذاته موجوده لـذاته لاـ لغيره- فيكون معقولاـ لـذاته و عاقلاـ لـذاته أو قالوا إن کلما هو مجرد عن المواد إما أن يصح أن يعقل أو لا يصح و محال أن لا يصح أن يعقل(۱) إذ کل موجود يمکن أن يعقل بوجه- فصحه معقوليته إما بأن لا يتغير فيه شی ء حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شـى ء- کالحال فى المعقولات بالقوه من الأجسام و غيرها التى تحتاج فى معقوليتها إلى نزع و تجريد مجرد ينتزعها و يجردها عن الماده و عن غواشيها حتى تصير معقوله بالفعل بعد ما کانت معقوله بالقوه لكن الشق الثانى لا يصح فى المجرد بالفعل إذ کل ما له من الصفات و الأحوال بالإمکان العام فهو له بالوجوب إذ لا انفعال و لا تغير له فلاـ يسنح له شـى ء لم يكن فکلما يجوز له يجب له فلما جاز کون کل مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائما فوجب أن يكون معقولاـ لـذاته مع قطع النظر عن غيره- فهو عاقل لـذاته(۲) فإن لم يكن عاقلا لـذاته بالفعل لكان معقولا لـذاته بالقوه و قد فرضناه

۱- و لو بالوجوه العامه مثل أنه موجود و واجب أو ممکن أو غير ذلک، س قده

۲- إذ لو کان معقولاـ لغيره و الغير عاقلاـ له لکان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن الماده بالمعنى الأعم من الموضوع و قد فرضناه مجردا هذا خلف. إن قلت لاـ نسلم الخلف لم لاـ يجوز أن يكون معقولاـ للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام و الحلول. قلت هذا الدليل من المشائين و هم يحصرون العاقليه و المعقوليه للغير فى الارتسام- و هاهنا لما کان المفروض أن المجرد معقول بالـذات و المعقول بالـذات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه و ارتسام ذاته فى الغير الـذى هو عاقله. إن قلت أ ليست الصوره الکليه التى فى عقولنا مجرده ۱۶۸ کما قال المحقق الطوسى قده النفس مجرده لتجرد عارضها مع أنها حاله ۹ فى النفس فبطل قولکم لو کان ذلک المجرد معقولا للغير کان حالا فيه فلم يكن مجردا و قد فرضناه مجردا هذا خلف. قلت على مذهب القوم ليست مجرده عن الموضوع الـذى هو النفس و مرادهم بتجردها التجرد عن الماده الخارجيه و لواحقها و أما على مذهب المصنف قده فالتعقل بمشاهده النفس لأرباب الأنواع عن بعد بل باتحادها معها فلم تكن هنا صوره حاله فى موضوع حتى تكون ماده للنقض. إن قلت على مذهبه قده يلزم أن تكون مجرده عاقله لذاتها و کون الصور الکليه عاقله لذواتها ظاهر البطلان. قلت نلتزم ذلک کيف و هى نفس و عقل و هما عاقلان لـذاتيهما و استبعادک منشؤه الخلط بين ماهيه الشـى ء و وجوده فإن ماهيه الصوره الکليه الفرسيه عاقليتها ظاهره البطلان و هو قده لاـ يقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل بل باتحاد وجودها أى وجودها النورى العقلى معه و وجوده عاقل لـذاته بعين عاقليه مدرکها. إن قلت بل يمکن تتميم الدليل بأن يقال فهو عاقل لذاته إذ المعقوليه و العاقليه متضائفتان و المتضائفان متکافئان فإذا کانت المعقوليه فى مرتبه ذات المجرد بحيث لا وجود له إلاـ المعقوليه کانت العاقليه أيضا فى مرتبه ذاته لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار فى المعقوليه. قلت نعم استدل المصنف قدس سره بهذا التکافؤ على اتحاد العاقل و المعقول فى العلم بالغير أيضا فى رساله المشاعر و غيرها و لکن عندى أنه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا إذ التکافؤ فى المرتبه الـذى هو من أحکام التضايف لا يقتضى أزيد من تحقق أحد المضائفين مع الآخر- و لو بنحو المقارنه لاـ مقدما و لاـ مؤخرا لاـ الاتحاد کيف و العله مضائفه للمعلول و المحرک للمتحرک- و التکافؤ لا يستدعى إلاـ ثبوت المعيه فى المرتبه بين طرفى کل منهما و سلب الترتيب بينهما لاـ اتحادهما وجودا و حيثيه و إلاـ اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهه واحده و هذان و نحوهما من التضايف الذى هو من أقسام التقابل بالاتفاق کما سيصرح به

فما ذكر من أنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع إن سلك مسلك التضايف- لأن مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول كيف و كل مضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير و الغرض أن المفهومين المتضائفين كما أنهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود و الحيثيه لا يقتضى تكافؤهما أيضا الاتحاد و لا التكثر و أن لا يأبى الاتحاد بدليل من خارج. نعم لو تمسك بالإضافه و أريد إضافه إشراقيه وجوديه و أن للمعقول بالذات وجودا رابطا و أن ذلك يقتضى ضربا من الاتحاد و الاتصال فى مقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالى لكان موجها و سيأتى فى مبحث علم الواجب تعالى ما يؤيد هذا فانتظر. و الإنصاف أنه ليس مراده قده لا- فى تلك الرساله و لا- فى غيرها التمسك بمجرد التضايف بل الملاك فى الاستدلال أن لا وجود و لا شأن للمدرك إلا المدركيه لأنه نورى علمى و قد قرر أن الوجود النورى علم و معلوم بحيث لو فرض عدم جميع أغياره و وجود ذاته لكان وجوده وجودا نوريا إدراكيا و إذا كان مدركا و الحال هذه فمدركه ذاته إذ المفروض عدم الأغيار كما فى المجرد بذاته بلا تجريد مجرد إياه حيث لا وجود له سوى المدركيه و ذاته مدركه لذاته. و لا يجرى ما ذكر فى المعلول بالذات لأن المعلول معلول بالعله المغايره لا- مع قطع النظر عن جميع الأغيار حتى العله بخلاف المعقول بالذات فإنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول و عنوان المعقول غير محتاج إلى العله كما فى الحق تعالى و إن احتاج فمن جهه عنوان المعلول و الإمكان و مسلك التضايف أيضا تام لأن جهه التكافؤ فى القوه و الفعل فإن المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل، س قده

معقولا بالفعل هذا خلف

و هاهنا شكوک يجب إزالتها.

الأول أن كون الشي ء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات

حال خارجی مغاير

لنفس حقيقته من حيث هى فلا- يكون العلم نفس حقيقه العالم وحدها من غير انضمام صفه زائده و إلا لكانت ذاته من حيث هى هى مصداقا لصدق مفهوم العالم فإن كل شى ء فى نفسه هو هو و كل ماهيه من حيث نفسها ليست هى إلا هى فلا بد فى كون الشى ء عالما بنفسه مثلا من أمر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته و معلوميته- فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته.

أقول هذه مغالطه منشؤها الخلط بين الوجود و الماهيه فإن لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهويه الشخصيه و قد يطلق و يراد به الماهيه النوعيه و العلم فى الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا أنه لو فرض(۱) له ماهيه كليه كان معنى تلك الماهيه عين معنى العلم فذات المجرد بذاته و هويته مصداق لصفه العلم بلا- انضمام شى ء آخر إليها و قد علمت مرارا أن صدق المفهومات المتغايره على شى ء لا يستدعى تغاير

۱- الفرض هنا أعم من تجويز العقل و تقديره أو بمعنى تقدير العقل على التحقيق من كون العقول و النفوس أيضا أنوارا ساذجه و حاصل كلامه قدس سره أنه فى الواجب تعالى هذه الصفه كسائر صفاته الكماليه عين وجوده و لا ماهيه له حتى يقال إنها ليست عين ماهيته أو يقال إنها عينها أيضا إلا أن يقصد الماهيه بمعنى ما به الشى ء هو هو فيقال إنها عين وجوده و ماهيته و فى سائر المجردات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها إذ الماهيه فى كل شى ء ليست من حيث هى إلا هى لا عالمه و لا- لا- عالمه كسائر طرفى النقيض بل فى العلم كسائر الصفات حيث يقال إنها عين الذات الوجوديه للمجرد المعتبر شيئيتها الوجوديه كما علمت- فوجود الصفات عين وجود المجردات لا مفهومها عين مفهومها، س قده

جهات الصدق أصلا و لا يقدح كثرتها فى وحده الذات الموصوفه بها إلا أن يوجب تغاير الحيثيات.

الثانى اعترض صاحب المباحث المشرقيه على الحكماء فى حكمهم أن علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته

بقوله إنه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا- عقل كونه عاقلا لذاته و ليس كذلك إذ إثبات كون المجردات عاقله لذواتها يحتاج إلى تجشم برهان مستأنف إذ بيان إثبات عاقليتها غير بيان إثبات وجودها أ لا ترى أن من أثبت وجود البارى ء جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به فى إثبات علمه بل يلزمه إقامه الحجه الأخرى له.

و الجواب بوجه عرشى بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره فهذا النحو من الوجود لا يمكن أن يحصل لغيره مطلقا(۱) فضلا عن من يحاول البرهان على وجوده و الذى يحصل له عند إقامه البرهان صوره علميه- مطابقه لمعنى كونه موجودا فهاهنا قد حصلت ماهيه موجوده لشى ء آخر هو نفس ذلك المبرهن أو عقله فيكون فى هذا النحو من الوجود حاصلا له لا- حاصلا لذاته فيكون هذه الصوره معقوله له لا- معقوله لذاتها لما ثبت أن كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلا إلا لذلك الغير- لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه فى هذا الوجود بل فى وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا- يلزم من كون وجود المجردات القائمه بأنفسها- عين معقوليتها لذواتها أن يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم أن من عقل ذاتها عقلها عاقله لذاتها اللهم إلا أن يعلم أحد ذاتها بالعلم الحضورى الإشراقى كما يقع لبعض السالكين من أصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم و عروجهم إلى السماوات العلى.

۱- أى و لو لأصحاب المعارج بالعلم الحضورى و لكن الحضورى التام الاكتناهى فإن الحضورى له مراتب كما أن علم النفس بذاتها حين كونها عقلا هيولانيا و حين كونها عقلا بالفعل- و حين كونها عقلا فعالا مثلا كلها حضورى و لكن أين حضور من حضور و شتان بين النور و بين الظلمات و الديجور و بين النور و نور على نور فلا منافاه بين النفى هنا و بين الإثبات المشار إليه بقوله اللهم إلا أن يعلم أحد، س قده

الثالث أن كثيرا من المنتسبين إلى العلم و الفضل زعموا أنه عند كون الشى ء عالما بذاته و معلوما لذاته يلزم اختلاف الحيثيتين

أن موضوع العالميه غير موضوع المعلوميه بالاعتبار و صاحب حواشى التجريد قايس ذلك على معالجه الشخص نفسه إذ لا شك أنه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها من ملكه المعالجه و المتأثر هى من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج و العجب أنه قايس بين اختلاف أمرين لا يوجب تكثرا أصلا لا فى الخارج و لا فى الذهن و لا فى الذات و لا فى الاعتبار كالعالميه و المعلوميه و بين اختلاف أمرين لا بد فيه من التكثر فى الخارج و العين دون الذهن و الاعتبار فإن التأثير التجددى و التأثر التجددى و هما جنسان عاليان لا يشتركان فى ذاتى أعنى مقولتى أن يفعل و أن ينفعل فالقوه الانفعاليه لا بد لها من ماده جسمانيه فعند انفعال النفس بحصول حاله نفسانيه جديده لا بد لها من ماده بدنيه حامله لقوه الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حاله إلى حاله أخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقه ببدن مادى- لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد و لا انفعال بصفه حادثه لها فبالحقيقه المعالج(۱) يعنى المداوى المفيد للشفاء و الدواء هو قوه أجل و أرفع من النفس الطبيعيه فضلا عن المريضه و المستعلج يعنى المريض الممنو بالآفه و النقص و هو الأمر المتعلق بما هو منبع الآفه و الشر و هو الماده أو ما يتصل بها من جهه اتصاله بها سواء كان صوره طبيعيه أو نفسانيه فالموضوع فيهما مختلف ذاتا و اعتبارا و أما موضوع العالميه و المعلوميه فهو لا يستدعى اختلافا لا فى الذات و لا فى اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ فى كثير من كتبه

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضايف مطلقا من أقسام التقابل

۱- إن كان هذا مؤاخذه يشبه المؤاخذات اللفظيه إذ إثبات الوسائط للأفعال الجزئيه- لا ينافى الاستناد إلى الفاعل الحقيقى فى الحقيقه و أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله كما سيجى ء إلا أن لا يكون هذا الكلام منه مؤاخذه بل بيان الواقع فى تغاير الجهه هنا، س قده

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضايف مطلقا(۱) من أقسام التقابل و أن كل متضايفين متقابلان لما سمعوا أن القوم ذكروا فى بحث التقابل أن من أقسامه الأربعه تقابل التضايف و لأجل ذلک حکموا بأن إضافه العالميه مغايره أى مقابله لإضافه المعلوميه فإذا ورد عليهم الإشكال فى كون الذات الواحده عالمه و معلومه فى علم الشىء بنفسه من أنه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بأن التغاير بين موضوع العالميه و المعلوميه هناک أمر اعتبارى و لم يتفطنوا بأن التغاير الاعتبارى فى الموضوع غير كاف فى صحه اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا(۲) إلى أن إضافه العالميه فى البسيط أمر اعتبارى ذهنى لا تحصل له فى الخارج و كذا المعلوميه فذلک من أشنع الكلام و أقبح القول و هو مصادم للبرهان و لأجل هذه الشبهه الركيكه أنكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذى تحسم به ماده هذه الشبهه أنه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضى تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل- فإن مفهوم العالميه مثلا لا يقتضى أن يكون وجودها بعينها غير وجود المعلوميه بوجه من الوجوه أصلا بل و لا شىء من المفهومات المتباينه الوجود أيضا بمجرده يقتضى ذلک إلا ببيان و برهان لجواز صدق مفهومات كثيره على ذات أحديه فبعض المتضايفات(۳) يحكم العقل بتقابلها كالعليه و المعلوليه و التحريک و التحرک و المستعد

۱- و بعد هذا كله فالحق أن التضايف مطلقا من أقسام التقابل و أن المتضايفين بما هما متضايفان متقابلان و ذلک أنهم ذكروا أن إضافه الشىء كونه بحيث لا يعقل ماهيته إلا مع تعقل ماهيه أخرى معقوله معها فالإضافه نسبه متكرره و المتضايفان هما الشيئان المعقول كل منهما مع الآخر و بالقياس إلى الآخر المعقول معه و بالقياس إليه و لا معنى لتعقل الشىء مع نفسه و بالقياس إلى نفسه- و إن شئت فقل لا معنى لتخلل النسبه المتكرره بين الشىء و نفسه فكل متضايفين متغايران لذاتيهما و هو التقابل و قد تقدم بعض الكلام فى هذا المعنى فى بحث التقابل فى السفر الأول، ط مد ظله

۲- و الحق أن نوع الوصفين المتحدين ماده المتعلق أحدهما بالآخر كالضارب و المضروب و القاتل و المقتول و العاقل و المعقول و المحب و المحبوب و غيرها لا تضايف بينهما- و إنما النسبه بينهما نسبه غير متكرره ثم الذهن ربما يعتبر النسبه التى بينهما فى الطرفين- فيضمها إلى كل منهما فيعود تضايفا اعتباريا و يعبر عنهما بمثل الضاربيه و المضروبيه و القاتليه و المقتوليه و العاقليه و المعقوليه إلى غير ذلک فبين الفاعليه و المفعوليه تضايف دون الفاعل و المفعول و موطن هذا التضايف المجعول كموطن طرفيها ظرف الاعتبار و لا برهان يصادم ذلک كما ذكره، ط مد ظله

۳- لو كان عدم الاجتماع بينهما من جهه قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لا لذاتيهما فلم يكن تقابلا- فإنه المغايره الذاتيه و قد فرض بينهما تقابل هذا خلف ثم العله و المعلول لا تضايف بينهما و إنما هو نسبه غير متكرره و امتناع الاجتماع بينهما لمكان توقف المعلول على العله و لا معنى لتوقف الشىء على نفسه لا لمكان التقابل بينهما- كيف و بينهما كمال المسانخه نعم بين العليه و المعلوليه تضايف اعتبارى موطنه و موطن طرفيه ظرف الاعتبار و كذا لا تضايف بين التحريک و التحرک و المستعد و المستعد له على قياس ما ذكرنا فى العله و المعلول نعم بين المتقدم و المتأخر تضايف حقيقى و لذلک يمتنع اجتماعهما لذاتهما لا لأمر آخر، ط مد ظله

و المستعد له و التقدم و التأخر لحصول التنافی بین طرفیها فی الوجود لا فی مجرد المفهوم کما أشرنا إلیه و بعضها لیس کذلک کالعالمیه و المعلومیه و ما یجری مجراهما کالمحب و المحبوب و العاشق و المعشوق و غیر ذلک فالذی یکون من أقسام التقابل من المضاف هو ما یکون من الضرب الأول لا ما هو من الضرب الثانی.

فإذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع فی تحقیق علمه بذاته و بما سواه و کیفیه علمه بالأشیاء المبدعه و الکائنه و مراتب علمه تعالی بها کالعنایه و القضاء و القدر- و الکتاب فی عده فصول أخری

الفصل (۲) فی إثبات علمه بذاته

اشاره

کأنک بعد تذکر ما أسلفناه من الأصول لا تحتاج إلی مزید بیان لهذا المطلب فنقول زیاده فی التوضیح أن حقیقه العلم(۱) لما کان مرجعها إلی حقیقه الوجود بشرط سلب النقائص العدمیه و عدم احتجاب الملابس الظلمانیه و ثبت أن کل ذات مستقله الوجود مجرده عما یلابسها فهی حاصله لذاتها فتکون معقوله لذاتها و عقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غیر و هذا الحصول أو الحضور لا یستدعی تغایرا بین الحاصل و المحصول له و الحاضر و الذی حضر عنده- لا فی الخارج و لا فی الذهن فکل ما هو أقوی وجودا و أشد تحصلا و أرفع ذاتا من النقائص و القصورات فیکون أتم عقلا و معقولا و أشد عاقلیه لذاته فواجب الوجود

۱- سلک إلی إثبات العلم بالذات من ثلاث طرق إحداها ما فی قوله إن حقیقه العلم إلی آخره و هو برهان إنی أشبه باللمی و الثانیه ما فی قوله فی تذکره قد قرع سمعک إلی آخره و الثالثه ما فی قوله و أیضا کیف یسوغ إلی آخره، ط مد ظله

لما كان مبدأ سلسله الوجودات المترتبه فى الشده و الضعف و الشرف و الخسه من العقليات و الحسيات و المبدعات و المكونات فيكون فى أعلى مراتب شده الوجود و تجرده و يكون غير متناه فى كمال شدته و غيره من الموجودات و إن فرض كونها غير متناهيه فى القوه بحسب العده و المده لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبه أخرى فى الشده هى فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبه عاقليته فى التأكد إلى عاقليه الذوات المجرده لذواتها كنسبه وجوده فى التأكد إلى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم و أشدها نوريه و جلاء و ظهورا بل لا نسبه لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبه بين وجوده و وجودات الأشياء و كما أن وجودات الممكنات- منطويه مستهلكه فى وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات- منطويه فى علمه بذاته تعالى و قد علمت أيضا أن وجوده حقيقه الوجود التى لا يخرج عنها شى ء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقه العلم التى لا يعزب عنها شى ء من العلوم و المعلومات.

تذكره

قد قرع سمعك فيما مضى فى الفلسفه الأولى و العلم الكلى أن كلما حكم به العقل أنه كمال لموجود ما من حيث هو موجود و لا يوجب تخصصا بشى ء أدنى(۱) و لا تغيرا و لا تجسما أو تركبا ثم تحقق فى موجود من الموجودات كان ممكن التحقق فى الموجود الحق بالإمكان العام فيجب وجوده له لا محاله و إلا لكان

۱- هذا معيار معرفه الكمال له تعالى و عطف تفسيرى عليه أى لا يشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه و التخصص بشى ء أدنى هو التخصص بالهيولى فى عروض القوه و الاستعداد و التغير كعروض المتى فإنه مشروط بالحركه و التجسم كما فى عروض اللون و الطعم مثلا و هذا كله هو التخصص الطبيعى و التركب هو التخصص التعليمى أى الانقسام إلى الأجزاء المقداريه و هذه السلوب و إن كان بعضها لازم البعض إلا أنه يجوز انفكاكها فى الاعتبار- كما أن القوه ترجع إلى الهيولى مع قطع النظر عن مقارناتها و الزمان يلزم الحركه و لو كانت مجرده عن غيرها و اللون و الطعم من عوارض التجسم و كالاستداره و التربيع مثلا- فإنهما من عوارض التقدر، س قده

فيه تعالى جهه إمكانيه مقابله للوجوب الـذاتى و قد مر أن واجب الوجود لذاته- واجب الوجود من جميع الحيثيات و لا شك أن العلم صـفه كماليه للموجود بما هو موجود و لا يقتضـى تجسـما و لا تغيرا و لا إمكانا خاصا و قد تحقق فى كثير من الموجودات كالذوات العاقله فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات.

و أيضا كيف يسوغ عنـد ذى فطره عقليه أن يكون واهب كمال ما و مفيضه قاصـرا عن ذلك الكمال فيكون المسـتوهب أشـرف من الواهب و المسـتفيد أكرم من المفيـد- و حيث ثبت اسـتناد جميع الممكنـات إلى ذاته تعالى التى هى وجوب صـرف و فعليه محضه و من جمله ما يستند إليه هى الذوات العالمه و الصور العلميه و المفيض لكل شى ء أوفى بكل كمال غير مكثر لئلا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالما- و علمه غير زائد على ذاته كما مر

الفصل (٣) فى علمه تعالى بما سواه

قد مضى فى العلم الكلى أن العلم التام(١) بالعله التامه أو بجهه كونها عله يقتضـى العلم التام بمعلولها و إياك أن تفهم من قولنا جهه العليه أو حيثيه كون الشـى ء عله نفس المعنى الإضـافى(٢) من العليه المتـأخر حصوله عن العله و المعلول جميعـا- بل الأمر المتقدم على المعلول الذى به كانت العله عله(٣) و به حصل وجود المعلول

١- المراد بـالعلم التـام بهـا العلم بإنيتهـا و ماهيتهـا إن كـان لهـا ماهيه و ليس المراد العلم بـذاتها و صـفاتها و جميع لوازمها و من لوازمها المعلول فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم به إذ كما قيل لو أريد هذا لم يكن مفيدا و العلم التام بالمعلول أيضا أى بذاته و صـفاته و جميع ملزومـاته و من ملزومـاته العله مسـتلزم للعلم بـالعله فلاـ وجه لقولهم و لا عكس ثم إن عطف قوله أو بجهه من عطف العام على الخاص لأن الجهه أعم من كونها عين ذات العله أو زائده عليها، س قده

٢- إذ لو كـان المراد من العليه نفس الإضـافه كان الاسـتلزام أى اللغوى إذ لا عليه بين المتضايفين ذهنا و خارجا من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم و لا عكس، س قده

٣- كالصوره النوعيه فى النار التى هى عله بالضميمه و معلوم أنها عين منشئيه الحراره- و أنها مقدمه على العليه الإضافيه المحضه و على الحراره فحضورهـا خارجـا أو ذهنـا بمـا هى هى- منشأ حضور الحراره و حكم المنجم بما سـيقع أو الطبيب الحاذق حيث يقول الشى ء الفلانى هكذا من هذا الباب، س قده

و لا شک أن قوام کل معلول بأمر مقوم له محصل إیاه بذاته بلا توقف علی غیره و إلا لکان هو مع ذلک الغیر مقتضیا للمعلول و الکلام فیما یتوقف علیه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد فی کل عله مستقله لمعلول أن یکون المعلول من لوازمها فکل معلول من لوازم ذات علته المقتضیه إیاه فکلما حصلت تلک العله بخصوصها سواء کان حصولها فی ذهن أو خارج حصل ذلک المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها و لیس کذلک حال العکس فإن المعلول لا یقتضی(۱) العله بخصوصها و إلا لکانت العله معلوله لمعلولها بل إنما یقتضی بإمکانه و افتقاره عله ما فأینما تحققت عله ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه و أینما تحقق المعلول تحققت عله ما لا بخصوصها فحصول العله برهان قاطع علی وجود المعلول بخصوصه و حصول المعلول برهان قاطع علی وجود عله ما و هو دلیل ظنی علی وجود العله بخصوصها و إنما عد

۱- تفصیل المقام أن المراد بالمعلول إما ماهیته أو حالها التی أشار إلیها من الإمکان- أو وجوده بما هو مضاف إلی الماهیه أو وجوده بما هو وجود و أما حال الوجود التی هی إمکانه الذی بمعنی الفقر فهو عین ذات الوجود فلم یکن شقا آخر فإن أرید الماهیه و معلوم أنها لا کلیه و لا جزئیه فلا یقتضی شیئا و لا یستدعیه و إن أرید إمکانها و هو سلب الضرورتین- فهو أوغل فی الإبهام فلا یستدعی إلا عله ما و إن أرید وجود الماهیه بما هو مضاف إلیها فله حکمها أیضا من حیث إنه مبهم و المبهم لا یستدعی خصوصیه و إن أرید وجوده بما هو وجوده- فالعلم به و إن استلزم العلم بمقومه کما مر فی شرح الخطبه أن معرفه حقیقه أی وجود کان بالحضور تستلزم معرفه مقوماته لکنه من باب معرفه ذاته بذاته لا بمعلوله فإن نحو الوجود و إن کان معلولا بالذات لکن الماهیه التی هی معلوله بالعرض ما به المعلولیه للوجود فالمعلول یستلزم ما به المعلولیه کما أن المحتاج یستلزم ما به الحاجه و هو الإمکان و المتقدم یستلزم ما به التقدم و المستعد یستلزم ما به الاستعداد و غیر ذلک فما لم یضف وجود إلی ماهیه لم یسم معلولا- بخلاف العله فإنها بذاتها الوجودیه و خصوصیتها الخاصه تقتضی المعلول الخاص کیف و عند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل کما مر فی مبحث الماهیه، س قده

الاستدلال من المعلول على العله(۱) قسما من البرهان و هو المسمى بالإنى بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثانى فثبت و تحقق أن العلم بالعله التامه أو بجهتها المقتضيه يوجب العلم بالمعلول بل ثبت أن العلم بذى السبب(۲) لا يحصل إلا من جهه العلم بسببه.

فإذا تمهد هذا الأصل الكلى فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته و لا شك أن ذاته عله مقتضيه لما سواه على ترتيب و نظام فإنه مقتض بذاته للصادر الأول و بتوسطه(۳) للثانى و بتوسطهما للثالث و هكذا إلى آخر الموجودات فيلزم

۱- قد أوضحنا فى بعض تعليقات السفر الأول أن المفيد لليقين من الاستدلال الإنى أنما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامه التى لا سبب لها على بعض آخر فحسب و ما عدا ذلک لا يفيد اليقين و لا يسمى برهانا، ط مد ظله

۲- قد بين أولا أن العلم بالسبب طريق إلى العلم بالمسبب مع جواز أن يكون له طريق آخر ثم ترقى و حصر كما قالوا إن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و قد قيل إن القاعده مطرده فيما عدا البديهيات فإنها معلومه بلا مبادى ء مطلقا. أقول هذه القاعده غير مخصوصه بالعلم النظرى بل العلم البديهى أيضا منطو فى العلم بالعله و إن لم يستشعر العالم فإن ظهور المعلول أى شى ء كان ليس خلوا عن ظهور العله الحقيقيه بل هذا الظهور ينسب إلى العله أولا و بالذات و إلى المعلول ثانيا و بالعرض ُ كما قال سيد الموحدين على ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و ُقال سيد الشهداء ابنه الحسين ع: أ لغيرک من الظهور ما ليس لک حتى يكون هو المظهر لک عميت عين لا تراک و هذه القاعده فى المجعول بالذات الذى هو الوجود فى كمال الظهور حيث إنک عرفت أن الوجودات الخاصه هويات ارتباطيه بل عين الروابط و التعلقات، س قده

۳- هذا التوسط بالنظر التفصيلى إلى مراتب الوجود المتفاوته شده و ضعفا و شرفا و خسه و إن تلک المراتب صادره عن البارى ء الفعال بالنظام و الترتيب الأشرف فالأشرف إلى ما لا أخس منه بقاعده إمكان الأشرف كما هو المشهور و أما بالنظر الإجمالى و أن الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس أمر واحد و كلمه واحده منه تعالى تعلق بالماهيات التى فى السلاسل الطوليه و العرضيه دفعه واحده دهريه بل سرمديه و إنه أشرق على جميع هياكل التوحيد إشراقا واحدا وحده حقه ظليه.ُ آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بسر گرفت آفاق فيسقط الوسائط و يعلم المصدر الواحد ذلک الصادر الواحد لاستلزام العلم بالعله العلم بالمعلول و لكن لما كان هذا البيان للعلم بالغير كالقدر المشترک بين الأقوال و بناء العلم الارتسامى على الترتيب السببى و المسببى و النظر التفصيلى بين هذا النمط، س قده

کونه تعالی عالما بجمیع الأشیاء علی النظام الأتم فکان علمه بجمیع ما عداه لازما لعلمه بذاته کما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته و أما کیفیه هذا العلم بالأشیاء- علی وجه لا یلزم منه تکثر فی ذاته و لا فی صفاته الحقیقیه و لا کونه فاعلا و قابلا و لا أیضا یلزم منه الإیجاب من جهه هذا العلم(۱) بالأشیاء هل هو قبل الأشیاء أو بعد الأشیاء أو مع الأشیاء بأن لا یعلم الأشیاء إلا حین وجودها فیکون للأشیاء فیه تأثیر و یکون بسبب الأشیاء بحال لم یکن من قبل علی ذلک الحال فلا- یکون واجب الوجود بالذات- واجب الوجود من جمیع الجهات فاعلم أن الاهتداء بها من أعلی طبقات الکمال الإنسانی و الفوز بمعرفتها یجعل الإنسان مضاهیا للمقدسین بل من حزب الملائکه المقربین و لصعوبه درکها و غموضه زلت أقدام کثیر من العلماء حتی الشیخ الرئیس و من تبعه فی إثبات علم زائد علی ذات الواجب و ذوات الممکنات و حتی شیخ أتباع الرواقیین و من تبعه فی نفی العلم السابق علی الإیجاد فإذا کان حال هذین الرجلین مع فرط ذکائهما و شده براعتهما و کثره خوضهما فی هذا الفن هذا الحال فکیف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء و البدع و أصحاب الجدل فی الکلام و البحث مع الخصام.

و لأجل ما ذکرناه من الصعوبه و الإشکال أنکر بعض الأقدمین من الفلاسفه

۱- تعریض بالإشراقیین کما أن ما قبله تعریض بالمشائین و بیان اللزوم أن المختار عند الحکیم من کان فعله مسبوقا بالمبادی ء الأربعه من العلم و المشیه و الإراده و القدره و علی هذا المذهب لیس الفعل مسبوقا بالعلم حیث إن العلم عین الفعل فلم یکن مختارا تعالی عن ذلک علوا کبیرا و هم و إن قالوا بسبق العلم علی الفعل کما سیشیر إلیه فی وجه ضبط الأقوال إلا أنه لیس مرضیه قدس سره لأنه سبق بالاعتبار، س قده

علمه تعالى بشى ء من الموجودات غير ذاته و صفاته التى هى عين ذاته كما أن منهم من نفى علمه بشى ء أصلا بناء على أن العلم عندهم إضافه بين العالم و المعلوم و لا إضافه بين الشى ء و نفسه أو صوره زائده على ذات المعلوم مساويه له فيلزم تعدد الواجب و إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشى ء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا و خسروا خسرانا مبينا فما أشنع و أقبح أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطه العلميه بجلائل الملك و دقائق الملكوت و يسمى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع و يسلب العلم بشى ء من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذى أفاض ذوات العلماء و نور قلوبهم بمعرفه الأشياء اللهم إلا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفه الأقدمين معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا آخر بأن قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالى و الصوره الذهنيه المنقسمه- إلى التصور و التصديق عند الناس أو ما يجرى مجراها(۱) و الله أعلم بأسرار عباده

الفصل (۴) فى تفصيل مذاهب الناس فى علمه تعالى بالأشياء

أحدها مذهب توابع المشائين

منهم الشيخان أبو نصر و أبو على و بهمنيار و أبو العباس اللوكرى و كثير من المتأخرين و هو القول بارتسام صور الممكنات فى ذاته تعالى و حصولها فيه حصولا ذهنيا(۲) على الوجه الكلى.

الثانى القول بكون وجود صور الأشياء فى الخارج

سواء كانت مجردات

۱- مثل أن يكون مراد من أنكر علمه بغيره نفى علمه بالغير فى الأزل إذ لا غير فى الأزل- و لم يعلم هذا الرجل وحدته الحقه و لا إحاطه الأزل و لا معنى كون شيئيه الشى ء بتمامه و لا الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره و لا أنه لا منافاه بين أن لا يكون الغير فى الأزل و بين أن يكون العلم بالغير فى الأزل و بعد اللتيا و التى و توجيهات كيت و كيت لا ينبغى أن يتفوه بهذه الأقوال عاقل فضلا عن حكيم، س قده

۲- و إليه ذهب عامه المتكلمين و إن تحاشوا عن تسميته كليا و تحاشى أكثرهم عن عده زائدا على الذات، ط مد ظله

أو ماديات مركبات أو بسائط مناطا لعالميته تعالى بها و هو مـذهب شـيخ أتباع الرواقيه شـهاب الـدين المقتول و من يحذو حذوه كالمحقق الطوسى و ابن كمونه- و العلامه الشيرازى و محمد الشهرزورى صاحب كتاب الشجره الإلهيه.

الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقوله

و هو المنسوب إلى فرفوريوس مقدم المشائين من أعظم تلامذه المعلم الأول.

الرابع ما ذهب إليه أفلاطن الإلهى من إثبات الصور المفارقه و المثل العقليه

و أنها علوم إلهيه بها يعلم الله الموجودات كلها.

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنه قبل وجودها و هم المعتزله

فعلم البارى تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الأزل و يقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفيه لأنهم قائلون بثبوت الأشـياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزله(۱).

السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالى بجميع الممكنات

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشـياء و هو قول أكثر المتأخرين قالوا للواجب علمان بالأشـياء علم إجمالى مقدم عليها و علم تفصيلى مقارن لها.

السابع القول بأن ذاته علم تفصيلى بالمعلول الأول

و إجمالى بما سواه و ذات المعلول الأول علم تفصـيلى بالمعلول الثانى و إجمالى بما سواه و هكـذا إلى أواخر الموجودات فهـذا تفصـيل المـذاهب المشـهوره بين الناس و ربما قيل فى وجه الضـبط- إن من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إما أن يقول إنه منفصـل عن ذاته أو لاـ- و القائـل بانفصـاله إمـا أن يقول بثبوت المعـدومات سواء نسـبها إلى الخارج كالمعتزله- أو إلى الـذهن كبعض مشايـخ الصوفيه مثل الشـيخ العارف المحقق محيى الدين العربى- و الشـيخ الكامل صدر الدين القونوى كما يسـتفاد من كتبهما المشهوره أم لا- و على الثانى إما أن يقول(۲) بأن علمه تعالى بالأشياء الخارجيه صور قائمه بذواتها

۱- متعلق بعينيا و هذا يشعر بعد القول بالثبوت قولين و يؤيده ما فى بعض النسخ فى بيان فذلكه الأقوال فهذه ثمانيه، س قده

٢- أو يقال إما أن يقول بسبق علمه على الأشياء و هو القول بالمثل أو لا فإما فى الكل و هو قول شيخ الإشراق و إما فى البعض و هو قول ثالس الملطى فإنه يقول بارتسام صور الأشياء فى العقل و حضور العقل عند الواجب تعالى، س قده

منفصله عنه و عن الأشياء و هی المثل الأفلاطونيه و الصور المفارقه أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجيه نفس تلك الأشياء فهی علوم باعتبار و معلومات باعتبار آخر- لأنها من حيث حضورها جميعا عند الباری و وجودها له و ارتباطها إليه علوم و من حيث وجوداتها فی أنفسها و لمادتها المتجدده المتعاقبه الغائبه بعضها عن بعض المتقدمه بعضها علی بعض بحسب الزمان و المكان معلومات فلا تغير فی علمه تعالی بل فی معلوماته و هذا ما اختاره شيخ الإشراق و متابعوه و القائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنه غير ذاته و هو مذهب الشيخين الفارابی و أبی علی أو يقول إنه عين ذاته فحينئذ إما أن يقول إن ذاته متحده بالصوره العقليه كفرفوريوس و أتباعه من المشائين أو يقول إن ذاته بذاته علم إجمالی بجميع ما عداه أو بما سوی المعلول الأول علی الوجه الذی أشرنا إليه فهذه ثمانيه احتمالات ذهب إلی كل منها ذاهب- فنحن نتكلم فی كل منها جرحا و تعديلا و نقضا و إبراما و نصلح ما أفسدوه بقدر الإمكان- ثم أعين ما هو أقرب إلی الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

الفصل (۵) فی الإشاره إلی بطلان مذهب الاعتزال و مذهب ينسب إلی أهل التصوف

و أما مذهب المعتزله

القائلين بأن المعدوم شی ء و أن المعدومات فی حال عدمها منفكه عن الوجود متميزه بعضها عن بعض و أنه مناط علم الله تعالی بالحوادث فی الأزل(١) فهو عند العقلاء من سخيف القول و باطل الرأی و الكتب الكلاميه و الحكميه متكفله بإبطال شيئيه المعدوم و ما يجری مجراه من هوساتهم

و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيه

فيرد علی ظاهره ما يرد علی مذهب المعتزله فإن ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلی الأعيان أو إلی

١- مع أنهم فی غنی عن أصل إثبات العلم لقولهم بعری الذات عن الصفات، ط مد ظله

الأذهان(۱) و سواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ما فى وقت من الأوقات و التفرقه تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا فى كتبهم و وجدنا منهم تحقيقات شريفه و مكاشفات لطيفه و علوما غامضه مطابقه لما أفاضه الله على قلوبنا و ألهمنا به مما لا نشك فيه و نشك فى وجود الشمس فى رابعه النهار حملنا ما قالوه و وجهنا ما ذكروه حملا صحيحا و وجها وجيها فى غايه الشرف و الأحكام كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست فى السخافه و البطلان و نبو(۲) العقل عنها بأقل من كلام المعتزله فيهما.

۱- أى الأذهان العاليه و النشأه العلميه إن قلت أين هذا من مذهب المعتزله- فإن المعتزله يقولون بثبوت الماهيات منفكه عن كافه الوجودات الخارجيه و الذهنيه و هؤلاء يقولون بثبوتها منفكه عن الخارجيه فقط بل إذا نسب إلى الأذهان لم يكن مجردا عن الوجود و هل هذا إلا كالوجود الذهنى فى الأذهان السافله للماهيات المنفكه عن الوجود الخارجى. قلت بطلان هذا و أمثاله لأصاله الوجود و اعتباريه شيئيه الماهيه أينما كانت و أنه ليس هناك شيئيتان إحداهما الوجود و الأخرى ثبوت الماهيه و إن كانت مع الوجود الاثنينيه التى فى أذهاننا بمحض الاعتبار و قد مر أن التخليه عن الوجود عين المحفوفيه به- و كان الشيئين الحاصلين بالتعمل وجود و وجود بالحمل الشائع أحدهما قابل و الآخر مقبول بالاعتبار فليس فى الدار غير الوجود ديار و بناء هذا القول أيضا على أن ثبوت الماهيه مقابل الوجود فى ظاهر الأمر لكن نظره قدس سره ليس إلى هذا بل إلى مجرد أنها ليست موجوده بوجودها الخاص و أن ثبوتها مجرده عن الوجود الخاص أمر واضح الفساد بقرينه ما سيذكره فى الجواب من أنها و إن انفكت عن وجودها الخاص إلا أنها موجوده تطفلا لوجود الحق تعالى و لو كان نظره إلى ما ذكرنا كان المناسب فى الجواب أن يقال ثبوتها بالعرض لوجود الحق لا ينافى اعتباريتها كما فى تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتفطن، س قده

۲- النبو التباعد عن الشى ء و التجافى منه

و من جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكيه فى الباب السابع و الخمسين و ثلاثمائه منه و هو قوله إن أعيان الممكنات فى حال عدمها رائيه مرئيه- و سامعه مسموعه برؤيه ثبوتيه و سمع ثبوتى فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه فى اللسان العربى المترجم بكن(۱) فأسمعه أمره فبادر المأمور فيكون عن كلمته بل كان عين كلمته و لم يزل الممكنات فى حال عدمها الأزلى لها تعرف الواجب الوجود لذاته(۲) و تسبحه و تمجده بتسبيح أزلى و تمجيد قديم ذاتى و لا عين لها موجود انتهى و قال فى الفصوص إن العلم تابع للمعلوم(۳) فمن كان مؤمنا فى ثبوت عينه

۱- صفه قوله المعبر عنه فى اللسان العربى بكن و المعنى كلامه سبحانه فعله كما فى نهج البلاغه و فعله الوجود المنبسط على الأشياء و الوجود لما كان فى الخارج عين الماهيه ترقى الشيخ و قال بل كان عين كلمته، س قده

۲- فى أحاديث أئمتنا ع مثل ذلك و عرفانها فى تلك الحال و تسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب تعالى و عدم إضافه وجود إلى أنفسها كما فى حال نقض ميثاقها أعنى فى هذا العالم فعدم إضافه الوجود إلى الأعيان هناك اعترافها هناك بأن الملك و الحمد له و إضافته إليها هاهنا إنكارها و نقض عهدها و إن أقرت باللسان، س قده

۳- هذا مذهب الأشاعره و قد حمل التابعيه المحقق الطوسى قدس سره فى التجريد- على معنى أصاله الموازنه فى التطابق و مراد هذا الشيخ من المعلوم المتبوع المعلوم بالذات هناك أعنى الماهيه من حيث هى التى بنفسها هى لا بجعل مؤلف لبطلانه فى الذاتيات و من العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تعين له بذاته و من التابعيه تعينه و تلونه بلون الأعيان الثابته و أيضا اعتبار المعلوميه أى الماهيه من حيث هى مقدم على اعتبار الوجود أى وجود كان لأن ما بالذات مقدم على ما بالعارض و الحق الجمع فإن المعلوم متبوع فى التلون مثلا و العلم متبوع فى الوجود الأحدى و المعلوم تابع فى الوجود الكونى الخارجى. إن قلت كيف يطلب الأعيان هناك الظلم و الكفر و الشقاوه و كل أحد يطلب الخير و السعاده لنفسه فى كل نشأه لا الشر و الشقاوه. قلت الشر مثلا- هناك بالحمل الأولى شر لا- بالشائع لأنه بالشائع منافى وجود الشى ء كما أن الخير ملائمه و لا وجود هناك حتى يصدقا فيطلب كل ماهيه هناك وجودا هاهنا- يبرز ذاتها و لوازمها لا أن يرتفع نفس الموضوع أعنى تلك الماهيه المخصوصه من البين- كما أن ماهيه الألف التى تكون الاستقامه ذاتيه لها لا- بجعل مؤلف من جاعل و كذا ماهيه الدال التى اعوجاجها كذلك فى ذهن الكاتب تقتضيان وجودا فى الخارج يبرزهما على ما هما عليه و إلا لم تكونا ألفا و دالا، س قده

و حال عدمه ظهر بتلك الصوره فى حال وجوده و قد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون- فلذلك قال وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ* فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَ لأن قولى على حد علمى فى خلقى وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به بل ما عملناهم إلا بحسب ما علمناهم و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه- فإن كان ظلما فهم الظالمون و لذلك قال وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم(۱) إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم و ذاتنا معلومه لنا(۲) بما هى عليه من أن تقول كذا و لا نقول كذا فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول قلنا القول منا و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم انتهى.

و قال فى موضع آخر فليس للحق إلا إفاضه الوجود على حسب مقتضى الأعيان.

۱- يعنى كما أن الأعيان فى الأزل لم يقولوا لنا بلسان قابلياتهم إلا ما أعطته ذواتهم و قابلياتهم بتلوناتهم المختلفه كذلك ما قلنا لهم فيما لا يزال إلا ما أعطته و اقتضته ذاتنا من مجرد القول غير المتلون و هو كلمه كن الواحده فليس شأننا إلا الإبراز و الإناره لكل ما كمن فى ذواتهم- أى شى ء كان من خير أو شر و ليس سجيتنا إلا الجود و الكرم و طرد الظلمه و العدم قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ، س قده

۲- تنظير أى كما أن ذاتنا و أسماءنا و صفاتنا التى هى عين ذاتنا معلومه لنا على ما هى عليه كذلك صور أسمائنا و هى الأعيان و فيه إشاره أيضا إلى القاعده المشهوره فى إثبات علمه بالغير و هى العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول، س قده

أقول هـذه الکلمات و أشباهها داله بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات- عنـدهم منفکه عن الوجود فی الأعيان فلا فرق بين مذهبهم و مذهب المعتزله فرقا يعتد به کما مر فإن البرهان ناهض على استحاله تقدم الماهيه على الوجود تقدما و لو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمى تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا- أو ثبوتا خارجيا لکن يجب أن يعلم(۱) أن الأشياء الکثيره قد تکون موجوده بوجود واحد على وجه بسيط و قد توجد بوجودات متعدده متکثره حسب تکثرها بحسب المفهوم المحصل النوعى و إذا قيل کذا موجود فی الخارج أو فی الـذهن أريد به الوجود التفصيلى لأنه الوجود الـذى يخصه تلک الماهيه و لا يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الـذى يکون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان و الفيل و البقر و غيرها فأما الوجود البسيط الإجمالى الـذى فرض أنه يصدق عليه مفهومات هـذه الأنواع کلها متحده بعضها مع بعض فی ذلک الوجود مع تغايرها فی المفهوم فـذلک الوجود غير منسوب إلى شى ء من تلک المعانى و الحقائق- بأنه وجود له إذا العرف جار(۲) بأنه إذا قيل وجود کذا يفهم منه وجوده المفصل

۱- هذا ما وعده آنفا أن يشير إلى توجيه لکلامهم لکنا قد أشرنا فيما تقدم مرارا أن الذى ذهب إليه قدس سره فی کيفيه تحقق العلم الحصولى أعنى الماهيه الـذهنيه التى لا تترتب عليها الآثار لازمه عدم تحقق المفاهيم الماهويه فی ظرف التجرد العقلى فلا سبيل إلى إثبات العلم الحصولى فی المجردات العقليه و ما فوقها فلا معنى لثبوت الماهيات و الأعيان الثابته بثبوت الأسماء و الصفات قبل وجوداتها العينيه بأى نحو من الثبوت فرض نعم ثبوت الکمالات الوجوديه المفصله عينا على نحو الإجمال فی المراتب العاليه من الوجود على القول بالتشکيک مما لا ينبغى أن يرتاب فيه لکنهم لا يرون للوجود کثره تشکيکيه و لا لغير الذات المتعاليه وجودا حقيقيا غير مجازى، ط مد ظله

۲- أى المتعارف بين العقول النظريه جار بکذا أو العرف العام جار بکذا و يکون إشاره إلى کون المطلوب فطريا فلا يرد أن الحقائق لا تقتنص من العرف، س قده

الذی لا یشارکه فیه غیره دون الوجود البسیط العقلی الذی یجتمع فیه مع ذلک الشی ء أشیاء کثیره.

فإذا تقرر هذا فنقول إن الذی أقیم البرهان علی استحالته هو ثبوت الماهیه مجرده عن الوجود أصلا سواء کان وجودا تفصیلیا أو وجودا إجمالیا و أما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذی به تصیر أمرا متحصلا بالفعل متمیزا عن ما سواها فلا استحاله فیه بل الفحص البالغ و الکشف الصحیح یوجبانه کما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعیان الثابته فی حال عدمیتها اقتضت کذا أو حکمها کذا فأرادوا بعدمها- العدم المضاف إلی وجودها الخاص المنفصل فی الخارج عن وجود آخر لغیرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالی ینسحبها کلها لأن تلک الأعیان من لوازم أسماء الله تعالی و لا شک أن أسماءه تعالی و صفاته کلها مع کثرتها و عدم إحصائها- موجوده بوجود واحد بسیط فلم یکن هی بالحقیقه معدومات مطلقه قبل وجوداتها العینیه بل المسلوب عنها فی الأزل هذا النحو الحادث من الوجود و بهذا یحصل فرق تام و بون بعید بین مسلک التصوف و مسلک الاعتزال و قد أسلفنا لک فی مباحث تقاسیمهم صفات الله و أسماءه أنموذجا من هذا الباب و تلمیحا إلی معرفه عالم الأسماء- و أن ذلک العالم عظیم جدا و سینکشف لک(۱) أن هذا المنهج قریب المنهج من مذهب من رأی من الأقدمین أن علم الباری بالأشیاء قبل وجودها عباره عن عقل بسیط أزلی و مع بساطته و أزلیته و وجوبه الذاتی هو کل الأشیاء علی وجه أعلی و أرفع و أشرف و أقدس إذ کما أن للأشیاء وجودا طبیعیا فی هذا العالم و وجودا مثالیا إدراکیا جزئیا فی عالم آخر و وجودا عقلیا کلیا فی عالم فوق الکونین فکذلک لها وجود أسمائی إلهی فی صقع ربوبی یقال له فی عرف المصوفیه عالم الأسماء

۱- أی إلی هنا انکشف لک تبعیده من منهج الاعتزال و سینکشف لک تقریبه من منهج الأقدمین، س قده

الفصل (۶) فی حال ما ذهب إلیه الأفلاطونیون القائلون بالمثل العقلیه و الصور الإلهیه و حال ما ینسب إلی فرفوریوس و أتباعه من اتحاد العاقل و المعقول

أما مذهب القائلین بالمثل فهو و إن کان مذهبا منصورا عندنا حیث ذببنا عنه و برهنا علیه و أحکمنا برهانه و شیدنا أرکانه و رفعنا بنیانه کما سبق القول فیه فی العلم الکلی المذکور فی السفر الأول من هذا الکتاب لکن فی جعل تلک الصور- مناطا للعلم الأزلی الکمالی الإلهی السابق علی کل ما سواه موضع بحث و محل قدح- لأن علمه تعالی قدیم واجب بالذات و هذه الصور متأخره الوجود عنه تعالی- و عن علمه بذواتها(۱) فکیف یکون هی بعینها علمه بالأشیاء فی أزل الآزال.

و أیضا هذه الصور المفارقه لکونها موجودات عینیه لا ذهنیه ننقل الکلام إلی کیفیه علمه بها قبل الصدور فیلزم إما التسلسل(۲) أو القول بأن الواجب تعالی- لا یعلم کثیرا من الأشیاء قبل تلک الأشیاء بل استفاد علمه بها منها و إنه لو لا تلک الأشیاء لم یکن هو عالما بحال و الأصول الماضیه الحقه المتکرره تبطل هذا و أمثاله و أما المنسوب(۳) إلی فرفوریوس فقد بالغ الشیخ الرئیس و من تأخر عنه إلی یومنا هذا فی الرد علیه و تزییفه و تسفیه عقل قائله کما یظهر لمن تصفح کتب الشیخ

۱- مبنی علی ما أشیر إلیه سابقا و سیبحث عنه تفصیلا أن الأشیاء معلومه تفصیلا فی مقام الذات و إلا فالخصم غیر مسلم لما ذکره، ط مد ظله

۲- فلو کانت تلک الصور العلمیه معلومه بصور أخری لزم التسلسل أو بنفسها لزم الجهل قبلها، ط مد ظله

۳- اعلم أن اتحاد العقل و المعقول إن استعمل فی مقام العلم الکمالی الذاتی فمعناه کون بسیط الحقیقه بوحدته و بساطته کل المعقولات و إن استعمل فی مقام العلم التفصیلی فمعناه اتحاد إشراقه بکل معقول بلا تجاف من ذاته عن مقامه بل الاتحاد فی مقام الظهور للحقیقه الظاهره، س قده

كالشفاء و النجاه و الإشارات و كتب الشيخ الإشراقى كالمطارحات و حكمه الإشراق و التلويحات و كذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل- و كتب المحقق الطوسى و الإمام الرازى و غير هؤلاء من اللاحقين و قد تكلمنا فى هذا المقام(۱) فى مباحث اتحاد العقل و المعقول من الفن الكلى بما لا مزيد عليه- و من أراد الاطلاع على كيفيه هذا المذهب و حقيته و دقته و لطافته فليراجع إلى ما هناك- حتى يظهر له علو مرتبه قائله فى الحكمه و رسوخه فى العلم و صفاء ضميره بشرط أن يكون ممن له قوه خوض فى العلوم و شده غور فى التفكر و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

الفصل (۷) فى حال القول بارتسام صور الأشياء فى ذاته تعالى

اشاره

فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ فى أكثر كتبه هو أن الصور المعقوله قد تستفاد عن الصور الموجوده فى الخارج كما تستفاد من السماء و هيئتها و أشكالها الخارجيه بالحس و الرصد صورتها العقليه و قد لا يكون الصوره المعقوله مأخوذه عن المحسوسه- بل ربما يكون الأمر بالعكس كصوره بيت أنشأها البناء أولا فى ذهنه بقوه خياليه- ثم تصير تلك الصوره محركه لأعضائه إلى أن يوجدها فى الخارج فليست تلك الصوره وجودها العلمى مأخوذا من وجودها الخارجى بل وجودها الخارجى تابع لوجودها العلمى و قد مر فى مباحث الكيفيات النفسانيه من الفلسفه الأولى أن جنس العلم الذى من جمله أقسامها و أجناسها منقسم إلى فعلى و انفعالى و الفعلى منه ما يكون سببا لوجود المعلوم فى الخارج و الانفعالى بعكس ذلك سواء كانت السببيه سببيه تامه استقلاليه أو لا- فعلم صانع البيت بالبيت الذى يريد بناءه من قبيل القسم الأول لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر فى ذلك إلى قابل و آله و وضع خاص و زمان خاص و شرائط أخرى.

فنقول نسبه جميع الأمور فى هذا العالم إليه تعالى نسبه صنع الصانع

۱- تأييد لأصل قوله باتحاد العاقل و المعقول و أما توجيه علم الواجب التفصيلى قبل الإيجاد بذلك فيرد عليه جل ما يرد على القول بالصور المرتسمه على ما سيجى ء تفصيله و لعل المصنف قدس سره لم يذكر المناقشه فيه لذلك، ط مد ظله

المختار إلى نفسه الصانعه و نسبه تصنيف الكتاب الحكمى إلى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامه الفاعليه بأن يكون مجرد تصوره كافيا لحصول صنعه أو تصنيفه فى الخارج فصدور الأشياء عن البارى جل اسمه فى الخارج بأنها عقلت أولا فصدرت و تعقله تعالى إياها ليست بأنها وجدت أولا فعقلت لأن صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التى نستنبطها أولا ثم نوجدها من جهه أن المعقول منها سبب للموجود فى الجمله مع وجوه من الفرق كثيره فإنا لكوننا ناقصين فى الفاعليه نحتاج فى أفاعيلنا الاختياريه إلى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل و تخيله و إلى استخدام قوه محركه و استعمال آله تحريكيه طبيعيه- كالعضلات و الرباطات و الأيدى و الأرجل و خارجيه غير طبيعيه كالفأس و المنحت و القلم و المداد و انقياد ماده صالحه لقبول تلك الصوره و الأول تعالى لكونه تام الإيجاد و الفاعليه كما أنه تام الوجود و التحصل إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون فقوله و كلامه الذى(۱) هو تابع لإراداته الذاتيه هو تعقله للأشياء- فكينونيه الأشياء فى الخارج تابعه لمعقولها الذى هو عباره عن قوله و تلك الصور العقليه هى كلمات الله التامات التى لا تنفد فالكتاب الإلهى المنور نبه على هذا المقصود بأبلغ وجه و أحسنه حيث رتب وجود الأكوان الخارجيه على قول الله و كلامه العقلى المطابق لها- المترتب على إرادته الأزليه الذاتيه و سنحقق معنى الكلام و الكتاب فيما بعد بوجه مشرقى إن شاء الله.

و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصله فى ذاته

بأنه يعلم ذاته و ذاته سبب للأشياء و العلم بالسبب التام للشى ء يوجب العلم بذلك الشى ء فذاته يعلم جميع الأشياء فى الأزل لكن الأشياء كلها غير موجوده فى الأزل

۱- كون الصور المرتسمه كلاما باعتبار انبعاثها عن الذات لا مستفاده عن الأشياء و باعتبار إعرابها عما فى الضمير الغيبى المطلق و المراد بتابعيتها تأخرها السرمدى و بالإراده الذاتيه العلم المقدم على هذه الصور المرتسمه الإجمالى بالأشياء الذى هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوى فيه إراده الأشياء لأن من أحب شيئا أحب آثاره، س قده

بوجود أصیل فلو لم یکن أیضا موجوده بوجود علمی غیر أصیل لم یتحقق العلم بها(۱) إذ العلم یستدعی تعلقا بین العالم و المعلوم سواء کان نفس التعلق و الإضافه أو صوره موجبه لها و التعلق بین ذات العالم أو صفته و بین المعدوم الصرف ممتنع- لاستیجاب النسبه تحقق الطرفین معا بوجه من الوجوه و لما امتنع تحقق العالم بأجزائه فی الأزل و إلا لزم قدم الحوادث فبقی کونها موجوده بالوجود العقلی الصوری عند الباری قبل وجودها الخارجی فذلک إما بأن تکون منفصله عن الواجب تعالی- فیلزم المثل الأفلاطونیه و إما بأن یکون أجزاء لذاته فیلزم الترکیب فی ذاته و کلا الشقین محالان أو بأن تکون زائده علی ذاته لکنها متصله بها مرتسمه فیها و هو المطلوب.

و أورد علیه أنه منقوض بالقدره الإلهیه الأزلیه لأنها أیضا صفه ذات تعلق بالمقدورات و لا شک أن قدره الله تعالی شامله لجمیع الأشیاء(۲) مبدعها و کائنها- إذ الکل صادره عنه إما بوسط أو بغیر وسط فلا بد أن یکون للمکونات وجود فی الأزل بأعیانها لا بصورها العلمیه لأن ذواتها العینیه مقدوره له لا صورها العقلیه فقط لکن وجود الحوادث فی الأزل محال فظهر النقض لجریان الدلیل و تخلف المدلول.

و أجاب بعض الأزکیاء عن هذا النقض بأن مثل هذه النسبه لا یقتضی وجود الطرفین تحقیقا بل یکفی فیها الوجود التقدیری إذ النسبه نفسها تقدیریه الوجود- ثم لما استشعر انهدام أصل الاستدلال بما ذکره قال فالوجه أن یقال إن النسبه و إن لم تقتض تحقق الطرفین بالفعل لکن تحقق العلم یقتضیه لأن العلم یستلزم انکشاف المعلوم عند

۱- الملازمه ممنوعه لأن شیئیه الماهیه بلا وجود عینی أو ذهنی مصححه للتعلق کما هو مذهب المعتزله و هو و إن کان باطلا فی الواقع إلا أنه لا بد للمستدل أن یتعرض لإبطاله کما تعرض لغیره مما هو باطل عنده و قس علیه قوله فبقی کونها موجوده، س قده

۲- کأن قائلا یقول یکفی لتعلق القدره الأزلیه المبدع الأزلی کالعقل الأول فإن إمکانه الذاتی یکفی بمجرده لقبوله الوجود من القادر الأزلی کیف و إمکان الکائن أزلی کما قالوا إنه فرق بین إمکان أزلیه الکائن و أزلیه إمکانه فأجاب بأن القدره علی الکائن أیضا فی الأزل، س قده

المعلوم و تميزه و المعدوم الصرف لا انكشاف له و لا تميز أقول أما أصل الاستدلال فسنرجع إليه و أما النقض بالقدره فيمكن دفعه بأن القدره و إن سلم جريان الدليل فيها و إن حكمها حكم العلم فى اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم فى القدره الأزليه إذ كما فى العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته و ذلك الوجود الصورى كما أنه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به الشيخ و غيره من القائلين بارتسام صور الأشياء فى ذاته بأن تلك الصور كما أنها حاصله فيه تعالى كذلك صادره عنه و أما الجواب الذى ذكره ذلك المجيب ففى غايه الركاكه من وجوه(۱) أولها حكمه بأن النسب و الإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض و التقدير- و ليس كذلك كما علمت فى مباحث مقوله الإضافه من أن لها حظا من الوجود الخارجى- و إن لم يفرضه فارض و ثانيها أنها و إن لم يكن من الموجودات العينيه لكنها من الانتزاعيات التى تستدعى(۲) وجود الطرفين و ثالثها حكمه بالفرق بين العلم الأزلى و القدره الأزليه بكون أحدهما يستدعى التعلق دون الآخر تحكم بحت لما سبق من أن صفاته الحقيقيه كلها حقيقه واحده و لها وجود واحد و لا يجوز قياس قدرته

۱- أى من مجموع الوجوه فإن الحكم بأن وجود النسب بمعنى وجود منشإ انتزاعها ليس أول قاروره كسرت فى الإسلام لأنه وقع من أكثرهم فليس هذا مناط غايه الركاكه- و إن أريد أنها عنده كأنياب الأغوال حيث قال إذ النسبه تقديريه الوجود فالمراد بالتقدير هاهنا مثل ما يوجد فى القضيه الحقيقيه لا تقدير العقل المقابل لتجويزه أى يكون لها وجود على حده فى العقل بعد ما اعتبرها المعتبر و أما قبله فوجودها وجود منشإ انتزاعها فى الخارج- إذ فيه مصحح لانتزاعها، س قده

۲- فإن من الانتزاعيات ما لا يستدعى شيئين كالعمى المنتزع من زيد الأعمى و منها ما يستدعيهما كالأخوه المنتزعه منه و من عمرو فعنوان النسبه المقوليه ناطقه بذلك نعم لو كانت الإضافه إشراقيه لا يستدعيهما و لا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله إذ النسبه نفسها تقديريه الوجود، س قده

تعالی علی قدره الإنسان فإن القدره فینا عین القوه و الاستعداد للفاعلیه(۱) و فیه تعالی نفس الإیجاب و التحصیل فوزان علمه و قدرته فی تعلقهما بالممکنات واحد- من غیر تفاوت.

تنبیه و إشاره

إن خلاصه ما ذکره الشیخ فی إلهیات الشفاء أن الواجب تعالی یعقل الأشیاء و لا یجوز علیه أن یعقل الأشیاء من الأشیاء و إلا فذاته إما متقومه بما یعقل من الأشیاء فیلزم الترکیب فی ذاته و هو محال و إما عارضه لها(۲) أن یعقل الأشیاء فلا یکون واجب الوجود من کل جهه و هو أیضا محال و یکون لو لا- أمور من خارج لم یکن هو بحال و یکون له حال لا یلزم عن ذاته بل عن غیره فیکون لغیره فیه تأثیر و الأصول السالفه تبطل هذا و ما أشبهه إذ قد سبق أن کل ما یعرض له أمر من خارج(۳) فلا بد فیه من قوه انفعالیه فیلزم فیه الترکیب الخارجی من شیئین شی ء

۱- إنما قال للفاعلیه إشاره إلی أنه لا یلزم علی ذلک القائل کون القدره عین القوه و الاستعداد کما یتوهم لأن قدرته تعالی بالفعل عنده و أنما أثرها الذی هو الفعل بالقوه- کما أن القدره علی الکتابه للفاعل الکاتب الماهر المحصل لملکه الکتابه بالفعل و إن کانت الکتابه له حین لا یکتسب بالقوه و هذه شی ء من مقوله الفعل و تلک شی ء آخر من مقوله الکیف، س قده

۲- أی من خارج ذاته فلا- یرد علی الشیخ نفسه ما أورده لأن الصور منبعثه عن ذاته تعالی عنده و نسبته إلیها نسبه الفاعل إلی الفعل لا نسبه القابل کما إذا اتصف بها من خارج- و قوله و یکون و لو لا أمور من خارج أی لو لا وجود فاعل الصور، س قده

۳- أی عروضا خارجیا بحیث یکون للمعروض مرتبه من الوجود متقدما علی وجود العارض و یکون العروض عروض المقبول للقابل و المراد بالقوه الانفعالیه الماده و حینئذ لزوم الترکیب الخارجی ظاهر و لا ینتقض هذا و کذا ما بعده من الجسمیه أو الجسمانیه بالعقل- إذ یعرض له الوجود من خارج فإنه ممکن و له من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس و لیس فیه ترکیب خارجی و لا جسمیه أو جسمانیه و وجه عدم الانتقاض أنه لا ماهیه للعقل علی التحقیق و علی المشهور من أن له ماهیه فلا عروض خارجی للوجود بالنسبه إلی الماهیه- فی المواضع الأخر فکیف فی العقل و أیضا القابل فی العقل هو الماهیه و القوه إمکان ذاتی و فی الواجب تعالی حینئذ القابل وجود صرف عین الواقع و متن الأعیان فالقوه إمکان استعدادی و حامل الاستعداد هو الماده و لا بد لها من صوره فیلزم التجسم لا محاله- تعالی الواجب القدوس عن ذلک علوا کبیرا، س قده

هو به موجود بالفعل و شی ء هو به بالقوه و کلما هو کذلک لم یکن واجب الوجود بالذات لأنه بسیط الحقیقه من کل جهه.

و أیضا کل ما یعرض له شی ء لا من ذاته بل من غیره و یکون فیه معنی ما بالقوه فهو لا محاله جسم أو جسمانی و الواجب لیس کذلک فبطل من هذه الأصول کون عاقلیته مستفاده من غیره أو حاصله بعد ما لم یکن و من وجه آخر لا یجوز أن یکون عاقلا لهذه المتغیرات مع تغیرها من حیث تغیرها عقلا زمانیا مشخصا فیکون لکل واحده منها صوره أخری علی حده و لا شک أنها متضاده متفاسده غیر باقیه بعضها مع بعض فیکون ذات الباری محلا للمتغیرات و المتضادات فیکون إله العالم ماده جسمانیه تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا.

و أیضا من وجه آخر هذه الفاسدات إذا أدرکت بصورها الکونیه أو بما یطابقها من جهه شخصیتها و جزئیتها و تغیرها و تکثرها لم یکن إدراکها علی هذا الوجه تعقلا بل إحساسا أو تخیلا فتکون القوه المدرکه لها قوه حساسه أو قوه خیالیه إذ قد ثبت فی موضعه أن المدرک فی درجه الوجود کالمدرک فالصور المحسوسه و المتخیله لکونها شخصیه متجزیه لا بد أن تدرک بآله جسمانیه متجزیه فلا بد أن یدرک الواجب تعالی هذه الأشیاء علی نحو آخر غیر الإحساس و التخیل و نحوهما کالعقل المتغیر و کما أن إثبات کثیر من الأفاعیل له تعالی بلا وسط نقص کذلک إثبات کثیر من التعقلات بل الواجب الوجود یعقل کل شی ء علی نحو کلی(۱) و مع ذلک فلا یعزب عنه شی ء شخصی

۱- المراد بالکلیه فی کلامه کما وقع السعه و الإحاطه أی یعقل الشی ء بصوره محیطه به و بغیره فیعقله و یعقل غیره بصوره واحده و هذا کقول الإشراقیین إن رب النوع کلی ذلک النوع و معلوم أنه فرد إبداعی غیر داثر و لا زائل لکنه محیط بکل الأفراد الطبیعیه و کإطلاق الریاضیین الکلی علی الفلک المحیط مع شخصیته و إطلاق الکلیه علی الإحاطه الوجودیه العینیه- کإطلاق الإحاطه علی الکلیه حیث یسمی القضیه الکلیه بالمحیطه، س قده

فلا یعزب عنه مثقال ذره فی السماوات و لا فی الأرض و هذا من العجائب التی یحتاج تصورها إلی لطف قریحه.

و أما کیفیه ذلک فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ کل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما یتولد عنها و لا شی ء من الأشیاء یوجد إلا و قد صار من جهه ما یکون واجبا بسببه و قد بینا هذا فیکون هذه الأسباب تتأدی بمصادماتها إلی أن یوجد عنها الأمور الجزئیه فالأول تعالی یعلم الأسباب و مطابقاتها و یعلم ضروره ما تتأدی إلیها و ما بینها من الأزمنه و ما لها من العودات لأنه لیس یمکن أن یعلم تلک و لا یعلم هذه فیکون مدرکا للأمور الجزئیه من حیث هی کلیه و قال أیضا و لا یظن أنه لو کانت للمعقولات عنده صور و کثره کانت کثره الصور التی یعقلها أجزاء لذاته کیف و هی تکون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته و منه یعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته علی أن المعقولات و الصور التی له بعد ذاته أنما هی معقوله علی نحو المعقولات العقلیه لا النفسانیه(۱) و إنما له إلیها إضافه المبدإ الذی یکون عنه لا فیه بل إضافات علی الترتیب بعضها قبل بعض و إن کانت معا لا تتقدم و لا تتأخر فی الزمان فلا یکون هناک انتقال فی المعقولات قال فیکون العالم الربوبی محیطا بالوجود الحاصل و الممکن و تکون لذاته إضافه إلیها من حیث هی معقوله لا من حیث لها وجود فی الأعیان فبقی لک(۲) النظر فی حال وجودها معقوله أنها تکون موجوده فی ذات الأول کاللوازم التی تلحقه و یکون لها وجود مفارق لذاته و ذوات غیره کصور مفارقه علی ترتیب موضوعه فی صقع الربوبیه(۳) أو من حیث هی موجوده فی عقل أو نفس

۱- أی لا المعقولات التدریجیه المتعاقبه و هی ما مر بقوله کالعقل المتغیر، س قده

۲- أی إذا عرفت أن الإضافه العقلیه إلیها لیست من حیث وجودها العینی فبقی لک النظر فی وجودها العقلی أی فی وجود صورها العلمیه أنه هل هو بطریق قیامها بذاتها أو بطریق قیامها بأمر آخر، اد

۳- لما کان المفروض مفارقتها لم یکن المراد من وضعها فی صقع الربوبیه تقویمها أو عروضها للذات و هو ظاهر بل المراد منه تخلقها بأخلاق الله و اتصافها بصفاته و استهلاک أحکام الإمکان تحت أحکام الوجوب فإن مناط غلبه السوائیه الحرکه و الماده و لواحقها و هی عنها منتفیه و لذا تسمع المصنف کثیرا ما یقول إن العقول باقیه ببقاء الله و قدیمه بقدمه فلا ینافی قدمها ما قال المحققون إنه لا قدیم سوی الله تعالی و إذا کانت العقول هکذا و هی من أفعاله- فما ظنک بصفته تعالی و الصفه أشد اتصالا بالموصوف من الفعل و إن کان الفعل من المبدعات- و إذا عرفت هذا فلا وجه لما قیل علی الشیخ إنه لا یدری أحد ما هذا الصقع، س قده

إذا عقـل الأـول هـذه الصور ارتسـمت فی أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعه- لتلك الصور المعقوله و تكون معقوله له على أنهـا فيه و معقوله للأول على أنها عنه و يعقل الأول تعالى من ذاته أنه مبـدأ لها فيكون من جمله تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدأ الأول مبدأ له بلا واسـطه بل يفيض عنه وجوده أولا و ما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا و كـذلك يكون الحال فی وجود تلك المعقولات و إن كان ارتسامها فی شـی ء واحد لكن بعضـها قبل و بعضـها بعد على الترتيب السببی و المسببی و إذا كانت تلك الأشياء المرتسمه(۱)(۲) فی ذلك الشی ء من معلولات

۱- أی إذا كانت تلك الصور المرتسـمه فی عقل أو نفس من معلولات الأول فيـدخل فی جمله ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيلزم أن يكون هـذه العقليه نفس وجود تلك الصور لا ممايزه لوجودها و إلا لزم التسلسل لأنه إذا كان عقله أن ذاته مبـدأ للصور غير وجود الصور فيكون هـذه العقليه غير تلـك الصور فلهـا أيضـا وجود لأنها من اللوازم فلها أيضا عقليه أخرى لأن عله الوجود هی العقليه فلاـ بـد أن يكون تلـك الصور نفس عقـل المبـدإ المبـدإ للخير فحينئـذ لاـ يكون صـدورها على مـا قلنـا من أنه إذا عقلها وجـدت لأن هـذا القول حينئـذ بمنزله أن يقال- لأنه عقلها أو لأنها وجـدت و هـذا باطل فلا يمكن أن يكون الصور فی نفس أو عقل، اد

۲- يتراءی فی ظاهر الأمر أن يتكلم الشـيخ فی نفس ذلك الشی ء أن عقله ليس نفسه- بل مقدم عليه حتی يصدق فی حقه عقل فوجد و صورته يكون حينئذ فی عقل آخر أو نفس أخری- فيتسـلسل لا فی الأشياء المرتسمه فإنه مشترك الورود عليه و على ما هو الحق عنـده من ارتسام الصور فی ذاته تعالی لكن بعـد التدقيق تعلم أن الحق ما قاله لأن الصور حينئذ موجودات عينيه فتكون مسـبوقه بـالعلم و ليست ذهنيه علميه لتكون مسـتغنيه عن علم آخر و الصور الأـخری أنما كانت علميه غير عينيه إن ارتسـمت فی ذاته تعالی إلا أن الشـيخ غلب الصور و محلها أيضا مراده فهذا الكلام من الشيخ مثل ما أورده المصنف قده على مذهب القائلين بالمثل الأفلاطونيه سابقا، س قده

الأول فیـدخل فی جمله ما الأول یعقل ذاته مبـدأ له فیکون صـدورها عنه لیس علی ما قلناه من أنه إذا عقل خیرا وجد لأنها نفس عقله للخیر أو یتسلسل الأمر- لأنه یحتاج إلی أن یعقل أنها عقلت و کـذلک إلی ما لا نهایه له و ذلک محال فهی نفس عقله للخیر فإذا قلنا لما عقلها وجدت و لم یکن معها عقل آخر و لم یکن وجودها إلا أنها تعقلات فإنما یکون کأنا قلنا لأنه عقلها أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تکثر و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا یکون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممکن الوجود و إن جعلتها أمورا مفارقه لکل ذات عرضت الصور الأفلاطونیه و إن جعلتها موجوده فی عقل ما عرض أیضا ما ذکرناه قبل هذا من المحال(۱) فینبغی لک أن تجتهد جهدک فی التخلص عن هذه الشبهه و تتحفظ أن لا تتکثر ذاته و لا تبالی بأن یکون ذاته مأخوذه مع إضافه ما(۲) ممکنه الوجود فإنها من حیث هی عله لوجود زید لیست بواجبه الوجود

۱- و هو لزوم أن یکون هذا العقل أیضا مسبوقا وجوده بعقل آخر فیدور أو یتسلسل، اد

۲- مراده قدس سره بالإضافه الإضافه المقولیه و کذا بالعلیه و الحکم متوجه إلی القید المأخوذ معه و لیس مراده الإضافه الإشراقیه و العلیه الحقه الحقیقیه بل الحقه الظلیه التی هی نور الوجود و ظله الممدود فإن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و أما الإضافه المقولیه و هی مفهوم ذهنی انتزاعی فمعلوم زیادتها و إمکانها و کیف یحتمل کونه واجبا و مع ذلک لا غرو فی کونها صفه للعنوان و الوجه و وجه الشیء هو الشیء بوجه ضعیف- و هذا کالصفات الانتزاعیه من الکلیه و الأبوه و غیرهما للإنسان فهذا معنی زیاده الصفات الإضافیه- کما مر فی الحواشی السابقه ثم إنه إشاره إلی ارتضاء کون الصور المعقوله لواحق ذاته کما یعبرون عنها بلوازم الأول و إلی الاعتذار عن ملاصقته الممکن بأن الممکن بالحقیقه لیس إلا مفهوم العالمیه الإضافیه و أما نفس الصور فهی واجبه بوجوب الذات الأقدس قدیمه بقدمه باقیه ببقائه أزید مما یقال فی العقل الأول إنه باق ببقائه لا بإبقائه، س قده

بل من حیث ذاتها و تعلم أن العالم الربوبی عظیم جدا و تعلم أنه فرق بین أن تفیض عن الشی ء صوره من شأنها أن تعقل و أن تفیض عن الشی ء صوره معقوله من حیث هی معقوله بلا زیاده و هو یعقل ذاته مبدأ لفیضان کل معقول من حیث هو معقول معلول- کما هو مبدأ لفیضان کل موجود من حیث هو موجود معلول ثم تجتهد فی تأمل الأصول المعطاه و المستقبله لیتضح لک ما ینبغی أن یتضح انتهی ما ذکر.

و فیه أمور مستقیمه شریفه و أمور متزلزله و کلما یستقیم فیه و یصح من المقدمات- التی یستنتج منها کون الأول عاقلا للأشیاء قبل وجودها و أن الموجودات حاصله عنده تعالی بصورها العقلیه قبل وجودها فهی مشترکه بین إثبات الصور المفارقه الأفلاطونیه و بین إثبات الصور الموجوده عنده فی ذات الأول من کون عقله تعالی لذاته عله عقله لها و أن کثرتها کثره بعد الذات الأحدیه و أنها صادره عنه علی الترتیب السببی و المسببی(۱) و إن حیثیه کونها معقوله له تعالی بعینها حیثیه- صدورها عنه(۲) بلا اختلاف جهه و أنها لیست مما عقلت فوجدت أو وجدت فعقلت- بل وجدت معقوله و عقلت موجوده و أن کمال الأول و مجده فی أن ذاته بحیث یصدر عنه هذه الأشیاء لا فی نفس حصولها له فعلوه و مجده بذاته لا بتلک الصور العقلیه إلی غیر ذلک و کلما یسلک بها طریق الارتسام فهی متزلزله کما ستعلم فیما بعد.

ثم من العجب أن الذین جاءوا بعد الشیخ و حاولوا القدح فی هذا المذهب

اشاره

لم یقدروا علیه و لم یأتوا بشی ء إلا و قد نشأ من قله تدبرهم فی کلامه أو من قصور

۱- هذا أنما یستقیم فی الطبقه الطولیه من العقول و أما المثل الأفلاطونیه فلا ترتیب سببی و مسببی فیها و تسمیتهم إیاها بالعقول العرضیه و الطبقه المتکافئه ینادی بذلک اللهم إلا أن یقال- الترتیب الذی فی العقول الطولیه یکون لهذه بالعرض لأنها تحصل من إشراقات تلک و مشاهداتها، س قده

۲- إشاره إلی ۱۹۸ قول الشیخ و تعلم أنه فرق بین أن تفیض عن الشی ء صوره من شأنها أن تعقل و أن تفیض عن الشی ء صوره معقوله من حیث هی معقوله فأفاد أن ما ذهب إلیه الشیخ من الفرق بین الصورتین صحیح و أن الصور المفاضه عن الله من القسم الثانی، اد

قرائحهم و أذهانهم أو من عدم خوضهم فی الأصول الحکمیه کما ینبغی.

فمنهم أبو البرکات البغدادی

حیث ذکر فی کتابه المسمی بالمعتبر قوله لو کان علمه مستفادا من الأشیاء لکان للغیر مدخل فی تتمیم ذاته منقوض بکونه تعالی فاعلا للأشیاء فإن فاعلیته لا تتم إلا بصدور الفعل عنه فیجب أن یکون لفعله- مدخل فی تتمیم ذاته و ذلک باطل فیلزم نفی کونه فاعلا للأشیاء فکما أن هذا الکلام باطل فکذا ما قاله أقول وجه اندفاعه کما أشیر إلیه أن الفاعلیه کالعلم و القدره و نحوهما قد تطلق و یراد بها نفس الإضافه المتأخره عن وجود الطرفین بلا- شک و قد تطلق و یراد مبادی تلک الإضافات(١) فهی متقدمه علیها و لیست تلک المعانی من الصفات الکمالیه له تعالی إلا باعتبار مبادیها المتقدمه على الإضافه فکما أن فاعلیته الحقیقیه لا یتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل یتوقف علیها و إلا- لزم الدور فوزان ذلک فی علمه أن یجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم.

و من القادحین فی هذا المذهب أشد قدح شیخ أتباع المشرقیین

المحیی رسوم حکماء الفرس فی قواعد النور و الظلمه حیث قال فی المشرع السابع من إلهیات کتابه المسمی بالمطارحات قولهم إن ذاته محل لأعراض کثیره و لکن لا- ینفعل عنها إنما ذکروه لیظن الجاهل أن فیه معنى فإنه یوهم أن الانفعال لا یقال إلا عند تجدد کما یفهم من مقوله أن ینفعل و هذا لا یغنیهم فإنه و إن لم یلزم الانفعال التجددی من وجود عرض و لکن یلزم بالضروره تعدد جهتی الاقتضاء و القبول کما سبق أن الفعل بجهه و القبول بأخرى ثم کیف یصدق عاقل بأن ذاتا تکون محلا لأعراض و لا یتصف بها و قد تقررت فیها و هل کان اتصاف الماهیات بصفات فیها إلا لأنها کانت محلا لها انتهى کلامه.

١- کالصور النوعیه المسخنه الناریه فإنها فاعلیه النار مقدمه على الفاعلیه التی هی الإضافه المتأخره، س قده

أقول ما ذكروه حق و صدق من عدم تكثر الحيثيه و اختلافها إلا فى اجتماع الفعل و القبول بمعنى الانفعال التجددى الاستعدادى(۱) دون اجتماع الإيجاب و مطلق القبول فإن المعلول الصادر بإيجاب العله و اقتضائها إذا كان وجوده فى نفسه بعينه وجوده العرضى كما هو شأن الأعراض فحيثيه صدور مثل هذا المعلول هى بعينها حيثيه عروضه لموجبه التام و مقتضيه لأنه لم يوجب إلا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطى فإذن لو كان خلل- فى كون أوائل الصوادر عنه أعراضا لكان من سبيل آخر لا من محاليه اجتماع الفعل و القبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الماهيات البسيطه مع أنه قد حقق القول فيها بأنها غير مستنده إلا إلى تلك الماهيات التى هى جاعلها فهل هى إلا فاعله لها و قابله بجهه واحده.

ثم قوله كيف يصدق عاقل إلى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال فى التحصيل ذاته تعالى و إن كانت محلا لأعراض كثيره و لكن لا ينفعل عنها و لا يتصف بها و مراده أنه لا يتأثر فإن أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف أنما هو فى الأعراض التى يتأثر منها الموضوع و يصير بحال لم يكن هو فى ذاته عليها كالجسم فى اتصافه باللون و الطعم و سائر الأعراض و كالنفس فى اتصافها بالعلم و القدره و غيرهما و ليس كذلك حال العقل الفعال مثلا فى حصول الأفعال و الأحوال و الآثار الصادره عنه من جهه الفاعليه و الإيجاب و كذا الإضافات العارضه له إلى المعلولات المتأخره عنه فإن

۱- فأشار بالانفعال التجددى إلى أنه لا بد أن يقبل الشى ء من غيره فلو انبعث الشى ء من نفسه انبعاث اللوازم من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعالا تجدديا و بالاستعدادى إلى أنه يكون بمدخليه الماده لأنها حامله القوه و موضوعه للقابليه فقبول الماء للسخونه انفعال تجددى استعدادى لا قبول الأربعه للزوجيه أى عروضها لها و لا قبول النار للسخونه و معروضيتها لها فإنهما لم يقبلاهما من غيرهما و لا بواسطه الماده الموضوعه إذ لو فرضناهما مجردتين أيضا لكانتا مقتضيتين لهما فجهه الاقتضاء فى أمثال ذلك هى جهه العروض و القبول بمعنى الموصوفيه بعينها، س قده

أرید من الاتصاف(۱) مطلق المعروضیه و الملحوقیه فلا مضایقه فی اللفظ بعد وضوح المقصود لکن لا فساد فی تحققه هاهنا و إن أرید ما یصیر الموضوع بسببه بحال لم یکن علیه فی ذاته فلیس بلازم فاللازم غیر محذور و المحذور غیر لازم.

و قال فیه أیضا و إن لم یکن تعقله تعالی زائدا علی ذاته و لیس ذاته إلا ذاته و سلب الماده کما یعترفون به فیکون مبدأ الصوره فی ذاته إما أن یکون علی ما یقال- إنه إذا علم ذاته یجب أن یعلم لازم ذاته فیکون العلم تابعا لکونه لازما عن ماهیته فیقدم اللزوم علی العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف علی لزوم لازمه فبطل قولهم إن علمه بالأشیاء سبب لحصول الأشیاء بل علمه علی هذا الوضع أنما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهی.

أقول هذا المذکور أیضا یشبه المؤاخذات اللفظیه بعد ظهور المعنی فإن قولهم- علمه تعالی بذاته عله لعلمه بلازمه لیس یقتضی أن یکون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ینشأ العلم بذلک اللازم من العلم بالذات حتی ینافی ما ذکروه من قولهم إن وجود الأشیاء تابع لعلمه بها و یلزم تقدم اللزوم علی العلم باللزوم بل مرادهم أن علمه بذاته الذی هو عین ذاته عله لعلمه بما یلزم ذاته فی الواقع و إن کان لزومه بتوسط هذا العلم(۲) فإن لازم اللازم أیضا لازم و الحاصل أن الصور العلمیه الحاصله

۱- بل فی القیام الصدوری لا اتصاف أصلا فإن الأشیاء کلها قائمه به تعالی قیاما صدوریا و لا اتصاف و قد ذکر الشیخ أن له إلیها إضافه المبدإ الذی یکون عنه لا فیه و کلام صاحب التحصیل- یمکن أن یحمل علی ما ذکرنا بوجه بعید بأن یراد بالمحل المحل الصدوری و بالعرض العرضی- إذ العلم خارج محمول، س قده

۲- و الحاصل أن حصول اللزوم بنفس العلم و بالعکس فقولهم علمه بذاته أی ذاته لأن هذا العلم حضوری و قولهم عله لعلمه أی للصور المرتسمه و قولهم بلازمه أی باللوازم المباینه اللازمه لنفس ذلک العلم و هو الصور بنفسه و هذا من قبیل قولهم تحصیل الحاصل بنفس ذلک التحصیل و کیف یقدم اللزوم علی العلم و صفات الواجب تعالی کل عین الأخری و اللزوم من طرف الواجب عین العلیه و الخالقیه فلا تقدم و لا تأخر بین صفاته تعالی، س قده

فی ذاته من لوازم ذاته التی هی علمه بـذاته و الأشیاء الخـارجیه من لوازم علمه بتلک الأشـیاء فتکون هی من لوازم لوازمه تعالی بـل هی عین لـوازمه بـوجه فـإن العلم الصـوری و المعلـوم الخـارجی متحـدان فی المـاهیه و الحقیقه مختلفـان فی نحوی الوجود الـذهنی و العینی فلا تناقض فی قولهم(۱) علمه بـذاته عله لعلمه بلوازم ذاته أعنی اللوازم الخـارجیه و قولهم حصول اللوازم تـابع للعلم بها.

ثم إنه لمـا استشـعر بهـذا الـدفع قال و إما أن یقال إن حصول الصور فی ذاته- متقـدمه علی لزوم ما یلزم بالعلیه بحیث لو لا تلک الصور المقارنه ما یوجد اللازم المباین- فحینئذ لیست ذات الواجب علی تجردها مفیده للوازم المباینه بل هی مع صوره.

أقول هم یلتزمون ذلـک و لاـ ینسـد(۲) بـذلک بـاب إثبـات العقـل من حیث إن مبنـاه علی أنه تعـالی واحـد من جمیع الجهـات فالصادر الأول لا بد أن یکون واحدا و لیس کذلک إلا العقل إذ نقول أولا إن البرهان علی إثبات العقل لیس منحصرا فی هذا

۱- أقول لیس مراد الشیخ أن تـأخر اللاـزم المتصل أعنی الصوره العلمیه عن اللازم المبائن و هو ذو الصوره و تقـدم اللزوم علی العلم باللزوم أنما یفهم بته من أمثال قولهم- إذا علم ذاته یجب أن یعلم لازم ذاته حتی یتوجه علیه ما ذکره المصـنف قده من أنه یشبه المؤاخذات اللفظیه بل مراده استیفاء الشـقوق استظهارا. فحاصل کلامه أن الصوره الأولی إما أنها مؤخره عن اللازم المبائن و إما أنها مقدمه علیه- و إما أنها لا مؤخره و لا مقدمه بل معه کما سیذکره و علی کل تقدیر یلزم محذور، س قده

۲- أقول مراد الشـیخ أنه یلزم أن لا یکون الواجب تعالی بمجرد ذاته مفید اللوازم المباینه بل بتوسط الأمور الحاله کما سیأتی من المحقق الطوسـی قـده و یلزم أن لا یکون الواجب تعالی عله تامه بسـیطه للعقل الأول و هو خلاف مـذهبهم حتی إنه اعتبر العـدم الـذاتی و الإمکـان و سـائر الاعتبـارات اللاـزمه للإمکـان فی طرف المعلول لئلا یقـدح فی بساطه العله کما فی الشوارق للمحقق اللاهیجی قـده و دلاله کلام الشـیخ علی ما ذکرنا أظهر من دلالته علی ما ذکره المصـنف قدس سـره من الانسداد المذکور و إن کان لازما أیضا فلا وجه للاقتصار علیه، س قده

المسلک بل المسالک إلی إثباته و إثبات کثرته متعدده(۱) و ثانیا إن هذه الجهات الکثیره اللاحقه لذاته أنما هی صور الأشیاء الخارجیه و لیس کل واحده من تلک الجهات(۲) تصلح لأن تکون جهه لصدور أی معلول کان بل کل واحده منها جهه لصدور ما یطابقها و یماثلها علی الترتیب و ثالثا إنه إذا دل البرهان علی حصول صور المعلومات قبل إیجادها فی ذاته تعالی(۳) فلا بد من أن یکون وجودها فی العین علی طبق وجودها فی العلم و کذا هیئاتها و کیفیاتها الخارجیه علی وفق هیئاتها و کیفیاتها الصوریه و إلا لم یکن العلم الأزلی مطابقا للمعلوم فیکون جهلا و هو ممتنع بالضروره ثم قال إن الصوره الأولی سواء تقدمت علی اللازم المباین أو کانت غیر متقدمه و لا متأخره لما حصلت فی ذاته فتستدعی جهتین فی ذاته و لا یصح أن یکون سلب الماده سببا لخروج واجب الوجود إلی الفعل من الإمکان غیر المرجح لحصول صوره فیه حتی یکون قابل الصوره ذاته و فاعلها السلب وحده أو السلب مع ذاته- فإنه یلزم أن یکون السلب أشرف من ذاته إذا کان الذات لیس لها إلا القبول و السلب یرجح الحصول و الفعل و محال أن یکون الجهه السلبیه أشرف من الذات الواجبیه.

۱- کما فی کتابه المسمی بمفاتیح الغیب و غیره و لکن مسلک إمکان الأشرف بأن یقال- النور المدبر و هو النفس موجود فالنور القاهر و هو أشرف منه موجود بقاعده إمکان الأشرف مبنی أیضا علی قولهم إن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد و لذا جعلت القاعده من فروعه، س قده

۲- أی لیست کثره الجهات مطلقا ساده لباب إثبات العقل و مصححه لصدور الجسم مثلا- بل لا بد أن تکون مناسبه للکثیر الصادر أولا- حتی لا یکون علی سبیل الجزاف فلا یمکن أن یقال- تصدر من الذات المتعالیه الوجوبیه صوره الجسم و من الصوره العلمیه الأولی القائمه بذاته تعالی هیولی الجسم لعدم المناسبه، س قده

۳- أراد قدس سره أن ما هو مناط الإشکال بعینه مناط الحل فإن وجود الصوره الأولی الذی جعله جهه مکثره مانعه عن صدور العقل فهو مقتض لصدوره لأن علمه فعلی مطابق للمعلوم- فلا بد أن یقع المعلوم الذی هو العقل فی الوجود و هذا نظیر ما ذکر المعلم الأول فی دفع شبهه الثنویه حیث جعل ما هو مناط الشبهه مناط الدفع، س قده

أقول أما قوله ثم إن الصوره الأولى إلى قوله يستدعى جهتين فى ذاته إعاده لما سبق منه(۱) أنه يلزم من حصول صوره فى ذاته تعالى اختلاف جهتى الفعل و القبول- و أما قوله و لا يصح إلى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابه عنهم ليعترض عليهم أو وجده فى كلام بعض أتباعهم و مقلديهم و مبناه على ما توهم كثير من لزوم الإمكان فى كل ما يتأخر عنه شى ء لاحق به سواء كان المتأخر لازما أم لا و سواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له أو لا و ليس ذلک كما توهموه(۲) حيث لم يعلموا أن المقتضى للشى ء و المفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقه حتى طرأ عليه وجدان شى ء بعد فقدانه عنه بعديه ذاتيه أو زمانيه ليلزم عليه الإمكان الذاتى أو القوه الاستعداديه- بل الشى ء من حيث موجده أتم و أكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا و هذا أصل شريف لم يظفر به إلا قليل من الأصفياء.

ثم قال و أيضا الصوره الأولى إذا كانت مع ذات الأول عله لحصول اللازم المباين- الذى هى صورته و عله أيضا لحصول صوره أخرى فى ذاته المتعال فيلزم أن يكون الأول باعتباره صوره واحده و جهه واحده يفعل فعلين مختلفين.

۱- فيه تعريض إلى أنه تكرار و ليس كذلک بل إعاده تمهيدا للجواب الذى ذكره- أعنى تكثير الجهه للفعل و القبول، س قده

۲- فالشى ء إذا كان لازما و كان منبعثا من حاق الملزوم لا من غيره و كان الملزوم نفسه معطيا إياه و معطى الشى ء ليس فاقدا له كان ذلک الملزوم واجدا لذلک اللازم فى مرتبه ذاته فاللوازم المتصله أعنى الصور لما كانت منبعثه عن ذاته تعالى كان هو جامعا لها بنحو أعلى فإذا كان النحو الأعلى منها و مقامها الإجمالى واجبا فكيف يتطرق حينئذ إمكان ذاتى أو استعدادى و النحو الأضعف و المرتبه التفصيليه منها أيضا مناط السوائيه فيها مستهلكه- كيف و الأفعال الإبداعيه أعنى العقول التى صورها لوازم متصله كالمعانى الحرفيه بالنسبه إليه لا حكم لها على حيالها و من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله تعالى باقيه ببقائه- فما ظنک بالصور التى هى من الصفات السرمديه فأين الاتصال المعنوى فى الصفه مما فى الفعل، س قده

أقول أولا- إن ما ذكره منقوض بكون العقل الأول سببا لحصول العقل الثانى[(۱)] و الفلك الأقصى فيكون ذات الأول باعتبار صوره واحده و جهه واحده- يفعل فعلين مختلفين و كل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هاهنا.

و ثانيا بالحل و هو أن الصوره الأولى كالصادر الأول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى و إلا لكان المعلول مثل العله فإذن كل ما سوى الأول لا يخلو من جهتى كمال و نقص فبكل جهه يلزم منه شى ء آخر الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس.

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصوره الأولى و هى عله للاستكمال بحصول صوره ثانيه و إن اعتذروا بأنها و إن كانت فى ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بأنها فى ذاتها ممكنه الوجود فى ذاته لا يكون حصولها بالفعل و انتفاء القوه عنه بوجودها يكون كمالا- له كيف و عندهم ليست الصوره موجبه لنقص فيه و إذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفيه كان كونها بالقوه نقصا و مزيل النقص مكمل و كل مكمل من جهه ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل.

أقول قد علمت أن هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته و العلم الذى هو من كمالاته و نعوته هو ما يكون عين ذاته و لا فرق بين صدور هذه الصوره عنه تعالى- و صدور سائر الأشياء الخارجيه فى كونها مترشحه عن ذاته متأخره بوجودها و وجوبها[(۲)] عنه و نسبتها إليه ليست إلا بالوجوب و الفعليه لا بالإمكان و القوه و لا منافاه بين أن يكون

۱- هذا على طريقه المشائين و الشيخ الإشراقى لا يقول به بل عنده يفيض من عقل واحد عقل واحد إلى آخر الطوليه و لا يأخذ الأفلاك فى الوجود حينئذ اللهم إلا أن يكون البحث عليه برهانيا عند المصنف قده، س قده

۲- لأنها بعد تماميه ذاته و أنها تفيض بالعنايه الخاليه عن النقص مطلقا لأن ذاته بسيطه الحقيقه جامعه لها بنحو أعلى فليس وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان حتى يكون كمالا و لا وجوبا و فعليه بعد إمكان و قوه كما أورد الشيخ الإشراقى عليهم، س قده

وجود الشـی ء بالقیـاس إلی ماهیته ممکنا و بالقیاس إلی موجـده واجبا فکل من تلک الصور و إن کان وجودها فی نفسـها بعینه وجودهـا للواجب لکن لاـ یلزم من ذلـک إمکـان وجودهـا له فـإن معنی کون الوجود ممکنـا أن له مـاهیه زائـده علیه کـان حاله بالقیـاس إلیها الإمکان لا غیر و لا یلزم من ذلک(۱) أن یکون حـاله أی حال ذلک الوجود فی نفسه أو بحسب الواقع أو بالقیاس إلی موجده و إن کان غیر منفصل عن موجده- ذلک الحال أعنی الإمکان و بالجمله وجود تلک الصور لیس مزیلا لقوه و نقص عن الواجب کما أن عـدمها عنه لیس قصورا له و فقدانا عنه بل کماله و مجده أنما هو بکونه علی وجه یصدر عنه تلک الصور و لیس کماله و مجده بوجودها له کما لیس بوجودها فی نفسـها فإذن کماله و مجده بذاته لا بشـی ء آخر و هذا المعنی مصرح به فی کتب الشیخ غیر مره منها قوله فی التعلیقات لو فرضنا أن الأول یعقل ذاته مبدأ لها(۲) ثم یکون تلک الموجودات موجوده فیه فإمـا أن یکون وجودها فیه مؤثرا فی تعقله لها(۳) أو لاـ یکون مؤثرا فـإن کان مؤثرا کان عله لأن یعقلها الأول لکن عله وجودها هو أن الأول عقلها فیکون لأنها عقلها الأول عقلها(۴) أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

۱- هذا هکذا فی الفعل و اللازم المباین کالعقل فکیف فی الصفه و اللازم المتصل، س قده

۲- أی للمعقولاـت أو للموجـودات العینیه فـإن قـوله تلـک الموجودات یحتملهمـا و مؤثریه المعقولاـت بـأن تکون موجبه لعلمه الکمالی إذ العلم بالغیر موقوف علی الغیر أو یراد مؤثریه حیثیه وجود المعقولات فی حیثیه تعقلها کما یـدل علیه قوله فیما سـیأتی و حقیقه الأـمر- و مـؤثریه الموجـودات العینیه بـأن تکـون الصـور مسـتفاده منهـا کمـا فی العلم الانفعـالی و الظـاهر من استشـهاد المصنف قدس سره هو الأول و لا یحضرنی التعلیقات، س قده

۳- و أما تعقل ذاته فذاتی لیس بمؤثریتها کما فرض أولا، س قده

۴- إذ بمقتضـی مـا فی الواقع من أن عله وجودهـا هو أن الأول عقلها کان تعقله لها عله وجودها- و الفرض أن وجودها مؤثر فی التعقـل فالتعقـل عله التعقل أو لما کان المفروض أن الوجود مؤثر فی التعقل و التعقل عله الوجود فی الواقع فالوجود عله الوجود و کلاهما باطل و حقیقه الأمر أن التعقل و الوجود واحد فی الصور المرتسمه و لا علیه بینهما و إنما لم یتعرض للشق الثانی أعنی أن لا یکون مؤثرا لأنه المطلوب، س قده

تعلیق آخر إن كان وجود تلک المعقولات(۱) عله لأـن یعقلها الأول ثم نقول إن عقل الأول لها هو عله لوجودها كان كأنه يقال لأنها وجـدت عنه وجـدت عنه- و إن كان تعقل الأول عله لوجودها ثم يصـير وجودها عله لأن يعقلها كان كأنه يقال- لما عقلها عقلها و كلا الوجهين محال و حقيقه الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه.

تعلیق آخر الأول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها(۲) فإنه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضه عنه فعقله لذاته عقل لها إذ هی لازمه له و هو یوجدها معقوله لا أنه یوجدها و یکون من شأنها أن تعقل.

تعلیق آخر فإن قال قائل إنه يعلمها قبل وجودها(۳) حتى يلزم من ذلک

۱- أى عقلاـ كماليـا هى عين ذاته ثم نقول إن عقـل الأـول لهـا عله فى الواقع لوجودهـا- أى لوجود تلـک المعقولات أو المراد إبطال أن للصور صورا، س قده

۲- أى لاـ يسـتفيد علمه الكمـالى بالموجودات المعقوله من وجودها فإنه يفيـدها الوجود أى يفيـد تلک الصور الوجود و معطى الشی ء واجد له و ذلک الوجدان علم حضورى، س قده

۳- أى يعلم الصور علما تفصـيليا و قوله حيث يلزم تعليل قبل المعلل و قوله فى حال عدمها محذوره أنه لا ميز فى العدم و لا خبر عنه و العلم صـفه توجب لمحله التميز و قوله أو يلزم إما أن يعلمها إلى آخره محـذوره الخلف و العلم الانفعالى أو يعلمها بصوره منبعثه عن ذاته سابقه و محـذوره التسـلسل و لم يتعرض له لوضوح بطلانه و قوله فإن قوله ذلک محال جواب لقوله فإن قال قائل و هو المعلل الذى أشرت إليه و قوله و هو يعلم الأشياء إن كانت الأشياء هى الصور فالعلم كمالى إجمالى و إن كانت موجودات عينيه فالعلم تفصيلى و قوله و علمه بسيط على تقدير الإجمالى ظاهر و على تقدير التفصيلى لأنه ترتيب سببى و مسببى، س قده

إما أن يعلمها و هی فی حال عدمها أو يلزم أن يعلمها عند حال وجودها حتی يكون يعلمها من وجودها فإن قوله ذلک محال لأن علمه بها هو نفس وجودها و نفس كون هذه الموجودات معقوله له هی نفس كونها موجوده و هو يعلم الأشياء لا بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها و علمه بسيط.

ثم قال و فی الجمله إثبات الصور فی واجب الوجود قول فاسد و معتقد ردی ء و يوجب أن يكون الذی يفيده الصور ليست ذاته بل شی ء أشرف من ذاته و هو ممتنع- و إن التزموا بأن ذاتا واحده بجهه واحده يجوز أن يقبل و يفعل فينهدم بذلک قواعد كثيره مهمه لهم و يكون التزاما لمحالات كثيره انتهی ما ذكره.

أقول قد علمت أن واجب الوجود مبدأ كل الأشياء و مبدأ وجوب وجودها- و إذا صدر عنه شی ء بواسطه سبب متوسط فذلک السبب المتوسط أيضا ناش منه فالجهات الفعليه كلها منبعثه عنه فكل شرف رشح و فيض من شرفه فلا يفيده شی ء شيئا أصلا كيف و وجود الأشياء عنه أو له ليس يزيده كمالا لم يكن حاصلا له فی ذاته بذاته و علمت أيضا أن اتحاد جهتی الصدور و العروض ليس بممتنع كما فی لوازم الماهيات و إطلاق القبول هاهنا ليس بمعنی الانفعال و التأثر و لا يلزم من ذلک هدم قاعده أصلا نعم لو التزم أحد تجويز أن يكون ذات واحده فاعله و قابله من جهه واحده يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل إثبات تعدد القوی النفسانيه و الطبيعيه- كتعدد قوتی الحس المشترک و الخيال و كذا الوهم و الحافظه فإن شأن الحاس القبول و الانفعال و شأن الحافظ الفعل و كتعدد قوتی الرطوبه و اليبوسه و قوتی التحرک و التحريک و كذا الإحساس و التحريک و مثل قاعده تركب الجسم بما هو جسم من الهيولی و الصوره من جهه اشتماله علی أمر هو بالفعل و هو كونه جوهرا ذا بعد و علی أمر هو به بالقوه و هو قابليته لأشياء أخر.

و أما إثبات عينيه الصفات الإلهيه لذاته فطريقه غير منحصر فی أنها لو كانت زائده لزم كون شی ء واحد قابلا و فاعلا لما علمت حاله فی بحث الصفات بل لما

سلکناه و قررناه هناک أ لا ترى أن له تعالى إضافات کثیره(۱) إلى الأشیاء على الترتیب و لا یلزم من ذلک تعدد جهتی الفعل و القبول و بالجمله لیس و لم یظهر فی إثبات الصور لواجب الوجود فساد فی القول و لا رداءه فی الاعتقاد بما أورده المنکرون له القادحون فیه إلى زماننا هذا مع طول المده و شده الإنکار إلا ما سنذکره بقوه العزیز الحکیم.

و من القادحین المصرین فی الإنکار لهذه الصور بعده المحقق الطوسی ره

فی شرح الإشارات مع أنه قد شرط فی أول قسمی الطبیعی و الإلهی أن لا یخالف الشیخ فی اعتقاداته و لیته لم یخالفه هاهنا أیضا و سلک ذلک الشرط إذ کان أنفع له إلى أن یفتح الله على قلبه ما هو الحق و الصواب قال متصدیا لتبیین مفاسد القول بإثبات الصور فی ذاته أنه لا شک فی أن القول بتقریر لوازم الأول فی ذاته قول بکون الشی ء الواحد فاعلا و قابلا معا و قول بکون الأول موصوفا بصفات غیر إضافیه و لا سلبیه(۲) و قول بکونه محلا(۳) لمعلولاته الممکنه المتکثره تعالى عن ذلک علوا کبیرا و قول بأن المعلول الأول غیر مباین لذاته تعالى و بأنه لا یوجد شیئا مما یباینه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فیه إلى غیر ذلک مما یخالف الظاهر من مذاهب الحکماء و القدماء القائلین بنفی العلم عنه تعالى(۴) و أفلاطون القائل بقیام الصور المعقوله بذاتها

۱- لا یخفى أن الإضافات لکونها أمورا اعتباریه و لذا کانت زائده علیه لا تحتاج إلى فاعل و لا قابل فهی دون الجعل کالماهیه، س قده

۲- یعنی الاتصاف و الزیاده فیهما مما لا بأس به لکونهما اعتباریه و سلبیه لا یحاذیهما شی ء فی الخارج کاتصاف الأشیاء بالإضافات و السلوب و العوارض الذهنیه إنما البأس فی الاتصاف بالحقیقیه الکمالیه و زیادتها، س قده

۳- المفسده کونه محلا للکثره لا مجرد کونه محلا و قابلا لأنه قد مر و لا کونه محلا لمعلوله الممکن لأنه یأتی فیما یتلوه، س قده

۴- أی بنفی العلم بالغیر فإنه مثار هذه الإشکالات لا علمه بذاته فی مرتبه ذاته، س قده

و المشاءون القائلون باتحاد العاقل و المعقول و المعتزله القائلون بثبوت المعدومات- إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى.

أقول أما إلزامه المفسده الأولى من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا و قابلا إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومى فلا- يظهر فساده و لم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا و قابلا إلا أن يراد به الانفعال التجددى(۱) أو كون العارض مما يزيد المعروض(۲) كمالا و فضيله فى عروضه فيكون المفيد أشرف من ذاته و أنور و أفضل و إن أراد به غير ذلك فعليه إثباته بالحجه حتى ينظر فيه فإن لزومه غير بين و لا مبين و العجب أن الشيخ ممن ذكر فى مواضع كثيره من كتاب التعليقات بعبارات مختلفه أن جهتى الفعل و القبول فى لوازم الأشياء غير مختلفه و لا متعدده.

منها قوله و لا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشى ء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوه و لا أن يكون تلك الصفات و العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلا- كما أنه فاعل اللهم إلا- أن يكون تلك الصفات و العوارض من لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موصوفه بتلك الصفات لأن تلك الصفات موجوده فيه لأنها عنه و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إنما وجد فيه لأنه عنه لو كان يجوز ذلك فى الجسم(۳) و إذا أخذت حقيقه الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجهه استمر هذا المعنى فيه و هو أنه لا كثره فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل(۴) و هذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فإن حقائقها هى أنها يلزم عنها اللوازم

۱- إن كان القبول بمدخليه الماده، س قده

۲- إن استفيد المقبول من الغير و إن لم يكن بمدخليه الماده، س قده

۳- أى مجرد الفرض كاف فى التمثيل و إن لم يتحقق ذلك فى الجسم فإن الجسم بما هو جسم مطلق لا يلزمه البياض و لا بما هو مصور بصوره نوعيه من البسائط بل و لا من المركبات إلا بمدخليه الماده و المزاج و كذا فى مثل بياض الثلج مدخليه الغير واضحه من مداخله الأشعه فى الخلل و الفرج مع أوضاع مخصوصه، س قده

۴- بل هو من حيث هو فاعل قابل، س قده

و فی ذاتها تلك اللوازم علی أنها من حیث هی قابله فاعله فإن البسیط ما عنه و ما فیه شیء واحد إذ لا كثره فیه و لا یصح فیه غیر ذلك و المركب یكون ما عنه غیر ما فیه إذ هناك كثره و قال كل اللوازم هذا حكمها.

و منها قوله أن البسائط لیس فیها استعداد فإن الاستعداد هو أن یوجد فی الشیء شیء عن شیء لم یكن و كان استعداده لقبول ذلك الشیء مقدما علی قبوله بالطبع.

و منها قوله النفس الإنسانیه(۱) لا یصح أن تكون فاعله للمعقولات قابله لها بعد أن لم تكن فإن مثل ذلك یجب أن یسبقه معنی ما بالقوه و فیه استعداد فأما الشیء الذی حقیقته أن یلزمه المعقولات دائما فلا یجب أن یكون فی معنی ما بالقوه.

و منها قوله الذی یقبل المعقولات لا یصح أن یكون فاعلا لها لأنه لا یصح أن یكون الشیء الواحد فاعلا و قابلا بعد أن لم یكن فاعلا و قابلا فإنه یسبقه معنی ما بالقوه.

أقول قد ظهر من هذه البیانات الواضحه الخفیه علی أكثر الناس أن منشأ التركیب فی شیء من جهه عروض عارض له لیس إلا سبق معنی القوه سبقا زمانیا أو سبق معنی الإمكان سبقا ذاتیا و الأول یوجب التركیب الخارجی و التعدد فی الوجود كعروض البیاض للجسم و الحركه للمتحرك فالفاعل هو الصوره و ما یجری مجراها و الفعل من جهتها و القابل هو الهیولی و ما یجری مجراها و الانفعال من جهتها و الثانی یوجب التركیب العقلی و التعدد فی المعنی كعروض الوجود للماهیه فالفعلیه من جهه الوجود و الإمكان من جهه الماهیه و أما اللوازم الذاتیه فلیست الذات ذات اللوازم من جهه لوازمها- بل من جهه نفسها فلیس لها من جهه ذاتها إمكان تلك اللوازم بل إیجابها و وجوبها- فلا تكثر فیها من جهتی الإمكان و الوجوب كما لا تكثر فیها من جهتی الفعل و الانفعال

۱- أی النفس الإنسانیه لكونها فی أول المراتب عقلا بالقوه منفعلا و قابله للمعقولات بالانفعال التجددی لا یصح أن تكون فاعله لها لأن الفاقد للشیء لا یكون واجدا له معطیا إیاه و أما الشیء الذی حقیقته أن یلزمه المعقولات دائما أی لا حاله منتظره له بل هو بالفعل من جمیع الوجوه فهو یكون فاعلا للمعقولات و حیثیه اقتضائه لها بعینه حیثیه قبوله العروضی اللزومی، س قده

و أما إلزامه المفسده الثانيه من اتصافه تعالى بصفات حقيقيه فهو غير لازم- و إنما تلزم لو كانت تلك الصور العقليه مما يكمل به ذاته أو يزيد فى وجوده وجودا- بل وجوده تعالى غير متناهى الشده و وجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه و تنزلات وجوده و إليه الإشاره بقولهم إن ذاته تعالى و إن كان محلا لتلك الصور لكن لا يتصف بها و لا يكون هى كمالات لذاته و ليس علو الأول و مجده بعقله للأشياء(۱) بل بأن يفيض عنه الأشياء معقوله فيكون علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التى هى المعقولات.

و ذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله و اللوازم التى هى معقولاته تعالى و إن كانت

۱- هذه العباره إن صدرت عمن يقول بأن بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى كالمصنف قده كان معناها أن علوه و مجده بعلمه بذاته المنطوى فيه علمه بغيره علما إجماليا- فى عين الكشف التفصيلى و لكن أصحاب العلم الصورى قالوا إنه علم إجمالى فقط و ليس علوه بهذه الصور المرتسمه لكونها علوما و معلومات له بعد كونها علما و معلوما بنحو أعلاها البسيط- مترشحه عن ذاته التى هى فوق التمام و إن صدرت عن غيره كان معناها أن علوه ليس بعقله للأشياء التى هى الصور العقليه أو للأشياء التى هى الموجودات الخارجيه كما فى طريقه الشيخ الإشراقى و لكن بما هى أشياء و بما هى معلومات بل بأن يفيض عنه الأشياء معقوله أى باعتبار وجهها إلى الله تعالى و بما هى أنوار علميه و هى بهذا الاعتبار من صقعه و موجوده بوجوده- فكماله لم يكن بغيره. إن قلت كلهم قائلون بأن بسيط الحقيقه كل الوجودات بنحو أعلى لكونهم متفقين بأن ذاته علم كمالى إجمالى بجميع ما سواه فلم يكن القول به مخصوصا ببعض قليلين بل أقلين كما تقولون. قلت فرق بين أن يكون مطلب لازم كلام أحد و لم يشعر به و لم يلتفت إليه نفيا و إثباتا- بل لو التفت لنفاه و بين أن يشعر به و عنونه و برهن عليه تفصيلا و إلا فنقول هو لازم كلام العامه أيضا أنه غنى و عليم فى مرتبه ذاته بذاته و بغيره كيف و لو قالوا به استشعارا فهو علم تفصيلى ذاتى لا إجمالى فقط و لذا جعله المصنف قدس سره من خصائص نفسه و بعض من سبقه من أساطين الحكمه، س قده

إعراضا موجوده فيه فليس مما يتصف بها أو ينفعل عنها فإن كونه واجب الوجود بذاته- هو بعينه كونه مبدأ للوازمه أى معقولاته بل ما يصدر عنه أنما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما و إنما يمتنع أن يكون ذاته محلا لأعراض ينفعل عنها(۱) أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله فى أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لأنه محلها انتهى.

و الحاصل أن الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لا أنه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم فعاقليته للأشياء لم يحصل له بسبب الأشياء(۲) و لا- أيضا بسبب صورها العقليه بل بسبب ذاته فقط بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته فى أى مرتبه كانت بلا ملاحظه شى ء آخر معه لكانت ذاته عاقله للأشياء لكن عاقليته للأشياء مما لا تنفك عن حصول صور الأشياء له معقوله و هذا مما فيه غموض و لطافه يقصر عن دركه أكثر الأذهان- كيف و من أدرك هذا هان عليه إدراك العلم المقدم على الإيجاد سواء كانت معقولاته التفصيليه صورا ذهنيه كما هو رأى المشائين أو خارجيه كما هو رأى الأفلاطونيين- و من لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهه الإمكان فى واجب الوجود

۱- ينفعل عنها إن سبقه القوه سبقا زمانيا أو يستكمل بها إن سبقه الإمكان الذاتى سبقا ذاتيا كما مر أو يتصف بها إن أخذت الأعراض لا- بشرط ليكون عرضيات محمولات أو ينفعل إن كان القبول بمدخليه الماده أو يستكمل إن لم يكن بها و لكن استفادها من الغير أو يتصف إن لم يستفد و انبعث من ذاته و لكن كان علوه بها لا بمبدئها، س قده

۲- هذا إلى آخره فى مسأله جامعيه بسيط الحقيقه أظهر مما مر فى العباره السابقه- و لذا وصفه بالغموض و اللطافه لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ و غيره من أتباع المشائين إذ لو كان مناط العلم عندهم تلك المسأله لما قالوا بالصور المرتسمه لا بد أن نبين مراد الشيخ بأن الصور بما هى صور الأشياء و ماهياتها ليست كمالات له و بما هى منبعثه عن ذاته بلا مدخليه غيره- من فاعل أو قابل أو غيرهما و باعتبار وجوده الذى هو ظهور الوجوب الذاتى و ليست أشياء على حبالها علمه التفصيلى فلا ينافى كون مجده بذاته لأنها ليست إلا ظهور ذاته و إن كان فى الماهيات التى فى النشأه العلميه و لذا قال المصنف قده بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته إلى آخره، س قده

على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل و مما يشير إلى هذا المعنى كلمات الشيخ فى التعليقات- منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه(۱) و نفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له و قوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه(۲) أن يعقل أو يحتاج أن يعقل و قوله إضافه هذه المعقولات إليه- إضافه محضه عقليه(۳) أى إضافه المعقول إلى العاقل فقط لا إضافه كيف ما وجدت- أى ليس من حيث وجودها فى الأعيان أو من حيث هى موجوده فى عقل أو نفس- أو إضافه صوره إلى ماده أو عرض إلى موضوع بل إضافه معقوله مجرده بلا زياده- و هو أنه يعقلها فحسب.

أقول و العجب من الشيخ و تحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ فى الرد و الإنكار على ما ينسب إلى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات- مع أن هذا التحقيق الذى ذكره هاهنا و فى مواضع أخرى مما يقتضى صحه القول بالاتحاد فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها و يكون إضافتها إليه تعالى إضافه بسيطه لا إضافه شى ء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب(۴) أن لا يتصور

۱- و ذلک لأن علمه بذاته مستلزم لعلمه بالأشياء و علمه بها وجود هذه الصور و المصنف قدس سره حيث فهم منه اتحاد العاقل و المعقول حمله على أن تعقله لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته و حيث حمل الشيخ عليه وجود هذه الصور و الحمل هو الاتحاد فى الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول فى مرتبه الظهور، س قده

۲- الشأنيه هى القوه فهو فى وجود عالم المواد و قوله يحتاج أن يعقل فى وجود عالم المفارقات، س قده

۳- أى وجود رابط لا رابطى ثم إنه أوغل فى كونه رابطا من الوجود المنبسط الفعلى- لأن هذا صفه و ذاک فعل و أين الصفه من الفعل، س قده

۴- أى كونها إضافه بسيطه إشراقيه و وجودها العقلى النورى وجودا رابطا محضا- بالنسبه إلى وجوده مما يوجب التكافؤ الذى هو مقتضى التضايف لما بينا سابقا أنه لا يقتضى الوحده و لعله لهذا قال ضرب من الاتحاد و الاتصال و هذا ما وعدناک سابقا، س قده

بين العاقل و مثل هـذه المعقولات تغاير فى الوجود و لا انفصال فضـلا عن إمكان المغايره و الانفصال فلا بد من أن يكون بينهما ضرب من الاتصال و الاتحاد و إن كان فى تعقل هذا الاتصال و كيفيته صعوبه على غير المكاشف.

تعليق آخر كون هـذه الصور موجوده عنه هو نفس علمه بهـا و علمه بـأنه يلزم عنه وجودها هو مبـدأ لوجودها عنه و ليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدأ لوجودها عنه.

تعليق آخر وجود هـذه الصور التى عنـده عنه هو نفس علمه بأنه مبـدأ لها فهذه المعقوليه هى نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقوليه.

تعليق آخر لو كان يعقل ذاته أولا ثم يعقلها مبدأ للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر الأول تعالى يعقل ذاته على ما هى عليه لـذاته و هو أنه مبـدأ للموجودات و أنها لازمه له عقلا بسـيطا فليس يعقل ذاته أولا و يعقل أنه مبـدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه و ليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار تعقلنا نحن فإنا نعرف العله و المعلول من لوازم كل واحـد منهما- بقياس و اعتبار فنعقل أولا أنه موجود و نعقل أيضا أنه مبدأ للموجودات بقياس و نظر- و نعقل أيضا أنا عقلنا و ذلك بعقل آخر و ليس فى التعقل الأول هذه الحال.

تعليق آخر لاـ محاله أنه تعالى يعقل ذاته و يعقلها مبـدأ للموجودات فالموجودات معقولات له و هى غير خارجه عن ذاته(۱) لأن ذاته مبدأ لها فهو العاقل و المعقول- و لا يصح هذا الحكم فيما سواه فإنه يعقل ما هو خارج عن ذاته إلى غير ذلك من تحقيقاته و إفاداته.

تعليق آخر ليس علو الأول و مجـده هو أن يعقل الأشـياء بل علوه و مجـده بأن يفيض عنه الأشـياء معقوله فيكون بالحقيقه علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التى هى

۱- الجمله حال لأن ذاته خبر كما لا يخفى فهو العاقل و المعقول إذ لو لم يعقل مبـدئيه ذاته التى هى عين ذاته لم يعقل الأشـياء، س قده

المعقولات و كـذلك الأمر فى الخلق فإن علوه و مجـده بأنه يخلق لا بأن الأشـياء مخلوقه له فعلوه و مجـده إذن بذاته انتهى و أما لزوم المفسـده الثالثه من لزوم تحقق الكثره فى ذاته فتلك الكثره(۱) لما كانت بعـد الذات على ترتيب الأول و الثانى و الثالث و هكـذا إلى أقصاها لم يقـدح فى وحـده الـذات و لم ينثلم بها الأحـديه الذاتيه كالوحده فى كونها مبدأ للكثرات التى بعدها و قد أشار الشـيخ إلى دفع هـذا المحظور بقوله فى مواضع من كتاب التعليقات بما حاصـله أن هـذه الكثره أنما هى بعد الذات بترتيب سببى و مسـببى لا زمانى فلا ينثلم بها وحده الذات أ لا ترى أن صدور الموجودات المتكثره عنه تعالى لا يقدح فى بساطته الحقه لكونها صادره عنه على الترتيب العلى و المعلولى فكذلك معقولاته

۱- أقول كون هذه الكثره بعد الذات و على الترتيب السببى و المسببى لا يدفع المحذور لأن إيراد المحقق الطوسى قده ناظر إلى كون الصور أعراضا حاله فيه تعالى- كما فى كلام بهمنيار و غيره و إلى قولهم إنها مرتسـمه فى ذاته تعالى و إلى تسـميتهم إياها بـاللوازم المتصـله و ذوات الصور بـاللوازم المبـاينه فالسلسـله المترتبه من الصور إذا كانت مرتسـمه فى الـذات حاله فيه لزم كونه محلاـ للكثره لاـ محـاله و إن لم تكن حاله فيه و كانت قائمه به قياما صـدوريا لزم عليهم المثل و هم لا يقولون به مع أن المثل لا ترتيب فيها و لذا سماها الإشراقيون عقولا عرضيه و طبقه متكافئه نعم إذا كانت الصور قائمه به تعالى بالترتيب لا تستدعى جهتين فى المبـدإ لصـدورها و كذا لا تسـتدعى جهتين إحداهما للفعل و الأخرى للقبول لما ذكر قدس سـره أن جهه الاقتضاء لها بعينها جهه العروض اللزومى حيث إنهـا منبعثه من نفس الـذات و لم تسـتفدها من غيره و عـدم انثلام وحـده الـذات فى صـدور اللوازم المباينه كالعقل و ما دونه أنما هو لقيامها بـذواتها لا بـذات مبـدئها و لو قامت به لزم كون ذات المبدإ محلا للكثره لا محاله و لو كان منظور المصـنف قده أن لا كثره فى نفس الصور للترتيب بينها فالكثره ليست منحصـره فى الكثره العرضيه بل الكثره الطوليه أيضا شى ء- كيف و بعضها سبب و بعضها مسبب و السببيه و المسببيه من المتقابلات لا تجتمعان فى واحد، س قده

المفصله الكثيره أنما هى ترتبت عنه على وجه ترتقى إليه و تجتمع فى واحد محض- فهى مع كثرتها اشتملت عليها أحديه الذات إذ الترتيب يجمع الكثره فى واحد كما أشار إليه المعلم الثانى بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض و هو ظاهر على كل ذاته بذاته(۱) فله الكل من حيث لا كثره فيه فهو ينال الكل من ذاته(۲) فعلمه بالكل بعد ذاته(۳) و علمه بذاته نفس ذاته و يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته فهو الكل فى وحده.

۱- أى هو عالم بذاته و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل أى العلم بالكل كما قال تعالى أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ أى أ لا يعلم ما سواه من هو خالقها و علتها وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ أى و الحال أنه مجرد و كل مجرد عالم و خبير بذاته و العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول و قول المعلم من حيث لا كثره فيه إن كان فى العلم الإجمالى فلأن بسيط الحقيقه جامع للكل بنحو الوحده و البساطه و لا كثره أصلا اللهم إلا فى مفاهيم الأسماء و لوازمها التى هى الماهيات و إن كان فى العلم التفصيلى الذى هو بعد العلم الإجمالى كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب على ما قال المصنف قده، س قده

۲- لأن علمه الإجمالى بالكل منطو فى علمه بذاته فذاته علم تفصيلى بذاته إجمالى بما عدا ذاته و علمه التفصيلى أيضا بالكل من ذاته أى من جهه كونه مبدأ الكل، س قده

۳- البعديه بناء على العلم التفصيلى ظاهر و أما على الإجمالى فهى البعديه فى الإثبات لا فى الثبوت أى إثبات العلم بالكل أنما هو بعد إثبات ذاته و علمه بذاته أو البعديه فى الاعتبار بحسب المفهوم فإن اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو و كذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته و هذا كما وقع من الترتيب فى بعض الصفات- فى أحاديث أهل العصمه ع من قولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و كما أن عند العرفاء مرتبه الذات من حيث هو اللاتعين البحت مقدمه على مرتبه الأسماء و الصفات. قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو حال من الكل و قوله نفس ذاته خبر لعلمه فى الموضعين أى علمه بكل الأشياء التى وجودها بعد وجود ذاته- و كذا علمه بذاته نفس ذاته و فى بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته و قوله و يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته يمكن تنزيله على العلمين الإجمالى و التفصيلى أما على الأول فظاهر و أما على الثانى فلما ذكره المصنف قده من الترتيب المؤدى إلى الوحده و الأولى أن يجعل هذا الكلام من المعلم عذرا لعدم التكثر فى ذاته و فى علمه مع الكثره غير المتناهيه فى الأشياء و لحكايه ما به الانكشاف الواحد البسيط أعنى ذاته عن هذه المنكشفات المتكثرات و المتباينات بأنه يتحد الكل بالنسبه إلى ذاته أى من حيث إنها مرتبطات و متعلقات بذات واحده و أصل محفوظ فارد و سنخ باق ثابت لا يتغير واحده فهو كرابط ينظم شتاتها و تتصالح به مختلفاتها. و أما قوله فهو الكل فى وحده فظاهر فى مسأله بسيط الحقيقه كل الأشياء و قد يقال و يحتمل أن يكون المراد أن الكل الذى ذكر أنه يتحد بالنسبه إلى ذاته أى كل ما عدا الواجب- هو الكل فى وحده إذ ذاته لما كان علما بسيطا بجميعها فيكون الكل كلا فى وحده و لا يخفى ما فيه من البعد و تفكيك الضمير، س قده

و أما لزوم المفسـده الرابعه من كون المعلول الأول غير مباين لذاته إن أراد بعدم المباينه الحلول و القيام(۱) فهو عين محل النزاع فلاـ يكون حجه على القـائلين- بكون علمه تعـالى أنما هو بالصور القائمه بـذاته مع مغايرتها له و إن أراد به كون صوره المعلول الأول متحـده بالواجب تعالى بناء على أن صدور كل معلول عنه مسـبوق بالعلم به فلو لم يكن صوره المعلول الأول عين الواجب لتقـدمت عليها صوره أخرى و الكلام عائـد فيها أيضا و هكـذا يلزم مع خلاف الفرض التسـلسل فى الصور المترتبه فجوابه ما هو مذكور فى كتب الشيخين أبى نصر و أبى على و كتب

۱- أقول هـذا هو مراد المحقق و يكون حجه عليهم فـإنه إذا قيـل صوره المعلول- أو العلم بـالمعلول قائم به تعالى و حاله فلعلهم يلتزمون و أمـا إذا انتبهوا و اعلموا أن المـاهيه الإمكـانيه محفوظه بين العلم و المعلوم و كشف الغطاء و بـدت لهم سوأتها فهو من الفظـاعه بمقـام لا يمكنهم التزامه أ لا ترى أنه لو قيل العلم بالبهيمه أو بالكفر قائم بنفسک- تلتزم و تمكن ذلک بل تعـده كمالا لک بخلاف ما لو قيل البهيمه قائمه بنفسک و الكفر قائم بنفسک، س قده

أتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله أن صدور كل موجود خارجى لم يكن وجوده فى نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه و أما صدور ما وجوده عنه نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره إلى أن يكون مسبوقا بعلم آخر لأن وجوده عقل فلم يفتقر إلى عقل آخر.

قال الشيخ فى التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطه عقله له و هذه الصور المعقوله له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين و لا ترتب لأحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايزا لوجودها عنه- فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فإذن هى من حيث هى موجوده معقوله و من حيث هى معقوله موجوده كما أن وجود البارى ليس إلا نفس معقوليته لذاته- فالصور المعقوله له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها و إلا إن كانت معقولات أخرى عله لوجود تلك الصور كان الكلام فى تلك المعقولات كالكلام فى تلك الصور و يتسلسل إلى غير النهايه فإنه يجب أن تكون قد عقلت أولا- حتى وجدت أو تكون أنها عقلت لأنها وجدت فيكون عله معقوليتها وجودها و عله وجودها معقوليتها- فيلزم أن يكون عله معقوليتها معقوليتها(۱) و عله وجودها وجودها.

تعليق آخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب أن تكون موجوده عند عقليته لها فإن المعقول يجب أن يكون موجودا و إذا كانت موجوده يجب أن يتقدم وجودها أيضا على عقليته لها فيتسلسل ذلك إلى غير النهايه فيجب إذن أن يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الصور المعقوله إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقوله فيكون قبل وجودها عنه موجوده لأنها إن لم تكن موجوده لم تكن معقوله فإن ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم إذا كانت موجوده أن يتقدمها عقليته لها و كذلك إلى غير النهايه إذ

۱- الظاهر أن الشيخ يريد إلزام تقدم الشى ء على نفسه و معلوم أنه محال فى الواحد بالعدد لا فى الواحد بالعموم فإن الإنسان فى ضمن فرد مقدم على نفسه فى ضمن فرد آخر فلا يلزم هنا إلا التسلسل، س قده

الکلام فی ذلک کالکلام فی هذا لأنها کانت معقوله له و هی أیضا من لوازمه فتکون قد عقلت هذه أیضا بواسطه صوره معقوله أخری و الکلام فیها کالکلام فی هذه فیتسلسل الأمر تعلیق آخر إذا قیل إنما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت و عقلیته لها التی هی سبب وجودها هی أیضا من اللوازم لزم السؤال فیقال لم وجدت و بواسطه أی شی ء فیقال إنما وجدت لأنها عقلت فیتسلسل الأمر.

تعلیق آخر هذه الصور المعقوله من لوازم ذاته و إذا تبع وجودها عقلیه لها- کانت عقلیته لها من لوازم ذاته أیضا فیکون وجود العقلیه من عقلیته لها فیکون تعقل بعد تعقل إلی ما لا نهایه.

و أما لزوم المفسده الأخیره من أنه تعالی لا یوجد شیئا مما یباینه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فیه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا إلا کقول من ینکر- وجود عالم المعقولات الصرفه قبل وجود هذا العالم الجسمانی أو وجود عالم الأمر قبل وجود عالم الخلق ثم یقول یلزم علی ذلک أن لا یوجد تعالی شیئا من هذه الجسمانیات بذاته بل بتوسط الأمور العقلیه و لا یخلق شیئا من الخلق إلا بواسطه الأمر فیقال له أولا- إن البرهان هو المتبع لا غیر و ثانیا إن ذلک العالم أشرف بالتقدم و أنسب فکذلک نقول الصور الإلهیه لکونها من لوازم وجوده الباقیه ببقائه لا بإبقائه(۱) الموجوده بوجوده لا بإیجاده الواجبه بوجوبه فضلا عن إیجابه فهی

۱- لا کالأجسام و الجسمانیات فإنها باقیه بإبقائه موجوده بإیجاده حیث إن أحکام الإمکان علیها غالبه و مناط السوائیه من الماده و لواحقها من السیلان و الزمان و المکان و غیرها فیها ظاهر و هذه فی العقول التی هی من الأفعال مستهلکه فضلا عما هی من الصفات- و قد اعترض علیه قدس سره حیث قال مثل هذا القول فی العقول بأنه یلزم علی هذا أن یکون تسرمد العقول تسرمد الذات و بالعکس و وجودها وجوده و بالعکس و العجب ممن یعد نفسه من زمره الحکماء و هو بعض معاصریه قدس سره الشهیر بشمس الجیلانی حیث نقل کلامه قدس سره من رساله الحدوث و اعترض علیه بأنه یلزم حینئذ أن لا یکون الممکن بالذات ممکنا بالذات بل یکون واجبا بالذات. أقول هذا الاعتراض و أشباهه بالأبحاث العامیه أشبه منها بالأبحاث الخاصیه- أ لیس أصحاب القول المنسوب إلی ذوق التأله یقولون إن الماهیات الإمکانیه موجوده بالانتساب- إلی حضره الوجود القائم بذاته کما فی التقدیسات و غیرها من کتب أستاده و الانتساب لما کان أمرا اعتباریا کانت الکل بالحقیقه موجوده بوجود الله تعالی کیف و قد قالوا وجود زید إله زید و لا یلزم علیهم أن یکون الحقیقه الإمکانیه حقیقه وجوبیه لأن الحقیقه الإمکانیه عندهم هی الماهیه و مرتبه الماهیه شی ء و مقام وجودها شی ء آخر و لهذا قالوا إن الکثره فی الموجود و الوحده فی الوجود و لعل هذا القائل یتحاشی من قول العرفاء إن مفاهیم الأسماء و الصفات موجوده بوجود المسمی و إن الاسم عین المسمی بوجه و غیره بوجه- فهاهنا أیضا للعقول ماهیات هی معروضات الإمکان موجوده بوجود الله تعالی و الماهیه غیر الوجود و لکل حکمه و علی تقدیر أن یکون لها وجود غیر وجوده کما هو مذهب المصنف قده من أن الوجود أصل و له مراتب متفاوته بالشده و الضعف و نحوهما فوجودها إذ لا استقلال له لیس شیئا علی حیاله بل هو کالمعنی الحرفی غیر المستقل بالمفهومیه کما قیل فی حقها کنا حروفا عالیات لم نقل فهی عنوانات الذات المقدسه جل شأنه و العنوان و الوجه بما هو آله لحاظ المعنون لیس بشی ء علی حیاله و هذا معنی کونها من صقع الربوبیه و موجوده بوجوده فهی لا هو و لا غیره و هکذا کان حکم الفانی و المفنی فیه و لیت شعری أن هؤلاء کیف یصدقون بقول سید العقول الصاعده من الأولیاء ع قلعت باب الخیبر بقوه ربانیه بل کیف یذعنون بقوله تعالی وَ ما

رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى، س قده

أشرف و أقدس من الموجودات المنفصله عنه فيكون أقدم تحققا و أقرب منزله منه تعالى- فهى لا- محاله أحرى بأن يكون واسطه فى الإيجاد لهذه المباينات الخارجيه.

ثم من القادحين فى إثبات الصور الإلهيه المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامه الخفرى

حيث نقل فى بعض مؤلفاته كلام أنكسيمانوس الملطى من أنه قال كل مبدع(۱) ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم

۱- خص الفيلسوف المبدع بالذكر مع أن الكائن و المخترع أيضا عنده كذلك لأن الأنواع الكليه التى فى هذا العالم أيضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب الأشخاص- و جعل العلم بالجزئيات منطويا فى العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين أو لأن العوالم بكليتها باللحاظ اللابشرطى و باعتبار وجهها إلى الله الواحد شى ء واحد صدر عن الواحد كما قال تعالى وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ و هو بهذا النظر مبدع أخرجه المبدع تعالى من الليس إلى الأيس دفعه واحده بلا- ماده و مده إذ لا- ماده و لا مده للمجموع المأخوذ فيه الماده و الزمان و المكان و غيرها و أما جعله مستورا بالكل فلأن القضيه الكليه هى المعتبره فى العلوم فهذا نظير قولهم كل واجب الوجود بسيط أو كل واجب الوجود ماهيته إنيته و غير ذلك و الصوره الأولى بمعنى ما به الشى ء بالفعل و الصوره الثانيه هى الصوره العقليه، س قده

مبـدعه الأول و الصور عنده غير متناهيه(۱) ثم قـال و لاـ يجوز فى الرأى إلاـ أحـد قولين إما أن نقول أبـدع ما فى علمه و إما أن نقول أبدع أشياء لا يعلمها و هذا من القول المستشنع و إن قلنا أبدع ما فى علمه فالصور أزليه بأزليته(۲) و ليس

۱- يرد عليـه أنهـا كيـف يكـون غير متنـاهيه و أنـواع المجردات و الماديـات الفلكيـات- و الأرضـيات متنـاهيه و الأشـخاص غير المتناهيه ليس لكل واحـد منها صوره على حـده قائمه به تعالى عندهم على أنها إذا كانت غير متناهيه و هى مترتبه ترتيبا سـببيا و مسـببيا كما قال المصـنف قده فيما مر لزم التسـلسل و كونها محصوره بين حاصـرين و الجواب عن الأول أن المراد بعدم التناهى عـدم التناهى المـدى أو الشـدى بشـده نوريه الواجب تعالى لا بشده على حده كما يشـير إليه قوله أزليه بأزليته أو نقول إن أنواع المفردات من الجواهر المـذكوره و الأـعراض و إن كـانت متنـاهيه إلا أن الأنواع الحاصـله بالتركيب نسب بعضـها إلى بعض غير متناهيه- أ لا ترى أن أصول الطعوم البسيطه تسعه و أنواع مركباتها لا تحصى أو نقول صور الجزئيات غير المتناهيه قائمه به تعالى مخصـصه كل واحده منها بتخصـيصات صائره إياها كنوع منحصر فى فرد كما هو المقرر فى الكتب و عن الثانى أنه لا يلزم كون الترتيب فى مجموع غير المتنـاهى- كمـا ذكرنـا سابقـا أنه على مـذهب القـائلين بقيـام الصور بـذواتها و هى الأـنوار القاهره ليس الترتيب إلاـ فى القواهر الأـعلين لاـ فى الطبقه المتكافئه المسـماه بالمثل و تلك نظيره هـذه و أيضا الترتيب إلى جانب المعلول لا إلى جانب العله، س قده

۲- فلا يلزم تعدد القدماء و فى هذا القول من الفيلسوف رد على معاصر المصنف قده- الذى مر ذكره، س قده

يتكثر ذاته بتكثر المعلومات(۱) و لا يتغير بتغيرها انتهى.

و اعترض عليه بوجهين أحدهما أنه لم يتعرض لكيفيه فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أو لا و على الأول يرد عليه أن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينيه فما الدليل على فيضان الصور العلميه- قبل الإيجاد العينى و على الثانى يرد عليه أن هذا قول بأن الله تعالى أبدع أشياء لا- يعلمها و هذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف.

و ثانيهما أنه يرد عليه أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينيه لا بد لها من صور أخر للعلم بها و الكلام فى ذلك كالكلام فى أصل الصور و إن كان الثانى لزم أن يكون واجب الوجود بالذات- محلا و فاعلا لها و القول بكون الواجب بالذات فاعلا- لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقى الممكنات و لا خفاء أيضا فى أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور- فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفه لزم أن لا يكون للذات علم كمالى ذاتى غير تابع للتأثير و الحق تحققه كما مر انتهى.

أقول فى كلامه مواضع أنظار أما قوله إن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف إلى آخره ففيه أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقليه التى هى من لوازم ذاته و هو غير كاف فى إيجاد الأشياء المباينه الذوات لذات المبدإ تعالى لأن علمه بالأشياء الخارجيه ليس وجود تلك الأشياء فى أنفسها(۲) و لا الإضافه الإيجاديه

۱- المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التى هى الصور العقليه بقرينه قوله و لا يتغير بتغيرها، س قده

۲- و الحاصل أن العلم الإجمالى الكمالى الذى هو عين الذات هم قائلون به و بتقدمه و لكنه كاف فى العلم و الفيضان لأشياء وجودها عين العلم التفصيلى بها و الإضافه الإيجاديه منه تعالى إليها عين الإضافه العلميه بها و هذا مستقيم فى الصور المتصله لا فى الأشياء الخارجيه- فلا يكفى ذلك العلم الإجمالى فى الأشياء الخارجيه بل لا بد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان الأشياء الخارجيه و الإضافه الإيجاديه إلى الأشياء الخارجيه عند الإشراقيين و هذا المعترض- و إن كانت عين الإضافه العلميه بها لم يمكن إلزامهم بما ذكره قده إلا- أن خلافه برهانى عند المشائين لقاعدتهم المشهوره أن المدرك بالذات لا بد و أن يكون وجوده للمدرك لا- للماده و الأولى أن يقال لما كان وجوده تعالى وحده محضه و بساطه صرفه و الموجودات الخارجيه كثره محضه بالنسبه إلى وحدته تعالى لم يكن بينهما مناسبه حتى يكون تلك الوحده المحضه علما بتلك الكثره فلم يكن بد من رابط و برزخ جامع بينهما و هو الصور المرتسمه و يمكن حمل كلامه قدس سره عليه، س قده

منه إليهـا عين الإضـافه العقليه إذ ليس وجودهـا فی ذاتهـا عنه عين معقوليتها له و إلا لكانت من اللوازم المتصـله لا من المباينات المنفصـله و قـد علمت فيمـا سـبق أن علمه تعـالی بتلـك الصور القـائمه بـذاته عين إيجاده لها و أن العلم إذا كان عين الإيجاد و المعلوم عين الموجود المعلول لم يحتج فی صدوره عن الفاعل بعلم و إراده و مشـيه إلی علم سابق تفصيلی فلا يتأتی قوله و هذا قول بأن الله أبـدع أشـياء لا يعلمها علی أن الحق عنـدنا فی هذا المنهج أن لا جعل و لا تأثير فی حصول مثل هذه الصور لأنها من اللوازم(١) و لاـ تأثير- للملزوم بالقياس إلی لوازمه فإن كون الـذات ذاتا بعينه كونها ذات هـذه اللوازم و أما قوله هـذه الصور إما جواهر أو أعراض إلی آخره فغير متوجه و لاـ موجه- إذ مبنـاه علی الخلـط بين الجوهر الـذهنی و الجوهر الخارجی أو علی توهم المنافاه- بين الجوهر الذهنی و العرض الخارجی و الترديد أنما يسـتقيم و يفيد فی المنفصله أو مانعه الجمع(٢) فنقول هذه الصور جواهرها جواهر علميه بحسب الماهيه و أعراض

١- أی اللوازم الموجوده بوجود الملزوم البـاقيه ببقـائه الأـزليه بأزليته علی نحو ما مر تقريره و لا تأثير للملزوم بالقياس إلی لوازمه الكذائيه و إلا فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء و العليه فكيف لا تأثير، س قده

٢- الصواب حـذف قوله أو مانعه الجمع و لعله سـهو من الناسخ أما أولا فلأنه يدل علی أن الترديد لا يسـتقيم و لا يفيد فی مانعه الخلو مع أنه فيها أقوم و أفيد من مانعه الجمع- لأنها تدل علی استيفاء الأقسام و ضبطها و لذا تستعمل هی و الحقيقيه فی التقاسيم دون مـانعه الجمع كمـا قـال المحقق الشـريف فی بعض مؤلفـاته و أمـا ثانيا فلأنه يوهم أن المنافاه بين الجوهر الـذهنی و العرض الخـارجی علی سبيـل منع الخلو مع أنه لا منافاه بينهما لا صـدقا و هو ظاهر و لا كـذبا لارتفاعهما فی الجوهر الخارجی و أما ثالثا فلأن مانعه الجمع قسم من المنفصله و قد جعلت قسيما لها، س قده

خارجیه بحسب الوجود(۱) فلا یستدعی العلم بها صوره أخری و الکل باعتبار الوجود العینی أعراض قائمه بذاته لکن ذاته لا یتأثر عنها و لا ینفعل بها کما سبق تقریره.

و أما قوله استدلالا علی أن علم الباری تعالی بتلک الصور لیس علما کمالیا- لکونه تابعا لفیضان تلک الصور فغیر صحیح لما سبق مرارا أن علمه تعالی بتلک الصور عین فیضانها عنه لا أنه تابع لفیضانها و إن أراد أن نفس تلک الصور لیست کمالا له تعالی(۲) فنقول من الذی أنکر هذا و من الذی جعل اللوازم المتأخره الناشئه بعد الذات التامه الواجبیه کمالا له فإن هؤلاء الفلاسفه المثبتین لهذه الصور الإلهیه یصرحون بأن کماله و علوه لیس بوجود هذه الصور بل کماله و علوه بکون ذاته ذاتا یفیض عنه هذه الأشیاء معقوله و أن عقله لذاته مستتبع لعقله إیاها ثم لا یخفی أن عقله لهذه الصور هو بعینه عقله للخارجیات المنفصله(۳)

۱- لیس المراد أن وجودها عرض حتی یقال إن الوجود لیس جوهرا و لا عرضا بل المراد أن تلک الماهیات الجوهریه أنفسها أعراض خارجیه و لکن فی الوجود الذهنی و لا منافاه بین الجوهر الذهنی و العرض الخارجی لأن العرض لیس جنسا بل عرض عام للمقولات التسع العرضیه فی الخارج و للمقولات العشر فی الذهن کما مر فی السفر الأول، س قده

۲- یعنی أن الاستدلال علی نفی الکمالیه بالتابعیه باطل لأن العلم و المعلوم بالذات متحدان- فعلمه بالصور عین الصور و لکن نفی الکمالیه مسلم و لا کلام لنا فیه فإن کماله بکون ذاته واجده لکل ما یفیض منه من الصور و غیرها بنحو أعلی، س قده

۳- الغرض من هذا الکلام أمران أحدهما دفع ما عسی أن یقال إن مراد العلامه الخفری أن علم الواجب تعالی بالأشیاء الخارجیه باعتبار هذه الصور لیس علما کمالیا ذاتیا إلی آخره فقولکم إن علم الباری تعالی بتلک الصور فی موضعین یخالفه. و ثانیهما دفع ما لعله یقال أیضا إنه علی تقدیر أن یکون مراده ذلک یمکن أن یکون العلم بالأشیاء الخارجیه تابعا لفیضان الصور. و حاصل الدفع أنه لما کان علمه بالصور عین علمه بالخارجیات کما أن علمک بصوره الشمس مثلا عین علمک بالشمس الخارجیه و العنوان آله لحاظ المعنون فأین التابعیه و أین الاثنینیه اللهم إلا فی المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض لا فی العلم و کذا لا تفاوت بین العلم بالصور و العلم بذوات الصور للعینیه المذکوره فی العلم فلا حاجه إلی جعل الباء فی قوله بتلک الصور للسببیه لا صله للعلم، س قده

و إن کـان وجودهـا غیر وجـود هـذه الصور إذ العلم بالخارجیـات عنـدهم لیس إلاـ بصور أخری وجودهـا وجود علمی إدراکی بخلاـف مـا ذهب إلیه المتـأخرون و بعض أتبـاع الرواقیین کصـاحب کتـاب حکمه الإشـراق و المحقـق الطوسـی ره حیث جعلوا الأـمور الخارجیه کالأجسام و غیرها(۱) صالحه للإضافه العقلیه و کأنهم ذهلوا عن القاعـده المشـهوره أن وجود المعقول بالـذات فی نفسه و معقولیته و وجوده للعاقل شـی ء واحد بلا اختلاف و کذا وجود ما هو محسوس فی نفسه و محسوسـیته و وجوده عند الحـاس شـی ء واحـد بلا اختلاف ثم لا شـبهه فی أن هـذه المادیات ذوات الأوضاع المکانیه- لیست وجوداتها الخارجیه وجودا عقلیا و لا حسـیا کما هو التحقیق عندنا فکیف یصح و یجوز کون هذه الصور المادیه فی أنفسها(۲) قبل تجریدها و انتزاعها علما و معلوما و عقلا و معقولا.

و أما قوله فعلی تقدیر انحصار العلم المقدم فی فیضان الصور المنکشفه لزم

۱- التمثیـل قریب عن التوزیع فـإن صـاحب حکمه الإشـراق جعـل وجود الکـل علمـا حضوریـا و أمـا المحقق قـده فعلی مـا قـال المصـنف قدس سره فیما بعد ذلک جعل مناط علمه تعالی بالأجسام و الجسـمانیات ارتسام صورها فی المبادی العقلیه و النفسیه ثم ذهولهم عن القاعده فی الأجسام و الجسـمانیات لأن لها وجودا فی أنفسها و وجودا للماده و أما فی المجردات بذواتها فلأنه و إن لم یکن لها وجود للماده إلا أن لها وجودا فی أنفسها عندهم کما مر فی مبحث الوجود الرابط من السفر الأول، س قده

۲- قد تقدم وجه المناقشه فیه، ط مد ظله

أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بوارد عليهم إذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم فى هذه الصور المتأخره عن الذات أ لا ترى إلى قول الشيخ فى أول الفصل- المعقود فى بيان نسبه المعقولات إليه تعالى من فصول إلهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل للأول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس و أنه ليس فيه اختلاف صور مترتبه متخالفه كما يكون فى النفس- على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعه واحده من غير أن يتكثر بها فى جوهره أو يتصور فى حقيقه ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقوله و هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضه عن عقليته و لأنه يعقل ذاته و أنها مبدأ كل شى ء فيعقل من ذاته كل شى ء انتهى فقوله إذا قيل للأول عقل قيل على المعنى البسيط و قوله و هو أولى بأن يكون عقلا- من تلك الصور- و قوله فيعقل من ذاته كل شى ء كلها تصريحات و تنبيهات على العلم الإجمالى الكمالى- و العقل البسيط لكن معرفه هذا العقل البسيط فى غايه الصعوبه فإن ظنى بل يقينى أنه لم يتيسر فهمه على وجهه لأحد من هؤلاء المشهورين بالفضل و البراعه مع ادعائهم لإثباته كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى فهذه جمله من أقوال القادحين فى تقرير صور المعقولات فى ذاته مع ما سنح لنا من الدفع و الإتمام و النقض و الإبرام

الفصل (٨) فى تحقيق الحق فى هذا المقام و فى إظهار ما نجده قادحا فى مذهب القائلين بارتسام الصور فى ذاته تعالى

و ليعلم أولا أن لا خلاف لنا معهم فى جميع ما ذكروه فى إثباتها من الأصول و المقدمات

و لا فى وجوب أن يكون تلك الصور المعقوله لوازم ذاته و لا فى كونها قائمه بذاته غير مبانه عن ذاته إنما المخالفه لنا معهم فى جعل تلك الصور أعراضا و فى أن وجودها وجود ذهنى و لو لا تصريحاتهم بأنها أعراض لأمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا و هو أنها مثل عقليه و جواهر نوريه كما هو رأى الأفلاطون و لا يبعد

أن يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث إن كلمات قدماء الفلاسفه القائلين بالصور كأنكسيمانوس و غيره خاليه عن ذكر العرضيه كما يظهر لمن تتبع مأثورات أقوالهم.

إذا تقرر هذا فاعلم أن الذى نعتقده فى إبطال هذا الرأى أمور-

الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثه أقسام

لازم ذهنى كالنوعيه لمفهوم الإنسان- و الذاتيه لمعنى الحيوان و لازم خارجى كالحراره للنار و الحركه للفلك و لازم للماهيه ثم يجب أن يعلم أن لازم الماهيه كما أنه تابع لها فى أصل الماهيه كذلك تابع لها فى نحوى الوجود الذهنى للذهنى و الخارجى للخارجى فإذن امتنع أن يكون لأحدهما وجود خارجى و للآخر وجود ذهنى و بالعكس(۱) إذا تمهد هذا فنقول إن لوازم الأول تعالى إن كانت من قبيل اللازم الخارجى(۲) فلا بد أن يكون كملزومها موجوده خارجيه و كذا لو فرض أنها من لوازم الماهيه فإن ماهيه الأول عين إنيته سواء قلنا إن لا ماهيه له أصلا أو قلنا إن ماهيته عين إنيته و وجوده على اختلاف الاصطلاحين فإذن هذه اللوازم يجب أن يكون بوجوداتها العينيه لازمه له(۳) فجواهرها لا محاله يجب أن لا يكون أعراضا و لا جواهر

۱- لا يخفى أنه لا موقع لقوله و بالعكس نعم لو قال امتنع أن يكون للملزوم وجود خارجى و للازم وجود ذهنى لكان فى موقعه، س قده

۲- الأولى أن يوجه الاعتراض على كون الصور المرتسمه معلولات للواجب و كون العلم الحصولى داخلا تحت الكيف النفسانى إذ مع تسليم الجهتين المذكورتين يكون للصور المرتسمه نحو من الثبوت الخارجى هو بحسبه من الأعراض الخارجيه كسائر الكيفيات النفسانيه و الملازمه بين الواجب تعالى و بين الصور المرتسمه من جهه ماهياتها الموجوده- و هى الكيف الموجود بوجود الواجب لا من جهه أنها مفاهيم ذهنيه كذا و كذا من جهه أنها ذهنيه، ط مد ظله

۳- إذ لا وجود ذهنى للأول تعالى لأنه وجود خارجى صرف لا يدخل فى ذهن من الأذهان و إلا لانقلب مع أنه لا يتوقف لزومها على وجوده فى الذهن فبقى أن يكون لوازم الأول من أحد القبيلين الأولين فتكون أمورا خارجيه لا ذهنيه أقول ما ذكره قدس سره منقوض بالصور الذهنيه التى لنفوسنا فإن كانت من عوارض الماهيه لها لزم أن تكون عارضه لماهياتها من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين و هو ظاهر البطلان و إن كانت من العوارض الذهنيه- لها توقف عروضها للنفوس على حصول النفوس فى الأذهان حتى تعرضها فبقى أن تكون عوارض خارجيه هذا خلف. و الحل أن الكل أمور خارجيه فى ذواتها كيف و هى صفات الموجود العينى و صفه الموجود العينى عينيه و كونها ذهنيه بالقياس إلى الموجودات العينيه الأخرى و هى ذوات الصور فتسميتهم الصور المرتسمه فى ذاته تعالى بالذهنيه لأنها علميه بخلاف الموجودات العينيه إما لاستقلالها و إما لكونها موجوده للماده و لغيبه بعضها عن بعض تصلح للعلميه عندهم و أما ترتب الآثار التى هى مناط الخارجيه فهى أولى به لكونها أسباب الوجودات العينيه، س قده

ذهنيه بـل جواهر خـارجيه فـإذن بطـل القول بارتسـام الصور الـذهنيه فى ذات الأـول تعالى بقى الكلام فى تحقيق الأمر هاهنا بأن الذوات القائمه بأنفسها كيف أمكن أن يكون من اللوازم للشى ء التى لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك.

الثانى أن قولهم العلم التام بالعله يوجب العلم التام بمعلولها

و قولهم إن العلم بـذى السـبب لاـ يحصـل إلا من جهه العلم بسـببه ليس المراد من العلم التام بالعله العلم بماهيه العله(١) إلا فيما يكون مجرد الماهيه سببا للمعلوم كما فى لوازم الماهيات

١- محصـله أن مرادهـم من القاعـده اسـتتباع العلم الحضـورى بـالعله علمـا حضوريـا بـالمعلول من غير نظر إلى العلم الحضـورى فالقاعده تهدى إلى ما ذهبنا إليه من الكشف الحضورى التفصيلى فى عين العلم الإجمالى لا ما ذهبوا إليه من العلم الحصولى من طريق الصور المرتسمه. و فيه أن المتعرض للقاعده هم المشاءون فى كتاب البرهان من المنطق و هم لا يرون العلم الحضورى فى غير صوره علم الشـى ء بنفسه على أن من المعلوم أن البرهـان أنما يجرى فى العلوم الحصوليه دون العلم الحضورى و لو لا كون القاعده جاريه فى العلم الحصولى- لم يكن لتقسيم البرهان إلى قسمى اللمى و الإنى فائده البته و بالجمله الشيخ و سائر المشائين لا يسلمون كون علم العله بمعلولها و بالعكس حضوريا و لا جريان القاعده فيه ط، مد ظله

بمعنى الكليات الطبيعيه و لا المراد منه العلم بوجه من وجوهها و هو ظاهر و لا العلم بمفهوم كونها عله و لا العلم بإضافه العليه لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان- أى العلم بالعله و العلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر و عمده الغرض من هذه القاعده إثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهه علمه بذاته فإذن المراد من العلم المذكور أنما هو العلم بالخصوصيه التى يكون العله بها عله و ليس هى إلا نحوا خاصا من الوجود و قد بين فيما سلف من الكلام أن الجاعليه و المجعوليه أنما هى بين الوجودات لا الماهيات و بين أيضا أن العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل إلا بحضورها و شهودها بأعيانها لا بصورها و أشباهها و ذلك غير ممكن إلا من جهه الاتحاد أو من جهه العليه(١) و الإحاطه الوجوديه.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهه وجوده- الذى هو عين ذاته عله لما بعده على الترتيب و أن مجعولاته الصادره عنه أنما هى أنحاء الوجودات العينيه فالعلم الواجبى بذاته الذى هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات الذى لا بد أن يكون عين تلك الوجودات(٢) فمجعولاته بعينها معلوماته

١- أى العلم الحضورى منحصر فى موردين أحدهما فى الاتحاد كما فى علم النفس بذاتها و ثانيهما فى العليه كما فى علم النفس بمنشآتها الخياليه مثلا و معلوم أن ما نحن فيه من قبيل الثانى، س قده

٢- و لا يمكن أن يقال إن المجعول بالذات و إن كان هو الوجود لكن العلم بجاعله لا يقتضى إلا العلم به مطلقا و لو بنحو الصورى إذ حينئذ يصدق أن العلم بالعله استلزم العلم بالمعلول و القاعده لا تدل على أزيد من هذا و لا تقتضى الكيفيه لأنا نقول الوجود ليس له نحو واحد من التحقق و لا ماهيه له فلا صوره له إنما الصوره للماهيه الموجوده فالعلم بنحو من الوجود لا يمكن إلا بالحضورى فغرضه قدس سره أن هذه القاعده التى تمسك الكل بها فى إثبات أصل علمه تعالى بما سواه كما تدل عليه تدل أيضا على كيفيته من كون علمه بما سواه حضوريا- و عدم كونه حصوليا كما زعمه القائلون بالصور المرتسمه. إن قلت قد مر قبيل ذلك أن صاحب الإشراق و المحقق الطوسى و غيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه تعالى كأنهم ذهلوا عن القاعده المشهوره أن وجود المدرك بالذات فى نفسه و مدركيته و وجوده للمدرك شى ء واحد و أن الوجود المادى مثار الغيبه و مدار العلم على الحضور و الظهور فما باله قدس سره قد ذهل عن ذلك و كر على ما فر. قلت كان مقصوده قدس سره هناك اعتذار من قبل المشائين القائلين بالصور بأن قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهوره و أن القائلين بالعلم الحضورى ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يسلم القاعده عند القائلين بالحضورى أو سلمت و لكن يقولون إن وجود الأمور الخارجيه للماده و شبهها لا ينافى وجودها للمدرك هاهنا لكونه تعالى محيطا بالمواد و غيرها و إن ذوات الأوضاع و الجهات ليست مثارات للغيبه بالنسبه إليه تعالى بل كلها كالنقطه فى عين كونها غير منفكه عن ذواتها و ذاتياتها و لوازمها و مقصوده قدس سره هاهنا القدح فى القول بالصور بنفس القاعده الأخرى المثبته لأصل العلم بالغير و أنها تنفى هذا القول و تثبت مذهب الإشراق فالمقصود بالذات هنا القدح و المنع لا الاستدلال، س قده

فهی بعینها علومه التفصیلیه لا محاله فهی تابعه للعلم الکمالی و العقل البسیط بالمعنی الذی علمته فی باب العقل و المعقول و فی علم النفس و إنما سمینا هذه الوجودات علما له- باعتبار أنها من لوازم علمه بذاته و إن اصطلح أحد بأن یسمی تلک الأشیاء الصادره عنه تعالی علوما له باعتبار وجوداتها(۱) و مجعولات له باعتبار ماهیاتها المتغایره للوجود لکان حسنا للمحافظه علی الفرق بین ما هو علم الباری و ما هو فعل له فإن العله الفاعلیه عرفوها فی مباحث العلل بما یؤثر فی غیره بما هو غیره و الماهیات الممکنه کلها مباینه لحقیقه الواجب تعالی و أما الوجودات فقد علمت من طریقتنا أنها من لمعات ذاته و شوارق شمسه.

۱- بل باعتبار وحدتها أیضا و سبق اعتبار کونها علما علی اعتبار کونها معلوما و إن کان فی الحضوری العلم عین المعلوم، س قده

الثالث

(۱) قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين و ثبت أيضا بالبرهان ما يسمى بقاعده إمكان الأشرف و هو أن كلما هو أقدم صدورا من المبدإ الأول فهو أشرف ذاتا و أقوى وجودا و على مسلك إثبات الصور المرتسمه فى ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعده الحقه إذ لا شبهه فى أن الأعراض أيا ما كانت هى أخس و أدون منزله من الجوهر أى جوهر كان و القائلون بإثبات هذه الصور- جعلوها وسائط فى الإيجاد مع تصريحهم بأنها أعراض قائمه بذاته تعالى فما أشد سخافه اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعه فى العالم الربوبى و الصقع الإلهى خسيسه ضعيفه الوجود و التى يطابقها و يوازيها من العالم الإمكانى حذو النعل بالنعل و القذ بالقذ تكون أشرف وجودا و أعلى مرتبه و هذا مما يحكم به الوجدان قبل إقامه البرهان

ذكر و تنبيه

ذكر و تنبيه(۲) و أما الذى أفاده المحقق الطوسى ره فى شرح الإشارات- بعد ما أورد البحوث و التشنيعات على الشيخ و ذكر أن التعقل لا يلزم أن يكون بصوره زائده على ذات المعلوم من أنه لما كان وجوده عله لوجود ما سواه و علمه بذاته

۱- و هناك وجه رابع هو أن مقتضى ما تقدم تحقيقه فى كيفيه ظهور الماهيات و المفاهيم الذهنيه أن العلوم الحصوليه لا تحقق لها فى غير النفوس المدركه للكليات و الجزئيات و هى العلوم التى تنتهى بوجه إلى الحس و أما الوجودات المجرده عن الماده ذاتا و فعلا فلا تحقق فى علمها لماهيه و لا أى مفهوم آخر ذهنى، ط مد ظله

۲- لما أشار إلى الاستدلال على طريقه الإشراق فى ضمن القدح تطفلا بقاعده مجعوليه الوجود و أنه لا يدرك إلا بالحضور أراد أن يذكر أن دليل المحقق الطوسى قده لإثبات تلك الطريقه إقناعى و ليس كذلك فإن خلاصه دليل المحقق قده أنه إذا اتحد العلتان فلا بد أن يتحد المعلولان و إلا لزم صدور الكثير عن الواحد أعنى صدور الصور عن علمه بذاته الذى هو ذاته و صدور الموجودات التى هى ذوات الصور عن ذاته أيضا و كأنه قده زعم أن استدلاله من حيث المناسبه و الموافقه بين العله و المعلول فى الوحده و الكثره و أنه كما فى العلتين اتحاد ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضا اتحاد، س قده

عله لعلمه بما سواه و قد حكمت بأن ذاته و علمه بذاته و هما العلتان واحد بلا خلاف و اختلاف فاحكم بأن الصادر منه و علمه بذلك الصادر و هما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه أن هذا الكلام لا يخلو عن إقناع إذ لأحد أن يمنع حقيه هذا الحكم- إذ ربما يكون فى المعلول لكونه أنقص وجودا من علته شائبه كثره لا يكون مثلها فى العله أ لا ترى أن العقل يصدر عنه الفلك من جهه ماهيته و يصدر عنه عقل آخر من جهه وجوب وجوده و العلتان هاهنا شی ء واحد فى الخارج و المعلولان متعددان تعددا خارجيا و أيضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه و العقل الصادر منه أولا فيه جهتان بحسب الاعتبار و بالجمله فليس من شرط العله و المعلول الموافقه فى الوحده و الكثره نعم المستحيل أن يكون المعلول أقوى توحدا من علته الموحده.

ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الإلهى شهاب الدين السهروردى أن جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات فى هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكأنه مأخوذ منها مع تلخيص و تهذيب إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعده فى الأجسام و الجسمانيات من أن حضور ذواتها كافيه فى أن يعلم بالإضافه الإشراقيه من دون الافتقار إلى الصور الزائده و هذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها فى المبادى العقليه أو النفسيه و لكل من الرأيين وجه- و سينكشف لك حق المقال فى إدراك الحق الأول لهذه الجزئيات الماديه على وجه لم يتيسر لأحد و لم يثبت فى غير هذا الكتاب.

حكمه مشرقيه

لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل و أمعنت النظر فى ما حققناه- و قررناه من كيفيه وجود الصور الإلهيه و أنها ليست موجودات ذهنيه و لا أعراضا خارجيه- بل هى وجودات بسيطه متفاوته لا يعتريها الإمكان و فى كيفيه لزومها لزوما لا على وجه العروض و لا على وجه الصدور(۱) بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت لو كنت نقى

۱- مع أن الشيخ صرح كثيرا بأنها عنه و أنه مبدئها فلزومها ضرب آخر و هو أنها لوازم غير متأخره فى الوجود من وجود الملزوم و أنها موجوده بوجوده باقيه ببقائه على ما تقدم، س قده

الذهن نقی الجوهر لطیف السر أن تلک الصور الإلهیه لیست من جمله العالم و مما سوی الله و لیس وجودها وجودا مباینا لوجود الحق سبحانه و لا هی موجودات بنفسها لنفسها بل إنما هی من مراتب الإلهیه و مقامات الربوبیه و هی موجوده بوجود واحد باقیه ببقاء واحد و العالم أنما هو ما سواه و لیس إلا الأجسام بصورها و طبائعها و أعراضها و موادها و الکل مما ثبت حدوثها و تجددها بالبرهان کما مر فی مباحث الجواهر الجسمانیه فلا قدیم فی العالم إنما القدیم هو الله سبحانه و قضاؤه و علمه و أمره و کلمته التامه فافهم و اغتنم و اشکر ربک فیما هداک من التوحید.

تصالح اتفاقی

لعل کلا من الأرسطاطالیسیین و الأفلاطونیین لو نظروا حق النظر و أمعنوا حق الإمعان فی مذهب الآخرین لوجدوه راجعا إلی مذهبهم کما حققناه- و أما قبل الإمعان فکل من المذهبین فی علم الله مما یظهر فیه خلل و قصور لیس فی الآخر أما الخلل فی مذهب أتباع أرسطو فهو کون تلک الصور الإلهیه أعراضا ضعیفه الوجود و کون متعلقاتها التابعه لها فی الوجود أقوی تحصلا و أشد وجودا و تجوهرا منها و قد علمت فساده فإذا تم هذا القصور و سد هذا الخلل بجعلها موجودات عینیه لا ذهنیه تصیر کالصور الأفلاطونیه فی هذا المعنی و أما الخلل فی مذهب الأفلاطونیین- فهو کون علمه أشیاء خارجه عن ذاته و کلما هو من الموجودات الخارجیه فوجودها عنه أنما یصدر عنه بعلم سابق فإن کانت مما عقلت أولا فوجدت فیعود الکلام إلی کیفیه معقولیتها السابقه فهی إما بوجودات و صور منفصله خارجیه أو بوجودات و صور إلهیه متصله هی لوازم الأول غیر الصادره بل الموجوده بوجوده تعالی ففی الشق الأول یلزم التسلسل فی الصور الخارجیه و هو محال و علی الشق الثانی یلزم الاکتفاء فی علم الواجب تعالی بتلک اللوازم المتصله فما الحاجه إلی إثبات غیرها.

ثم لا یخفی أن علمه لا بد أن یکون أمرا إلهیا غیر مشوب بصفه الإمکان و العدم السابق أصلا فعلمه و کلامه و أمره و قضاؤه و قلمه الأعلی ینبغی أن یکون غیر داخل فی أجزاء العالم فإذا رجع الأمر و عاد الفکر فی الصور الأفلاطونیه إلی أنها یجب أن

لا تکون أمورا خارجه عن صقع الربوبیه(۱) کما ظنه الأتباع و المقلدون فهذا المذهب کما هو المشهور إذا أزیل عنه هذا الخلل و القصور یعود إلی ما قررنا فالظن بأولئک الکبراء المتقدمین أن رأی أفلاطون و أرسطاطالیس فی باب العلم شی ء واحد و الخلل فی کل منهما نشأ من تحریفات الناقلین و المفسرین أو من سوء فهم الناظرین فی کلامهما أو قصور الفکر عن البلوغ إلی درک ما أدرکاه و تعقل ما تعقلاه لأن المطلب بعید السمک عظیم الرفعه شدید اللطافه تکل الأذهان عن فهمه و تدهش القلوب عن سماعه و تخفش العیون عن ضوئه.

ثم اعلم أن أبا نصر الفارابی قد حاول الجمع بین هذین المذهبین فی کتابه المسمی باتفاق رأی الحکیمین فجمعهما بما لیس ببعید عن الصواب بل هو قریب مما قررناه فقال ما ملخصه أنه لما کان الباری جل ثناؤه بإنیته و ذاته مباینا لجمیع ما سواه و ذلک بمعنی أشرف و أفضل و أعلی بحیث لا یناسبه فی إنیته و لا یشاکله- و لا یشبهه شی ء حقیقه و لا مجازا ثم مع ذلک لم یکن بد من وصفه و إطلاق لفظه فیه من هذه الألفاظ المتواطئه علیه فإن من الواجب الضروری أن یعلم أن معنی کل لفظه نقولها فی شی ء من أوصافه بذاته بعید عن المعنی الذی نتصوره من تلک اللفظه و ذلک کما قلنا بمعنی أشرف و أعلی حتی إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلک أن وجوده لیس کوجود سائر ما هو دونه و إذا قلنا إنه حی علمنا أنه حی بمعنی أشرف مما نعلمه من الحی الذی هو دونه و کذلک الأمر فی سائرهما و مهما استحکم هذا المعنی و تمکن فی

۱- حتی یکون علمه أشیاء خارجه من ذاته و حتی لا یحتاج إلی علم سابق إذ لا صدور لها- فنفی الصدور هو الملاک فی عدم وجوب مسبوقیه الصور المرتسمه أیضا بالعلم التفصیلی و لا یجدی فیه تسلیم الصدور و کون الملاک أنها عین العلم و المعلوم بالذات کما مر نقلا عن التعلیقات إذ کلما کان صادرا عن الفاعل المختار لا بد أن یکون مسبوقا بالعلم التفصیلی به حتی یمتاز المختار عن الموجب و لا- یکون الإیجاد علی سبیل الجزاف کما یأتی فی کلام المعلم الثانی عن قریب و یرد هذا بزعمهم علی طریقه الإشراق من کون وجودات الأشیاء علما له تعالی، س قده

ذهن المتعلم للفلسفه التی بعد الطبیعیات سهل علیه تصور ما یقوله أفلاطن و أرسطاطالیس و من سلک سبیلهما فلنرجع الآن إلی حیث فارقناه.

فنقول لما کان الباری تعالی و تقدس حیا مریدا لهذا العالم بجمیع ما فیه فواجب أن یکون عنده صور ما یرید إیجاده فی ذاته جل الإله عن الأشباح و أیضا فإن ذاته لما کانت باقیه و لا یجوز علیه التبدل و التغیر فما هو من حیزه أیضا کذلک باق غیر داثر و لا متغیر و لو لم یکن للموجودات صور و آثار فی ذات الموجد الحی المرید فما الذی کان یوجده و علی أی مثال ینحو ما یفعله أو یبدعه أ ما علمت أن من نفی هذا المعنی عن الفاعل الحی المرید لزمه القول بأن ما یوجده أنما یوجده جزافا و علی غیر قصد و لا ینحو نحو غرض مقصود بإرادته و هذا من أشنع الشناعات فعلی هذا المعنی ینبغی أن یعرف و یتصور أقاویل أولئک الحکماء(۱) فیما أثبتوه من الصور الإلهیه لا علی أنها أشباح قائمه فی أماکن خارجه عن هذا العالم(۲) فإنه

۱- لما کان مذهب المعلم العلم الصوری فبعد ما أثبته فی ذات الموجد أرجع أقاویل أولئک الحکماء الأفلاطونیین فی إثبات المثل إلی مذهبه و استشهاد المصنف قدس سره فی ذلک أنه إذا أرجعت المثل إلی الصور المتصله دل علی أن تلک المثل غیر خارجه من ذاته- و أن الصور إذا کانت مثلا نوریه لم تکن أعراضا و لو لم تکن لوازم موجوده بوجوده تعالی- بل کانت صادره لزم الإیجاد الجزافی کما قال فی إیجاد الموجودات الخارجیه لو لم تسبق بالعلم و ذلک لأنها لو صدرت عن علم لزم التسلسل و إلا لزم الجزاف فلا بد أن تکون أزلیه بأزلیته موجوده بوجوده، س قده

۲- لا یخفی أنها لو لم تکن صورا متصله بذاته تعالی کانت لوازم مباینه قائمه بذواتها لا أنها أشباح و لا أنها فی أماکن و لا خارجه من هذا العالم بل إنها بواطن هذا العالم لا فی عرضه و لا یلزم أیضا عوالم غیر متناهیه فاعلم أن أحد تأویلات المثل هو المقادیر التعلیمیات القائمه بذواتها أی المثل المعلقه التی هی بإزاء کل جزئی جزئی من کل نوع- کما مر فی السفر الأول فمقصود المعلم أن التأویل الصحیح للصور الإلهیه هو أنها الصور العلمیه المتصله لا أنها مقادیر و ممتدات و الحال أنها تکون أمورا خارجه من هذا العالم- و إنما کانت فی أماکن إذ الماده و الصوره عندهم متلازمتان فتکون أجساما و الجسم لا بد له من مکان فیلزم عوالم جسمانیه کل منها فی عرض الآخر و قد أبطله أرسطاطالیس بلزوم الخلاء لأن تماس الکرتین بالنقطه و بغیر ذلک کما أشار إلیه و قد مر أیضا و إنما کانت غیر متناهیه لأن کل عالم جسمانی مسبوق بالعلم و المفروض أن العلم أشباح و مقادیر قائمه بذواتها- فیلزم عوالم غیر متناهیه و یمکن أن یکون معنی کلامه أنه لو لم تکن الصور الإلهیه عقولا و صورا علمیه داخله فی صقع الربوبیه و بواطن هذا العالم و فی طوله بل کانت عقولا قائمه فی أماکن خارجه عن هذا العالم أی فی عرضه بأن لا تکون أنواع هذا العالم أظلالها و مربوباتها فإنه متی تصورت علی هذا السبیل یلزم القول بوجود عوالم غیر متناهیه فإن العقول لا محاله فعاله تقتضی أظلالا من الأنواع الطبیعیه کما أن جمیع ما فی عالمنا الأدنی أظلال لما فی العالم الأعلی و إنما کانت عوالم غیر متناهیه لأن الصور العلمیه إذا کانت کذلک کانت عالما عینیا إمکانیا فاحتاجت إلی صور علمیه أخری سابقه و الکلام فیها أیضا کالکلام فی الأولی- فکل الصور عالم واحد مسبوقه بصور أخری هی أیضا عالم آخر و هلم جرا و هذا هو المراد من العوالم غیر المتناهیه کما فی المعنی الأول و لیس المراد أن کل صوره من الصور الإلهیه تکون عالما و الصور غیر متناهیه فالعوالم غیر متناهیه و إن کانت أفراد کل نوع له صوره فی علمه تعالی غیر متناهیه و هذا ظاهر فعلی هذا کونها أشباحا أنما هو

لكونهـا صورا علميه حـاكيه عن المعلومـات التى تحتهـا و كونهـا فى أمـاكن خـارجه من هـذا العالم كنايه عن كونها فى عرضـه بالفرض و المعنى الأول أظهر، س قده

متی تصورت علی هـذا السبیل یلزم القول بوجود عوالم غیر متناهیه کلها علی مثال هـذا العالم و قد بین الحکیم أرسـطاطالیس ما یلزم القائلین بوجود العوالم الکثیره فی کتبه فی الطبیعیات و شـرح المفسـرون أقاویله بغایه الإیضاح و ینبغی أن یتدبر هذا الطریق الذی ذکرناه مرارا کثیره فی الأقاویل الإلهیه فإنه عظیم النفع و علیه المعول فی جمیع ذلک و فی إهماله ضرر شدید انتهی کلامه و لا یخفی أنه مؤید لما بیناه و قررناه ضربا من التأیید و لنرجع إلی بیان سائر الطرق فی علمه

الفصل (۹) فی حال مذهب القائلین بأن علمه تعالی بما سواه علم واحد إجمالی یعلم به الأشیاء کلها قبل إیجادها علی وجه الإجمال

و هذا مذهب أکثر المتأخرین و قد بینوا ذلک بأن

الواجب تعالی لما کان عالما بذاته و ذاته مبدأ لصدور جمیع الأشیاء فیجب أن یکون عالما بجمیعها- علما متحققا فی مرتبه ذاته مقدما علی صدور الأشیاء لا فی مرتبه صدورها و إلا لم یکن عالما بالأشیاء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشیاء فلا یکون له علم بغیره هو صفه کمالیه أی حقه و هو محال فزعموا أن علمه بمجعولاته عباره عن کونه مبدأ مجعولاته فلمتمیزه فی الخارج و مبدأ تمیز الشی ء یکون علما به إذا العلم لیس إلا مبدأ التمیز- فإذن ذاته علم بما سواه.

و یرد علیه أنه مبنی علی انعکاس الموجبه الکلیه کنفسها

(۱)(۲) و ربما قالوا علمه بالأشیاء منطو فی علمه بذاته فإذا کان علمه بذاته ذاته و ذاته عله لوجود ما عداه و علمه بما عداه منطو فی ذاته فکان علمه بما عداه عله لما عداه فیکون علمه علما فعلیا لکن إذا سئل عنهم ما معنی هذا الانطواء لم یقدروا علی بیانه.

۱- لأن حاصل دلیلهم أن ذاته تعالی مبدأ تمیز الشی ء و کل مبدإ تمیز الشی ء علم به فذاته علم به فصدق الکبری متوقف علی الانعکاس المذکور فإنه عکس لقولنا العلم بالشی ء مبدأ التمیز، س قده

۲- فإن القیاس الذی استعملوه أن ذاته مبدأ لتمیز الأشیاء و مبدأ تمیز الأشیاء علم فذاته علم بالأشیاء و بیان الکبری أنه عکس قولنا العلم مبدأ تمیز الأشیاء لکن الذی نقل من بیانهم أولا بقوله و قد بینوا ذلک بأن الواجب لما کان عالما بذاته و ذاته مبدأ تصور جمیع الأشیاء فیجب أن یکون عالما بجمیعها إلی آخره طریق آخر من البیان یغایر هذا البیان صغری و کبری و لم یتمسک فیه بعکس و غیر ذلک مع أن ظاهر عباره المصنف قده- أن البیان الثانی هو الأول بتغییر ما للتعبیر، ط مد ظله

و اعلم أن كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفه الإسلام و غيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله و إتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوه المكاشفه مع قوه البحث الشديد و الباحث إذا لم يكن له ذوق تام و كشف صحيح لم يمكنه الوصول إلى ملاحظه أحوال الحقائق الوجوديه و أكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتيشهم على أحكام المفهومات الكليه و هى موضوعات علومهم(۱) دون الآنيات الوجوديه- و لهذا إذا وصلت نوبه بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور و التلجلج و التمجمج فى الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من أنه كيف يكون شى ء واحد بسيط- غايه الوحده و البساطه(۲) صوره علميه لأشياء مختلفه كثيره فقد انثلم قاعدتكم أن

۱- فيدور كلامهم حول الماهيات و المفاهيم العامه الانتزاعيه و البحث عنها و لا يرتاب أحد فى امتناع انطباق مفهوم على مفهوم آخر فإن المفاهيم مثار البينونه و الاختلاف فكيف يمكن أن يكون العلم بمفهوم أو ماهيه أى حضوره عند العالم منطبقا على العلم بجميع المفاهيم أو الماهيات و من البين أنه لا يقع مفهوم على آخر فى مقام مفهوميته بخلاف ما إذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تقع نفس الآنيه الخارجيه موضوعا له فعندئذ انطباق العلم الإجمالى على التفصيلى بمكان من الإمكان، اد

۲- لو علموا أن هذه الوحده وحده حقه حقيقيه لا عدديه تقابلها أو علموا أن كل شى ء له وجه إلى الله و وجه إلى النفس و أن ازدواج وجه الله و وجه النفس و تركيبهما ليس كما فيما بين شى ء و شى ء بل كما فيما بين شى ء و فى ء خصوصا فى ء فإن فى شى ء كما فى الفارسى-ء تو آفتاب منيرى و مغربى سايه ز آفتاب بود سايه را وجود و هلاك فإذا اطلعت شمس الحقيقه اضمحلت المجازات و عنت الوجوه للحى القيوم. و قد تقرر فى قاعده الوجود و الماهيه و اتحادهما أن الوجود ليس إلا كون الماهيه و تحققها بمعنى أن لا تحقق لها إلا بالوجود فالسواد مثلا بلحاظ أنه سواد بالحمل الأولى- و إن كان وجودا بالحمل الشائع فإن التخليه عين التحليه ماهيه السواد و أما تحقق السواد و هو ليس إلا كونه لا أمرا ينضم إليه إذ المنضم إليه أمر مبهم لا تحصل له فهو فرد الوجود و التحقق و قد علمت أن التحقق أحق بالتحقيق مما لا يتحقق إلا به و حكم التميز بينونه صفه لا بينونه عزله إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ لما اعترضوا بأمثال ذلك و ما نطقوا إلا بالحق، س قده

العلم بالشی ء یجب أن یکون صوره مساویه له متحده الماهیه مع المعلوم و الواجب تعالی لا ماهیه له فضلا عن ماهیات کثیره.

و أیضا کیف یتمیز الأشیاء بمجرد هذا العلم(۱) و إنها لم توجد تلک الماهیات بعد أصلا و هل هذا إلا کتمایز المعدومات الصرفه(۲).

و ربما یجاب عن الأول بأنه کما أن بالصوره العلمیه المخصوصه بشی ء یتمیز ذلک الشی ء(۳) کذلک بالمقتضی لخصوصیه شی ء یتمیز ذلک الشی ء لأن المقتضی باقتضائه یمیز ذات المقتضی و صفاته بحیث لا یشارکه غیره و کما أن الصوره التی بها یتمیز الشی ء إذا حصلت عند المدرک کانت علما به کذلک المقتضی الذی به یتمیز الشی ء- إذا حصل عند المدرک کان علما به و لما کان المقتضی لجمیع العالم علی ما هو علیه فی الواقع أمرا واحدا یتمیز باقتضائه کل ذره من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد فی أن یکون ذلک الأمر الواحد إذا حصل عند المدرک کان علما له بکل واحد منها فحینئذ یکون جمیع الأشیاء معلومه بهذا الأمر و یکون جمیعها فی هذا المشهد الذی هو بمنزله الوجود الذهنی أمرا واحدا.

۱- لما ذکر المانع من طرف العالم بل العلم من الوحده و البساطه و نفی الماهیه ذکر المانع من ناحیه المعلوم من العدم الأزلی، س قده

۲- کما علیه المعتزله، اد

۳- الأنسب الثانی فی الأول و الأول فی الثانی کما لا یخفی ثم لا یخفی أن جوابهم هذا استنتاج عن الشکل الثانی من موجبتین بأن المقتضی یتمیز به الشی ء و الصوره العملیه یتمیز به الشی ء ثم کیف لا یتمیز بالمقتضی شی ء و الحال أن بالقابل و استعداده الخاص یتمیز المستعد له مع أن نسبه الشی ء إلی القابل بالإمکان و إلی الفاعل بالوجوب، س قده

و يرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العله مباينه للمعلول مغايره له فى الوجود(۱) فلا يكون حضورها حضوره و ما لم يحضر الشى ء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على أن قياس العله على الصوره و إزاله الاستبعاد بذلك مستبعد جدا إذ الصوره عين ماهيه المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح و مثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق و ليست العله حقيقه المعلول و لا مثالا له محاكيا عنه(۲) فقياسها على الصوره قياس فقهى مع ظهور الفارق.

و عن الثانى بأن ذاته علم إجمالى بالأشياء بمعنى أنه يعلم الأشياء بخصوصياتها- لا على وجه التميز(۳) فإن العلم شى ء و التميز شى ء آخر و الأول لا يوجب الثانى- و قيل عليه إنا نعلم بديهه أنه لا يمكن أن يعلم معلومات متباينه الحقائق بخصوصياتها لحقيقه واحده مباينه لجميعها و إن فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض فى نظر العالم.

و اعلم أن الموروث من القدماء فى تقرير هذا المطلب

أعنى كيفيه تعقله للأشياء فى مرتبه ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل فى علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الإنسانيه فى العلم بالإنسانيه(۴) و هذا أيضا كلام فى غايه الإجمال و إن

۱- هذا ممنوع بل السنخيه معتبره فيما بين العله و المعلول، س قده

۲- هذا هكذا بالنسبه إلى ماهيه المعلول و أما بالنسبه إلى وجوده ففيه كلام و لا سيما فى المفارقات إذ قد مر عن المعلم الأول أن ما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد و التعبير بحقيقه الحقائق فى كلام أهل الذوق واقع، س قده

۳- هذا بظاهره يناقض الجواب الأول لأن بناءه كان على حصول التميز بالمقتضى و بناء هذا على نفى التميز رأسا و التوفيق أن المثبت هناك التميز فى المعلومات و المنفى هنا التميز فى العلم أى ليس مطلوبنا إلا العلم الإجمالى بالأشياء الكثيره و هو يتأتى بالصوره الواحده البسيطه و التميز فى العلم لا يجب إلا إذا كان ذلك العلم تفصيليا و هذا يؤيد الأنسبيه المذكوره، س قده

۴- إن أريد لوازم الماهيه فالانطواء ممنوع و إن كانت اللوازم لوازم بينه اللهم إلا أن يراد بها مطلق ما لا ينفك عن الشى ء حتى يشمل الذاتيات و لكن يكون حينئذ كمثال الحد و المحدود و سيأتى حاله و الأولى أن يراد بالإنسانيه الإنسان العقلى الجبروتى الجامع لكل الوجودات و الكمالات فى أفراد الإنسان الملكوتى و الناسوتى و باللوازم لوازم الوجود الخارجى لزوما غير متأخر فى الوجود، س قده

كان مما فيه رائحه التحقيق الذى قررناه و سنرجع إلى توضيحه فى مستأنف القول إن شاء الله و ربما أوردوا مثالا تفصيليا و قسموا حال الإنسان فى علمه بثلاثه أقسام- أحدها أن تكون علومه و صوره العقليه تفصيليه زمانيه على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول على سبيل التدريج و لا يخلو حينئذ من مشاركه الخيال بل يكون تعقله مع حكايه خياليه(۱) بحيث يتحد الإدراكان نحوا من الاتحاد كما إذا أبصرنا شيئا و حصل أيضا منه فى الحس المشترك صوره اتحد الإدراكان و لا يتميز لنا ما يحصل فى آله البصر و ما يحصل فى الحس المشترك إلا بوسط و دليل.

و ثانيها أن تكون له ملكه تحصل من ممارسه العلوم و الإدراكات يقدر و يتمكن بسبب حصول تلك الملكه على استحضار الصور العقليه التى كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد و إن كان تلك العلوم و الإدراكات غائبه عنه- غير حاضره فى نفسه إذ النفس ما دامت نفسا مدبره لهذا البدن الطبيعى ليس فى وسعها أن تعقل الأشياء معا لما أشرنا إليه من مشاركه الخيال فليس يحضر عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكه الاستحضار لأيها شاءت متى شاءت من غير تعب و كلفه و هذه حاله بسيطه ساذجه لها نسبه إلى كل صوره يمكن حضورها لصاحب هذه الملكه نسبه القوه الاستعداديه إلى ما لم يحصل بعد لا نسبه القوه الإيجابيه إلى المعلول فليس الإنسان فى هذه الحاله عالما بالفعل و لا الصور المكسوبه لها من قبل حاضره عنده و لكن بالقوه القريبه منه إذ له قدره الاستحضار فيكون عالما بالقوه.

۱- كما إذا تعقلت النور الفعلى و مقام الظهور للحق فتخيلت معه النور الحسى و تعقلت انبساطه فى كل بحسبه و تخيلت معه الامتداد و تعقلت بقاءه و تخيلت معه الزمان و هكذا، س قده

و ثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيره دفعه فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل شيئا فشيئا حتى يمتلى ء منه الأسماع و الأوراق- فهو فى هذه الحاله يعلم من نفسه يقينا أنه يحيط بالجواب جمله و لم يفصل فى ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض فى الجواب مستمدا من الأمر البسيط الكلى الذى كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل و هو أشرف منها.

فقالوا قياس علم واجب الوجود بالأشياء الصادره و انطواء الكل فى علمه على هذا المنهاج و الفرق بأن هذه الحاله البسيطه الخلاقه للمعقولات المفصله ملكه و صفه زائده فى النفس و فى الواجب تعالى ذاته بذاته و حين أورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلاثه أن ذلك أى العلم بالشى ء على الوجه الثالث أيضا علم بالقوه إلا أنه قوه قريبه من الفعل أجابوا بأن لصاحبه يقينا بالفعل بأن هذا حاصل أى علمه بأجوبه هذه المسائل حاصل عنده إذا شاء فصله فهذا إشاره إلى شى ء معلوم و من المحال أن يتيقن بالفعل حال الشى ء إلا و هو معلوم من جهه ما يتيقنه فإذا كانت الإشاره يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل إلا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد أن يجعلها معلومه بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئه تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدإ مخرج إياها من العقل بالقوه إلى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكرى و العلم التفصيلى فالأول هو القوه العقليه المشاكله للعقول الفعاله و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هى نفس هذا كلامهم.

و يرد عليهم(۱) أن ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا أن المجيب فى تلك الحاله عالم بالفعل بأن له قدره على شى ء دافع لهذا السؤال أما حقيقه ذلك الشى ء فهو غير عالم به فإن لذلك الجواب حقيقه و ماهيه و له لازم و هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقه مجهوله و اللازم معلوم فهى حاله بين الفعل المحض الذى هو العلم بالمعلومات(۲)

۱- مناقشه لفظيه راجعه إلى قصور البيان كما يومى ء إليه قوله ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام و إلا فالمناقشه فى العقل الإجمالى الذى قرروه لا سبيل إليها، ط مد ظله

۲- هذا مغالطه محضه فإن الذى هو بالقوه هو العلم التفصيلى بالأجوبه الذى هو بمشاركه الخيال فحيث لم يكن الصور فى الخيال توهم أنها ليست فى العقل و حيث لم يكن فى العقل بنحو التفصيل ظن أنها ليست فيه بنحو الإجمال و العلم البسيط الذى هو الملكه و كون الملكه علما واضح و كون ذلك العلم بالفعل أوضح إذ لا حاجه فيه إلى تجشم كسب جديد فبالحقيقه العلم بالأجوبه بنحو الكثره بل نفس الكثره بالقوه لا العلم بها بنحو الوحده و الشده بل يمكن أن يقال و إن لم يناسب مذاق هؤلاء أن التميز و التفصيل فيه و أقوى لأنه يتبع الوجود الذى هو عين حيثيه الظهور و النور فكلما كان الوجود أقوى كان التفصيل أتم و إن لم يكن تفصيلا زمانيا بل بمعنى صحه انتزاع المفاهيم المختلفه المناسبه لتلك الملكه و لا شك أن تلك الملكه- أقوى وجودا من تلك التفاصيل الخياليه و الزمانيه كيف و هى خلاق التفاصيل و ينبوعها و لهذه الخلاقيه اشتبهت بالقدره عند المورد بل إن سألت عن الحق فالقسم الثانى من علم الإنسان- و هو الملكه التى لم يتهيأ أسباب الاستمداد منها أيضا بالفعل فإن العلم شى ء و الالتفات إليه شى ء آخر و كذا كونه فى الخيال شى ء و كونه فى العقل شى ء آخر و كونه بنحو الكثره شى ء و بنحو الوحده شى ء آخر كما مر و ليست النفس بشراشرها و لا- أعلى مشاعرها الخيال حتى إذا لم يكن الشى ء المدرك فيه أو إذا لم يكن إدراكه بمدخليته لم يكن فى عقلها البسيط أيضا، س قده

مفصله متميزه بعضها عن بعض و بين القوه المحضه التى هى حاله اختزان المعلومات المفصله- و حصول الأمر المسمى بالملكه فهى حاله بين الحالتين و كيف يتصور(۱) كون شى ء واحد- لا سيما إذا كان فى غايه الوحده و البساطه كذات البارى ء عز اسمه علما بأمور مختلفه الذوات متباينه الماهيات بخصوصها فإنه لا يمكن أن يكون تلك الأمور معلومه بالذات- و إلا يلزم تمايز المعدومات كما مر اللهم إلا أن تكون معلومه بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط و المعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثه عنه كالعلم بأفراد الإنسان من العلم بوصفه العنوانى و كالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا كالعلم بأجزاء الحد من العلم بالمحدود فإن الحد و المحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا- كما علمت فى مباحث الماهيه فإن التفاوت بالإجمال و التفصيل هاهنا أنما يكون بنحوى الإدراك لا بأمر فى المدرك و لئن سلم هذا فى العلم الإجمالى الذى مثلوا به- فى المبحث المذكور فى المثال الأخير فكيف يسلم كون الذات المقدسه الواجبيه

۱- إعاده لما سبق من السؤالين بادعاء أنه لا يمكن دفعهما بهذه الأجوبه فتفطن، س قده

بالنسبه إلى معلوماته و هى ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد(۱) و فى هذا سر عظيم فانتظره متفحصا

الفصل (۱۰)

اشاره

و أما قول من زعم كون(۲) علمه بحسب مرتبه ذاته(۳) علما تفصيليا ببعض الممكنات و هو العقل الأول و علما إجماليا بما سوى المعلول الأول من الممكنات- و يكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على إيجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه و هكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه إلى آخر المعلولات و لا يجب أن يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات فى مرتبه واحده بل فى مراتب متفاوته متلاحقه كل سابق علم تفصيلى بلاحقه إجمالى بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول

۱- و إلا لزم اتحاده مع الممكنات و تركبه من الأجزاء و لعل السر الذى أشار إليه أنه يمكن أن يكون علمه الذاتى بالوجودات كالمحدود و الحد بوجه فإن المعلول حد ناقص للعله لأن وجوده حكايه ضعيفه عن وجود علته و العله حد تام للمعلول لأنها حاكيه عنه بنحو أعلى، س قده

۲- هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شى ء واحد بسيط علما تفصيليا بمعلومات متخالفه- فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكايه الواحد عن الواحد و غفل عن أنه يلزم عليه أن يكون ذاته مع وحدته و بساطته علما تفصيليا بأمرين متخالفين أحدهما ذاته فإن ذاته علم تفصيلى بذاته و الآخر ذات المعلول الأول و هذا ما أشار قدس سره إليه بقوله يرد عليه شبه ما تقدم، س قده

۳- المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبه الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات بل هو علم حصولى لازم للذات من جهه العلم بالذات الذى هو سبب للعلم بالمعلول الأول و الدليل على ما ذكرنا ما أورده فى بيان هذا المذهب تلوا و فى الجوابين الآتيين فيفارق هذا القول القول بالصور المرتسمه من وجهين أحدهما تركب العلم من تفصيل و إجمال و الثانى كون العلم بكل مرتبه من مراتب العلل و المعلولات فى مرتبه علتها البعيده إجماليا و فى مرتبه علتها القريبه تفصيليا و الصور العلميه عند المشاء علوم تفصيليه محضه من غير اختلاف، ط مد ظله

متقـدم على إيجـاده فيكون علمه فعليـا فـاعترض عليه بعـد ما يرد عليه شـبه ما تقـدم(۱) بوجـوه أخرى أحـدها أنه يجب احتيـاج الواجب فى العلم التفصـيلى بأكثر الأشياء إلى ما سواه- و ثانيها أنه يلزم عليه التجدد فى علمه و الانتقال من معلوم إلى معلوم كما هـو شـأن العلـوم النفسـانيه و ثالثهـا أنـه يلزم عليـه فقـدان العلـم بـأكثر الأشـياء فى كـثير من مراتب نفس الأـمر و خفـاء كـثير من المعلومات عليه فى أكثر المقامات الوجوديه و هـذا ممتنع بالضـروره البرهانيه و ربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصـيلى الذى هو أمر مباين لذاته- بشـى ء على شـى ء آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن صدور الموجودات عنه- بعضه متوقف على بعض آخر و ذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهى سلسـله الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته و ليس هذا يسـتلزم افتقاره إلى شى ء بل هذا فى الحقيقه افتقار الكل إليه لا إلى غيره.

و عن الثانى بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا و الانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما و تأخرا ذاتيا فهو ليس بممتنـع عليه كمـا فى طريقه القـائلين بارتسـام صور الأشـياء فى ذاته على الـترتيب العلى و المعلولى و كمـا فى طريقه بعض المتكلمين(۲) و أبى البركات و قريب من هذا الرأى رأى من زعم من متأخرى الحكماء(۳)

۱- و هو ما أورده على القول بالصور المرتسمه و ما كان يصر عليه من لزوم كون العلم قبل الإيجاد غير زائد على الذات، اد

۲- ظـاهره طريقه أخرى فى العلم لكنها لو كانت لاسـتوفاها عنـد تعـداد الأقوال و لو قال بـدل لفظ القائلين لفظ المشائين لأمكن حمـل طريقتهم على طريقه هؤلاء و يمكن أن يراد طريقه المتكلمين فى باب زياده الصـفات على ذاته تعالى و الترتيب السـببى و المسببى فيها كما يقولون اعتبار العلم مثلا مقدم على اعتبار الإراده، س قده

۳- الأولى من متقدمى الحكماء فإن هذا رأى ثاليس الملطى و هو أحد أساطين الحكمه المتقدمين و لعل مراده المحقق الطوسى قده فإنه بزعم المصنف قدس سره يقول بهذا القول، س قده

بأن علمه بذاته عين ذاته و علمه بالأشياء الممكنه عباره عن وجود العقل الأول مع الصور القائمه به هربا من مفاسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء- صورا كثيره قائمه بذاته تعالى و هذا و إن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ(۱) فى الحكمه المتعاليه لكن لا يصح على قواعدهم المشهوره لأن العقل بما فيه حادث ذاتى و حقيقه علمه تعالى قديمه لأنها عين ذاته فكيف يمكن أن يكون هو هو و لا تصغ إلى قول من يقول بعض علمه قديم و بعض علمه حادث- فإنه بمنزله قول من قال إن بعض قدرته قديمه و بعضها حادثه أو قال بعض ذاته قديمه و بعضها حادثه بل يجب أن يكون حقيقه علمه واحده و مع وحدتها تكون علما بكل شى ء كما أشرنا إليه فى أوائل هذا السفر الربوبى.

و يرد عليه أيضا أن وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لأن ما لا يعلم لا يمكن إيجاده و إعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضروره فهو غيره لا محاله و ماهيته مغايره لحقيقه العلم بالضروره لأن حقيقه العلم كما قررنا تكون واجبه الوجود لذاتها- لأن حقيقتها حقيقه الوجود و إن لحقها فى بعض المراتب من جهه اقتران الماهيه لها إمكان عقلى أو خارجى و لا شى ء من الماهيات واجب الوجود لذاته(۲) فكيف يكون ماهيه المعلول الأول علما لواجب الوجود.

فظهر و تبين من تضاعيف أقوالنا أن الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر و أيضا العقل الأول عندهم جوهر و جوهريته أنه ماهيه لها وجود

۱- لأن العقل عند الراسخ موجود بوجود الله أزلى بأزليته كما مر فيمكن كونه علما له تعالى، س قده

۲- هذا كبرى لقياس على هيئه الشكل الثانى هكذا حقيقه العلم و صرفه واجب الوجود و لا شى ء من الماهيات بواجب الوجود فينتج ما ينعكس إلى قولنا لا شى ء من الماهيات بحقيقه العلم ثم نضم إليه قولنا العقل ماهيه من الماهيات ينتج المطلوب من الشكل الأول- و إن جعلت قوله لا شى ء من الماهيات واجب الوجود صغرى لا تحتاج إلى انعكاس النتيجه، س قده

انتزاعی و هو عرض زائد علی ماهیته و العلم سیما علم الله لیس کذلک لأنه کالوجود لیس بجوهر و لا عرض و جوهریه العقل عند هؤلاء الراسخین أنما هی لسریان الهویه الواجبیه فیها(۱) فیصلح عندهم أن یکون علمه تعالی بالأشیاء و لا- یصلح عند غیرهم- و أیضا القول بأن العقل الأول بما فیه عین علمه بالأشیاء یبطل العنایه الإلهیه السابقه علی وجود الأشیاء کلها و لیست عباره عن حضور العقل عنده لأن الحضور صفه الحاضر(۲) و هو العقل و علمه تعالی صفه له فهو غیره و أیضا الحضور متأخر عن الحاضر(۳) لأنه صفه له و هو متأخر عن الواجب لأنه معلول له و علمه تعالی مع جمیع کمالاته متقدم بالذات علی جمیع الموجودات فلا یفسر علمه بالحضور.

إشراق تعلیمی و تنبیه تفریعی-

و الحق أن من أنصف من نفسه یعلم أن الذی أبدع الأشیاء و أفادها و اقتضاها اقتضاء بالذات و أوجدها بذلک الاقتضاء من العدم إلی الوجود سواء کان العدم زمانیا أو ذاتیا یعلم تلک الأشیاء بحقائقها و لوازمها قبل إیجادها سیما و قد کانت علی ترتیب و نظام و نظامها أشرف النظامات و ترتیبها أحسن التقویم و إلا لما أمکن إعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محاله غیرها و مقدم علیها و اعلم أن کل من تشبث فی إثبات علمه تعالی بالأشیاء بشی ء من مجعولاته کعقل أو نفس أو یقول علمه التفصیلی متأخر عن ذاته فذلک لقصور نظره و ضعف عقله و الراسخ فی الحکمه عندنا من

۱- کان قائلا یقول إنک جوزت کون العقل علما له تعالی عند الراسخین و قد سبق أیضا- إرجاع الصور المرتسمه إلی المثل الأفلاطونیه و هی جواهر أجاب بأن جوهریتها باصطلاح العرفاء و هی عندهم بمعنی المتبوعیه کما أن العرضیه بمعنی التابعیه فصور العالم أعراض و معناه جوهر معرب گوهر فکان متبوعیه الحق بعین متبوعیه الحق و جوهریته، س قده

۲- هو و إن کان صفه ذاتیه للحاضر لکنه صفه فعلیه لعلته فإن للمعلول نحو قیام بعلته فی مقام وجوده التفصیلی، ط مد ظله

۳- ممنوع فإنه منتزع عن نحو وجوده غیر متأخر عنه فهو علم بالفعل فی مقام الفعل لکن الإشکالین مبنیان علی ظاهر بیان القوم المبنی علی أصاله الماهیه، ط مد ظله

أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها و تفصيلها فى مرتبه ذاته(۱) السابقه على جميع اللوازم و الخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثيه فى ذاته و ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده و الله ذو الفضل العظيم

الفصل (۱۱) فى حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافه الإشراقيه

[مقدمه]

اعلم أن صاحب الإشراق أثبت علمه على قاعده الإشراق و كان لى اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق و أرانى ربى برهانه و مبنى تلک القاعده- على أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته(۲) و علمه بالأشياء الصادره عنه هو كونها ظاهره له لإشراقه عليها إما بذواتها كالجواهر و الأعراض الخارجيه أو بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للأشياء مستمره كانت كما فى المدبرات العلويه الفلكيه- عقولها أو نفوسها أو غير مستمره كما فى القوى الحيوانيه النطقيه و الخياليه و الحسيه- فعلمه تعالى عنده محض إضافه إشراقيه(۳) فواجب الوجود مستغن فى علمه

۱- و ذلک لأن بسيط الحقيقه كل الأشياء و متى كان الوجود أقوى كان النور و الظهور أشد فالتميز و التفصيل أظهر و الأسماء الحسنى و صورها أكثر و لكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود و الانكشاف للمعلول بنفس ذات العله السابقه أتم من انكشافه بذاته فإن يد الله مع الجماعه و سيحقق المطلب إن شاء الله تعالى، س قده

۲- أى حيثيه العلم هى حيثيه الظهور و الإظهار و هى تدور على النوريه و هى مركزها- و حق النوريه و حقيقتها عنده تعالى بل هى هو لأنه تعالى نور الأنوار و الأنوار القاهره و الأسفهبديه و العرضيه كلها نوريتها به تعالى كما يدلک عليه تسميته تعالى بنور الأنوار فمن كان نورا حقيقيا و غير متناه فى شده النوريه الحقيقيه يظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته و كذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لإشراقه عليها فكيف يخفى عليه شى ء مما فى الغيب و الشهاده أم كيف يحتاج مع هذه النوريه إلى الصور لتظهر له ذوات الصور و هذا قوى متين إن أريد بالنور حقيقه الوجود الذى هو عين الأعيان و هو الظاهر بالذات المظهر للماهيات، س قده

۳- أى إشراقه الذى هو نور السماوات و الأرض و هو الوجود الحقيقى و هذا كما أن الصور العلميه و الأشباح الخياليه التى لنفسک إذا قويت بقوه النفس أو بالنوم أو الإغماء أو غير ذلک بحيث يساوى فى القوه الموجودات الخارجيه أو يزيد عليها صارت عينيه و مع ذلک هى علمک- فتلک السماء التى تظلک و الأرض التى تحملک و الأشخاص التى تخاطبها و تخاطبک و جميع ما يبهجک أو يوحشک علومک تشاهدها بإضافتک الإشراقيه إذ كلها إشراقات نفسک و ظهوراتها، س قده

بالأشياء عن الصور و له الإشراق و التسلط المطلق(۱) فلا يحجبه شى ء عن شى ء و علمه و بصره واحد(۲) إذ علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه كما فى غير هذه القاعده و نوريته أيضا نفس قدرته فإن النور فياض لذاته فعلمه بالأشياء نفس إيجاده لها- كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه فله إضافه الفعاليه إلى جميع الأشياء- بها يصحح جميع الإضافات اللائقه به كالعالميه و المريديه و غيرهما إذ كلها واحده على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه فى علم الله تعالى فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهده الحضوريه و مدار الإدراك للغير أيضا عنده على التسلط النورى للمدرك و الحضور الاستنارى للمدرك فإدراك النفس لبدنها و وهمها و خيالها و حسها و كل ما لها تصرف فيه من أجزاء البدن و قواه فهو أنما يكون بالإضافه القهريه الإشراقيه فبقدر تسلطها و إشراقها على شى ء منها يكون قوه إدراكها له و ليس إدراكها لشى ء بصوره زائده عليه و لو كان إدراكها لوهمها و خيالها و غيرهما بصوره أخرى مرتسمه فى ذاتها و كل صوره ترتسم فى ذات النفس- فهى كليه و إن تخصصت ألف تخصص فإن ذلک لا يخرجها عن العموم و احتمال الشركه

۱- لا يذهب عليک أن فى كل موضع ذكر الإشراق أردفه بالتسلط إلى كلامه فى تقرير هذا المذهب إلا ما شذ و فيه إشاره إلى مسلكين أحدهما أنه بالإشراق و النور الذى هو حيثيه الظهور و الإظهار يظهر له الأشياء و ثانيهما أنه لما كان له التسلط و العليه الإبداعيه يظهر له المعاليل و يعلمها حضورا بلا احتياج إلى اقتحام صورها فى البين، س قده

۲- لأن إدراک البصر فينا كان أبصارا لأن المرئى مشاهد لنا بحيث يمنع الشركه فيه- و هذا حاصل له تعالى بذاته لا لجارحته كما فينا فكل وجوده و لا بعض له بصر و سمع و غيرهما من الصفات العليا كشخص تمام بدنه فى اللطافه و الشفيف كالجليديه فيكون كله عينا باصره، س قده

فيهـا للكـثره فيلزم أن يكـون النفس محركـه لبـدن كلى و مسـتعمله لقـوى كليـه و ليس لهـا إدراك بـدنها الخـاص و قواهـا و لا التصـرفات و التدابير الجزئيه و هو ليس كذلك بالضـروره الوجدانيه فإنه ما من إنسان إلا و يدرك بدنه الجزئى و قواه الجزئيه و النفس تسـتخدم المفكره فى تفصيل الصور الجزئيه و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات و تستنبط النتائج من المقدمات و حيث لم يكن للقوه الجزئيه سبيـل إلى مشاهـده ذاتها(۱) لعـدم حضورها عند نفسـها فإن المنطبع فى محل وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجودهـا لغيرهـا لا لنفسـها كما سـبق ذكره كيف و الوهم ينكر نفسه- و ينكر القوى الباطنه و إن لم يجحد آثارهـا فـإذا لم يكن للوهم و هو رئيس سـائر القوى الجرمـانيه سبيـل إلى إدراك نفسه و إدراك القوى البـاطنه و كـذلك سائر المـدارك الجزئيه- فالمـدرك لهـذه القوى الجزئيه و الجزئيـات المرتسـمه فيهـا و الكليات المنتزعه عن تلك الجزئيات أنما هى النفس الناطقه بنفس تلك الأمور و ذلك لإشراقها و تسلطها على هذه الأمور مع كونها فى ذاتها نورا لذاتها و كلما هو نور لنفسه و له تسـلط على غيره كـان مـدركا لـذاته و لـذلك الغير إمـا إدراكه لـذاته فبمحض كونه نورا إذ النور يلزمه الظهور بـل هو عين الظهور و إما إدراكه لذلك الغير فبمجرد إضافته إليه و كلما كان

۱- لما نفى أن يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها فى العاقله أراد أن ينفى كون علمها بها بالعلم الحضورى للقوى بنفسـها و لما كانت هى قوى النفس متصله بها كان علمها بأنفسها علم النفس بها و لم يتعرض لاحتمال كون علم القوى بأنفسها حصوليا بانطباع صورها فى أنفسـها لوضوح بطلانه بوجوه أحـدها أن صورها غيرها و نحن نعلمها بأعيانها و ثانيها أنه يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد هو محل القوه أعنى الروح البخارى و ثالثها أنه يدور أو يتسـلسل لأن انطباعها بصورها متوقف على الاسـتعمال و الاسـتعمال متوقف على العلم الانطبـاعى فيلزم مـا ذكرنا كما لا يخفى و قـد مر. و الحاصل أن الأقسام أربعه فإن العلم بالقوى إما حضورى و إمـا حصولى و الحضورى إمـا للقوى بـالقوى و إمـا للنفس بهـا و الحصولى إمـا للنفس فى مقـام العـاقله و إما للقوى بانطباع صورها فيها واحد الأقسام صحيح و الباقى باطل، س قده

الشی ء أشد نوریه و أقوی تسلطا علی الغیر کان إدراکه لذاته و لغیره أشد و أقوی و أشد الذوات نوریه هو الحق جل ذکره و أقوی أنحاء التسلط هو الإبداع المطلق و التأییس بلا شرکه و لیس للنفس بالقیاس إلی هذا البدن الطبیعی و قواه إلا التحریک- و ضرب من الفاعلیه غیر التامه کما بین فی موضعه و لو کان تسلطها علیه و علیها بالإبداع- لکان إدراکها له و لما فیه فی الغایه و لیس کذلک لما ذکرناه و مع ذلک تتفاوت النفوس فی النوریه و التسلط و کلما کان نوریتها أشد و تسلطها علی البدن أقوی کان إدراکها أقوی إذ کان حضور البدن لها أتم و لو کانت ذات تسلط علی غیر بدنها- کتسلطها علی بدنها لأدرکته أیضا بمجرد الإضافه الإشراقیه القهریه من دون الافتقار إلی قبولها الصوره و انفعالها عنه فالقبول جهه النقص و القهر جهه الکمال و الشرف- و نحن إنما احتجنا إلی الصوره فی بعض الأشیاء کالسماء و الکواکب و غیرهما مما نعلمه باعتبار و قیاس لأن ذواتها کانت غائبه عنا فاستحضرنا صورها و تلک الصور هی معلومنا بالحقیقه لکونها مقهوره لنا و لو کانت هی أیضا حاضره لنا کحضور آلاتنا و ما فیها لما احتجنا فی إدراکها إلی صوره.

فإذن ثبت و تحقق أن النفس غیر غائبه عن ذاتها و لا قواها و لا الصور المتمثله فی قواها محجوبه عنها و لا بدنها الجرمی مختف علیها لکونها نورا لذاتها و لها ضرب من التأثیر فی هذه الأمور فالنور المجرد الواجبی و هو فی أعلی مرتبه شده النوریه- و له إضافه الإبداع إلی ما سواه الذی هو أعلی ضروب التأثیر و الإیجاد و له السلطنه العظمی و القهر الأتم لا جرم یعلم ذاته و یعلم ما سواه من العقول و الأجرام و قواها و ما یتمثل لها أو ینطبع فیها بمجرد إضافه المبدئیه فکما أن علمه بذاته لا یزید علی ذاته کذلک علمه بالأشیاء لا یزید علی إضافته إلی الأشیاء.

و أیضا قد سبق أن کل ما هو کمال مطلق للموجود من حیث هو موجود فیجب له و إذا تحقق شی ء منه فی معلوله فتحققه له أولی و کلما هو أولی فهو واجب له بالضروره و إذا صح العلم الإشراقی للنفس ففی واجب الوجود أولی فیدرک ذاته لا بأمر زائد و یدرک ما سواه بمجرد إضافه الإشراق إلیها و لو کان مدرکا لذاته بنور

زائد لكان ذاته أنور من ذاته و لو كان مدركا للأشياء بصور مرتسمه فى ذاته لكان قابلا و فاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات.

قال و مما يدل على أن هذا القدر كاف فى العلم أن الأبصار أنما هو بمجرد إضافه ظهور الشى ء الخارجى للبصر(۱) عند عدم الحجاب فإن من لم يكن الرؤيه عنده- بانطباع أشباح المقادير فى الجليديه و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابله المستنير للعضو الباصر فيقع به إضافه إشراقيه للنفس إليه لا غير فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر أبصار و إدراك و تعدد الإضافات لا يوجب تكثرا فى ذاته و لا تجددها يوجب تغيرا فى ذاته كما بين فى موضعه- ف لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ فهذه طريقه هذا الشيخ الجليل فى هذه المسأله و تبعه العلامه الطوسى ره و غيره و حكم بصحتها كل من أتى بعده فإن العلامه الطوسى شارح كتاب الإشارات لما رأى فى إثبات الصور لذاته تعالى ورود كثر من الإشكالات و لم يقدر على حلها و التفصى عنها حاول طريقه أخرى لتصحيح مسأله العلم فقال العاقل كما لا يفتقر فى إدراك ذاته إلى صوره غير ذاته التى هو بها هو كذلك لا يفتقر فى إدراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صوره غير صوره ذلك الصادر التى بها هو هو و اعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصوره تتصورها أو تستحضرها(۲) فهى صادره عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركه ما من غيرك و مع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصوره أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهايه- فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركه غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه و ليس من شرط كل ما يعقل

۱- ليس المراد أن الأبصار بمجرد الإضافه الإشراقيه فالعلم أيضا كذلك لأنه حينئذ يصير قياسا فقهيا مع أنه ليس هذا الاستدلال أولى من العكس بأن يقال العلم إضافه إشراقيه فالأبصار كذلك بل المراد أنا أثبتنا برهانا أن الأبصار بالإضافه الإشراقيه فالآن نقول- العلم أيضا كذلك لأن علمه تعالى يرجع إلى بصره، س قده

۲- من خزائن علمك بعد ما تصورتها أو لا، س قده

أن يكون المدرک محلا للصوره المعقوله فإنک تعقل ذاتک مع أنک لست بمحل لها بل کونک محلا لها من شروط حصولها لک الذی هو مناط عقلک إیاها فإن حصلت هی لک علی جهه أخری سوی الحلول فیک لعقلتها من غیر حلول فیک فإذن المعلولات الذاتیه للعاقل الفاعل لذاته حاصله له من غیر أن یحل فیه(۱) فهو عاقل إیاها بأنفسها بلا حلولها فیه

فإذا عرفت هذه المقدمه فاعلم

اشاره

أن الواجب لذاته لما لم یکن بین ذاته و بین عقله لذاته مغایره بل کان عقله لذاته هو نفس ذاته فکذلک لا مغایره بین وجود المعلول الأول و بین تعقل الواجب له إذ عقله لذاته عله عقله لمعلوله الأول کما أن ذاته عله ذات المعلول الأول فإذا حکمت باتحاد العلتین فاحکم باتحاد المعلولین- فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غیر استیناف صوره تحل فی ذات الأول تعالی عن ذلک علوا کبیرا و قد عرفت أن کل مجرد یعقل ذاته و غیره من المجردات(۲) فالجواهر العقلیه لما کانت تعقل ما لیست بمعلولات لها بحصول

۱- قد سبق من المصنف قده فی الفصل المعقود لما وجده قادحا فی مذهب القائلین بارتسام الصور فی ذاته أنه لا تفاوت بین مذهبی الشیخ الإشراقی و العلامه الطوسی قدس سره إلا أن الشیخ المذکور أجری القاعده فی الأجسام و الجسمانیات أیضا و هذا العلامه لم یکتف بذلک بل جعل مناط علمه تعالی بها ارتسام صورها فی المبادی العقلیه و النفسیه کما فی مذهب ثالیس الملطی و إنی لا أجد مخالفه بین مذهب الشیخ و العلامه و أتکلم فیما عسی أن تکون موضع الدلاله علی ما نسب إلیه و أبین مراده من هذه العبارات فمن جملتها هذه فإذن المعلولات الذاتیه أقول التوصیف بالذاتیه لیس من باب التوصیف بالصفه المخصصه بل إشاره إلی أن الکل معالیله بالذات إذ الوسائط أیضا منه و لا مؤثر فی الوجود إلا الله أو المراد بها الوجودات قاطبه لأن الوجود هو المجعول بالذات عند العلامه أیضا کما نقل کلامه فی أوائل السفر الأول، س قده

۲- لأن کل مجرد عاقل و کل مجرد معقول و لأنه لا حجاب فیما بین المجردات فکل مجرد یعقل غیره من المجردات سواء کان فوقه أو تحته أو یکافئه فهذا و قوله فالجواهر العقلیه لما کانت تعقل ما لیست معلولات إلی آخره تأسیس لانتقاش الجواهر العقلیه بصور ما لیست معلولات لها و أن الأول تعالی یعقلها و یعقل الصور التی فیها جمیعا بالحضور لا أن علمه تعالی بمعلولاته أو علم الجواهر العقلیه بمعلولاتها بحصول صورها حتی یکون علمه تعالی ببعض الأشیاء حضوریا و ببعضا حصولیا کما فهم من هذه العبارات و نسب القول به إلی العلامه قده فبیان مرامه قدس سره فی انتقاشها بالصور أنها أی الجواهر العقلیه تعقل ما لیست بمعلولات لها بحصول صورها. أما ما لیست معلولات لها فکالعقول الطولیه التی هی فوق العقل السافل مما هی علل له- و کالعقول العرضیه کل بالنسبه إلی الآخر إذ لا علیه فیها و لذا سمیت طبقه متکافئه و کصنم کل منها بالنسبه إلی غیر صاحبه لأن کل صنم و طلسم معلول لربه و صاحبه المعتنی به لا لصاحب الطلسم الآخر. و أما أنها تعقل ما لیست معلولات لها فلأنه لا حجاب فی المفارقات و لأن کلا منها یعقل الواجب الوجود و لا موجود إلا و هو معلول الواجب تعالی و العلم بالعله مستلزم

للعلم بـالمعلول فكـل معاليـل الواجب تعالى لا بـد و أن تكون معلومه لكل مجرد سواء كانت فوقه أو تحته و إن كان ما هو تحته معلومـا له بـالحضور. و أما أنها تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فلأنه قـد مر أنه إذا لم يكن المعلوم عينا للعالم و لا مقهورا و معلولا له لم يكن بد من استحضار صورته فلا بد أن يكون علم كل مجرد بما فوقه و بما فى عرضه بالصوره إذ ليس له عليهما التسـلط و الإشـراق و أما الواجب تعالى فهو عالم بالكل بالحضور لأن كل موجود إما معلوله أو معلول معلوله فشرط العلم الحضورى بالغير و هو التسلط حاصل له بالنسبه إلى الكل كيف و هو يعلم ذاته و ذاته عله للمعلول الأول فيعلمه ثم يعلم المعلول الأـول و هو عله للثـانى و العلم بـالعله مسـتلزم للعلم بـالمعلول- فيعلم الثـانى أيضـا بـالحضور كـالمعلول الأول و هكـذا إلى آخر الموجودات و كذا كل مجرد يعلم ما دونه من معاليله بالحضور بقاعده الإشـراق و التسلط عليها و الاحتياج إلى الصور لعلمها بما فوقها فالمبادى ء العاليه تعلم الأجسام التى هى معاليلها بالحضور فضلا عن مبدإ المبادى ء، س قده

صورها فیها و هی تعقل الواجب الوجود أیضا و لا موجود إلا و هو معلول للواجب تعالی کانت صور جمیع الموجودات الکلیه و الجزئیه علی ما هی علیه حاصله فیها

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر و الصور و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه(۱) فإذن لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ من غير لزوم شی ء من المحالات المذكوره قال إذا تحققت هذا الأصل و بسطته ظهرت لک كيفيه إحاطته بجميع الموجودات الكليه و الجزئيه(۲) و ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامه- و إذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقه الشيخ الإشراقی بأدنى تفاوت و هی التی ارتضاها كل من نظر فيها و لم يقدح فيها أحد و هی مقدوحه عندی بوجوه من القدح و قد مضى بعضها و بقی البعض و لا بأس بإعادتها مع ما بقی لما فی التذكير من زياده التوضيح و الكشف.

فنقول يرد عليها أمور-

الأول أنها تبطل العنايه الإلهيه السابقه على جميع الممكنات

الأول أنها تبطل العنايه الإلهيه السابقه(۳) على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب و الترتيب الفاضل و لا يكفی فی الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلک بأن جوده النظام و حسن الترتيب الأنيق فی هذا العالم أنما هی ظلال و لوازم للنسب الشريفه- و الترتيب الأنيق الواقع بين المفارقات فإن للعقول المفارقه كثره وافره عنده و لها سلاسل طوليه و عرضيه و هيئات عقليه و نسب معنويه فذوات هذه الأصنام تابعه لذوات أربابها و هيئاتها لهيئاتها و نسبها لنسبها و ذلک لأنا نقول هب أن هذا النظام

۱- أی كما يعقل الجواهر العقليه و صورها بالحضور كذلک يعقل الوجودات العينيه الماديه بالحضور لقاهريته و تسلطه عليها، س قده

۲- بأن يقال الجواهر النفسيه أيضا تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها- و الأول الواجب يعقل تلک الجواهر و صورها بأعيانها لا بصور غيرها و المراد بالكليه الصور المعقوله الحاضره بأعيانها المرتسمه فی الجواهر العقليه و النفسيه و بالجزئيه الموجودات العينيه من المجردات و الماديات، س قده

۳- الحق أنها لا تفی بإثبات العنايه لا أنها تبطلها فعلى من اعتمد عليها أن يثبت سنخا آخر من العلم توجه به العنايه الإلهيه، ط مد ظله

تابع لنظام ذلک العالم فما السبب الباعث لنظام ذلک العالم لو لم یکن ذاته بحسب صقعه الإلهی مشتملا علی أفضل نظام و أحسن جمعیه لا نظام أفضل منه و لا أحسن و أکرم دفعا للدور و التسلسل و لقد بین المعلم الأول فی أثولوجیا هذا المقصد بما لا مزید علیه.

الثانی أن کون العلم إضافه محضه غیر صحیح

سواء سمیت إشراقیه أم لا(۱) إذ من العلم ما یکون مطابقا للواقع(۲) و منه غیر مطابق له فیسمی بالجهل و أیضا من العلم ما هو تصور و منه ما هو تصدیق و الإضافه لا یمکن تقسیمها إلی هذه الأقسام و قوله و تقسیمهم العلم فی أوائل المنطق إلی التصور و التصدیق أنما هو فی العلوم التی هی غیر علم المجردات بذواتها و غیر العلم بالأشیاء التی یکفی فی العلم بها مجرد الإضافه الحضوریه غیر مستقیم(۳) لأن مطلق العلم معنی واحد و حقیقه واحده لا یمکن

۱- إشاره إلی أن کون الإضافه إشراقیه بمجرد الاسم علی مذهب الشیخ الإشراقی و إنما هی مقولیه لأن الوجود الحقیقی الذی هو الإشراق بالحقیقه عنده اعتباری فلم یبق إلا شیئیه الماهیه و الماهیات غواسق صرفه لا إشراق لها فی ذاتها فإضافته مقولیه و هی غیر متصوره فی الجهل المرکب و فی العلم بما لیس له وجود خارجی و أیضا لما کانت الإضافه اعتباریه لا صوره لها ملحوظه بالذات و التصور و التصدیق صوره لم یمکن تقسیمها إلیهما، س قده

۲- لا یخفی أن العلم بالإضافه الإشراقیه مرجعه إلی العلم الحضوری من العله لمعلولها- و المطابقه و اللامطابقه من خواص العلم الحصولی دون الحضوری و کذا الانقسام إلی التصور و التصدیق الذی ذکره قده، ط مد ظله

۳- أی فی العلم الذی هو مجرد الإضافه بناء علی کونها مقولیه لأن مطلق العلم معنی واحد و هو من أعلی الکمالات و حقیقه نوریه فلا یمکن کون بعض أفراده أمرا اعتباریا هو الإضافه و أما تخصیص مقسم التصور و التصدیق بالعلم الحصولی و أن الحضوری لیس تصورا و تصدیقا فهو حق و المصنف قدس سره لا مهرب له عنه فی علم الشی ء بذاته و علمه بغیره حضوریا لأن التصور و التصدیق من المعقولات الثانیه فلا یمکن أن یکون الوجود العینی تصورا و تصدیقا و لا یرد علیه قده ما أورده علی الشیخ أنه معنی واحد لأن هذا لا ینافی کون بعض أفراده صوره و بعضها وجودا و إشراقا لأن کلیهما نور و کمال بخلاف الإضافه المقولیه، س قده

أن يكون بعض أفراده إضافه و بعضها صوره إذ كل مورد قسمه ليس انقسامه إلى الأفراد إلا بقيود متخالفه تضم إليه و يحصل منه مع كل ضميمه قسم واحد فالمورد مشترك بين الأقسام و لا يجوز مثل هذا الاشتراک لأمر بين الإضافه و غيرها لأنها غير مستقله المعنى و هذا مما يظهر بأدنى تأمل

و الثالث أن العلم كما بين فى موضعه إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس

و الثالث أن العلم كما بين فى موضعه(۱) إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس و ليس من العلم شى ء خارج عن هذه الأقسام و يلزم على مذهبه أما كون البارى و المجردات العقليه فى إدراكها للأجسام و الصور الخارجيه و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكيه المرتسمه فى المدارك الجزئيه حساسه(۲) و إما أن يوجد قسم من العلم خارجا عن الأقسام المذكوره و هذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقا هو

۱- فيه ما فى سابقه، ط مد ظله

۲- إن أراد كون البارى أو المجرد مدركا للجزئيات الماديه و علمه إحساسا أى مشاهده لها سلمنا الملازمه و منعنا بطلان اللازم كيف و من يرجع علمه إلى بصره لا يتحاشى عن ذلک بل يباهى به و كل من يقول إنه تعالى سميع و بصير و ليس له جارحه لتنزهه و غناه عنها- كالمصنف قدس سره و غيره من المحققين ليس له بد من أن يقول معناه أن كل وجود حاضر له و من جملتها المبصرات و المسموعات و بالجمله المدركات الجزئيه فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهده لا بنحو العلم بها كما يقول بعض المتكلمين إلا أن حضورها لنا أنما هو لقوانا و جوارحنا لحاجتنا- و حضورها له لذاته فهو سمع كله و بصر كله كما فى الأحاديث و إن أراد كونها حاسه أى قوه فى جارحه ماديه منعنا الملازمه و الحاصل أن علمه الحضورى بالجزئيات إحساس أى مشاهده و إدراک فإنه تعالى كما أنه عالم كذلک مدرک و الإدراک قد يقابل التعقل و العلم كما فى كلامه قده بعد أسطر فإن لكل صوره ماديه كائنه فاسده صوره إدراكيه إلى آخره و قوله و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكيه إلى آخره الغرض منه أن الإشكال فى الجزئى المادى و الممتدات و المتقدرات و أما الجزئى المجرد فلا إشكال فيه و إن لم يكن العلم به عند الشيخ الإشراقى بالصوره لأن العلم بالصور الكليه و بالجزئى المجرد كلاهما تعقل أ ما تسمع أمثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته، س قده

بالصور فی إدراک الباری أو المفارق للخارجیات و الجزئیات فإن هـذا التقسـیم للعلم أنما هو باعتبار ما یکون معلوما بالـذات لا بالعرض فإن هـذا القیـد معتبر فی التقسیمات کلها و إن لم یذکر(۱) فـإذن إدراک هـذه الأمور المادیه عن کل مـدرک أنما هو بتبعیه صورهـا الإدراکیه مطلقا علی ما ذهبنا إلیه(۲) و إدراک المفـارق إیاهـا بتبعیه الصور المعقوله فـإن لکل صوره مادیه کائنه فاسـده صوره إدراکیه ذات حیاه و تعقل و لتلک الصوره أیضا صوره عقلیه و هی وجهها الثابت عند الله و هی المعقوله بالذات و ما دونها أیضا معقوله له لکن بتبعیه تلک الصوره فاحتفظ بهذا التحقیق فإنه نافع جدا(۳).

و الرابع أن الإضافه متأخره الوجود عن وجود الطرفین

(۴) فیلزم الحاجه له فی أشرف صفاته إلی مخلوقاته.

الخامس أنا قد بینا فی کثیر من مواضع هذا الکتاب بالبرهان

أن شیئا من الأجسام الطبیعیه و صورها المادیه و هیئاتها لا یمکن أن یکون مدرکا بالذات(۵)

۱- فإذا قیل مثلا المتحیز إما أجسام بسیطه أو مرکبه لم یقل الهیولی و الأعراض أیضا متحیزات إذ المقصود هو المتحیز بالذات و کذا إذا قیل المبصـر إما ضوء أو لون- لم یقل الجسم و بعض الأعراض الأخری أیضا مبصرات إذ المقصود هو المبصر بالذات و بالجمله مراده قـده أن العلم بالجزئیات المادیه و المتقـدره لیس علما بالـذات عندهم حتی یرد علیهم أنه من أی قسم من الأقسام الأربعه بخلافه عند الشیخ الإشراقی، س قده

۲- من أن الصور الإدراکیه هی العقول النوریه، س قده

۳- لأنه أیضا أحـد مسالک إثبات المثل النوریه إذ لو کانت الأنواع المادیه صالحه للعلم لکفت کما قال القائل بالعلم الحضوری بالمادیات إنها لما کانت حاضره عنده تعالی- و له التسلط المطلق علیها فأیه حاجه إلی الصور، س قده

۴- فیه أنه کذلک فی الإضافه المقولیه دون الإضافه الإشراقیه، ط مد ظله

۵- قـد عرفت أن المـانع الـذی أبـداه من غیبه الکمالات المادیه و احتجاب أجزاء الأجسام و الحرکات بعضـها عن بعض مرفوع بالنظر إلی شـمول الحرکه جمیع المقولات باعتبارها حرکه توسطیه و بالنظر إلی الوحده الحاکمه علی کل من الأجسام النوعیه و فی بعض کلمات المصنف اعتراف ما بذلک کما سیجیء فی الوجه الثامن أن للطبائع المحرکه غایات و لها ضرب من الإدراک لغایاتها، ط مد ظله

و لیس لها أیضا حضور جمعی عند شـی ء إلا بأمثلتها الحسـیه أو العقلیه و لأجل ذلک کان إدراکها عند الحکماء بصوره منتزعه منها لا بنفسـها فکیف ذهب هـذا الشـیخ العظیم و العلامه الطوسـی ره(١) و من وافقهمـا إلی الاکتفـاء بغیر الصور الإدراکیه فی إدراک هذه الأکوان المادیه.

و السادس أن قوله و من لم یکن الأبصار عنده بانطباع أشباح المقادیر فی الجلیدیه

و لا بخروج الشعاع عنها یلزمه الاعتراف بأن الأبصار بمجرد مقابله المستنیر للعضو الباصر منظور فیه إذ ذلک الاعتراف غیر لازم بـل اللازم أنمـا هو غیر و هو ما ذهبنا إلیه و قررناه بأن النفس أصبحت عنـد تلک المقابله مخترعه للصور المبصره فی غیر هـذا العالم نسبتها إلی النفس بالقیام الاتصالی کنسبه الصور العقلیه القائمه بذاته تعالی لا بالحلول تعالی عن ذلک علوا کبیرا.

السابع أنه ذهب إلی أن التخیل لیس بحصول الصور الخیالیه فی شی ء من أجزاء الدماغ

بل بمطالعه النفس لما فی عالم المثال و التی هناک من الصور لیس شـی ء منها عنده من معلولات النفس حتی یکون لها القهر و السلطنه علیها(٢) فبطل ما قرره من القاعـده المذکوره من أن إدراک الشـی ء لذاته بکونه نورا و إدراکه لغیره بکونه قاهرا علیه و مراده من القهر لیس إلاـ العلیه بنحو فلاـ قهر لمـا لیس بعله و لاـ قهر علی مـا لیس بمعلول فانفسـخت قاعـدته فی إدراک النفس للخیالیات.

و الثامن أنه یلزم علیه أن لا یعلم الباری جل ذکره شیئا مما سواه

فی مرتبه

١- قـد نسب فیما سـبق إلی العلامه التفصـیل و هـذا ینافیه و لعله قـدس سـره یعتقـد التشابه فی کلامه و قـد عرفت أنه محکم فلا تغفل، س قده

٢- و یرد علیه أیضـا مثله فی الأبصـار إذ لاـ قهر و لاـ تسـلط للنفس بالنسـبه إلی الموجـودات الخـارجیه حتی تبصـرها بالإضـافه الإشراقیه و قد أورد هذا الاعتراض فی کتبه علی الشیخ، س قده

ذاته(١) لا على وجه التفصيل و لا على وجه الإجمال لأن العلم الإجمالى له بالأشياء باطل عنده كما ذكره فى كتاب المطارحات و زيف القول به و اللازم باطل و كيف يجوز(٢) صاحب بصيره أن الذى أوجد الأشياء و اقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع أن الحكماء قد أثبتوا للطبائع المحركه للمواد غايات ذاتيه فى أفاعيلها و العله الغائيه متأخره عن الفعل وجودا متقدمه عليه قصدا فيلزمهم القول بضرب من الإدراك فيها لغايات أفاعيلها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز أن يوجد الأشياء جزافا فهذه وجوه من القدح فى هذا الرأى.

و أما تحاشيه و تحاشى من تبعه من القول بالصور الإلهيه لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء فى ذاته و فى علمه الذى هو عين ذاته فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها كانت غيره تعالى و كانت أعراضا حاله فيه و أما إذا كانت عينه من حيث الحقيقه و الوجود و غيره من حيث التعين و التقيد- فبالحقيقه ليس هناك حال و لا محل بل شى ء واحد متفاوت الوجود بالكمال و النقص- و البطون و الظهور و نفس الأمر(٣) عند التحقيق عباره عن هذا العلم الإلهى الحاوى

١- يرد عليه ما أوردناه على أول الوجوه فالحق أن الذى أثبته من العلم الإشراقى فى مقام الفعل حق لا مريه فيه لكنه لا يكفى فى العلم الذاتى الكمالى، ط مد ظله

٢- جل جناب الشيخ عن هذا التجويز كيف و كل مجرد عاقل لذاته و هو علمه بذاته تفصيلا و هو بعينه علمه بما سواه إجمالا و العلم الإجمالى الكمالى متفق عليه و الإجمالى الذى أبطله الشيخ إما بنحو الاقتصار و إما فى مرتبه الفعل و بالجمله نفى الخاص بل يقول الوجودات العينيه بما هى علم الله تعالى واحده وحده حقه اضمحلت عندها الكثرات- و سابقه سبقا أزليا و هى بما هى مضافه إلى الأشياء كثيره و متأخره عنها بما هى مضافه إلى الحق سبحانه و لكن لا بد إما أن يقول حقيقه الوجود لا بشرط مرتبه الذات كما هو مذهب الصوفيه- أو يقول إنها بما هى مضافه إلى الحق كانت من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله باقيه ببقائه لا هو و لا غيره فهى بهذا النظر علمه التفصيلى السابق، س قده

٣- هاهنا سؤالان أحدهما أن الصور الإلهيه عنده قده مؤوله بالمثل النوريه الأفلاطونيه كما مر غير مره و سيجى ء أيضا أن العلم الإلهى قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا متصله أو منفصله بل كفى شاهدا قوله متفاوت الوجود بالكمال و النقص فكيف جعلها الوجود الإلهى الحاوى لماهيات الأشياء اللازمه لأسمائه اللازمه لذاته لزوما غير متأخر فى الوجود عن وجود المسمى فى كلتيهما و ثانيهما أن نفس الأمر إما حد ذات الشى ء مع قطع النظر عن فرض الفارض و اعتبار المعتبر و إما عالم العقل و إما تفسيره بالوجود الإلهى و العلم الإلهى الذاتى فهل له وجه أم لا. و الجواب إما عن السؤال الأول فهو أن فى كلامه قدس سره إشاره إلى تأويل آخر للصور العلميه و هو أنها الماهيات و الأعيان الثابته الموجوده بوجود الله تعالى أو إشاره إلى شده الاتصال بين الوجود الجبروتى لكل شى ء و الوجود اللاهوتى لها فعبر عن الأول بالثانى. و أما عن السؤال الثانى فنقول أما المراد بالأمر عالم الأمر و لا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتى للأشياء لأنه النحو الأعلى لوجودها الأمرى و أما المراد به نفس الشى ء و لا بأس بالتفسير المذكور لأن شيئيه الشى ء بتمامه و كماله و ذات الشى ء بباطن ذاته و نحو أعلاه و ما هو لم هو فبالحقيقه هذا التفسير داخل فى تفسير نفس الأمر بحد ذات الشى ء و ما هو عليه الشى ء كما أشار قدس سره إليه، س قده

لصور الأشياء كلها كليها و جزئيها قديمها و حادثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هى عليها فإن الأشياء موجوده بهذا الوجود الإلهى الحاوى لكل شى ء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا و وجودا مثاليا و وجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهى عند العرفاء و هذا الوجود أولى بأن يكون عباره عن نفس الأمر و لا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذى حكم عليه أنه محال عباره عن انفكاك الشيئيه عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجى مع تحققها بالوجود الربانى و ظهورها فيه و سيأتيك زياده إيضاح لهذا المطلب.

فإن قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذى هو الذات الإلهيه تابعا للأشياء.

قلنا هذا العلم الإلهى لكونه كالقدره و الإراده و نظائرهما من الصفات الإضافيه

أی من الحقائق المضافه إلی الأشیاء فله اعتباران أحدهما اعتبار عدم مغایرته(۱) للذات الأحدیه و هی بهذا الاعتبار من صفات الله و غیر تابعه لشی ء بل الأشیاء تابعه له إذ به صدرت وجودات الأشیاء فی الخارج و لهذه الجهه قیل علمه تعالی فعلی و ثانیهما اعتبار إضافته إلی الأشیاء و هو بهذا الاعتبار تابع للأشیاء متکثر بتکثرها و سنشبع القول فی تحقیق هذا المقام عند بیان کیفیه علمه بالأشیاء علی طریقه أصحاب المکاشفه الذوقیه و نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقه للقوانین البرهانیه و الکلام فی کون علمه تابعا للمعلوم أو المعلوم تابعا له الألیق بذکره أن یکون هناک من هاهنا

الفصل (۱۲) فی ذکر صریح الحق و خالص الیقین و مخ القول فی علمه تعالی السابق علی کل شی ء

اشاره

حتی علی الصور العلمیه القائمه بذاته التی هی بوجه عین الذات و بوجه غیرها کما بیناه

و هذه المرتبه من العلم هی المسماه بالغیب

المشار إلیه بقوله تعالی وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلَّا هُوَ(۲) فالمفاتیح هی الصور التفصیلیه(۳) و الغیب هو

۱- و بعباره أخری هذا العلم باعتبار نفس وجود و نوریته متبوع و باعتبار تعینه و تلونه بتعینات الماهیات و ألوان الأعیان الثابته الذاتیه لها تابع لها إذ لا لون له فی ذاته و لا شأن له إلا النوریه و الظهور و الإبراز و الإظهار لما کمن فی ذاتها بلا جعل ترکیبی بل و لا بسیطی لأنها صور أسمائه اللامجعوله بلا مجعولیه الذات، س قده

۲- المفاتح جمع مفتح بفتح المیم و هو الخزینه و ورد أیضا جمع مفتح بکسر المیم و هو المفتاح و هو قدس سره قد أخذ بثانی المعنیین و مالهما و إن کان واحدا حیث إن من عنده مفاتیح الخزائن هو عالم بما فیها قادر علی التصرف فیها کیف شاء عاده کمن عنده نفس الخزائن إلا أن فی کلامه تعالی فیما یشابه هذا المورد ما یؤید المعنی الأول فإنه کرر ذکر خزائنه و خزائن رحمته فی مواضع شتی من کلامه و لم یذکر لها مفاتیح فی شی ء من کلامه

۳- و إنما لا یعلم ذواتها أیضا ذواتها لأنها لاستغراقها فی شهود الحق لا خبر لها عن ذواتها إلا من حیث کونها أنواره و لا یکتنهها إلا هو، س قده

مرتبه الـذات البحته المتقـدمه على تلك التفاصـيل و المقصود فى هـذا الفصل بيان شـهوده تعالى للأشـياء كلها فى هـذه المرتبه الأحديه التى هى غيب كل غيب و أبسط من كل بسيط.

و هذا المطلب يمكن بيانه بوجهين

اشاره

أحـدهما من جهه كونه تعالى عقلا بسـيطا و هى طريقه قـدماء الحكماء و ثانيهما و هو منهـج الصوفيه المحققين من جهه اتصافه بمـدلولات الأسـماء و الصـفات فى مرتبه ذاته(۱) و أنهـا ليست من قبيـل اللوازم المتـأخره بـل حالهـا كحـال الماهيه بالقياس إلى وجودهـا مع أن الواجب ليس ذا مـاهيه- و كلا الوجهين دقيق غـامض يحتاج دركه عنـد تعلمه و اسـتفادته من المعلم البشـرى و سماعه منه إلى لطف قريحه و صفاء ضمير فكيف فى استنباطه و استفاضته من الملكوت.

أما المنهج الأول

فلنمهد لبيانه أصولا

أحدها أن كل هويه وجوديه هى مصداق بعض المعانى الكليه فى مرتبه وجودها

و هويتها و هى المسماه فى غير الواجب بالماهيه عند الحكماء و بالعين الثابت عند الصوفيه و ذلك البعض قد يكون متعددا و قد يكون واحدا و يقال له الماهيه البسـيطه و المعانى المتعدده قد تكون موجوده بوجود واحد و يقال لها البسـيط الخارجى كالسواد مثلا و قـد تكون موجوده بوجودات متعدده و يقال لها المركـب الخارجى كماهيه الحيوان المأخوذ جنسه من مادته و هو الجسـم النامى و فصله من

۱- هـذا مبنى على مـا وجه به كلامهم فى التوحيـد بالوحـده التشـكيكيه و كون مقام الأحـديه- و هو أعلى مراتب الوجود الـذى حده أن لا حد له هو مقام الذات و سائر المراتب مراتب من الوجود حقيقه و أما ما هو ظاهر كلامهم من قصـر حقيقه الوجود فيه تعـالى و كـون وجود غيره مجازيـا فللـذات إطلاـق الوجود و مـا يفرض هنـاك من التعينـات الكليه و هى الأسـماء و الصـفات و الجزئيه و هى الحـدود و الماهيـات الإمكـانيه فهى جميعا دون الـذات و منها التعين العلمى حتى علم الـذات بالـذات نعم العلم و القدره و سائر الصفات الذاتيه تعينات قبل ظهور الكثره و الغيريه، ط مد ظله

صورته و هو الحساس ثم لا بـد أن يكون لمادته و صورته ضـرب من الاتحاد فى الوجود- حتى لا تكونا بمنزله الحجر الموضوع بجنب الإنسـان و إلاـ فلم تكن الماهيه ماهيه واحـده و جهه الوحـده أنما توجـد فى جانب الصوره لا فى ناحيه الماده لأن الصوره هى أقوى تحصـلا من المـاده لأنها مفيـده الماده كما بين فى موضـعه و كونها جهه الوحـده- عباره عن كون الصوره كالحساس مثلاـ مصـداقا بنفس ذاته لحمـل جميع المعـانى- التى بعضـها بإزاء الماده كمفهوم الجسم النامى لا بأن يكون ذلك المعنى جزء للماهيه و إلا لكان المفروض فصـلا نوعا و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصـله و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما(۱) و لا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصـلى فى مرتبه هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسـى و ما قيل فى المشـهور أن الجنس عرض أو عرضـى للفصـل- ليس المراد منه عـارض الوجود كالضاحك و الكاتب بالقوه بالنسـبه إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض أن المعنى الجنسى ليس- داخلا فى ماهيه الفصل الاشتقاقى إذ لا ماهيه له و السر فى ذلك أن كلا من الفصول الاشـتقاقيه التى هى مطابقه للفصول المحموله و المنطقيه باصـطلاح آخر غير الذى يذكر فى المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجى(۲) و الوجود لا حد له و لا ماهيه

۱- لزوم هـذا دون إثبـاته خرط القتـاد لأن الجنس المقسم بالفتـح بالفصل صار مقوما للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لا الفصـل جزء للجنس و كون الشـى ء جزء لشـى ء لاـ يسـتلزم العكس فإن الحيوان جزء الإنسان و الإنسان ليس جزء للحيوان و لا عينـا له بـل عـارض لـه- و لعـل مراده أن الفصـل المقسم الـذى فرض بتمـامه عارضا للجنس يلزم أن لا يكون بتمامه عارضا- بل بعضه مقوم الجنس أى ليس بخارج عنه بل عينه، س قده

۲- كون الفصـل نحوا من الوجود أو كون الصوره كـذلك بظـاهره مشـكل فـإن الوجود لاـ فصل و لا جنس و لا نحوهما ثم إن كون الشـى ء نحوا من الوجود لا ينافى أن يكون له ماهيه كما أن النوع كالبياض نحو من الوجود و له ماهيه و كيف يجوز أن لا يكـون للفصل الاشـتقاقى و هو المـأخوذ منه الفصـل المنطقى مـاهيه و الفصـل القريب للجسم و هو البعيـد للإنسـان مثلاـ- و هو الصوره الجسـميه المعبر عنها فى الحـد بالقابل للأبعاد و النفس النباتيه التى هى بإزاء النامى فى الحد و النفس الحساسه المحركه التى هى بـإزاء الحسـاس و المتحرك بالإـراده كلهـا لهـا ماهيات و إلا لم تكن ماهيه لشـى ء و الجواب أن المراد فصول الجواهر كـالنفوس النـاطقه- و العقول المفـارقه و الإنسـان و هو قـدس سـره كثيرا ما يصـرح تبعا للشـيخ الإشـراقى بأن النفوس الإنسانيه و العقول أنوار محضه و وجودات صـرفه بلاـ مـاهيه و سـره أن الماهيه هى المفهوم الحاكى عن الوجود المحـدود الضـيق و العقول موجودات وسـيعه و كـذا النفوس لا وقوف لها عنـد حـد محـدود و سـيأتى بعـد أسـطر نفى الفصول الوجوديه عن أنواع الحيوان سوى الإنسان إلا تأكـدات الأجناس و أن فصولها المـذكوره فى حـدودها ليست وجودات على حـده و ليست أيضا عـدميات إذ العـدمى لاـ يكون جزءا للأنـواع المحصـله و الحاصل أن الفصل الوجودى الكمالى ليس إلا للنوع الأخير الـذى هو الإنسان و هو النفس القدسيه و هو نحو من الوجود بلا ماهيه، س قده

فاتصاف ذلک النحو من الوجود أی الوجود الفصلی بالمعنی الجنسی لیس کاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجیا من حیث إن للمعروض وجودا و للعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقی و هو الصوره النوعیه فی الخارج مضمن فیه المعنی الجنسی بل إنما یکون المغایره و الاتصاف فی ظرف التحلیل و هذا معنی قولهم الجنس عرض للفصل أی مفهوم الجنس غیر مفهوم الفصل و هما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقی و المقصود أن المعانی المختلفه الموجوده بوجودات متعدده قد تکون موجوده بوجود واحد کالفصل الأخیر للإنسان و هو الناطق- بل النفس الإنسانیه من حیث إن مفهوم الجوهر و مفهوم القابل و مفهوم الجسم الطبیعی- و مفهوم النامی و مفهوم الحساس کلها موجوده بوجود الناطق فی هذا النوع الإنسانی- و بعض هذه المفهومات موجود بغیر هذا الوجود فی نوع آخر غیر الإنسان مثلا طائفه منها موجوده بوجود واحد آخر فی الحیوان غیر الناطق و هی من الجوهر إلی الحساس و طائفه أخری و هی بعض تلک الطائفه موجوده بوجود واحد آخر فی النبات و طائفه أخری فی الجماد و بعضها کالجوهر القابل للأبعاد ذی الطبیعه الجسمیه فی الجسم العنصری و بعضها و هو الجوهر ذو الأبعاد یوجد فی الجسم المقداری الجوهری و أما مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهیولی فعلم من هذا أن الأشیاء الکثیره المتکثره

الوجود توجد بوجود واحد.

الأصل الثانى أنه كلما كان الموجود أقوى وجودا و أتم تحصلا كان مع بساطته أكثر

حيطه بالمعانى(۱) و أجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقه فى سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكماليه المتدرجه فى الكمال من صوره إلى صوره متعاقبه على الماده بحسب تكامل استعداداتها لقبول صوره بعد صوره- إلى أن تبلغ مترقيه إلى صوره أخيره تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصوريه- لاشتمالها من جهه قوه الوجود على مبادى تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحديتها

الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود

و صدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشى ء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعانى الخارجى عن ماهيته وحده- فوجود الإنسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان و إن اشتمل على حده و معناه و لا وجود الحيوان هو وجود النبات و إن اشتمل على حده و معناه و هكذا- و لا تظنن أنه كما يوجد فى الإنسان فصل(۲) كمالى زائد على الحيوانيه المطلقه

۱- و إنما لا ينافى كثرتها بساطته بل كانت مؤكده لبساطته لأن المعانى الكماليه كلما كانت أكثر انتزاعا من الوجود كشفت عن أن استجماعه للكمالات و استيفاءه للخيرات أكثر و نوره أقهر و أبهر و سلبه و فقده أقل و أندر، س قده

۲- و إلا لم يكن الإنسان نوعا أخيرا مشتملا على كل الأنواع أو يلزم أن يكون مركبا من الأجزاء غير المترتبه فى العموم و الخصوص و هى الفصول المتكافئه و لا يخفى أن التباين بين الإنسان و الفرس مثلا على ما ذكر قدس سره باعتبار الأخذ بشرط لا- و باعتبار كون التفاوت كتفاوت الماده و الصوره فالكل بشرط لا مواد و هو الصوره الأخيره و لا بشرط أجناس و هو الفصل الحقيقى؛ و فيك انطوى العالم الأكبر . إن قلت كيف يتحقق الجنس بلا- فصل أو الماده بلا- صوره و الفصل عله الجنس و الصوره عله الماده قلت نفى الخاص لا- يستلزم نفى العام فإن الفصل الأخير فى النوع الأخير فصل الكل و الصوره الأخيره فيه صوره الكل كما أشرنا إليه بأن كل الأنواع لا بشرط أجناس و الفصل الأخير فصلها و بشرط لا مواد و الصوره الأخيره صورتها و لا- سيما على القول باتحاد النفس الناطقه بالحركه الجوهريه مع العقل الفعال كما فى النفوس الكليه الإلهيه و العقل الفعال هو المحصل للأنواع الكائنه بإذن الله المتعال و جامع لفعلياتها كما أن الهيولى مجمع قواها و استعداداتها هذا هو المشرب الأهنأ الأعذب و هنا بيان آخر أقرب إلى الأذهان و هو أن يكون المراد أن الحيوانيه مثلا نوع فى الحيوانات لا جنس لها كما لا فصل لها إلا فى الإنسان، س قده

فكذلك يلزم أن يتحقق فى كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودى زائد فى وجوده على مطلق الحيوانيه و لا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عدميه إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسى و فعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال آخر وجودى إذ المعنى الواحد الجنسى كما سبق فى مباحث الماهيه صالح للنوعيه كما هو صالح للجنسيه و ليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شى ء حتى يكون جنسا و أخذه بشرط لا شى ء حتى يصير نوعا كما ذكروه و إن كان المذكور صحيحا من جهه مراعاه أحكام المعانى و الماهيات لكن منشأ ذلك و مبناه على أحكام الوجودات و أنحائها من الشده و الضعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف و وجود آخر قوى و ضعف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده فى وجود آخر و الانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل و أقوى فالوجود النباتى للمعنى النوعى الذى هو عباره عن الجسم النامى متى كان قويا فى باب التغذيه و التنميه و التوليد كالأشجار- يكون تاما بالفعل فى باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر و قوه أخرى كمبدإ الحس و هذا بخلاف الجسم النامى الموجود بوجود اللطف و المواد الحيوانيه- فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصير المعنى النوعى المحصل فى باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل فى باب الحيوان فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامى هو الذى وجدت به الأشجار و النباتات لا الذى يوجد به الحيوان و كذا القياس فى الحيوان بالنسبه إلى الإنسان و كل جنس بالنسبه إلى نوع تحته من الأجناس و الأنواع المترتبه فظهر و تبين مما قررناه أنه يجوز أن

يكون تمام حقيقه شى ء بعض حقيقه شى ء آخر.

الأصل الرابع أن كلما تحقق شى ء من الكمالات الوجوديه فى موجود من الموجودات

فلابد أن يوجد أصل ذلك الكمال فى علته على وجه أعلى و أكمل- و هذا مما يفهم من كلام معلم المشائين فى كثير من مواضع كتابه فى الربوبيات- المسمى بأثولوجيا و يعضده البرهان و يوافقه الذوق السليم و الوجدان فإن الجهات الوجوديه للمعلول كلها مستنده إلى علته الموجده و هكذا إلى عله العلل- ففيه جميع الخيرات كلها و لكن سلبت عنها القصورات و النقائص و الأعدام اللازمه للمعلوليه بحسب مراتب نزولها.

فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول

اشاره

الواجب تعالى هو المبدأ الفياض(۱)

۱- أى هو المبدأ الفياض لجميع الوجودات بالذات و لجميع الماهيات بالعرض- فيجب إذن بمقتضى الأصل الرابع أن يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحده و البساطه و الكمال و الشده و بمقتضى الأصل الأول و الثانى أن يكون منشأ انتزاع كل المعانى و المفهومات- و لكن بدون أن يكون هى متحققه بالوجودات الخاصه بمقتضى الأصل الثالث فإذن علم ذلك الوجود الشديد الأكيد غير الفقيد بذاته عين علمه بجميع الوجودات و الماهيات و مع إجماله أى وحدته و بساطته عين الكشف التفصيلى كيف و كلما كان الوجود أقوى كان النوريه أشد لأن حيثيه الوجود حيثيه النور فإذا كانت المعانى و المفهومات ظاهره متميزه كل عن الآخر حيث كانت موجودات بوجودات متشتته و أنوار ضعيفه فيما لا يزال كان ظهورها و تميزها أكثر و أشد عند وجودها بذلك الوجود القوى و تنورها بذلك النور الشديد فى الأزل- فإن يد الله مع الجماعه فبيان ظهور الماهيات فى الأزل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج و المستنبط من أصوله و أما بيانه بأنه فياض الماهيات بأسمائه و صور أسمائه فالماهيات و الأعيان هناك ثابته كما قالوا سبحان من ربط الوحده بالوحده و الكثره بالكثره فهو المناسب لمنهج العرفاء و سيأتى. إن قلت على ما حققه قده استقام علمه الحضورى الذاتى بالنحو الأعلى من كل شى ء فى الأزل و أما علمه بالأشياء بما هى معلولات و متحققات بالوجود الفعلى فكيف يستقيم فى الأزل و هى بما هى كذلك فيما لا يزال قلت الوجود الفعلى المنبسط على الأشياء ظهوره- و مقام الوحده فى الكثره كما أن الأول مقام الكثره فى الوحده فليس بائنا عنه بل كالوجود الرابط و المعنى الحرفى لا تحقق له على حياله و لا يصير موضوعا لحكم فلا تحقق له إلا بتحقق الأول و لا حكم له إلا الانطواء فى حكمه فهو من حيث هو نور واحد فى عين انبساطه على الكثرات طولا و عرضا و علم تفصيلى أيضا كما ذكرنا فى طريقه الشيخ الإشراقى من صقع الأول سابق بسابقيته و أيضا تلك الماهيات التى فى العلم عين الماهيات التى فى العين و الوجود- الذى فى العلم تمام الوجودات التى

فى العين و شيئيه الشى ء بتمامه فنيلها و دركها نيلها و دركها- و بالجمله مع تحقق مسأله السنخيه بين العله و المعلول لا إشكال فى المقام. اعلم أن مسأله العلم مسأله مهمه فى الإلهيات يستنبط اللبيب العارف منها كثيرا من المسائل المهمه خصوصا مسأله التوحيد الخاصى إذ كما مر قولنا البسيط كل الموجودات- ليس إلا مسأله العلم الحضورى الذاتى و لا يستقيم هذه إلا بذاك، س قده

لجميع الحقائق و الماهيات فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته و أحديته كل الأشياء(۱) و نحن قد أقمنا البرهان فى مباحث العقل و المعقول على أن البسيط الحقيقى من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء و إن أردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك فإذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه و عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى

۱- بيان مبنى على قاعده بسيط الحقيقه كل الأشياء السابق ذكرها و يمكن بناء مسأله العلم التفصيلى فى مقام الذات على الإطلاق الوجودى اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات إذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب إحاطته تعالى الوجوديه عنه- فهو واجد فى مقام ذاته المطلقه غير المحدود كل كمال وجودى و ذاته حاضره عند ذاته إذ لا غيبه هناك لشى ء عن شى ء للوحده الحقه و هو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شى ء و هو المطلوب، ط مد ظله

بجميع الأشياء حاصل فى مرتبه ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقليه قائمه بذاته أو خارجه منفصله عنها فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه و الإجمالى بوجه و ذلك لأن المعلومات على كثرتها و تفصيلها بحسب المعنى موجوده بوجود واحد بسيط ففى هذا المشهد الإلهى و المجلى الأزلى ينكشف و ينجلى الكل من حيث لا كثره فيها فهو الكل فى وحده.

فإن قلت فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهيه فلا يكون وجودا بحتا و قد تقرر بالبرهان أنه تعالى وجود بحت بلا ماهيه لأن كل ذى ماهيه معلول.

قلت قد سبقت منا الإشاره إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهيه هى المحدوده بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيره(۱) و ذلك لقصور وجودها عن الحيطه التامه و المراد من كون الشى ء ذا ماهيه أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته- هو كون الشى ء بحيث يفتقر فى اتصافه بوجوده إلى شى ء آخر و لا يكون أيضا متحقق الوجود فى جميع المراتب الوجوديه فلا محاله يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبه من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجودا فى تلك المرتبه مع تحقق إمكان الوجود لماهيته فى تلك المرتبه ففى تلك المرتبه انفكت الماهيه عن وجودها الخاص بها و ما من ممكن إلا و فى نفس الأمر له مرتبه لا يكون وجوده الخاص المقيد به فى تلك المرتبه- فهذا معنى كون الممكن ذا ماهيه و كون الوجود زائدا على ماهيته.

و أما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود فى الوجود و لا له ماهيه محدوده بحد خاص فاقد لأشياء كثيره و لا أيضا يوجد مرتبه فى الواقع لم يكن هو موجودا فى تلك المرتبه و معنى كونه وجودا بحتا صرفا أنه ليس يوجد له ماهيه أخرى غير الوجود و تأكده فجميع حيثياته حيثيه واحده هى حيثيه وجوب الوجود إذ لا حد له و لا نهايه لوجوده لكونه غير متناه فى مراتب الشده و الكمال كل مرتبه منها غير متناه فى عده الآثار و الأفعال فلا يخلو عنه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا عرش

۱- و بالحقيقه المفهوم إذا كان محاكيا عن الوجود المحدود الضيق كان ماهيه لا إذا كان محاكيا عن الوجود غير المحدود كمفاهيم أسمائه و صفاته

و لا فرش و لو كان لوجوده نهايه كان بإزائها جهه و بإزاء الوجود جهه أخرى فلم يكن واحدا حقيقيا و كان ذا ماهيه مخصوصه فكل واحد حقيقى يجب أن يكون غير متناهى الشده و يجب أن يكون كل الأشياء أَلا إِلَى اللّٰهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

إيضاح تفريعى

فعلمه تعالى بالأشياء فى مرتبه ذاته ليس بصور زائده مغايره لذاته بل هى معان كثيره غير محدوده انسحب عليها حكم الوجود الواجبى من غير أن يصير وجودا لكل من تلك المعانى و لا لشى ء منها(۱) كما أشرنا إليه فى الأصول بل كان مظهرا لكل منها و فرق بين كون الوجود مظهرا و مجلى لماهيه من الماهيات و بين كونه وجودا لها إذ وجود كل ماهيه هو ما يخص بها و يميزها عن غيرها- كما مر فى مثال الإنسان أعنى الصوره الإنسانيه النفسيه و اشتمالها مع وحدتها فى الوجود لكثير من ماهيات الأنواع من غير أن يصير تلك الماهيات متصفه بهذا الوجود- على النحو الذى توجد فى الخارج بل بأن يكون هذا الوجود مظهرا لها و مجلى لأحكامها.

مثال آخر

أن مراتب الشده و الضعف فى الكيف كمراتب السوادات و الحرارات أنواع متخالفه كما هو المقرر عند الحكماء فإذن يتحقق فى الاشتداد الكيفى و هو حركه متصله واحده لها حدود غير متناهيه بحسب إدراك الوهم أنواع غير متناهيه لذلك الكيف كالسواد و له فى كل حد نوع آخر من جنسه و الأنواع المتباينه متباينه فى الوجود بالضروره مع أنه ليس هاهنا إلا وجود واحد لاتصال الحركه و نقول أيضا ينتهى الحركه الاشتداديه فيه إلى مرتبه كامله تشتمل على المراتب الضعيفه منه كما أن كل مرتبه كامله من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطيه التى هى أقصر منه مع وحده وجوده بل السواد الشديد مثلا- سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداء يشتمل على ماهيه السوادات الضعيفه التى هى دونها

۱- قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهيه إلخ و ذلك لأنه إذا لم يكن ذلك الوجود وجودا لتلك المعانى و الماهيات- لم يكن هى أيضا ماهيات لذلك الوجود، س قده

مع وحده الوجود فالسبب فی جمیع ذلک و ما أشبهه أن الوجود المختص بشی ء غیر الوجود الذی یظهر فیه أو یصدق علیه ذلک فتلک الأنواع السوادیه التی یتضمنها السواد الشدید و الحرکه الاشتدادیه لکل منها وجود خاص یتمیز به عما عداه و کذلک الحال فی اشتمال الحقیقه الإنسانیه علی کثیر من الماهیات و لیس هذا من باب کون الشی ء موجودا بالقوه کما توهم فإن تلک المعانی ثابته بالفعل علی وجه أعلی و أتم من وجودها الخاص و معنی کون الشی ء بالقوه هو أن لا یکون موجودا بوجوده الخاص به- و لا بوجود ما هو تمامه و کماله بالفعل بل الماده قابله له بواسطه هیئه قائمه بها مناسبه لوجوده مقربه لها إلی فاعله فکذلک حال المعلومات الإلهیه فی کونها ثابته بالفعل لا بالقوه بالوجود الإلهی الأحدی.

فنقول التحقیق أن هذه الأنواع الممکنه أنما تباینت و تخالفت إذا صارت موجوده بالفعل بوجوداتها الخاصه بواحد واحد منها علی وجه یصدق علیها أحکامها و یترتب علیها آثارها و أما قبل ذلک فلها الوجود الجمعی و هذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود أرفع و أشرف من کل وجود عقلی أو مثالی أو خارجی و لیس هناک أمر بالقوه و لو استعمل لفظ القوه(۱) فی هذا المقام لم یکن المراد به ما هو من باب الإمکانات و الاستعدادات قریبه کانت أو بعیده بل المراد من کونها بالقوه أنها غیر موجوده بوجوداتها الخاصه بل بوجود جمعی هو وجود مبدئها و تمامها و لا یلزم من ذلک ثبوت المعدومات و انفکاک الشیئیه عن الوجود لأن ذلک کما أشرنا إلیه عباره عن انفکاکها عن وجودها و عن وجود ما هو مبدؤها و تمامها.

فإن قلت فإذا ثبت کون الأشیاء کلها معقوله له تعالی کما هی علیها بعقل واحد بسیط فما الحاجه فی علمه إلی إثبات الصور العقلیه الزائده مقارنه کانت أو

۱- و یمکن أن یکون المراد بها الشده کما أن الشده موضوعها الأصلی القوه علی الممانعه کما مر فی السفر الأول أو القدره مثل لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و ذلک الوجود الجمعی الإلهی عین القدره، س قده

مباینه(۱) و أیضا إذا کان ذاته بحیث ینکشف له الحقائق المتخالفه فی وجودها الخارجی- فما الحجه علی إثبات العقل من طریق أحدیه المبدإ الأعلی إذ مبناه علی أنه واحد من کل وجه بلا اختلاف حیثیه و أنتم أثبتم فی ذاته معانی کثیره.

قلت أما إثبات الصور فهو لازم من تعقله(۲) لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

۱- اعلم أنه إذا کانت الصور مباینه و هی العقول تتصور فیها ثلاثه أسؤله أحدها أنه ما الحاجه إلی وجود العقول و هذا لیس مرادا هاهنا و جوابه أن وجودها جوده تعالی و جوده ذاتی و بما هو فعله هو تعالی مبدؤها و غایتها و ثانیها أنه ما الحاجه فی علمه بالأشیاء إلی العقول حتی ترتسم فیها صور الأشیاء و تکون هی دفاتر علمه کما سیجی ء بیان مراتب علمه و هذا أیضا لیس مرادا هاهنا و جوابه أن هذا العلم علم العقول بمقتضی أنها مجردات بالفعل علومها عین وجودها و إن لم یکن عین ماهیاتها بل کل مجرد عاقل بذاته و بما عدا ذاته مما هی معالیل ذاته فلا یمکن أن یقال علم أحد مغن عن علم الآخر و إن کان علم کل عالم علم الباری أیضا لأن معالیله حاضره بذواتها و صورها العلمیه لذاته لکنه علم فعلی له تعالی أی فی مرتبه فعله و ثالثها أنه إذا کان ذاته علما بسیطا بکل الأشیاء و فی عین بساطته تفصیلیا کما قلتم بل قد مر أن من یقول- علمه التفصیلی متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر فما الحاجه فی علمه الذاتی التفصیلی عندکم- إلی الصور العلمیه المقارنه أو الصور الأفلاطونیه و العقول النوریه حتی تکون أنفسها لا- الصور التی فیها کما فی السؤال الثانی علوما تفصیلیه و هذا هو السؤال المقصود هاهنا و جوابه ما ذکره قده، س قده

۲- مصدر مضاف إلی المفعول إن قلت لا نسلم أنه لازم منه فإن تعقل ذاته الذی هو العلم بالعله یستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها بل إذا کان تعقل المعلول منطویا فی تعقل العله ذاتها فقد حصل مقتضی القاعده بوجه أولی فالسؤال بعد باق قلت قد أشار قده إلی دفع ما ذکرت بقوله علی الوجه الذی هو معلولها و کذا بقوله و هذا غیر تعقلها علی وجه لا یکون هی بحسبه معلوله فحاصل کلامه قدس سره أن العلم بالعله کما اقتضی علمه بالنحو الأعلی من کل معلول و هو الوجود الإلهی منه کذلک اقتضی علمه بالنحو الأولی منه و هو الوجود الفعلی الذی المعلول به معلول و هذا العلم أنما هو بالصور. إن قلت إذا کانت الصور مقارنه فکون هذا العلم بالصور ظاهر و أما إذا کانت مباینه أی عقولا نوریه فکیف یکون بالصور لأن أنفسها علوم کما عند الأفلاطونیین قلت هذه و إن کانت أنفسها علوما بأنفسها لکنها صور علمیه قائمه بذواتها للخارجیات المادیه و أیضا بما هی مضافه إلی الحق تعالی و أنواره و علومه و موجوده بوجوده و أزلیه بأزلیته صور هی بعینها بما هی هی و من حیث إنها معلولاته ذوات الصور و معلومات کما مر، س قده

القريب و من تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله و منه تعقل معلوله الثالث و هكذا الرابع و الخامس إلى آخر المعلولات على الترتيب العلى و المعلولى فإن ذاته لما كان عله للأشياء بحسب وجودها و العلم بالعله يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجهه لا بد أن يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد و هذا غير تعقلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلوله(۱) و أما وجوب كون المعلول الأول واحدا لا متعددا بسيطا لا مركبا مع كون المبدإ الأعلى مصداقا- و مظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلك لأجل أن تكثر العنوانات لا يقدح فى أحديه ذات الموضوع فإن الحيثيات المختلفه التى توجب كثره فى الذات هى الحيثيات التى اختلافها بحسب الوجود لا التى تعددها و اختلافها بحسب الآثار فمثال الأول كالاختلاف- فى القوه و الفعل و التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و التحريك و التحرك و مثال القسم الثانى كالعلم و القدره و كالعاقليه و المعقوليه و كالوجود و التشخص و كالوحده و الوجود إلى غير ذلك من الحيثيات التى يجوز أن يكون ذات واحده من جهه واحده

۱- فإن تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعده البسيط كل الوجودات و قاعده معطى الكمال ليس فاقدا له و غيرهما من الأصول لا قاعده العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول أو عله له إذ ليس فى التعقل على ذلك الوجه علما إلا أن يراد الاستلزام غير المتأخر فى الوجود- و أما تعقلها على وجه المعلوليه فهو موجب قاعده العلم بالعله عله أو مستلزم للعلم بالمعلول- فعلى هذه القاعده كانت المثل النوريه أيضا علمه التفصيلى الثانوى كمطلق الوجود المنبسط- كما هو طريقه الشيخ الإشراقى ثم إن السؤال فى العلم الحضورى الفعلى الذى هو الوجود المنبسط السؤال و الجواب الجواب فإن هذا المذهب الشامخ محيط بكثير من أقوال العلم، س قده

مصداقا لصدقها و الحکم بها من غیر ملاحظه أمر غیرها و الواجب تعالی لا جهه فیه تخالف جهه وجوب الوجود فکل ما یصح الحکم به علیه یصح من جهه وجوب الوجود- لا- من جهه أخری یخالفه کالإمکان و الترکیب و القصور و المعلولیه و التأخر و العجز و غیر ذلک فإن قلت فلم حکموا بالترکیب و لو عقلا فیما یشتمل ذاته أو حده علی الجنس و الفصل کالحیوان و الناطق فی الإنسان و کاللون و قابض البصر فی السواد قلت لأن الاختلاف بالمعنی الجنسی و المعنی الفصلی فی مثل هذه الموجودات الطبیعیه یرجع إلی اختلاف فی أنحاء الوجودات فإن الحیوانیه الطبیعه المطلقه قد توجد فی نحو ناقص من الوجود یستحیل أن یقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد یتصف وقتا بنحو من أنحاء وجود الحیوانیه یمتنع أن یکون حینئذ و بحسب ذلک الوجود ناطقا ثم إذا تحول من ذلک الوجود و انتقل إلی وجود آخر أقوی و أکمل یصیر ناطقا فاختلاف أحوال الوجود و أنحائها و انفکاک بعضها عن بعض مما یقتضی الترکیب فی الذات الموصوفه بها و التعدد فی قواها و من هذا الوجه أثبت الحکماء الطبیعیون تعدد القوی الحیوانیه- و غیرها فی النفس أو من جهه تضاد الحیثیات و تقابلها.

و من الأمور الواجبه إدراکها

(۱) و تحقیقها لمن أراد أن یکون رجلا عارفا

۱- إذ یستنبط منه سوی ما نحن بصدده کیفیه کون الأشیاء فی عالم الذرات و مسأله القضاء و القدر و کیفیه هبوط الأرواح مع عدم التجافی عن نشاتها و عدم تبدل ذاتیاتها و خاصیاتها- و کذا حال عروجها بهذا النحو فإنه إذا کانت الماهیه محفوظه فی هذه البرزات و لوجوداتها أیضا أصل محفوظ و سنخ باق کان هبوط الموجود الطبیعی أی تسفله الذی هو ذاتی هذه المرتبه من الوجود عین هبوط ذلک الموجود اللاهوتی و الجبروتی مع أنه لم یبرح من ذلک المقام الشامخ و عروجه أی علوه الذاتی عروج هذا الموجود الطبیعی بالحقیقه لاتصاله به فتلک الحقیقه عین هذه الرقیقه و بالعکس فبالحقیقه کمال هذه المعرفه بالجمع بین المتقابلین- إذ مع أنه لا- موقع للتراب فی عالم التجرد و التنزیه و لا- یمکن أن یتخطی فیه أقحم نفسه هناک- و اتصل بالأفلاک و الأملاک و کذا فی عکسه إذ مع أنه لا یسع هذا العالم للنفوس فضلا عن العقول- و لا وضع و لا جهه لها قد جاءت من معادنها و دخلت هذا العالم و عمرته و أحبته و اتصلت به- یُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَی الْأَرْضِ ثُمَّ یَعْرُجُ إِلَیْهِ الآیه، س قده

بالحكمه الإلهيه أن يعلم أن للموجودات مراتب فى الموجوديه و للوجود نشأت متفاوته بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخس كالنشأه الإلهيه و العقليه و النفسيه و الطبيعيه و لكل نشأه أحكام و لوازم تناسب تلك النشأه و يعلم أيضا أن النشأه الوجوديه كلما كانت أرفع و أقوى كانت الموجودات فيها إلى الوحده و الجمعيه أقرب و كلما كانت أنزل و أضعف كانت إلى التكثر و التفرقه و التضاد أميل- فأكثر الماهيات المتضاده فى هذا العالم الطبيعى و هو أنزل العوالم غير متضاده فى العالم النفسانى كالسواد و البياض و كالحراره و البروده فإن كل طرفين من هذه الأطراف متضادان فى هذا الوجود الطبيعى غير مجتمعين فى جسم واحد لقصورهما عن الجمعيه و قصور الجسم الطبيعى عن قبولهما معا فى زمان واحد و هما معا موجودان فى خيال واحد و كذا المختلفات فى عالم النفس متفقه الوجود فى عالم العقل كما قال معلم الفلاسفه فى أثولوجيا إن الإنسان الحسى صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانيه ليس موضع العين فيه غير موضع اليد- و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفه لكنها كلها فى موضع واحد انتهى فإذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبى و النشأه الإلهيه فى الجمعيه و التأحد فجميع الأشياء هناك واحد و هو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثيه.

و يؤيد هذا المطلب ما قاله فيه أيضا و أما العقل فإن الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجوده و حينا غير موجوده بل فيه أبدا و هى و إن كانت دائمه فإنها فيه مستفاده من أجل أن العقل أنما يفيدها من العله الأولى و أما العله الأولى فإن الفضائل فيها بنوع أعلى لا- أنها بمنزله الوعاء للفضائل لكنها هى الفضائل كلها- غير أن الفضائل تنبع منها من غير أن تنقسم(۱) و لا تتحرك و لا تسكن فى مكان ما

۱- و تتكثر وجودا و لا- تتحرك بأن تنفصل منه كالنداوه من البحر فإنه توليد تعالى عن ذلك بل بأنها تضاف إلى غيرها و التوحيد إسقاط الإضافات.«و ما الروح و الجثمان إلا وديعه و لا بد يوما أن يرد الودائع و لا تسكن فى مكان و قد عبر المعلم الأول فى موضع آخر عن الوجوب الذاتى بالسكون- لكنه السكون المعنوى أى لا- حاله منتظره له و لا انتقال له من حال إلى حال، س قده

بل هی آنیه تنبجس منها الآنیات و الفضائل فإنها موجوده فی کل الآنیات علی نحو قوه الآنیه(۱) و ذلک أن العقل یقبلها أکثر من قبول النفس و النفس تقبلها أکثر من قبول الأجرام السماویه و الأجرام السماویه تقبلها أکثر من قبول الأجرام الواقعه تحت الکون و الفساد و ذلک أن المعلول کلما بعد عن العله الأولی و کانت المتوسطات أکثر کان من العله الأولی أقل قبولا.

و قال فی موضع آخر منه الواحد المحض هو عله الأشیاء کلها و لیس کشی ء من الأشیاء بل هو بدء الأشیاء و لیس هو الأشیاء بل الأشیاء کلها فیه و لیس هو فی شی ء من الأشیاء و ذلک أن الأشیاء کلها إنما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إلیه مرجعها فإن قال قائل کیف یمکن أن یکون الأشیاء من الواحد المبسوط الذی لیس فیه ثنویه و لا کثره بجهه من الجهات قلت لأنه واحد محض مبسوط لیس فیه شی ء من الأشیاء فلما کان واحدا محضا انبجست منه الأشیاء کلها و ذلک أنه لما لم یکن له هویه انبجست منه الهویات.

قال و أقول و أختصر القول أنه لما لم یکن شیئا من الأشیاء رأیت الأشیاء کلها منه غیر أنه و إن کانت الأشیاء کلها إنما انبجست منه فإن الهویه الأولی أعنی به هویه العقل هی التی انبجست منه أولا بغیر وسط ثم انبجست منه هویات جمیع الأشیاء التی فی العالم الأعلی و العالم الأسفل بتوسط هویه العقل و العالم العقلی انتهی کلامه.

و قال أیضا إن فی العقل الأول جمیع الأشیاء و ذلک لأن الفاعل الأول أول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور کثیره و جعل فی کل صوره منها جمیع الأشیاء التی تلائم تلک الصوره و إنما فعل الصوره و حالاتها معا لا شیئا بعد شی ء بل کلها معا و فی دفعه واحده و ذلک أنه أبدع الإنسان العقلی و فیه جمیع صفاته الملائمه له و لم یبدع بعض صفاته أولا و بعضها آخرا کما یکون فی الإنسان الحسی لکنه أبدعها کلها معا فی دفعه واحده.

۱- أی علی قدر قابلیتها

و قال أيضا إن الأشياء الطبيعيه(۱) بعضـها متعلق ببعض و إذا فسد بعضـها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتی الأجرام السماويه ثم النفس ثم العقل فالأشياء كلها ثابته فی العقل و العقل ثابت بالعله الأولی و العله الأولی بدء لجميع الأشياء و منتهاها و منه مبدؤها و إليه مرجعها كما قلنا ذلک مرارا.

و قال إن الأشـياء كلها من العقل و العقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء و إذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل(۲) و إنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفه إلا و هی تفعل شيئا مما يليق

۱- إلی قوله إلی أن يـأتی الأـجرام السـماويه لعـل ظاهره يـدل علی أن النفوس الجزئيه بعـد طی مراتب الأجسام العنصـريه تتعلق بالأجرام السـماويه طبقه بعد طبقه و بعد طی مراتب الأجرام جميعا تتحد بالنفس الكليه و العقل الكلی كما هو مذهب بعضهم إلا أنه مسـتلزم للتناسـخ فلاـ بـد أن يحمـل كلامه علی طی المراتب علی نهـج الاتصال و علی الصـيروره و علی سبيل الاسـتكمال و التبدلات الذاتيه بالحركات الجوهريه فالمراد بالجرم السـماوی الروح الدماغی الذی هو فی الصفا و الاعتدال كالفلک و لذا صار مطيه للقوی و معسـكرا لجنود النور الأسـفهبد و مكتسيا بخلعه الحياه أو الجسم المثالی الذی لا يبلی و الحق أن يقال مراده التعلق بالأجرام السـماويه بنحو التعلق بالمظهر من غير أن يصـير المتعلق نفسا و المتعلق جسـدا حتی يلزم التناسـخ و إذا كان أحـد شديد التعلق بصور مـألوفه له بـل معشوقه له و لاـ يمكن نيلهـا إلاـ فی مظهر كالماء و البلور و نحوهما لا يلزم أن يكون نفسا له و الترقی إلی مقام النفس الكليه و العقل الكلی و عدم طی الأجرام السماويه يشبه الطفره إلا أن تصير النفس الإنسانيه فی سيرها و سلوكها فی الدنيا بحيث تكون شـبعانا عن الجسم بالكليه بالتخطی فی عالم الأفلاک كالأنبياء و بغير ذلک و ذلک الطی لا يتيسـر لمن له ألف و أنس بالعنصـريات و صـفاتها و أشـكالها و أطوارهـا إلا بالانخلاع التام عنها و الكراهه عن الأكل و الشـرب و نحو ذلک- ممـا هی ديـدن ديـدان عـالم العناصـر و إنهـا دائمـا كالوصـال و الراقع و يصـير منسـلخا عن الأـنس بالجزئيات الـداثره الفانيه من المبصرات و المسموعات الباطله و غيرها، س قده

۲- إبطال لقول من يقول المعلول غير محتاج إلی العله فی البقاء و لقول من يقول بانقطاع الفيض و إمساک الجود

بها و ذلک أنه لیس فی العقل شی ء إلا و هو مطابق لکون شی ء آخر انتهی فهذه العبارات صریحه فی أن الواجب جل ذکره فیه جمیع الأشیاء کلها- علی وجه لا- یقدح فی أحدیته و أما قوله لیس هو فی شی ء من الأشیاء فلیس هو مما ینافی ما ادعیناه و صرح به فی کلام هذا المعلم مرارا لأن المسلوب عنه هو الشی ء بحسب وجوده الذی به یمتاز عن سائر الأشیاء و هو وجوده الخاص به دون غیره و المثبت له هو الشی ء بحسب هذا الوجود الجمعی الإلهی الذی هو تمام کل شی ء و مبدؤه و منتهاه- و الشی ء مع تمامه فی شیئیته أولی به من نقصانه کما سبق ذکره کما أن ماهیه الحیوان- کونها موجوده بالوجود الإنسانی النطقی أولی فی باب الحیوانیه من کونها موجوده لا مع الناطق و کذلک الإنسان العقلی أولی بالإنسانیه من الإنسان الحسی لکونه تمامه و کماله و کذلک الإنسان الإلهی أعنی الإنسان المشهود فی النشأه الإلهیه و کذلک سائر الأشیاء أولی بأنفسها هناک من أنفسها إذا لم یکن هناک لأن ذلک الوجود تمام کل موجود من حیث وجوده کما أن مطلق الوجود تمام کل ماهیه من حیث هی ماهیه.

فهذا غایه تحقیق هذا المقام و لعله لم یثبت فی شی ء من الکتب إلی الآن إلا فی هذا الکتاب فاعرف أیها المتأمل فیه قدره و انظم هذه الفریده فی سلک نظائرها من الفرائد المنثوره فیه.

و أما المنهج الثانی أعنی منهج الصوفیه

اشاره

الکاملین فهو قریب المأخذ من منهج الحکماء الراسخین و بیانه أن لوجوده أسماء و صفات هی لوازم ذاته- و لیس المراد من الأسماء هاهنا هی ألفاظ العالم و القادر و غیرهما و إنما هی أسماء الأسماء فی اصطلاحهم(۱) و لا أیضا المراد بالصفات ما هی أعراض زائده علی

۱- و قد مر فی السفر الأول و غیره أن الوجود الصرف المأخوذ بلا تعین کما أطلق علیه اللاتعین البحت هو الذات و إذا أخذ ذلک الوجود العینی متعینا بتعین کمالی فذلک الوجود العینی المتعین هو الاسم کما إذا لوحظ أنه ظاهر بالذات و مظهر للغیر فهو اسم النور- و إذا لوحظ فیاضیه ذلک النور بذاته عن شعور فهو القادر و إذا لوحظ أنه ما به ینکشف ذاته لذاته و کذا کل شی ء لذاته فهو العالم و إذا لوحظ أنه الإعراب عما فی الضمیر الغیبی للأعیان- الثابته فی الأزل و فیما لا یزال فهو المتکلم و قس علیه الباقی، س قده

الذات(۱) بل المراد المفهومات الكليه كمعانی الماهيات و كثيرا ما يطلق الصفه فی كلام الحكماء و يراد بها ما يشمل الماهيه أيضا(۲) كما يذكر فی المنطق الوصف العنوانی و يراد به المفهوم الكلی الصادق علی الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الإنسان كذا أو عرضيا كقولنا الكاتب كذا و كذا ما ذكره فی كتاب أثولوجيا من قوله فی العقل يوجد صفات جميع الأشياء إنما المراد بها ما يشمل الماهيات و يقابل الوجودات فالصفه و الذات فی هذا الاصطلاح كالماهيه و الوجود و كذا المراد باللازم ما يشمل الذاتی و الفرق بين الاسم و الصفه فی عرفهم كالفرق فی تعاليم الحكماء(۳) بين قولنا الواحد بمعنی الشی ء الواحد كالخط الواحد و قولنا الواحد بمعنی نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط و المركب من حيث الاعتبار.

فنقول ما من موجود متأصل إلا و هو بحسب هويته الوجوديه مصداق محمولات كثيره مع قطع النظر عما يعرضه و يلحقه من العوارض اللازمه و المفارقه فإن المحمولات التی يحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها و المحكی بها عنه هو نفس الهويه الوجوديه له ثم لا يخفی أن المحمولات الذاتيه متكثره و الوجود واحد- و هی طبائع كليه و الوجود هويه شخصيه و لا يخفی أيضا علی من له بصيره أن الوجود كلما كان أكمل و أشد كان فضائله الذاتيه أكثر و المحمولات المحاكيه عنها أوفر- إذ له بحسب كل درجه فی الكمال آثار مخصوصه هی مبدؤها لذاته فيصدق عليه معنی معقول من تلك الحيثيه الذاتيه و كلما يصدق من المعقولات علی شی ء بحسب حيثيه فی ذاته

۱- كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون الصفه و يريدون بها المعنی القائم بالغير، س قده

۲- و يطلق فی عرف المتكلمين أيضا علی هذا المعنی حيث يقولون الصفه النفسيه و يعرفونها تاره بما ينتفی الذات بانتفائه كسواديه السواد و تاره بما يقع به التماثل بين المتماثلين- و التخالف بين المتخالفين، س قده

۳- إذ كما ذكرنا فی تحقيق معنی الاسم فی اصطلاح العرفاء نفس ذلك التعين الوجودی هو الصفه و الوجود مع ذلك التعين هو الاسم و نفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعين هو المسمی- فإذن كون لوازمه تعالی غير متأخره فی الوجود بل متحده فيه ظاهر، س قده

كان حكمه حكم الماهيه و الـذاتيات فى كونها متحـده فى الوجود موجوده بوجود الذات فمن عرف تلك الهويه الوجوديه كما هى عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعدده بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مسـتأنف فإذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل و الخيرات بنفس ذاته البسـيطه و ذاته مبـدأ كل فعل و منشأ كل خير و فضـيله- فله بحسب كل فضـيله أو مبـدئيه فضـيله توجـد فى شـى ء آخر من مجعولاته محمول عقلى فلا يبعـد أن يصـدق محمولات عقليه كثيره متغايره المعنى مع اتحاد الـذات- فالـذات المأخوذه مع كل منها(۱) يقـال لهـا الاـسم فى عرفهم و نفس ذلك المحمول العقلى هو الصـفه عنـدهم و كلها ثابته فى مرتبه الـذات قبل صـدور شـى ء عنه قبليه كقبليه الـذات لكن بالعرض كما أنها موجوده بوجود الـذات بالعرض- و كذا حكم ما يلزم الأسـماء و الصـفات من النسب و التعلقـات بمظاهرهـا و مربوباتها و هى الأعيان الثابته التى قالوا إنها ما شـمت رائحه الوجود أبـدا و معنى قولهم هذا أنها ليست موجوده من حيث أنفسـها و لا الوجود صـفه عارضه لها و لا قائمه بها و لا هى عارضه له و لا قائمه به(۲) و لاـ أيضا مجعوله للوجود معلوله له بل هى ثابته فى الأزل باللاجعل الواقع للوجود الأحـدى كما أن الماهيه ثابته فى الممكن بالجعل المتعلق بوجوده- لا بماهيته لأنها غير مجعوله بالـذات و لا أيضا لا مجعوله أى قديمه بالذات و ليست أيضا تابعه للوجود بالحقيقه لأن معنى التابعيه أن يكون للتابع وجود آخر و ليست لها فى ذاتها وجود بل إنما هى فى نفسـها هى لا غير فإذن تلك الأسماء و الصفات(۳) و

۱- أى مع كـل من المحمولاـت العقليه هـذا و هكـذا قوله و نفس ذلـك المحمول العقلى لاـ ينـافى مـا هو تحقيق معنى الاسم و الصفه من أنهما الوجود الحقيقى لأن مراده المفهوم من حيث التحقق لا المفهوم العقلى بما هو عقلى، س قده

۲- لاـ يمكن حمـل القيـام على القيـام الصـدورى و إن أمكن فى سابقه على وجه بعيـد بناء على احتمال الأولويه الكافيه إذ يلزم التكرار مع قوله و لا أيضا مجعوله فليحمل القيام فى الموضعين على مثل قيام الهيولى بالصوره الجسميه فى التحقق و قيام الهيولى المصوره بالصوره النوعيه فى التنوع و إنما لم تكن الماهيه مجعوله للوجود لأنها دون الجعل، س قده

۳- أى بما هى مفاهيم

متعلقاتهما كلها أعيان ثابته فى الأزل بلا جعل و هى و إن لم تكن فى الأزل موجوده بوجوداتها الخاصه إلا أنها كلها متحده بالوجود الواجبى و بهذا القدر خرجت عن كونها معدومه فى الأزل و لم يلزم شيئيه المعدوم كما زعمته المعتزله كما مرت الإشاره إليه.

فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان(١) موجوده بوجود ذاته فكانت هى أيضا معقوله بعقل واحد هو عقل الذات فهى مع كثرتها معقوله بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجوده بوجود واحد إذ العقل و الوجود هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها فى مرتبه ذاته قبل وجودها- فعلمه بالأشياء الممكنه علم فعلى سبب لوجودها فى الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته و ذلك الوجود بعينه علم بالأشياء و هو بعينه سبب لوجوداتها فى الخارج التى هى صور عقليه تتبعها صور طبيعيه تتبعها المواد الخارجيه و هى أخيره المراتب الوجوديه فالحق بوجود واحد يعقلها أولا قبل إيجادها(٢) و يعقلها

١- لا ريب أن هذه الأعيان الثابته أعم من مفاهيم الأسماء و الصفات و الماهيات الإمكانيه- أمور اعتباريه غير أصيله و هى موجوده بالوجود بالعرض و لما كان ملاك معقوليتها للذات هو موجوديتها بالذات و للذات و هى موجوده بها بالعرض فهى معقوله لها بالعرض و لما كان كل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات فالموجوده للذات هى وجوداتها و هى المعقوله للذات فيرجع إلى أن الأشياء جميعا معقوله للذات لأنها موجوده لها و هو البرهان الذى يتضمنه المنهج الأول- و لا يبقى لهذا البيان إلا وضع ما بالعرض مكان ما بالذات و ليس بمصلح شيئا إن لم يفسده. على أنا قد نبهناك مرارا أن الماهيات و سائر المفاهيم لا تتعدى طور النفوس فإنها اعتباريه ناشئه من خطإ الوهم و الموجودات التى لا تعلق لها بالماده لا ذاتا و لا فعلا علومها حضوريه غير حصوليه، ط مد ظله

٢- فإن وجودها على الوجه الذى هى بحسبه معلوله وجود رابط و معنى حرفى ليس له تحقق على حياله و لا يصير موضوعا على حده فعلمه تعالى بوجودها على هذا الوجه منطو فى علمه بالنحو الأعلى من وجودها كما أن علمه بها على هذا النحو أيضا منطو فى علمه بذاته، س قده

ثانیا بعد إیجادها فبعقل واحد کان یعقلها سابقا و لاحقا(۱) و بعین واحده کأن یراها فی الأزل واحده و بعد الأزل متکثره فهذا تقریر مذهبهم علی الوجه الصحیح- المطابق للقوانین الحکمیه البحثیه لکنهم لاستغراقهم بما هم علیه من الریاضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فی التعالیم البحثیه و المناظرات العلمیه ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم و تقریر مکاشفاتهم علی وجه التعلیم أو تساهلوا و لم یبالوا عدم المحافظه- علی أسلوب البراهین لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلک و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإیرادات و لا یمکن إصلاحها و تهذیبها إلا لمن وقف علی مقاصدهم بقوه البرهان و قدم المجاهده

ذکر و تصریح

قد مر فی مباحث الصفات أن المراد بکون صفاته تعالی عین ذاته ما هو و أن ذاته من حیث وجوده و هویته مما یفنی الصفات و التعینات و المفهومات حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهویه فلا إشاره إلیه و لا اسم و لا رسم- لأن هذه الأمور کلها طبائع کلیه و الذات هویه شخصیه صرفه لا خبر عنها و یقال لها مرتبه الأحدیه و غیب الغیوب و باعتبار هذه المدلولات التی هی أیضا بوجه عین الذات و یقال لها مرتبه الإلهیه و الواحدیه فجاءت الکثره کم شئت إذ فی هذه المرتبه تتمیز الصفه عن الذات و تتمیز الصفات بعضها عن بعض فیتمیز العلم عن القدره و هی عن الإراده فیتکثر الصفات و بتکثرها یتکثر الأسماء و یتکثر مظاهرها و یتمیز الحقائق الإلهیه الموجوده بوجود واحد إلهی بعضها عن بعض بالماهیه کما یتمیز الصور العقلیه و الحقائق الأفلاطونیه التی هی بإزائها و مربوباتها بعضها عن بعض بالوجود- فهناک مقام الجمع و مرتبه الهویه الأحدیه مقام جمع الجمع و هاهنا مقام الفرق و إذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلی مرتبه الصور النفسانیه صارت إلی مقام فرق الفرق و علی هذا المنوال إلی أن یصل إلی مقام من الکون یکون وجودها عین استعداد العدم و کونها عین قوه الفساد و بقاؤها عین التجدد و الانقضاء و

۱- و کأنه مبنی علی نحو من الاتحاد بین وجودها الإلهی و بین وجودها الإمکانی العقلی أو المثالی أو المادی، ط مد ظله

اتصالها عين قبول الانفصال و وحدتها عين الكثره كالعدد و عين قوه الكثره كالمقدار.

و بالجمله الحقائق المتأصله كالإنسان و الفرس و الدواب و الشجر و الحجر و الذهب و الفضه و الأرض و الهواء و النار و السماء و الشمس و القمر و غيرها من الأنواع- لكل منها أنحاء من الكون(۱) و درجات و مقامات فى الوجود و نشأت فى الكمال- كلما هو أرفع و أشرف كان الوجود فيه أقدم و وحدته أقوى و إحاطته بما سواه أكثر و جمعيته أشد و نوريته أظهر و آثاره أوفر حتى يبلغ إلى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الإمكان ففى ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات و التعانق بين المتضادات و التأحد بين الكثرات فكانت موجوده بوجود واحد معلومه بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان

الرسول الختمى ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و إنما قال وقت و لم يقل مقام للفرق بين مرتبه الرساله و مرتبه الولايه لأن دعوى الرساله لا يلائم دعوى المقام هناك و إنما يلائم دعوى الوقتيه.

تنبيه تعليمى

و مما ينبه على كون حقيقه واحده لها درجات فى الوجود بعضها طبيعى و بعضها نفسانى و بعضها عقلى و بعضها إلهى أنه لا شك أن العلم بمعنى الصوره(۲) الحاصله حقيقه واحده و هى قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها و قد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها و قد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته و قد لا تكون جوهرا و لا عرضا بل أمرا خارجا عنهما و هو واجب الوجود كما فى علم الله بذاته و بالأشياء و كذلك القدره قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانيه كما فى الحيوانات و قد تكون جوهرا كما فى العقول فإن القدره فيها هى عين

۱- إشاره إلى العروج بعد الهبوط، س قده

۲- الصوره بمعنى ما به الشى ء بالفعل هنا و لو حملت على العلم الحصولى كما اشتهر تعريفه بها لم يصدق على علم النفس أو العقل أو الواجب بذاته لكونه حضوريا لا صوريا بهذا المعنى، س قده

وجودها و إن لم تكن عين ماهياتها إذ ليست ماهيه شى ء منها عين معنى القدره و وجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدره فيها جوهرا و قد تكون واجبه كقدره الله تعالى على كل شى ء فإذا تحقق عندك أن ماهيه واحده كالعلم و القدره و نظائرهما ذات درجات و مقامات فى الوجود و بعضها أقوى و أشرف حتى ينتهى فى جانبى النزول و الصعود إلى العرضيه و الواجبيه فقس على هذا جميع الحقائق الوجوديه- فإن للإنسان مثلا وجودا عرضيا كوجود ماهيته فى الذهن عند تصور النفس لها و له وجود جوهرى طبيعى و هو ظاهر و له أيضا وجود جوهرى نفسانى مع أعضاء نفسانيه- كما فى عالم الآخره على ما سنبينه فى مباحث المعاد الجسمانى إن شاء الله تعالى و له وجود عقلى كما أثبته أفلاطن و قد أوضحنا سبيله و له أيضا وجود إلهى و هو ما فى علم الله تعالى و كذا غيره من الحقائق.

و من هاهنا أيضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين

و صرح به بعض أتباعهم كبهمنيار فى تحصيله من أن الصور العلميه الحاصله له أعراض حاله فى ذاته- فكان الإنسان الموجود هناك عرضا و كذا السماء و الأرض و الكواكب و العناصر و المواليد أعراض و لا- شك أن وجود الأعراض أخس مراتب الوجود و أنزله و الإنسان العرضى أخس الأناس و كذا الحيوان العرضى أنزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل أن يكون ذاته موضوعا و محلا لهذه الأشياء على أخس أنحائها فى الوجود و أنزل مراتبها فى الكون و لا شك أن مجاور الشى ء العالى الشريف يجب أن يكون مناسبا له فى العلو و الشرف فما أبعد هؤلاء فى هذه المسأله عن إصابه الحق و درك الصدق.

نقل كلام لتأييد مرام

قال العارف المحقق محيى الدين العربى فى الباب السابع و السبعين و ثلاثمائه من الفتوحات المكيه اعلم أيدك الله إنه من المحال أن يكون فى المعلومات أمر لا يكون له حكم(۱) ذلك الحكم ما هو عين

۱- هذا مثل ما ذكره المصنف قدس سره فى أول الأصول السالفه أن كل هويه وجوديه هى مصداق بعض المعانى الكليه فى مرتبه وجودها فالمراد بالحكم المحكوم به و بالمعلومات مفاهيم الممتنعات و الأعيان الثابته فاجتماع النقيضين مع كونه معدوما و المعدوم بما هو معدوم بسيط يصدق عليه معدوم و ممتنع مغاير لاجتماع الضدين مثلا و العين الثابت يصدق عليه ممكن و معلوم و متميز ثبوتا و نحو ذلك، س قده

ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد فی نفس الأمر فی عینه لا یکون واحدا للکثره- فما ثم إلا مرکب أدنی نسبه الترکیب إلیه أن یکون عینه و ما یحکم به علی عینه- فالوحده التی لا کثره فیها محال و اعلم أن الترکیب الذاتی(۱) الواجب للمرکب- الواجب الوجود لذاته لا یقدح فیه القدح الذی یتوهمه النظار فإن ذلک فی الترکیب الإمکانی فی الممکنات بالنظر إلی اختلاف الترکیبات الإمکانیه(۲) فیطلب الترکیب الخاص فی هذا المرکب مخصصا(۳) بخلاف الأمر الذی یستحقه الشی ء لنفسه کما تقول فی الشی ء- الذی یقبل الشکل المعین دون غیره من الأشکال أن ذلک لا بد له من مخصص غیر ذات القابل(۴) و الترکیب الذاتی لواجب الوجود خارج عن هذا الحکم و ما وجدنا عقلا یقیم دلیلا قط علی أنه لا یحکم علیه بأمر فغایه من غاص فی النظر العقلی و اشتهر من العلماء أنه عقل صرف لا حظ له فی الإیمان أنه حکم علیه بأنه عله فما خلص توحیده له فی ذاته حین حکم علیه بالعلیه و أما غیرهم من النظار فحکموا علیه بالنسب(۵) و إن ثم أمرا یسمی بالعالمیه و القادریه بهما حکم علیه بأنه عالم قادر و أما غیر

۱- أی کثره المفاهیم الحاکیه عن ذاته بذاته، س قده

۲- أی القدح لأجل الاختلاف فی الترکیبات الإمکانیه وجودا فإضافه الاختلاف بتقدیر فی، س قده

۳- یعنی فی الترکیبات الإمکانیه المختلف أجزاؤها وجودا لا بمجرد المفهوم- کما یلزم الاحتیاج إلی علل القوام یلزم الاحتیاج إلی علل الوجود لئلا یلزم التخصیص من غیر مخصص، س قده

۴- أی غیر نفس ذات المشکل و إنما حملنا علی ذلک لأن المخصص هو الماده القابله- إذ قد تقرر أن الصوره الجسمیه محتاجه إلی الهیولی فی التشکل، س قده

۵- إشاره إلی طریقه المعتزله القائلین بالنیابه فی صفاته تعالی فإنهم ینفون حقائق الصفات عن ذاته لکن یترتب علی ذاته ما یترتب علی ذوی الصفات فباعتبار نسبته إلی آثار الصفات یحکمون علیه بأنه عالم و قادر و غیرهما، س قده

هؤلاء من النظار فحكموا عليه بأن له صفات زائده(۱) تسمى حياه و علما و قدره- و إراده و كلاما و سمعا و بصرا بها يقال إنه حى عالم قادر مريد متكلم سميع بصير و جميع الأسماء من حيث معانيها أعنى الأسماء الإلهيه تندرج تحت هذه الصفات الأزليه انتهى كلامه و الغرض من نقله أن هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفه أن التركيب فى المعانى و المحمولات العقليه لا ينافى أحديه الوجود و لا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتى الأولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعى إذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا فى هذا الحمل فلا يقدح كثره المحمولات الذاتيه فى الوحده التامه و قوله فإن ذلك فى التركيب الإمكانى إشاره إلى ما حققناه آنفا من أن الأشياء الموجوده بالوجود الواجبى من غير تركيب فى الوجود قد يكون إذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الإمكانى اقتضت تركيبا خارجيا أو عقليا كما فى الجنس و الفصل

و قال فى موضع آخر

فى معنى قوله تعالى وَ آتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ إن الممكنات متميزه فى ذاتها فى حال عدمها و يعلمها الله سبحانه على ما هى عليها فى نفسها و يراها و يأمرها بالتكوين و هو الوجود الخارجى فتكون عن أمره فما عند الله إجمال كما أنه ليس فى أعيان الممكنات إجمال(۲) بل الأمر كله فى

۱- إشاره إلى طريقه الأشاعره و الحاصل أنه لا مفر لأحد من الحكم عليه تعالى- بكثره ما من حيث مفاهيم أسمائه و صفاته لا أقل و هذه الأسماء السبعه التى عددها ذكرنا فى مواضع أخرى أيضا و يقال لها أئمه الأسماء و لكن زيادتها وجودا ليس مذهبه و قد ذكر مذهبه أولا و هو الزياده مفهوما فقط، س قده

۲- أى سواء كانت موجوده بالوجود العلمى الإلهى أو بالوجود الأمرى و الكونى بل الأمر كله فى نفسه أى فى الوجود الخارجى و كذا فى علم الله تعالى مفصل و ليس المراد من عدم الإجمال و من تفصيل الأمر كله فى نفسه ما بحسب شيئيه الأعيان و مفاهيم الصفات خاصه- فى العلم الأزلى لقول المصنف قده هاتين المرتبتين من العلم و معلوم أن إحديهما و هى المراده بالحكمه أنما هى العلم بالوجود الجمعى اللاهوتى لكل شى ء و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى و الأخرى و هى المراد بفصل الخطاب أنما هى العلم بالوجودات على الوجه الذى هى به معلوله و هذا تفصيل عين الإجمال أى هذه الكثره عين تلك الوحده- و هذا النشر عين ذلك الطى و هذا الفتق عين ذلك الرتق و كشف التفصيل فى عين الإجمال الواقع فى عباره هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المصنف قدس سره على هذا، س قده

نفسه و فی علم الله مفصل و إنما وقع الإجمال عندنا و فی حقنا و فینا ظهر فمن کشف التفصیل فی عین الإجمال علما أو عینا أو حقا فذلک الذی أعطاه الحکمه و فصل الخطاب و لیس إلا الأنبیاء و الرسل و الورثه خاصه و أما الفلاسفه فإن الحکمه عندهم عاریه فإنهم لا یعلمون التفصیل فی عین الإجمال انتهت عبارته.

أقول یظهر من کلامه أن معرفه الإنسان أن الواجب بحیث یوجد فی مرتبه ذاته تفاصیل حقائق الممکنات أمر عظیم لا یعرفه إلا الکمل الراسخون فی العلم- الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لو لا أن هدانا الله و لا یبعد(۱) أن یکون قوله تعالی کِتابٌ أُحْکِمَتْ آیاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ خَبِیرٍ إشاره إلی هاتین المرتبتین من العلم کما فی قوله وَ آتَیْناهُ الْحِکْمَهَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ فالحکمه للآیات یعنی وجود الممکنات التی هی آیات داله علی ذاته هی عباره عن وجودها الجمعی و کونه کتابا لاجتماع المعانی فیه و تفصیلها عباره عن وجودها الإمکانی الافتراقی و إنما سمی الکتاب کتابا لضم حروفه و کلماته بعضها إلی بعض مأخوذا من کتیبه الجیش و هی الطائفه من الجیش مجتمعه و لأجل هاتین المرتبتین من العلم سمی کتاب الله قرآنا و فرقانا باعتبارین فالقرآن هو الحکمه و هو العقل البسیط و العلم الإجمالی فی عرف الحکماء و الفرقان هو تفصیل الکتاب و فصل الخطاب- و هو العقل التفصیلی و العلم النفسانی المنتقل من صوره إلی أخری.

و اعلم أن سائر الکتب النازله علی الأنبیاء ع لیست تسمی قرآنا

۱- إنما قال لا یبعد لأن ظاهر قوله تعالی أُحْکِمَتْ آیاتُهُ أن آیاته محکمه لا متشابهه- برد المتشابهات إلی المحکمات و هو قدس سره حمله علی أنها ذوات حکمه من باب افعل بمعنی صار ذا کذا و لکن مالهما واحد لأن المحکمیه باعتبار الحکمه، س قده

كما ليست تسمى كلام الله لأجل هـذه الـدقيقه فإن علومهم مأخوذه من صـحائف الملكوت السـماويه حسب مقاماتهم فى تلك الطبقـات و أما الرسول الخاتم ع فعلمه فى بعض الأوقات كان مأخوذا من الله فى مقام لى مع الله بلا واسطه جبرئيل ع- و لا غيره من ملك مقرب و الله أعلم

الفصل (۱۳) فى مراتب علمه بالأشياء

اشاره

و هى العنايه و القضاء(۱) و يقال له أم الكتاب و القدر و يقال له كتاب المحو

۱- لما كان القضاء هو العلم الكلى المحيط الـذى بعـد مرتبه الـذات كان على ضـربين- قضاء إجمالى و هو الصور القائمه بالقلم أعنى العقـل الأول بل مجموع العقول الطوليه لأن الترتيب يؤدى إلى الوحـده و قضاء تفصيلى أولى و هو الصور القائمه بالعقول التفصـيليه أعنى الطبقه المتكـافئه و تفصـيلى ثـانوى و هـو الصور الفـائضه على النفوس الكليه من جهتهـا العقليه المسـماه بـاللوح المحفوظ و بأم الكتاب كما يأتى و القضاء المطلق أيضا يقال له أم الكتاب كما صرح به قـدس سـره و القدر أيضا على ضـربين علمى و هـو الصور القـائمه بـالنفوس المنطبعه الفلكيه و الأشـباح المثـاليه و عينى و هو بـالحقيقه صور مرتبه سـجل الوجود الـتى أسـقطها قـدس سـره فى هذا الكتاب و لكل من القضاء و القدر كما أشار إليه محل و المحل صدورى و قابلى و القابلى تعملى و واقعى فالمحل الصـدورى للقضاء الإجمالى هو العنايه و محله القابلى التعملى هو ماهيه القلم لأن الصور على التحقيق الذى حققه قده هو النحو الأعلى من وجودات ما دون القلم فى القلم بنحو أبسط و أتم و ليست زائده إلا باعتبار المفاهيم و الماهيات اللازمه لتلـك الوجودات- كمـا فى الأعيـان الثـابته اللازـمه لأسـماء الله تعالى فالقابل التعملى للقلم هو القابل لتلك الصور أيضا و محله القابلى الواقعى هو الألواح التى دونه و على طريقه المشائين القائلين بالصور المرتسـمه فالقابلى الواقعى نفس ما ارتسـمت هى فيه و المحـل الصـدورى للتفصـيلى الأـولى هـو القلم و القـابلى التعملى له هو المـاهيه و الواقعى هو اللوح المحفوظ و على طريقتهم نفس ما ارتسمت فيه و قس عليه الثانوى و القدر إلا أن المحل القابلى للصور القدريه ليس تعمليا- لزيادتها على محلها فقوله قده و محلهما إلى آخره أى المحل القابلى بقسـميه للقضاء القلم و اللوح المحفوظ و القابلى الواقعى للقدر هو لوح المحو و الإثبات، س قده

و الإثبات كما أشار إليه بقوله يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و محلهما اللوح و القلم أحدهما على سبيل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسميه و الآخر القلم على سبيل الفعل و الحفظ-

و أما العنايه

فقد أنكرها أتباع الإشراقيين و أثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائده على ذاته على وجه العروض و قد علمت ما فيه و الحق أنها علمه بالأشياء(۱) فى مرتبه ذاته(۲) علما مقدسا عن شوب- الإمكان و التركيب فهى عباره عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعه فى عالم الإمكان على نظام أتم مؤديا إلى وجودها فى الخارج مطابقا له أتم تأديه لا على وجه القصد و الرويه. و هى علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته(۳) خلاق للعلوم التفصيليه العقليه و النفسيه على أنها عنه لا على أنها فيه

و اما القضاء

(۴) فهى عندهم عباره عن وجود الصور العقليه لجميع

۱- العلم العنائى هو علم الفاعل بغايه فعله فالمعتمد فى إثباته فيه تعالى على وجوب- تقرر الغايه لكل فعل عند فاعله و كون غايته تعالى فى أفعاله هى ذاته فغايه كل موجود أو نظام وجود و هى كماله الأخير و المصلحه المطلوبه منه لها نحو تقرر عنده تعالى بما أن الفعل فعله فينتج ما ذكره قده أنه العلم التفصيلى الذاتى بالكمالات الوجوديه و النظام الأتم الجارى فيها، ط مد ظله

۲- يعنى عندنا ليست زائده بل هى العلم الذاتى الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى الذى قلنا به فإن العنايه هى العلم السابق التفصيلى الفعلى بالنظام الأحسن و العلم الفعلى بالنظام الأحسن ما يكون عله له و هذه صادقه على ذلك العلم الذاتى فأشار إلى سبقه بقوله« فى مرتبه ذاته» و إلى تفصيله بقوله« بحيث ينكشف» إلى آخره و إلى أحسنيته بقوله« على أتم نظام» و إلى فعليته بقوله« مؤديا الى وجودها» إالى آخره- س قده.

۳- أى مقرر فى ذاته غير خارج منه و إلا لكان واجبا آخر- ط مد ظله.

۴- القضاء نحو جعل للنسبه الضروريه بين الشى ء و محموله فقول القاضى(مثلا) فى قضائه بين المتنازعين:« المال لزيد او الحق مع عمرو» يثبت المالكيه لزيد أو الحق لعمرو إثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل الذى أوجده النزاع قبل الحكم، و اذا طبق هذا المفهوم على الوجود الحقيقى كان مصداق قضائه(تعالى) فى كل موجود معلول هو إيجاب خصوصيه وجوده القائم بعلته التامه أو العله التامه من حيث مبدئيته لإيجاب وجوده، فقضاء كل معلول هو علته التامه من حيث إيجابها له و القضاء العالم لجميع العالم هو علمه العنائى الفعلى الموجب له. و من هنا يظهر أن القضاء ينقسم إلى ذاتى خارج من العالم، و فعلى غير خارج منه، و أغلب ما ورد من لفظ« القضاء» فى الكتاب و السنه هو القسم الثانى- ط مد ظله.

الموجودات، فـائضه عنه (تعـالی) علی سبیل الإبـداع دفعه بلا زمان، لکونها(۱) عنـدهم من جمله العـالم و من أفعـال اللّه المبائنه ذواتها لذاته. و عندنا علمیه لازمه لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثر، و لیست من أجزاء العالم، اذ لیست لها حیثیه عدمیه و لا إمکانات واقعیه فالقضاء الربانیه (و هی صوره علم اللّه) قدیمه بالذات ببقاء اللّه کما مر بیانه.

و أماالقدر

(۲) فهو عباره عن وجود صور الموجودات فی العالم النفسی

۱- تعلیـل لقولهم« فـائضه عنه تعـالی» و إنما کانت من أفعال اللّه(تعالی) مع کونها علمه و علمه صـفته لأنهاعلمه الفعلی أی: فی مرتبه الفعـل(بمعنی المفعول) و لأـن محله الفعل و یطلق« القضاء» علی نفس العقول لکونها محله و علی ما هو التحقیق من کون الصور القضائیه هی النحو الأعلی من المقضیات ظاهر س قده.

۲- القـدر کمیه الشـی ء و هندسـته وحـده و تقـدیره تعیین حـدوده و خصوصـیات وجوده و أکثر مـا یقصـد و یعمل إنما هو فی الصـناعات کما أن الخیاط یقدر الثوب قبل أن یبزه و یخیطه، و النجار یقدر الخشب لیصنع منه(مثلا) کرسیا بصفه کذا و کذا، و القـالب یقـدر المـاده المقلوبه علی مـا یعطیها من الکم و الشـکل و الهیئه و غیرها. و إذا طبقنا مفهومه علی الوجود الحقیقی کان مصداقه ما یعطیه العلل الناقصه للمعلول من خصوصیات الوجود و خواصه و آثاره، فإن لکل من العلل الأربع و الشرائط و المواقع و سـائر الأسـباب المعـده أثرا فی المعلول، و لهـا و لسائر العوامل الحافه حول المعلول آثارا فی خواصه و آثاره فجملتها کالقالب الذی یعیین للمقلوب ما له من خصوصیات الوجود و الآثار. و من هنا ظهر أولا أن القدر بما یتخلف عن مقتضاه و ذلک إذا کان ملحوظا بالنسبه إلی بعض أجزاء العله التامه دون مجموعها. و ثانیا أن موطن القدر هو عالم الماده الذی تتکثر فیه العلل و تتعاون و تتزاحم، و أمـا عـالم التجرد فکـل عله واحـده تامه لانتفاء العله المادیه و الصوریه و الشـرائط و المعـدات و الموانع فلا یبقی إلا العله الفـاعلیه و الغـائیه و همـا فی الفاعـل المجرد التام الفعلیه متحـدان و ثالثا أن القضاء أعم موردا من القـدر لاختصاص القـدر بالمادیـات بخلاف القضاء. نعم لو عمم القـدر بحیث یعم کل حـد حتی الحـدود الماهویه کان مثل القضاء فی شـموله المادی و المجرد و فی عدم التخلف ط مد ظله.

السماوی علی الوجه الجزئی(۱) مطابقه لما فی موادها الخارجیه الشخصیه مستنده إلی أسبابها و عللها واجبه بها لازمه لأوقاتها المعینه و أمکنتها المخصوصه و یشملها القضاء شمول العنایه للقضاء.

و أما اللوح و القلم

فبیان القول فیهما أن الباری جلت کبریاؤه أول ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسی فی غایه النور و الضیاء و السناء بعد الأول تعالی و نشأ بتوسطه جواهر أخری قدسیه مترتبه فی الشرف و الکمال و شده النوریه علی حسب ترتبها فی القرب منه تعالی ثم حصلت منها بواسطه جهات فقرها و نقصها فی الوجود- و ضعف نوریتها موجودات نفسانیه و أخری طبیعیه و هی النفوس السماویه و الأجرام الفلکیه و ما معهما من العناصر و المرکبات و هذه کلها متجدده الوجود زمانیه کالمکتوب من الکلمات المعقوله و أما تلک الجواهر و الأنوار القاهره فهی مقدسه عن الزمان- منزهه عن التجدد و الحدثان بل کلها مع تفاوت مراتبها فی الشرف و النوریه کانت لشده اتصال بعضها ببعض کأنها موجوده واحده و الحق أنها واحده کثیره(۲) کما قررناه فی موضعه بالبرهان و لهذا قد یعبر عنها بلفظ واحد کالقلم فی قوله تعالی-(۳) ن وَ الْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ و أتی بصیغه جمع العقلاء مع وحدته إشاره إلی

۱- أما عند« المشائین» فعلی سبیل الانطباع. و أما عند« الإشراقیین» فعلی سبیل المظهریه لکون الصور القدریه عندهم مثلا معلقه قائمه بذواتها س قده.

۲- أما کثرتها فهی لأن مراتب الوجود متفاوته شده و ضعفا و أما وحدتها فلأن ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک فی الوجود و لا سیما فی الوجودات الطولیه المفارقه فإن المکثرات التی فی عالم الطبیعه من الماده و لواحقها و الزمان و المکان و الوضع و غیرها منتفیه هناک و التحقیق أن لا ماهیه لها کما قال به الشیخ الإلهی، س قده

۳- النون المقسم بها هی النفس الکلیه الحامله باعتبار ذاتها و متعلقها الإمکان الذاتی و الاستعدادی فإن النونین فی النون کما فی الحدیث إشاره إلی الإمکانین و الواو فیها إلی الوجوب الذی هو قلبها کما أن الواوین فی الواو إشاره إلی الوجوب السابق و الوجوب اللاحق و الألف فیها إلی الوجوب الذاتی الذی هو قلبها فکما أن العقل هو القلم فالنفس هی المحبر الذی مداده سواد الإمکان، س قده

وحدته الجمعی و قوله تعالی اقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ و کالروح فی قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی و قوله تعالی وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ و کالأمر فی قوله تعالی وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ و کالکلمه(۱) کما مر و قد یعبر عنها بألفاظ متعدده کالکلمات

فی قوله ع: أعوذ بکلمات الله التامات کلها من شر ما خلق و ذرأ

و کالمفاتح فی قوله تعالی وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلَّا هُوَ و کالخزائن فی قوله تعالی وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ فهی تسمی بأسامی مختلفه باعتبارات متعدده فباعتبار کونها مصوره لصور المعلومات- ناقشه فی قوابل النفوس و الأجرام علی وجه التجدد و التقضی تسمی بالقلم- کما أنها باعتبار تأثیرها فی ما تحتها تأثیر الکلام الأمری الإعلامی فی المخاطب تسمی بالأمر و هی أنوار قاهره مؤثره فیما تحتها بتأثیر الله تعالی- کما أن ذواتها موجوده بوجوده لفنائها فی التوحید و کذلک حکم تأثیراتها- فقاهریتها التی تأثیرها ظل لقاهریته تعالی کما أن نوریتها التی لا تزید علی ذواتها- لمعه من لمعات وجهه و جماله و تقع منها ظلال ممدوده امتداد الزمان و المکان فی الخارج مع کونها کما علمت معراه عن الزمان و المکان و قد أشار إلیه بقوله تعالی أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ و کما تفیض منها صور الأشیاء و حقائقها بإفاضه الحق سبحانه فکذلک تفیض منها صفاتها و کمالاتها الثانویه التی بها یجبر نقصاناتها- فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها علی کمالاتها و التوجه إلیها عند فقدانها و حفظها عند حصولها تسمی عالم الجبروت و هی صوره صفه جباریه الله و هی قضاء الله و أمره و

۱- کما مر الاستشهاد بقوله تعالی وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ و کذا بقوله قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی الظاهر فی الروح الصعودی إشاره منه إلی اتحاد العقول الصعودیه الکامله مع العقول النزولیه فی المال‌ٔ کما قال ص: أول ما خلق الله نوری أو روحی و ٔقولهم ع: نحن السابقون اللاحقون و مذهبه قدس سره اتحاد النفس بالعقل الفعال، س قده

كلام الله و كلماته التامات و مفاتيح رحمته و خزائن علمه و جوده و أعينه الناظره فى قوله تعالى وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَ وَحْيِنا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الإلهى و حيثياته.

و أما اللوح المحفوظ

فهو عباره عن النفس الكليه الفلكيه سيما الفلك الأقصى- إذ كلما جرى فى العالم أو سيجرى مكتوب مثبت فى النفوس الفلكيه فإنها عالمه بلوازم حركاتها كما بيناه فى مباحث الأجسام و سنعيد ذكره عند البحث عن المبادى و الغايات فكما ينتسخ بالقلم فى اللوح الحسى النقوش الحسيه كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومه مضبوطه لعللها و أسبابها على وجه كلى فتلك الصور محلها النفس الكليه التى قلب العالم و الإنسان الكبير عند الصوفيه و كونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضه عليها على الدوام فى خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلى أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانيه لما علمت من طريقتنا أنه كلما تعلقت بالأجرام الطبيعيه من النفوس و الطبائع و القوى فهى متجدده الوجود حادثه غير باقيه ما دامت موجوده بهذا الوجود التكوينى ثم ينتقش فى النفوس المنطبعه الفلكيه صور جزئيه متشخصه بأشكال و هيئات مقدره مقارنه لأوقات معينه على مثال ما يظهر فى الماده الخارجيه و هذه الصور لجزئيتها و شخصيتها متبدله متجدده بعضها خلاف بعض فى التعينات و التشخصات بخلاف ما فى اللوح المحفوظ فإنها مضبوطه مستمره على نسق واحد كالكبريات الكليه فهذه النفوس هى ألواح قدريه فيها المحو و الإثبات و عالمها عالم الخيال الكلى و عالم المثال و كل منهما كتاب مبين كما قال تعالى وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ إلا أن الأول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بأم الكتاب و الثانى كتاب المحو و الإثبات على ما قال تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و أما وجود هذه الأكوان الماديه فى موادها الهيولانيه الظلمانيه المشار إليه بقوله- وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أى بواسطه صورها القدريه المعلومه لأجل ارتسامها فى القوى الإدراكيه فهل هى أيضا من مراتب العلم كما يظن أم لا فالحق أن ذلك

ظن فاسد و وهم باطل فإن هذا الوجود ليس وجودا إدراكيا كما أقمنا البرهان عليه و مرت الإشاره إليه فى مواضع من هذا الكتاب فما أسخف قول من حكم بأن وجود تلك الصور الجزئيه فى موادها الخارجيه أخيره مراتب علمه تعالى و سمى الماده الكليه المشتمله عليها دفتر الوجود و كأنه سهى و نسى ما قرأه فى الكتب الحكميه أن كل علم و إدراك فهو بضرب من التجريد عن الماده و هذه الصور مغموره فى الماده مشوبه بالأعدام و الظلمات و هى متبدله الذات فى كل آن نعم لو قيل إنها معلومه بالعرض- بواسطه الصور الإدراكيه المطابقه لها لكان موجها فلا بد فى إدراكها من وجود صور أخرى متعلقه بها ضربا من التعلق الاتحادى.

تكميل

فهذه العوالم العاليه كتب إلهيه و صحف ربانيه كتبها أولا يد الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ أرقاما عقليه لا يمسها و لا يدرك أسرارها إلا أهل الطهاره و التقدس عن الحجب الظلمانيه و الكثائف الجسمانيه كما قال تعالى فى وصف القرآن- إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِی کِتابٍ مَکْنُونٍ لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ ثم كتبها كرام الكاتبين فِی صُحُفٍ مُكَرَّمَهٍ مَرْفُوعَهٍ مُطَهَّرَهٍ بِأَيْدِی سَفَرَهٍ كِرامٍ بَرَرَهٍ و هذه الكتب المذكوره إنما هى أصول الكتب الإلهيه و أما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس و القوى الحيوانيه الوهميه و الخياليه و غيرها من المدارك و المشاعر و الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكوره لأنه نسخه العالم الكبير فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلى و من حيث قلبه و هو نفسه الناطقه(۱) كتاب اللوح المحفوظ و من حيث نفسه الحيوانيه أعنى القوه الخياليه- كتاب المحو و الإثبات و قد أشار إلى ذلك أمير المؤمنين ع فى قول

۱- النفس الناطقه عند الحكيم تشمل العقل و كذا القلب فقد جرى على اصطلاح العرفاء حيث جعلوا مراتب الإنسان سبعا هى الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخفى و قد ذكرنا تفاسيرها فى ما كتبنا على السفر الأول فلا نعيدها و مراده بالعقل هاهنا العقل البسيط الإجمالى و بالقلب و النفس الناطقه العقل التفصيلى كما سيذكره فى البحث- المعنون بتمثيل المذكور فيه مراتب علم الإنسان، س قده

و أنت الكتاب المبين الذى بآياته يظهر المضمر

و اعلم أن النفس الإنسانيه إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال و تجردت بعد ترقياتها و تحولاتها و تبدل نشآتها إلى أن تصل بالعالم العلوى صارت كتابا علويا إلهيا- كما أشير إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ الآيه و إذا ضلت عن الطريق و اتبعت الهوى و الجهالات و احترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهميه كتابا شيطانيا مشحونا بأنواع الكذب و المغالطه و الهذيان و كل كتاب هذا شأنه من حقه أن يطرح فى النار فمن حق هذه الصحيفه الشيطانيه أن تقع فى نار السعير- كما أشار إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتابَ الفُجّارِ لَفِي سِجِّينٍ و كما أن القوى الشاعره التى لسائر الحيوانات(۱) و هى كتابها و صحيفه أعمالها تحترق بنار الطبيعه فى هذا العالم فإن الطبيعه المستوليه على الأجسام الطبيعيه سيما على النبات و الحيوان الفاعله فيها للإحاله و الإذابه و الهضم عند أهل البصيره نار محرقه تذيب الأجسام و تحيلها بالتلطيف و التصعيد إلى القوى و الأرواح كفعل هذه النار المحسوسه فى المركبات بالإحاله و الإذابه و التبديل فكذلك نار الآخره توقد فى القلوب القاسيه و النفوس العاصيه و تحرقها و تعذبها بشعلاتها و حرقاتها المنبعثه من الغضب و الحسد و الحقد و العداوه و البغضاء فإن هذه كلها عند أهل الكشف الأخروى و يقال له كشف الصور نيرانات و شعلات كامنه الآن تعلقت بنفوس الأشقياء و الفجار محرقه لها معذبه إياها ماحيه لما يرتسم فى كتابها من الاعتقادات الباطله و الآراء المذمومه فعلى هذا المثال و ما يشبهه يجب أن يحمل كون كتاب

۱- التشبيه أنما هو فى أن الكتاب فى الموضعين كتاب النفس و النار إنما هى نار الطبيعه التى ذات ثلاث شعب المشتمله على ما فى هذه النار المحسوسه من القطاعيه و اللذاعيه و الأذيه بنحو أشد كل ذلك بنحو الجسمانيه و ليس فيها ما فى هذه من النوريه و الخيرات و ليس التشبيه من جميع الوجوه إذ من المعلوم أنه لا إيلام فى الحيوانات بخلاف الإنسان لمنافره هذه الأحوال للفطره الإنسانيه و أنت تعلم أن هذا حقيقه الكتاب و لكن لكل حقيقه رقيقه فيبرز فى الكون الصورى الأخروى و للفاجر صحيفه مكتوبه ورق منشور مسجور بنار السعير كما نطق به ظاهر الشرع الأنور و قد حقق المصنف قدس سره ذلك فى موضعه، س قده

النفوس فی النـار لا ما یفهمه الظاهریه العاکفه علی باب الحس فی جمیع الأمثال قال الله تعالی وَ تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْـرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما یَعْقِلُهـا إِلَّا الْعالِمُونَ فإیاک یا أخا الحقیقه و سألک طریق الحق أن تفهم من قلم الله و لوحه ما یفهمه المشـبهه من کون القلم آله جمادیه متخذا من القصب أو الحدید و اللوح ذا صفحه ملساء متخذا من خشب أو زمرد قیاسا علی قلم الآدمی و لوحه بل کما لا یقـاس و لا یشـبه ذات الله و صـفاته ذات الخلق و صـفاتهم کـذلک لا یشـبه قلمه و لوحه و کتابه قلمهم و لوحهم و کتابتهم علی أنک لو نظرت فی مـدلولات هـذه الألفاظ و جردتها عن الزوائـد غیر الـداخله فی أصل مفهومها و روح معناها وجـدت أن هـذه الخصوصـیات ککونها قصبا أو خشبا أو مدادا خارجه عن أصل ماهیتها و روح حقیقتها فإن معنی الکتابه تصویر الحقائق علی أیه صوره کانت و معنی اللوح الجوهر القابل لذلک التصویر سواء کانت جسـما محسوسا أو جسـما غیر محسوس کما إذا رأیت فی المنـام أنـک تکتب علی لوح أو کان غیر جسم کروح أو نفس فإذا علمت هـذا فحمل هـذه الأمور علی ما یناسب الإلهیه أولی- من حملها علی ما یناسب الخلق فاستقم و اتبع الهدی و لا تتبع الهوی.

تمثیل

أن الفطره الإنسـانیه الکامله لکونها مخلوقه علی صوره الرحمن- مشـتمله علی مراتب العلم علی مثال مراتبه التی للواجب و ذلک لأن للأفعال الصادره عن الإنسان من لدن ظهورها من بواطنها و بروزها من مکامن غیبها إلی مظاهر شهاداتها أربع مراتب لکونها أولا ـ فی مکمن عقله البسیط الـذی هو غیب غیوبه فی غـایه الخفاء کأنها غیر مشـعور بها ثم تنزل إلی حیز قلبه و مرتبه نفسه عند اسـتحضارها بـالفکر و إخطارهـا بالبـال کلیه و فی هـذه المرتبه تحصـل للإنسان التصورات الکلیه و کبریات القیاس عنـد الطلب للأمر الجزئی المنبعث عنه العزم علی الفعل ثم تنزل إلی مخزن خیاله متشـخصه جزئیه و هو موطن التصورات الجزئیه و صغریات القیاس لیحصل بانضمامها إلی تلک الکبریات رأی جزئی ینبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرک أعضاؤه عند إراده إظهاره فیظهر فی الخـارج کـذلک فیمـا یحـدث فی هـذا العـالم الطبیعی من الصور و الأـعراض فـالمرتبه الأولی بمثابه العلم الإجمالی و الثانیه بمثابه صوره

القضاء و محلها لوح النفس الناطقه و كاتبها العقل البسيط و الثالثه بمثابه الصور فى السماء و محلها القوه الخياليه و الرابعه بمثابه الصور الحادثه فى المواد العنصريه- و لا ـ شك أن نزول الأول لا يكون إلا بإراده كليه و علم كلى و نزول الثانى بإراده جزئيه و علم جزئى ينضم إلى الإراده الكليه فينبعث بحسب الملائمه و المنافره رأى جزئى يستلزم عزما داعيا لإظهار الفعل فيتحرك الأعضاء و الأدوات فيحدث الفعل- و حركه الأعضاء بواسطه أعصابها بمنزله حركه السماء و سلطان العقل الإنسانى فى الدماغ كسلطان الروح الكلى فى العرش و ظهور قلبه المعنوى فى القلب الصنوبرى- كظهور النفس الكليه فى فلك الشمس إذ هو من العالم بمنزله القلب الصنوبرى من الإنسان(۱) كما أن العرش بمنزله الدماغ و الله بكل شى ء محيط و هذه المراتب الأربع ثلاث منها علميه و هى الثلاث الأول لأن وجودها وجود صورى و أما المرتبه الأخيره فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومه بالعرض كما أن وجودها أيضا بتبعيه ما هو معلوم بالذات و قد مرت الإشاره إليه فاحتفظ به.

ختم فيه زياده كشف و توضيح-

اشاره

اعلم

أنه ورد فى الحديث: أن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمه- لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه(۲) كلما انتهى إليه بصره

و إنما وقع الإحراق

۱- إذ كما أنه ينبث الضوء و الحراره التى هى منشأ النضج و الحياه منه فى العالم كذلك ينبث بالقلب الروح البخارى الذى به حراره البدن و به حياته و بالقوه الحيوانيه القائمه به- استعداد قبول قوى الحس و الحركه فهو كالسراج و الدم النقى المعتدل زيته و الحس و الحركه ضوؤه، س قده

۲- سبحات وجه الله أنوار وجهه كذا فى القاموس و فى شرح حكمه الإشراق- المراد بها أنوار الذات الأزليه التى إذا رآها الملائكه المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله و عظمته و كبريائه و النكته فى هذا العدد أن مراتب الإنسان سبع و هى اللطائف السبع التى كتبناها فى الحاشيه السابقه و الأفلاك تسعه و عالم العناصر واحده و لما كانت الوجودات من سنخ واحد و التفاوت فيها من حيث ظهور كثره الآثار و قلتها فكما كان لهذه الآيه أعنى النفس الأرضيه سبعه أبطن كذلك للنفوس السماويه فيحصل من ضرب السبع فى العشره سبعون و كل منها مجلى للألف من الأسماء الحسنى لله تعالى فيحصل سبعون ألفا من التعينات و الحجب- وجوداتها حجب نوريه و مفاهيمها حجب ظلمانيه و الأولى و الأظهر أن يعكس الأمر بأن يقال فى كل من السبع العشره إذ خمر الإنسان من القبضات العشر قبضه من العناصر و تسع قبضات من الأفلاك التسعه مثل أن التكبر من فلك الشمس و الغضب من المريخ و المحبه من الزهره و هكذا- و فى كل من السبع هذه العشره بحسبه و كذا الأسماء الألفيه الحسنى

و على ما ذكره قده كما فى شرح حكمه الإشراق من أن المراد بها العقول المجرده و الأجسام كان العدد بيانا لوفور الكثره لأن العقول أكثر من هذا فإن كثره العقول العرضيه بحسب كثره الأنواع الأرضيه- البريه و البحريه و السماويه الفلكيه و الكوكبيه الثابته و السياره و الثوابت أكثر من قطرات البحار و عدد الرمال أو نقول على قاعده الكثره فى الوحده بنحو أعلى عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشره الجسمانيه و المراتب السبع لكل واحد منها مع مجلويته للأسماء الألفيه و العلم عند الله تعالى، س قده

و القهر لأن المراد بهذه الحجب هاهنا هی المعلولات المرتبه المتوسطه بین الواجب و بین هذا العالم و لا شک أن المعلول البعید یختص بنحو ضعیف من الوجود فإذا فرض وقوعه بهویته الضعیفه الوجود فی مرتبه المعلول القریب لبطلت ذاته و اضمحلت هویته فإذا أراد أحد أن ینظر إلی وجهه الکریم لا من جهه هذه الحجب أو قبل أن تبدل ذاته من نشأه إلی نشأه أخری و هکذا إلی أن قطع الحجب کلها أو بعضها و صارت فی مرتبه الحجاب الأول أو قریبا منه لکان حاله کما وقع لجبل موسی ع و لهذا قال جبرئیل حین سأله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم- لو دنوت أنمله لاحترقت. و اعلم أن المراد من الحجب النوریه هی العقول المجرده المترتبه فی الوجود المتفاوته فی النوریه و هی مع ذلک أنوار خالصه لا یشوبها ظلمه العدم لأنها لیست زمانیه بخلاف غیرها کالنفوس و الطبائع و هی المراده من الحجب الظلمانیه لأنها زمانیه و کلما هو زمانی فللعدم دخول فی نحو وجوده و لیست نوریته خالصه عن الظلمه- لکن کلها من مراتب علم الله التفصیلیه و أنما أوجدها الله مع أن ذاته فی غایه التمام- و النوریه غنیا عن العالمین تکمیلا لوجود لوازم الأسماء و الصفات أعنی أعیان

الممکنات و ماهیاتها فإن لها نحوین من الوجود کما وقع التنبیه علیه أحدهما النحو الإجمالی الواجبی و هذا بالحقیقه لیس وجودا لشی ء منها و لا لجمیعها بل لجمعیتها و مسماها و إنما هو مظهر لها و ثانیهما النحو التفصیلی الخاص بواحد واحد منها- فأراد الله تعالی بعنایته الشامله و رحمته الواسعه أن یفیض علیها وجوداتها المختصه- و أن یکمل وجودها العلمی بوجودها العینی و الغایه و الغرض فی هذه الإراده لیس أمرا غیر نفسه إذ هی کلها راجعه إلی صفاته(۱) و صفاته عین ذاته و لذلک

قال لبعض أنبیائه ع: و قد سأله لم خلقت الخلق یا رب بقوله کنت کنزا مخفیا لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فهذه المعرفه التفصیلیه للعارف بالله و أسمائه و صفاته لم تحصل علی الکمال إلا بهذا الوجود التفصیلی فکملت مراتب العلم بالله لا أن الله یکمل بهذا الوجود أو بهذا العلم فتجلی الحق سبحانه و تعالی بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهیه فظهرت الأرواح المهیمه(۲) فی الغیب المستور الذی لا یمکن کشفه لأحد و إنما یقال لهم المهیمون لأن کل واحد منهم لا یعرف أن ثمه موجودا غیر الحق لفنائه بالحق فی الحق عن نفسه إذ لا نفس له سوی الموجوده بالحق لاستیلاء سلطان الأحدیه علی وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفه له إلا للحق بالحق- فلا یعرفون سواه إذ المعرفه فرع الوجود ثم أوجد الحق تعالی دون هؤلاء الأرواح بتجل آخر لیس الأول و بالجمله أول ما أوجد الله تعالی من عالم العقول القادسه جوهر بسیط کلی و مع بساطته هو جمیع العقول کما أن فلک الأفلاک عند بعض عباره عن مجموع الأفلاک(۳) و هو الحق عندنا(۴) أثبتناه بالبرهان فله وجوه کثیره لا یتکثر فی ذاته

۱- أی الأعیان الثابته راجعه إلیها لفناء المظهر فی الظاهر و بعباره أخری الغایه و الغرض فی هذه الإراده معروفیه الذات و المعروفیه عین ذاته إذ عند معروفیه الذات و لا سیما بالحضور یتلاشی کل الأغیار، س قده

۲- هام علی وجهه ذهب من العشق لا یدری أین یتوجه و هیمه الحب جعله ذا هیام بضم الهاء و الهیام الجنون من العشق

۳- أی بما هی متعلقه لنفس وراء نفس کل واحد واحد کما احتمل المحقق الطوسی- و إلا فالمجموع لا وجود له علی حده، س قده

۴- أی کون ذلک الجوهر البسیط کل العقول بنحو الکثره فی الوحده و الوحده فی الکثره حق عندنا و یؤیده قوله متصلا به فله وجوه کثیره إلی آخره و یحتمل إرجاع الضمیر إلی کون فلک الأفلاک کذا بشرط أن یکون کونه مجموع الأفلاک عباره عن کون الفلک الأطلس جامعا لصفات الأفلاک الثمانیه و أما اتخاذه الاحتمال الذی أبداه المحقق قده مذهبا فلا یرتضی به و ینافیه ظواهر ما سیذکره بعد صفحه مع انثلام کثیر من القواعد به، س قده

بتعـددها و له افتقـار ذاتی وجودی لموجـده کمـا مر بیـانه فی أوائـل الکتـاب و سـماه الله تعـالی حقـا و قلما و أمرا و روحا و فی الحـدیث عقلا و قـد ذکرنا أکثرها قال الله تعالی- وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِ و هو الخازن الحفیظ علام الغیوب بعلم موجده فعلم نفسه من حیث علم موجده کما علم غیره من حیث علم نفسه

و هذا قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و هو عرش الله الأعظم الذی اسـتوی علیه ذاته و بعده اللوح المحفوظ و هو کما مر النفس الکلیه لجمیع النفوس الجزئیه و القوی الإدراکیه أوجـدها الله تعالی فی المرتبه الثانیه و فی العالم و هی من الملائکه الکرام و رسل الله إلی الخلق بخلاف الطبقه الأولی فإنها لم تبرح عن صـقع الربوبیه و لم تنزل إلی عالم الإمکان لما علمت أن عالم الإمکان منحصر عندنا فی عالم الخلق دون الأمر و هی المشار إلیها بقوله تعالی وَ کَتَبْنا لَهُ فِی الْأَلْواحِ مِنْ کُلِّ شَـیْ ءٍ مَوْعِظَهً وَ تَفْصِیلًا لِکُلِّ شَیْ ءٍ و هی موضع تنزیل الکتب و هی أول کتاب سـطره العقل أرقاما تفصـیلیه و حروفا زمانیه فأمر الله القلم أن یجری علی هـذا اللوح- جریا إلی یوم القیامه بما قدره و قضـاه فهـذا اللوح محـل لإلقـاء القلم و هو العقل إلیه بطریق التفصـیل ما یحمله من الله بطریق الإجمال لأن النفس محل التفصـیل لأنها زمانیه.

و ذکر بعض المکاشـفین الذین یقع لهم مکاشفه الحقائق فی کسوه الأمثله أن لهذا القلم ثلاثمائه و ستین سنا من حیث ما هو قلم و له ثلاثمـائه و سـتون وجهـا من حیث مـا هو روح و ثلاثمائه و سـتون لسانا من حیث ما هو عقل و له ثلاثمائه و سـتون نهرا من حیث ما هو علم و هو ماء الحیاه و عین الحیوان تستمد هذه الأنهار من ثلاثمائه و ستین بحرا من

بحار العلوم(۱) و هی إجمال کلمات الله التی لا تنفد کما جاء المثل منها فی القرآن وَ لَوْ أَنَّ ما فِی الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ یَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ کَلِماتُ اللَّهِ و هذا الملک الکریم الذی هو لوح لما فوقه هو أیضا قلم لما دونه و هکذا کل فاعل و منفعل من القوی الإدراکیه لوح و قلم باعتبارین فتولدت الأقلام و الألواح بعد هذین الملکین الکریمین الذین أحدهما و هو القلم بمنزله آدم و الآخر و هو اللوح بمنزله حوا تولد الأولاد البنین و البنات منهما و کان القلم الأعلی واهب الأرواح فیها و هو فیض ذاتی له و إرادی لله کما أن صدور الفعل عنا بالإراده إرادی لنا و ذاتی لإرادتنا و لهذه النفس نسبتان نسبه نورانیه و هی مما یلی العقل الکریم و نسبه ظلمانیه و هی مما یلی الهیولی- فبتلک الرابطه تأخذ من العقل صورا عقلیه ثابته و بهذه الرابطه ترسم فی الهیولی

۱- هذه الأبحار هی الثلاثمائه و ستون اسما من أسماء الله المشار إلیها فی حدیث مشهور معتمد الرواه مروی عن أبی عبد الله جعفر الصادق ع قال: إن الله تبارک و تعالی خلق اسما بالحرف غیر مصوت و باللفظ غیر منطق و بالشخص غیر مجسد و بالتشبیه غیر موصوف و باللون غیر مصبوغ منفی عنه الأقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس کل متوهم مستتر غیر مستور فجعله کلمه تامه علی أربعه أجزاء معا لیس شیء منها قبل الآخر فأظهر منها ثلاثه لفاقه الخلق إلیها و حجب منها واحدا و هو الاسم المکنون المخزون فهذه الأسماء التی ظهرت فالظاهر هو الله تبارک و تعالی و سخر سبحانه لکل اسم من هذه الأسماء أربعه أرکان فذلک إثنا عشر رکنا ثم خلق لکل رکن منها ثلاثین اسما فعلا منسوبا إلیها فهو الرحمن الرحیم الملک القدوس الخالق الباری ء المصور الحی القیوم لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ العلیم الخبیر السمیع البصیر الحکیم العزیز الجبار المتکبر- العلی العظیم المقتدر القادر السلام المؤمن المهیمن المنشی ء البدیع الرفیع- الجلیل الکریم الرازق المحیی الممیت الباعث الوارث فهذه الأسماء و ما کان من الأسماء الحسنی حتی تتم ثلاث مائه و ستون اسما الحدیث و کونها أبحارا باعتبار وجودها- هذا باعتبار الفاعل و تأثیراته ففی القابل أیضا حصل ثلاث مائه و ستون تأثرا و انفعالا إلی أن حصل فی جسم الفلک ثلاث مائه و ستون درجه، س قده

صورا طبیعیه کائنه متجدده و هی فی نفسها خضراء لامتزاجها من النور و الظلمه و هی کتاب الزمرده ثم أنشأ الله بعدها الفلک الکلی و العرش الجسمانی و استوی علیه باسم الرحمن استواء یلیق برحمته علی خلقه و هو دون الاستواءین السابقین اللائقین بذاته و صفاته و هو بحرکته الدوریه الدائمه صوره شوق النفس الکلیه إلی الله تعالی و وجدتها کل آن منه تعالی شیئا غیر ما وجدته فی آن آخر فینشأ الزمان منها و المکان من صورتها لما یقبله من الشکل المستدبر و هو أفضل الأشکال و حرکته أسرع الحرکات- و بهذه الحرکه یتحرک الأفلاک(۱) کلها اقتداء بها و لکل منها حرکه خاصه من محرک نفسانی خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا إلیه طاعه لله تعالی هو الذی أدار رحاها و بِسْمِ اللَّهِ مَجْراها وَ مُرْساها و إلیه منتهاها و هذا الفلک الکلی للطافته کأنه حد مشترک بین عالم الصور الإدراکیه و هو عالم النفوس و عالم الآخره و بین عالم الأجسام المادیه و هو عالم الطبیعه و الدنیا فهو أرض الآخره و سماء الدنیا و قیل الموصوف بکونه سقف جهنم من حیث سطحه المقعر و أرض الجنه من حیث محدبه هو فلک الکواکب المسمی بالکرسی(۲) کما

ورد عن النبی ص: أرض الجنه الکرسی و سقفها عرش الرحمن

و لعل المراد من الکرسی الوارد فی لسان الشریعه هو هذا

۱- تحرکا بالعرض و ذلک القوه نفس الفلک الکلی و أما حدیث التشبیه بحرکه السفینه- و حرکه رکبها إلی خلاف جهه حرکتها فغیر مستقیم لأن ذلک فی الحرکه المستقیمه و لا یتم فی المستدیره إذ تتصور بل تتحقق حرکه الکره المجوفه بالحرکه المستدیره مع سکون ما فی جوفها، س قده

۲- لیس مراد القائل أن حقیقه جهنم ما حواه هذا بل مراده أن حکم الحواس حتی البصر أنما هو إلی هناک فإذا أدرک هذا و ما حواه غیر متدلیه بالحق و من دون أن تکون مجالی أسمائه و صفاته بل بما هی متشتته متکثره مضافه الوجود إلی الماهیات و المواد صارت منشأ للورود علی جهنم و لذا کان عدد أبوابها عدد المشاعر الخمسه الظاهره و الاثنین الباطنین الحس المشترک و الوهم و إلا فجهنم مخلوقه بالعرض للأنوار و الکرسی و ما حواه أنوار الحق و فی حق من یأخذه بلغه إلی الله منشأ الورود علی الجنان و قد مر أن العوالم الوجودیه مراتب علمه و أنوار وجهه، س قده

الفلك الأقصى الجسمانى المذكور و من عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال- و هو الفلك الكلى المثالى و العلم عند الله و بالجمله كلما يفتح الله من رحمته لخلقه فى هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا و من أبواب السماوات و كل من دخل الجنه أو عرج إلى الله لا بد أن يلج ملكوت السماوات و ينفذ من أقطارها حتى ينتهى إلى سدره المنتهى و يخرج من بابها إلى ذلك العالم. و اعلم أن الكلمات النازله من الحق تنزل إلى هذا المنتهى أحديه غير منقسمه- فتنقسم بعد هذا المنزل قسمه خارجيه إلى الغيب و الشهاده و الصوره و المعنى و الدنيا و الآخره و لهذا يقال للكرسى موضع القدمين المتدليين أحدهما إلى عالم الجنان و هى المشار إليها بقوله تعالى أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ و الأخرى قدم الجبار المشار إليها

بقوله ص: حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطنى يا رب

فإحدى القدمين تعطى ثبوت أهل الجنات فى جناتهم و هى قدم الصدق و الأخرى تعطى ثبوت أهل الجحيم فى جحيمهم و هى قدم الجبروت و إلى هذا المنتهى ينتهى صحائف أعمال بنى آدم و أما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه و ينتهى إلى الله كما قال تعالى- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاك الباقيه بعضها فوق بعض إلى العناصر و رتبها ترتيب مدبراتها العلويه فى اللطافه و الكثافه فالعالم كله كجوهره واحده ذات طبقات متدرجه فى اللطافه و النوريه فكل ما هو أعلى فهو ألطف و أنور و كل ما هو أدنى فهو أكثف و أكدر- حتى ينتهى فى أحد الجانبين إلى نور الأنوار و فى الجانب الآخر إلى أسفل السافلين- و الكل منازل و مراحل إلى الله و بوجه آخر مراتب علمه و بوجه مظاهر صفاته و آيات جماله و جلاله و بوجه أنوار وجهه و أشعه كماله و ظلال قهره.

دقيقه إشراقيه

و اعلم أن عالم الشهاده كالقشر بالإضافه إلى عالم الملكوت و كالقالب بالقياس إلى الروح و كالظلمه بالنسبه إلى النور و هكذا كل طبقه من الملكوت الأعلى و الأسفل بالنسبه إلى فوقها على هذا المثال و كما أن الأنوار المحسوسه السماويه التى تقتبس منها الأنوار الأرضيه قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع

يكون أولى بـاسم النور لأنه أشـد و أقوى فى الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر فى كوه بيت واقعا على مرآه منصوبه على حائـط و منعكسـا منهـا على حائط آخر فى مقابلته ثم منه إلى الأرض فأنت تعلم أن ما فى الأرض من النور تابع لما فى الحائط و هو لما فى المرآه و هو لما فى القمر و هو تابع لما فى الشـمس إذ نور القمر مسـتفاد منها و هـذه الأنوار الأربعه مترتبه فى النوريه بعضـها أكمل من بعض- و لكل منها مقام معلوم لترتبها فى الوجود فكـذلك قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان و الكشف معا أن الأـنوار الملكوتيه عقليه كـانت أو نفسـيه أنمـا وجـدت من نور الأـنوار على ترتيب كـذلك و أن الأقوى هو النور الأقرب إلى النور الأقصـى الـذى لا نهايه له فى الشـده و كل ما هو أشـد قربا منه فهو أكمل نورا و أقوى معرفه بنفسه و بربه- و كلما هو أبعد فهو أنقص نورا و أقـل علمـا و أضـعف وجودا حتى ينتهى إلى عـالم الإظلال- ثم إلى الظلمات و تلك الأنوار كلها مراتب علمه بذاته و منازل لطفه و رحمته فافهم إن شاء الله تعالى.

تفريع

مهما عرفت أن النور هو الوجود لأنه يلزمه الظهور و له مراتب و مراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم أنه لا ظلمه أشد من كتم العدم لأـن المظلم أنما سـمى فى العرف مظلما لأنه ليس للأبصار إليه سبيل إذ ليس موجودا للبصـر و إن كان موجودا فى نفسه فالـذى ليس بموجود لاـ لغيره و لاـ لنفسه فهو أولى بـأن يسـمى مظلمـا لأنه الغايه فى الظلمه فإذا تقرر هـذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم بـالحقيقه و إلا لكان معـدوما صـرفا بل الـذى يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات إمكاناته و جهاته العدميه و ذلك كالأجسام و أحوالها لأنها زمانيه الوجود و مكانيته- فكلما وجدت فى حد منهما عدمت عن سائر الحدود

الموقف الرابع فی قدرته تعالی و فیه فصول

الفصل (۱) فی تفسیر معنی القدره

إن للقدره تعریفین مشهورین

إن للقدره تعریفین(۱) مشهورین أحدهما صحه الفعل و مقابله أعنی الترک- و ثانیهما کون الفاعل فی ذاته بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و التفسیر الأول للمتکلمین و الثانی للفلاسفه و من أفاضل المتأخرین من ذهب إلی أن المعنیین- متلازمان بحسب المفهوم و التحقق و أن من أثبت المعنی الثانی یلزمه إثبات المعنی

۱- لا ریب أن الصفات التی نثبتها فیه تعالی کالعلم و القدره و الحیاه و غیرها أنما هی الصفات الکمالیه التی نجدها فیما عندنا من الفضائل الوجودیه ثم نجردها عن شوب الأعدام و النقائص فتعود صفه کمالیه بحته تقبل الصدق و الانطباق علیه تعالی بما أنه کمال بحت لا یشذ عنه کمال فالشأن کل الشأن فی تجرید معنی القدره علی أی من التعریفین عرفت فمن المسلم أن القدره بحدودها المادیه التی توجد عندنا لا توجد عنده تعالی و لا هی بذاک المعنی تصدق علیه فنقول أما تفسیرها بصحه الفعل و الترک و الصحه علی ما نفهم من معناها هو الجواز أی کون النسبه بین الفاعل و بین کل من الفعل و الترک نسبه الإمکان فلا یکون الفعل ممتنعا حتی یتقید المبدأ الفاعلی بالترک و لا الترک ممتنعا حتی یتقید بالفعل فیعود الأمر إلی کون الفاعل مطلقا غیر مقید بشی ء من الفعل و الترک هذا و لیس فی حد القدره أن تکون غیر الفاعل القادر و لا عینه و إن کانت القدره التی فینا خارجه عن ذاتنا. ثم إن الواجب تعالی وجود لا یشوبه عدم و مطلق غیر متقید بقید و لا محدود بحد علی ما تدل علیه البراهین و فاعل للکل بنفس ذاته لا- بأمر یلحقه من خارج و قد أقیم علیه البرهان فإذ کان ذاته هو مبدأ الفعل و هو مطلق غیر مقید فلا یکون مقیدا بالفعل لامتناع الترک و لا بالترک لامتناع الفعل بل مبدأ فعله الذی هو ذاته مطلق غیر مقید بالفعل أو الترک أی بوجوب الفعل أو الترک و هذه هی القدره الواجبیه و هی عین الذات و إذ کانت الذات المتعالیه فی مبدئیتها للفعل مطلقه عن أی قید مفروض فلا یقهره شی ء هو فوقه أو فی عرضه بإیجاب الفعل علیه و لا واجب غیره و لا یقهره شی ء من أفعاله بإیجاب نفسه أو غیره علیه لأنه متأخر عن الذات المتعالیه قائم به مفتقر إلیه فی جمیع شئون وجوده و لا أنه تعالی یثبت فی ذاته وجوب الفعل عند إفاضه الوجوب الغیری علی فعله و قهره علی أن یوجد فإنه من أشنع المحال و بهذا یظهر أنه تعالی مختار فی فعله هذا ملخص القول فی التعریف الأول. و أما تفسیرها بکون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل فیرجع إلی تقیید فاعلیه الفاعل بالإراده و هی فینا صفه نفسانیه تتبع العلم بمصلحه الفعل الملزمه- و إن شئت فقل الداعی الزائد فلوجود الداعی و تحقق العلم به دخل فی فاعلیه الفاعل بالفعل أی إن المبدأ الفاعلی فینا متقید بالعلم بما یکون داعیا إلی الفعل. ثم لو أثبت صفه الإراده فی الذات المتعالیه و لتکن بمعنی العلم بالأصلح و المفروض أن فاعلیته تعالی بنفس ذاته کما تقدم و أن علمه عین ذاته صارت الإراده و العلم اللذان هما قیدان لفاعلیتنا عین الذات المطلقه هناک و صدق علیه تعریف القادر لکونه فاعلا عن إراده و علم بالأصلح أی بالشی ء بما یترتب علیه من المصلحه التی هی غایه وجوده و یتحصل به أن قدرته کون ذاته مبدأ لکل خیر و

مصلحه غير أن المصلحه المترتبه خارجا على الفعل- لا تكون غايه لذاته المتعاليه و داعيا ذا دخل فى فاعليته بل هى المصلحه التى فى علمه الذى هو عين ذاته و لا- معنى لجعل هذا العلم تابعا للمعلوم الخارجى و هو ظاهر على أن مصلحه الفعل و جهه خيريته مترتبه على الفعل المترتب على مبدئيته الفاعليه فلا تكون مؤثره فيها- قاهره عليها و لا قاهر أيضا غيرها فهو تعالى مختار على الإطلاق. هذا ملخص القول فى التفسيرين و قد استبان أن القدره على كلا التعريفين إطلاق الفاعل و عدم تقيده بإيجاب يلحق به من ناحيه الفعل أو الترك و أما تفسيرها بكون الفعل فى حد الاستواء و عدم لحوق إيجاب من ناحيه الفاعل فهو فى معنى نفى الفاعليه و إسناد وجود الفعل إلى الاتفاق، ط مد ظله

الأول قطعا و ذلک لأن الفاعل إذا کان بحسب نفس ذاته بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل کان لا محاله من حیث ذاته مع عزل النظر عن المشیه و اللامشیه یصح منه الفعل و الترک و إن کان یجب منه الفعل إذا وجب المشیه و الترک إذا وجب اللامشیه- فدوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشیه و وجوبها لا ینافی صحه الترک علی تقدیر اللامشیه و کذلک قیاس مقابله فی الاعتبارین

أقول فی ما ذکره خلط و خبط فإن الصحه و الجواز فی الفعل و مقابله مرجعهما الإمکانی الذاتی(۱) و قد استحال عند الحکماء أن یتحقق فی واجب الوجود و لا منه جهه إمکانیه لأن هناک وجودا بلا عدم و وجوبا بلا إمکان و فعلیه بلا قوه و إنما یجوز هذه النقائص عند من یجعل صفاته زائده علی ذاته کالأشاعره أو یجعل الدواعی علی صنعه و إیجاده أمرا مباینا فیکون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفه کانت أو داعیا جائز المشیه و اللامشیه صحیح الفاعلیه و اللافاعلیه و أما عند من وحده و قدسه عن شوائب الکثره و الإمکان فالمشیه المتعلقه بالجود و الإفاضه عین ذاته بذاته بلا تغایر بین الذات و المشیه لا فی الواقع و لا فی الذهن- فالذات هی المشیه و المشیه هی الذات بلا اختلاف حیثیه تقییدیه أو تعلیلیه فصدق القضیه الشرطیه القائله إن شاء فعل لا ینافی وجوب المقدم و ضروره العقد الحملی له ضروره أزلیه دائمه و کذا الشرطیه القائله إن لم یشأ لم یفعل لا تنافی استحاله المقدم امتناعا ذاتیا و ضروره نقیضه ضروره أزلیه فعلم أن التفسیر الثانی صادق عند الحکماء دون التفسیر الأول و لا یمکن التلازم بین التفسیرین إلا فی القادر الذی یکون إرادته زائده علی ذاته- و أما الواجب جل اسمه فلکونه فی ذاته تاما و فوق التمام فبذاته البسیطه الحقه یفعل ما یفعل لا بمشیه زائده و لا بهمه عارضه لازمه أو مفارقه فهو بمشیته و علمه و رضاه و حکمته التی هی عین ذاته یفیض الخیر و یجود النظام و یصنع الحکمه و هذا أتم أنحاء القدره(۲)

۱- قد یطلق الإمکان و یراد به الوقوعی و هو أن لا یلزم من فرض وقوع شی ء محال- و یفترق عن الذاتی فی عدم العقل الأول لأنه ممکن ذاتی و هو واضح و لیس بوقوعی إذ یلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب تعالی عن ذلک علوا کبیرا إذا عرفت هذا فإن حمل الصحه علی الإمکان الذاتی لزم المحذور کما أشار إلیه قده فکیف إذا حمل علی الوقوعی- و ربما زاد بعض المتکلمین وقاحه و تجاوز عن الإمکان الوقوعی إلی نفس الوقوع فی قدره الله تعالی- و قال لا بد من وقوع الترکیب فی أوقات موهومه لا تتناهی و الکل محال عند التحقیق، س قده

۲- و من هذا یعلم أن قول المتکلمین إن الله تعالی قادر مختار خلافا للحکماء مقلوب علیهم لقولهم بالقصد فإن القدره و الاختیار الحقیقیین ما هو خال عن شائبه الجبر الذی فی الطبائع و الفاعلین بالقصد، س قده

و أفضل ضروب الصنع و الإفاضه و ليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار فى إحراقها و فعل الماء فى تبريده و فعل الشمس فى إضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الأفاعيل شعور و لا مشيه و لا استقلال من فواعلها لأنها مسخرات بأمره سبحانه و كذلك حال سائر المختارين غير الله فى أفعالهم فإن كلا منهم فى إرادته مقهور مجبور- من أجل الدواعى و المرجحات مضطر فى الإرادات المنبعثه عن الأغراض مستكمل بها.

ثم إنه زعم الفخر الرازى أنه لا خلاف بين الفلاسفه و المتكلمين فى معنى القدره المنسوبه إليه

بل النزاع بينهما لفظى إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين- أنما يرجع إلى العباره و اللفظ دون المعنى و المفهوم كما ذكر إنما النزاع بينهما فى قدم العالم و حدوثه لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعله أزليه(۱) لكنهم نفوا القول بالعله و المعلول الأزليين لا بهذا الدليل(۲) بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا(۳) و أما الفلاسفه فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشى ء أزليا ينافى افتقاره إلى الفاعل المختار و لا ينافى افتقاره إلى العله الموجبه و إذا كان الأمر كذلك ظهر أن لا خلاف فى هذه المسأله انتهى قول الرازى فى شرحه للإشارات.

و نعم ما قال الشارح المحقق الطوسى العلامه إن هذا صلح من غير تراضى الخصمين و ذلك لأن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

۱- أقول من كان عنده مناط الحاجه إلى العله هو الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا كيف يجوز ذلك و آراء المتكلمين فى المناط تدور على هذه، س قده

۲- أى لا بأنه لو كان عله و معلولا أزليين لزم قدم العالم بل بأنه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادرا مختارا ۳۱۰ فى المحاكمات أى لا بأن الأزلى يستحيل أن يكون مفتقرا إلى المؤثر، س قده

۳- إذ العليه بناؤها على الوجوب و عدم التخلف و هما عندهم يصادمان القدره و الاختيار- و لذا بعضهم يجوزون التخلف و بعضهم يجوزون الوقوع مع التسويه أو مع الأولويه إذ الوجوب يؤدى إلى الإيجاب عندهم فيجوز اللاوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع، س قده

وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون مختارا أولا ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى محدث و أن محدثه يجب أن يكون مختارا- لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما و هو باطل بما ذكروه أولا فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث و أما القول بنفى العله و المعلول فليس بمتفق عليه عندهم لأن مثبتى الأحوال من المعتزله- قائلون بذلك(١) صريحا و أيضا أصحاب هذا الفاضل أعنى الأشاعره يثبتون مع المبدإ الأول قدماء ثمانيه سموها صفات المبدإ الأول فهم بين أن يجعلوا الواجب تسعه و بين أن يجعلوها معلولات لذات واجبيه هى علتها و هذا شى ء إن احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر أنهم غير متفقين بنفى العله و المعلول على القول بالحدوث و أما الفلاسفه فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام فى الفاعليه و أن الفاعل الأزلى التام فى الفاعليه يستحيل أن يكون فعله غير أزلى و لما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلى تام فى الفاعليه و ذلك فى علومهم الطبيعيه(٢) و أيضا لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما فى الفاعليه حكموا بكون العالم الذى هو فعله أزليا و ذلك فى علومهم الإلهيه و لم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس بقادر مختار(٣) بل ذهبوا إلى أن قدرته و اختياره لا يوجبان كثره فى ذاته و أن فاعليته ليست كفاعليه المختارين من

١- فإن أراد نفى العله و المعلول الأزليين بين الواجب و معلوله فيكذبه أن له تعالى أحوالا عندهم معلله بذاته كالعالميه و القادريه و نحوهما و إن أراد نفى العله و المعلول الأزليين مطلقا فيكذبه أن اختلاف الماهيات الثابته فى الأزل عندهم أنما هو بالأحوال، س قده

٢- لأنه بحث عن العالم المشتمل على الأجسام و الجسمانيات الماديه السياله بخلاف حكمهم الثانى لأنه بحث عن الواجب الوجود بأن فعله كذا فهو بحث إلهى، س قده

٣- لأنهم علموا أن فعل المختار يمكن أن يكون دائما مثل أنك لو كنت دائم الوجود لكان فعلك اختياريا كفعلك فى عمرك المنقطع و فعل الموجب قد يكون غير دائم لتوقفه على شرط- أو رفع مانع كما فى النار فى إحراقه الحطب الرطب، س قده

الحیوانات و لا کفاعلیه المجبورین من ذوی الطبائع الجسمانیه انتهی کلامه أعلی الله مقامه

الفصل (۲) فی أن القدره فینا عین القوه و الإمکان و فی الواجب تعالی عین الفعلیه و الوجوب

اشاره

اعلم أن النفس فینا و فی سائر الحیوانات مضطره فی أفاعیلها و حرکاتها- لأن أفاعیلها و حرکاتها تسخیریه کفعل الطبیعه و حرکاتها لأنها لا تتحقق و لا توجد- لا بحسب أغراض و دواع خارجیه فالنفس منا کالطبیعه مسخره فی الأفاعیل و الحرکات- لکن الفرق بینهما أن النفس شاعره بأغراضها و دواعیها و الطبیعه لا تشعر بالدواعی- و الفعل الاختیاری لا یتحقق و لا یصح بالحقیقه إلا فی واجب الوجود وحده و غیره من المختارین لا یکونون إلا مضطرین فی صوره المختارین فإن نفوس الأفلاک تفعل حرکاتها من جهه دواع و معشوقات قاهره علیها کما ستعلم و حرکات الأفلاک و الکواکب تسخیریه إلا أنها لیست بطبیعیه فإن الحرکات الطبیعیه تکون على اللزوم من غیر إراده و شعور و رضى و ما یلزم شیئا کذلک لیس یلزم نقیضه أیضا فی حاله واحده-(۱) و المحرک الفلکی یحرک من وضع إلى ذلک الوضع بعینه فالنفس فیها قاصده لوضع تترکه بعینه و لهذا بیان واضح سیأتیک فی مقامه و کذا نفوس الحیوانات الأرضیه أنما تفعل ما تفعل و تتحرک فیما تتحرک لا بمجرد القدره بل لأجل الأغراض و الدواعی فکل مختار غیر الواجب الأول مضطر فی اختیاره(۲) مجبور فی أفعاله

۱- قد أشار بهذا إلى دفع ما عسى أن یقال إن فی الحرکات الطبیعیه أیضا یلزم الشی ء و نقیضه شیئا و الوضع الذی یطلب یهرب منه فإن وصول الحجر عند الهبوط إلى الحدود التی تلی المبدأ مطلوب لطبیعته و هو بعینه مهروب منه و حاصل الدفع أن فی الحرکه الوضعیه الطلب- لکل وضع عین الهرب منه فإن الانتقال فیها من نقطه معینه و الهرب منها عین الانتقال إلیها بعینها و الطلب لها بخصوصها، س قده

۲- المراد بکونه مضطرا فی اختیاره أنه جعل مختارا لا باختیار منه بل خلق کذلک- و المراد بکونه مجبورا فی أفعاله أن لغیره دخلا فی تمام فاعلیته فلیس یختار الفعل عن استقلال من نفسه من غیر دخل من مسخر أو داع زائد سواء فی ذلک أفعاله الاضطراریه و الاختیاریه و لیس المراد بالجبر ما یقابل التفویض و الأمر بین أمرین کما سیأتی، ط مد ظله

فالقدره فی نفوسنا عین القوه علی الفعل و الاستعداد و التهیؤ له فلا فعل بالاختیار إلا من الحق تعالی.

قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات(۱) عند المعتزله أن الاختیار یکون بداع أو بسبب و الاختیار بالداعی یکون اضطرارا و اختیار الباری تعالی و فعله لیس بداع انتهی.

و قال فی موضع آخر معنی واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبیه- و أن وجوده بالذات و کل صفه من صفاته بالفعل لیس فیها قوه و لا إمکان و لا استعداد- فإذا قلنا إنه مختار و إنه قادر فإنما نعنی به أنه بالفعل کذلک لم یزل و لا یزال- و لا نعنی به ما یتعارفه الناس منهما فإن المختار فی العرف هو ما یکون بالقوه و إنه محتاج إلی مرجح یخرج اختیاره من القوه إلی الفعل إما داع یدعوه إلی ذلک من ذاته أو من خارج فیکون المختار منا مختارا فی حکم المضطر و الأول تعالی فی اختیاره لم یدعه داع إلی ذلک غیر ذاته و خیریته لم یکن مختارا بالقوه ثم صار مختارا بالفعل- بل لم یزل کان مختارا بالفعل و معناه أنه لم یجبر علی ما فعله و إنما فعله لذاته و خیریه ذاته لا- لداع آخر و لم یکن هناک قوتان متنازعتان کما فینا تطاول إحداهما ثم صار اختیاره إلی الفعل بها و کذلک معنی قولنا إنه قادر أنه بالفعل کذلک لم یزل

۱- الکلام کان فی القدره و کلام الشیخ فی الاختیار و المال واحد لأن الاختیار هو کون الفعل مسبوقا بالمبادی ء الأربعه من العلم و المشیه و الإراده و القدره و کأنه مرکب اعتباری منها فإذا کان الاختیار بالداعی استلزام کون القدره مؤثره بالداعی لأن الداعی شعبه من نفس العلم لأنه فینا هو التصدیق بفائده الفعل و إن کان المشیه و الإراده بالداعی کان تأثیر القدره بالداعی لتقدمهما علی القدره و اعتبار المشیه فی تعریف القدره و الفرق بین المشیه و الإراده أن المشیه بالنسبه إلی ماهیه المعلول و الإراده بالنسبه إلی وجوده و أیضا المشیه هی العزم الکلی المتعلق بالفعل- و الإراده هی العزم الجزئی، س قده

و لا یزال و لا نعنی به ما یتعارفه الجمهور فی القادر منا فإن القدره فینا قوه فإنه لا یمکن أن یصدر عن قدرتنا شی ء ما لم یترجح بمرجح و أن لنا قدره علی الضدین- فلو کان یصح صدور الفعل عن قدره لصح صدور فعلین متضادین معا عن إنسان واحد فی حاله واحده فالقدره فینا بالقوه و الأول بری ء من القوه و إذا وصف بالقدره فإنه یوصف بالفعل دائما و نحن إذا حققنا معنی القدره کان معناها أنا متی شئنا و لم یکن مانع فعلنا لکن قولنا متی شئنا لیس هو أیضا بالفعل فإنا أیضا قادرون علی المشیه(۱) علی الوجه الذی ذکرنا فیکون المشیه فینا أیضا بالقوه و یکون القدره فینا أیضا تاره تکون فی النفس و تاره فی الأعضاء و القدره فی النفس هی علی المشیه و فی الأعضاء علی التحریک فلو وصف الأول بالقدره علی الوجه المتعارف لوجب أن یکون فعله بالقوه و لکان بقی هناک شی ء لم یخرج من القوه إلی الفعل فلم یکن تاما و بالجمله فإن القوه و الإمکان تکونان فی المادیات و الأول فعل علی الإطلاق فکیف یکون قوه و العقول الفعاله هی مثل الأول فی الاختیار و القدره لأنها لیست تطلب خیرا مظنونا بل خیرا حقیقیا و لا ینازع هذا الطلب فیها طلبا آخر کما فینا- إذ لیس فیها قوتان و یکون من وجه التنازع من قبلهما

فعلو الأول و مجده أنه بحیث یصدر عنه الأفعال و مجد هذه العقول أن یتوخی أن تکون أفعالها مثل فعل الأول انتهی کلامه.

فإن قلت إذا حققت القدره علی هذا الوجه فی الباری جل ذکره یلزم قدم العالم و یستحیل زواله و دثوره قلنا من رجع إلی ما ذکرناه فی کیفیه وجود الطبائع الکونیه و نحو حصولها و حصول کل ما یتعلق وجوده بماده جسمانیه من صور الأفلاک و العناصر و نفوسها و قواها مع صفاء الذهن و إمعان النظر و ترک الجحود و العصبیه

۱- أی لنا القوه و التهیؤ علی المشیه فقد أطلق الشیخ القدره هنا مجازا لا حقیقه- لأن القدره کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل لا کونه بحیث إن شاء شاء و إن لم یشأ لم یشأ فإن المشیه صفه و القدره أنما هی علی الفعل و أیضا لو کانت مشیتنا بقدرتنا کانت مشیتنا بمشیتنا و هکذا کما سیأتی ذکره، س قده

یعلم علما یقینیا أن القدره الحقه أزلیه ثابته و المقدورات حادثه متجدده الحصول- و لا منافاه بین أن یکون الإیجاد قدیما و الوجود الذی أثره حادثا فی إیجاد ما لا یکون نحو وجوده إلا علی نحو التجدد و الانقضاء و التبدل و التصرم و هو جمیع ما فی عالم الطبیعه کما بیناه و أما الصور المفارقه التی هی صور أسمائه تعالی و عالم قضائه الأزلی فلیست هی من الأفعال الخارجیه بل من الصفات الإلهیه و الحجب النوریه و السرادقات الجلالیه و لا یطلق علیها اسم العالم و سوی الله و سیجی ء لهذا المطلب بسط و توضیح.

تسجیل و تکمیل

إن الحق الحری بالتحقیق و التحصیل لمن رفض العصبیه و ترک التقلید و طرد الطاغوت و رجع إلی درک الحکمه و انخرط فی حزب الملکوت- و أولیاء الحقیقه أن یعلم أن الفرق بین القادر المختار و بین الفاعل الموجب لیس علی سبیل ما کان لاجا علیه أکثر المحتجبین عن إدراک الحقائق بأغشیه التقلید للآباء و المشایخ- لأن الله سبحانه إذا کان هو الفاعل لما یشاء کانت إرادته واجبه الوجود کذاته لأنها عین ذاته الأحدیه و قد مر أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات فلم تکن تلک الإراده قصدا(۱) إلی التکوین سیما التکوین المطلق أو التکوین الأول لأقرب المجعولات إلیه و أشرف الکوائن منه لأن القصد إلی الشی ء یمتنع بقاؤه بعد حصول ذلک الشی ء المقصود(۲) فثبت أن إراده الله سبحانه لیست عباره عن القصد(۳) بل الحق فی

۱- أی طلبا للفعل بسبب داع زائد بل هو تعالی فاعل بالعنایه، س قده

۲- لأن الطلب بالداعی إذا تأدی إلی المطلوب المنظور انقطع، س قده

۳- لکن الحق أنه لو کان بین کیفیاتنا النفسانیه کیفیه متمیزه متخلله بین العلم الجازم و بین الفعل باسم الإراده فهو القصد و هو میل نفسانی نحو الفعل نظیر میل الجسم الطبیعی من مکان إلی مکان و لیس من الشوق أو الشوق المؤکد فی شی ء کما سیجی ء و لیس هو العلم و إن کانت الصفات و الأحوال النفسانیه کالحب و البغض و الرضا و السخط و الحزن و السرور و غیرها علمیه شعوریه لأن الإراده لو کانت أمرا متمیزا فی نفسها فهی متخلله بین العلم و الفعل فلیست هی فینا العلم و من هنا یظهر أنا لو جردناها من شوائب النقص و أجرینا وصفها علیه تعالی لم ینطبق علی علمه تعالی لأن مفهومها غیر مفهوم العلم- و لا ینفع التجرید مع تغایر المفهومین بخلاف تجرید معنی العلم مثلا فإنه و إن تبدلت خصوصیاته و حدوده بالتجرید حتی عاد وجودا واجبیا منفیا عنه جمیع خصائص الکیفیه النفسانیه الخاصه لکن معناه الأصلی و هو حضور شی ء لشی ء محفوظ باق بعد التجرید و عند الإجراء علی ما کان علیه قبل. و یظهر أیضا أنها لو أخذت صفه له تعالی بعد التجرید کانت صفه فعل نظیر الخلق- و الإیجاد و الرحمه منتزعه عن مقام الفعل فتمامیه الفعل من حیث السبب إذا نسبت إلی الفعل سمیت إراده له فهو مراد له تعالی و إذا نسبت إلیه کانت إراده منه فهو مرید کما أن کل ما یستکمل به الشی ء فی بقائه رزق فالشی ء مرزوق و هو تعالی رازق و هکذا و علی هذا جری الکتاب العزیز فیما استعمله من لفظ الإراده و المشیه کقوله تعالی وَ نُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الْأَرْضِ الآیه و قوله فَأَرادَ رَبُّکَ أَنْ یَبْلُغا أَشُدَّهُما الآیه و قوله فَمَنْ یَمْلِکُ مِنَ اللَّهِ شَیْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ یُهْلِکَ الْمَسِیحَ الآیه و قوله إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ إلی غیر ذلک من الآیات. و أما ما ذکره هو و غیره من الحکماء الإلهیین من أمر

الإراده الذاتيه و أقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذى تثبته البراهين أن ما سواه تعالى تستند إلى قدرته التى هى مبدئيته المطلقه للخير و علمه بنظام الخير و أما تسميه العلم بالخير و الأصلح إراده أو انطباق مفهوم الإراده بعد التجريد على العلم بالأصلح الذى هو عين الذات فلا. نعم قام البرهان على أنه واجد لكل كمال وجودى و هذا لا يوجب تخصيص الإراده من بينها بالذكر فى ضمن الصفات الذاتيه و بالجمله ما ذكروه حق من حيث المعنى و إنما الكلام فى إطلاق لفظ الإراده و انطباق ما جرد من مفهومها على صفه العلم و البحث كما ترى أشبه باللفظى، ط مد ظله

معنى كونه مريدا أنه سبحانه و تعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته(۱) و أنه كيف يكون و ذلك النظام يكون لا محاله كائنا و مستفيضا و هو غير مناف(۲) لذات المبدإ الأول جل اسمه لأن ذاته كل الخيرات الوجوديه كما مر مرارا أن البسيط الحق كل الأشياء الوجوديه فالنظام الأكمل الكونى الإمكانى

۱- فالإراده هى العلم العنائى، س قده

۲- ليكون مرضيا به مرادا محبوبا بالعرض لذاته ثم كيف يكون منافيا و المعلول ملائم لعلته، س قده

تابع للنظام الأشرف الواجبی الحقی و هو عین العلم و الإراده فعلم المبدإ بفیضان الأشیاء عنه و أنه غیر مناف لذاته هو إرادته لذلک و رضاه فهذه هی الإراده(۱) الخالیه عن النقص و الإمکان و هی تنافی(۲) تفسیر القدره بصحه الفعل و الترک(۳) لا کما توهمه بعض من لا إمعان له فی الحکمه و العرفان. ثم إنک إذا حققت حکمت بأن الفرق بین المرید و غیر المرید سواء کان فی حقنا أو فی حق الباری هو ما أشرنا إلیه فإن إرادتک ما دامت متساویه النسبه- إلی وجود المراد و عدمه لم تکن صالحه لرجحان أحد ذینک الطرفین علی الآخر- و إذا صارت إلی حد الوجوب لزم منه الوقوع فإذن الإراده الجازمه حقا أنما یتحقق عند الله و هناک قد صارت موجبه للفعل وجوبا ذاتیا أزلیا و أما فی غیره فلا یخلو عن شوب الإمکان و القصور و الفتور و لا ضروره فیه إلا ضروره بالغیر و ما دام الذات أو الوصف لا- الضروره الأزلیه فإذن ما یقال من أن الفرق بین الموجب و المختار أن المختار ما یمکنه أن یفعل و أن لا یفعل و الموجب ما لا یمکنه أن لا یفعل کلام باطل- لأنک قد علمت أن الإراده متی کانت متساویه لم تکن جازمه و هناک یمتنع حدوث

۱- قد عرفت أن استناد الصنع و الإیجاد إلی العلم بنظام الخیر حق لا مناص عنه- لکن انطباق مفهوم الإراده بالتجرید علی هذا العلم الذاتی ممنوع، ط مد ظله

۲- لأنه إذا کانت مشیته تعالی وجوبیه أزلیه لم یتخلف عنها الإیجاد و المشیه معتبره فی القدره و لذلک قد یتکلم فی القدره و قد یتکلم فی الإراده و الحاصل أن بعد معرفه الإراده الوجوبیه و أنها عین العلم الفعلی الوجوبی الذی هو عین ذاته تعالی یعلم أنها لا تمکن الصحه و الإمکان فی تعریف قدره الله تعالی و المتکلمون و إن قالوا بالإمکان بالنظر إلی الذات و الوجوب بالنظر إلی اعتبار الإراده لکن لما کانت الصفات عین الذات کان اعتبار الإراده و غیرها واحد و ظهر تعلق البحث عن الإراده بالبحث عن القدره، س قده

۳- تقدم منا توجیه لهذا التفسیر بأخذ صحه الفعل و الترک نعتا للذات دون الفعل فیفید إطلاق الذات فی فاعلیتها و عدم تقیدها بوجوب الفعل علیه أو وجوب الترک علیه و یلزمه الاختیار و انتفاء الإیجاب، ط مد ظله

المراد إلاـ عنـد من نفى العليه و المعلوليه بين الأشياء كالأشاعره و متى ترجح أحـد طرفيها على الآخر صارت موجبه للفعل و لا يبقى حينئـذ بينها و بين سائر الموجبات فرق من هـذه الجهه بل الفرق ما ذكرناه أن المريـد هو الـذى يكون عالما بصـدور الفعل غير المنـافى عنه و غير المريـد هو الـذى لا يكون عالما بما يصـدر عنه كالقوى الطبيعيه و إن كان الشـعور حاصـلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا مثل الملجإ على الفعل فإن الفعل لا يكون مرادا له(۱).

و ممـا يـدل على مـا ذكرنـاه من أنه ليس من شـرط كون الـذات مريـدا و قادرا إمكان أن لا يفعل أن الله إذا علم أنه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلک الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا و ذلک محال و المؤدى إلى المحال محال فعدم وقوع ذلک الفعل محال فوقوعه واجب(۲) لاستحاله خروجه من طرفى النقيض مع أن الله مريد له و قادر عليه فظهر و تبين أن إمكان اللاكون و صـحه الترک ليس شـرطا- لكون الفعل مقـدورا عليه أو مرادا و ظهر أوضـح الظهور أن مـدار القادريه على كون المشـيه سـببا لصـدور الفعـل أو الترک و أن القـادر هو الـذى إن شـاء فعـل و إن لم يشـأ لم يفعـل و إن وجبت المشـيه وجوبـا ذاتيا أو غيريا و امتنعت اللامشيه امتناعا

۱- قـد قـدمنا فى مبـاحث العله و المعلول أن فعـل الفاعـل المجبور على فعله إرادى- و أن تـأثير المجبـر فى إجبـاره أنمـا هو فى مرحله العلم المتقـدم على مرحله الإراده و لو لا الإراده لم ينتسب إليه الفعل أصـلا فإن من شـدت يده و رجله و ألقى من سـطح إلى الأـرض فسـقط مثلا لا يعـد سـقوطه عليها فعلا منه و لا اختيارا و لا إجبارا و هو إن هـدد بالقتل إن لم ينزل من السـطح على الأـرض فنزل فإنمـا ينزل إجبـارا لكنه مريـد لفعله و إن بـدا له أن ينزل من غير أن يهـدد فنزل كـان نزوله عن إراده و اختيـار معا فالفعل الإجبارى إرادى كالاختيارى و الفرق بينهما ما ذكره المصـنف قده من الملائمه و المنافره و ذلک أمر راجع إلى الترجيح العلمى لا إلى الإراده كما هو ظاهر كلامه قده، ط مد ظله

۲- و لاـ يستشـكل بلزوم الجبـر فى الأفعـال الاختيـاريه فـإن العلم الأـزلى متعلق بكـل شـى ء على مـا هو عليه فهو متعلق بالأفعـال الاختيـاريه بمـا هى اختيـاريه فيسـتحيل أن تنقلب غير اختيـاريه و بعبـاره أخرى المقضـى هو أن يصـدر الفعل عن الفاعل الفلانى اختيارا فلو انقلب الفعل من جهه تعلق هذا القضاء به غير اختيارى ناقض القضاء نفسه، ط مد ظله

ذاتیا أو غیریا و من توهم أنه لا بد فی کون الفاعل قادرا أن یقع منه اللامشیه وقتا ما- أو صح وقوعها(۱) أخطأ و خلط و لم یعلم بأن الفاعل إنما یکون فاعلا- بالفعل حال صدور الفعل عنه و فی تلک الحاله یستحیل أن یصدق علیه أنه شاء أن لا یفعل فلم یفعل فعلم أن صحه وصفه بالفاعلیه(۲) لیست لأجل صدق هذه الحملیه بل لصدق تلک الشرطیه و الواجب سبحانه یصدق علیه أنه لو شاء أن لا- یفعل فإنه لا یفعل- و إن کان ذلک المفروض محالا و تلک الحملیه کاذبه کما فی قولک لو لم یکن الصانع موجودا لم یکن العالم موجودا لما بینا أن مشیه الله عین ذاته فإذن کما لیس یضر صدق تلک الشرطیه عدم وقوع المقدم فکذا لیس یضره عدم إمکان وقوعه فلیس لأحد أن یقول إنا لا نعتبر فی کون الفاعل قادرا مشیه أن لا یفعل بل نعتبر فیه کونه بحیث یمکن فی حقه مشیه أن لا یفعل(۳) و الفاعل حال کونه فاعلا و إن کذب علیه أنه شاء أن لا یفعل لکنه لا یکذب أنه من شأنه أن لا یفعل دائما و إنما اعتبرنا هذا القید حتی یتمیز عن العلل الموجبه لأنا نقول قد سبق أن الجهات التی بها

۱- فعلی الأول یثبت حدوث العالم علی طریقه القشریین من المتکلمین و علی الثانی یثبت القدره و الاختیار علی ما هو طریقتهم و أیضا علی الأول کانت الصحه المعتبره فی القدره عندهم محموله علی الإمکان الوقوعی المستلزم لانفکاک الفعل عن القادر انفکاکا زمانیا و علی الثانی کانت محموله علی الإمکان الذاتی و هو قدس سره یرید أن ینفی الإمکان- عن إیجاده تعالی بقسمیه و أنه لا یعتبر فی قدرته إلا تلک الشرطیه المذکوره و قد تقرر فی موضعه أن الشرطیه تتألف من صادقتین و من کاذبتین و من صادقه و کاذبه و من واجبتین و ممتنعتین و واجبه و ممتنعه و دخول أدوات الشرط فیما نحن فیه باعتبار مفهوم المدخول و عنوانه، س قده

۲- الصواب بالقادریه کما لا یخفی وجهه، اد

۳- لا یمکن من وجهین أحدهما أن سلب حقیقه الفاعلیه عنه بمنزله سلب الشی ء عن نفسه إذ لا معنی فی ذات الفاعل الواجب بالذات سوی صریح ذاته و ثانیهما أنه لا یتعلق المشیه بالنفی المحض فإنه عدم و لا شی ء أی لیس وجودا و شیئا و لذا عبر القوم بأنه لو لم یشأ لم یفعل، س قده

يصير الفاعل فاعلا بالفاعليه التامه يستحيل أن يحصل و لا يترتب عليه الفعل فإذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا فى الفعل لا- يصدق عليه أنه من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك و أما سبيل التميز بين المختار و الموجب فليس كما توهموه بل كما مر من مدخليه العلم و المشيه فى الفاعليه و التأثير و عدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل و التدقيق و ستعلم أن ما سوى الله من المختارين مضطر فى اختياره مجبور فى إرادته

الفصل (۳) فى دفع ما ذكره بعض الناس

إن من القائلين بصحه تفسير قدرته بصحه الفعل و الترك من تفصى من لزوم جهه إمكانيه هى صحه الطرفين و إمكان الجانبين بأن هذه الصحه ترجع إلى ذات المعلول المقدور عليه لإمكانه الذاتى و هذا من سخيف القول(۱) فإن ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب و المختار إذ ما من معلول إلا- و هو ممكن الوجود و العدم نظرا إلى مرتبه ماهيته من حيث هى هى و إن لم يرد بهذا الإمكان الإمكان الذاتى الذى هو مناط الحدوث الذاتى بل الإمكان الواقعى أو القوه الاستعداديه المستدعيه للحدوث الزمانى فقد علمت بطلانه فى الفاعل التام الفاعليه.

و أما جمهور المتكلمين من أصحاب أبى الحسن الأشعرى فمبنى ما ذهبوا إليه و اعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدره الله هو إنكارهم للعله و المعلول و عدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالإيجاب فى شى ء من مراتب الفاعليه و الإيجاد بل مجرد الأولويه غير البالغه حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار و أن نفس الإراده من غير داع و مقتض يكفى لصدور الفعل و لا حاجه فى ذلك إلى مرجع غير

۱- و أيضا القدره صفه الواجب تعالى و الصحه حينئذ صفه المعلول و كيف يصح تعريف صفته تعالى بصفه معلوله و المعرف و المعرف لا يكونان متباينين، س قده

الإراده لأن شأن الإراده التعلق بأی واحد من الطرفين و إن ترجح إراده(۱) على إراده من دون مرجح زائد عليها و قد علمت أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الإنسان عن الجزم بشی ء من الأحكام اليقينيه و يجوز عنده تخلف النتيجه عن القياس البرهانی ضروری المقدمات الاقترانی على هيئه الشكل الأول- و قد مر فيما سبق أن إمكان الماهيات الجوازيه هو العله المقتضيه لافتقارها إلى العله لأن انتفاءه هو العله التامه لانتفائه لأن الوجوب و الامتناع موجبان للاستغناء عن العله- فإذن لا ضروره شی ء من الطرفين فی الماهيه يوجب الاحتياج إلى المؤثر لا غير ذلك- كالحدوث أو سبق العدم أو نحوه. فقد ظهر أن صنع العله فی المعلول هو الإيجاب لا غير و أن الشی ء من لم يجب لم يوجد فما دام الشی ء على حاله إمكانه يستحيل فرض وقوعه أو لا-وقوعه(۲) و إنما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العله المقتضيه و أما الأولويه الغير البالغه حد الوجوب سواء كانت ذاتيه أو حاصله من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجديه فی قطع النسبه الإمكانيه(۳) و لا محصله للوقوع بالفعل بل يجب أن يجب المعلول بعلته

۱- أی هذا يلزم عليهم لأنه لازم قولهم فإنهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح دون الترجح بلا مرجح و إلا لانسد باب إثبات الصانع ألزموا بالثانی بأنه إذا كان المختار رجح أحد مقدوريه على آخر بمحض إرادته نقلنا الكلام إلى نفس الإرادتين المتساويتين و بعباره أخرى إلى نفس الترجيحين فإن استند ترجيح إحداهما إلى مجرد إراده أخرى أو ترجيح آخر و هكذا لزم التسلسل و إلا فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب فنفی المرجح الغائی مستلزم لنفی المرجح الفاعلی ففی هذا شده النكر و التعبير عليهم تقريعا لهم، س قده

۲- و كيف يكون الطرفان طرفا واحدا و الواقع بين اللاءين مثبتا و إن كان مع الأولويه و لم ينسد جميع أنحاء العدم مثلا بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ فإن حيثيه الوجود كاشفه عن الوجوب و حيثيه العدم عن الامتناع فإذا لم يكن وجوب لم يكن وجود و إذا لم يكن امتناع لم يكن عدم و قد مرت المسأله فی السفر الأول و كتبت هناك ما يوضحها، س قده

۳- أی الإمكان بمعنى سلب الضرورتين لا-بمعنى تساوی الطرفين إذ المفروض راجحيه أحدهما و مرجوحيه الآخر و حاصل كلامه أنه بعد تحقيق أن مناط الحاجه إلى العله هو الإمكان- يعلم أنه ما دام الإمكان باقيا فالحاجه إلى العله باقيه بعد و لم تنسد بفرض السبب الأولوی مع المعلول و إن ذهب سلسله الأسباب الكذائيه إلى غير النهايه، س قده

المقتضيه التامه فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول و سبب رجحان الحصول على اللاحصول إلا بالانتهاء إلى السبب التام الموجب و العله التامه المقتضيه- و أما إذا لم ينته إليه فالسؤال مستمر البقاء و الاستمرار فى الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدى إلى لزوم التسلسل فى سبب الأولويه و أولويه الأولويه و هكذا إلى غير النهايه فذلك محال لترتبها و اجتماعها.

على أنه إذا لوحظت تلك الأولويات بأسرها ملاحظه جمعيه إجماليه فهى كالأولويه الأولى فى أن مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها إذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب و قد فرض أنها لم يبلغ هذا خلف و السر فيما ذكرنا من جهه- أن الفرق متحقق بين الوجوبات و بين الأولويات لإمكان الانتهاء فى تلك إلى الوجوب الأول الذاتى الذى هو منبع الوجوبات و الوجودات و عدم إمكان الانتهاء فى هذه- إلى الأولويه(۱) الأولى الذاتيه التى يتبعها جميع الأولويات لأن ما فرض أولا هاهنا لا يصلح لأصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعا و مبدأ لغيرها من الأولويات- فبزغ نور الحق(۲) و أزاح ظلمه الباطل و تبين أن النسبه الإمكانيه مطلقا

۱- فإنها أيضا ماهيه من الماهيات فكما أن الماهيات الممكنه لم يكن الوقوع فى حقها واجبا بل أولى من اللاوقوع كذلك مفهوم الأولويه على هذا المذهب لم يصر وقوعها واجبا بل أولى فمع جواز لا- وقوعها و لو مرجوحا كيف وقعت و كما أن الممكنات غير المتناهيه فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم كذلك الأولويات غير المتناهيه فى حكم الأولويه الأولى فى جواز لا وقوعها فما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشى ء لم يوجد و لم يستحق عند العقل حمل موجود، س قده

۲- أى ظهر أنه لا- بد من الوجوب الذى هو نور الحق و هو وجهه الذى- أينما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و لو وجد الشى ء بمجرد الإمكان بمعنى تساوى الطرفين أو بمعنى جوازهما على تقدير القول بالأولويه فأين النور و أنى الوجه سوى غسق الإمكان و ظلمه الأولويه غير البالغه نصاب الوجود فيلزم حينئذ صدق أينما تولوا فثم وجه الماهيات الإمكانيه و ذلك خلاف ما تقرر فى الكتاب الحكيم الإلهى، س قده

مناط الحاجه و الافتقار للشی ء إلی السبب التام الموجب و لا یغنیه من جوع إمكانه- إلا الفاعل الحق دون غیره مما یحصل به الأولویه غیر البالغه نصاب الوجوب

الفصل (۴) فی بیان مأخذ آخر فی إبطال رأی من زعم أن شأن الإراده الواحده أن یتعلق بأی طرف من طرفی الممكن و بأی ممكن من الممكنات

اعلم أن نسبه الإراده إلی المراد(۱) كنسبه العلم إلی المعلوم(۲) بل كنسبه الوجود إلی الشی ء الموجود فیمتنع استواء نسبتها إلی الضدین و المتنافیین بل بها یجب أحدهما و یمتنع الآخر فكیف یستوی نسبتها إلیهما و هل هذا إلا كما یقال- إن وجود السواد بعینه یصلح أن یكون وجود البیاض أو كما یقال إن الصوره الإنسانیه فی الذهن بعینها هی الصوره الفرسیه فی العلوم التفصیلیه و كذا حكم التشخص و أمثاله فكما لا شبهه لأحد فی أن وجود زید بعینه لا یمكن أن یكون وجود عمرو بعینه و لا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر لأن تشخص العلم بزید و هذیته و هویته متعلقه به لا محاله فلو تعلق هذا العلم بغیره لانقلب شخصه و بطلت هذیته- كذلك حكم الإراده فإنها تتعین بتعین المراد و تتشخص بتشخصه محققا كان أو مقدرا مجملا كان أو مفصلا فإراده كل فعل كالعلم به أنما تعینت و تشخصت بتعلقها بذلك

۱- و ذلك لأن الإراده فینا هی الشوق الأكید الشدید الموافی للمراد و هی الجزء الأخیر من العله التامه و لا یتمكن المراد من التخلف عنه و المتكلم أیضا یقول لا بد أن یؤدی الشوق إلی الجزم بالإتیان بالفعل ثم إلی العزم ثم إلی القصد إذ العزم قد ینفسخ ثم القصد لا یتخلف عنه الفعل فتقوم الإراده المشخصه بالمراد المشخص و هو من مشخصاتها و الإراده المطلقه لا وجود لها- إذ الشی ء ما لم یتشخص لم یوجد، س قده

۲- محصله أن الإراده هویه تعلقیه لا تعین لها إلا بمتعلقها و لا معنی لتعین شی ء واحد بمعنیین مختلفین و تشخصه بمشخصین كالفعل و الترك و فی كلامه إشعار بل ظاهر كلامه فی التسجیل و التكمیل السابق أن الإراده من سنخ العلم و هو العلم بالخیر الملائم من حیث هو خیر ملائم و یؤیده قوله فی آخر الفصل بل الإراده هی المراده بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات، ط مد ظله

الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقه كفرض الإنسان غير الإنسان و ذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب.

و اعلم أن ما ذكرنا من أن الإراده كالعلم و نظائره التى كلها ترجع إلى الوجود- تتعين و تتشخص حسب تعين المراد و تشخصه لا ينافى قولنا(۱) بصحه كون إرادته تعالى التى هى عين ذاته الحقه الأحديه متعلقه بجميع الممكنات الواقعه فى الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكليه و الجزئيه التى وقعت أو ستقع- و ذلك للفرق بين الإراده التفصيليه العدديه التى يقع تعلقها بجزئى من أعداد طبيعه واحده أو بكل واحد من طرفى المقدور كما فى القادرين من الحيوانات و بين الإراده البسيطه الحقه الإلهيه التى يكل عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلا عن غيرهم و الكلام هاهنا مع هؤلاء الزاعمين أن إراده الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشى ء و مقابله على أن ما ادعيناه من كون كل إراده متحده الهويه بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه فى باب الأول تعالى و غيره من أولى الإراده الإمكانيه و كذا كل علم متحد الهويه مع المعلوم بما هو معلوم و كذا كل وجود هو عين ما يوجد به- من الماهيات من حيث هى موجوده بل الإراده هى المراده بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقيقه لا غير إلا بالعرض و تحت هذا سر عظيم لأهله(۲)

۱- حاصله أن إرادته تعالى ليس وحدته عدديه محدوده بل لها وحده حقه حقيقيه تتعلق بالوجود المنبسط الذى له وحده حقه ظليه كما أنها أيضا مشيته الفعليه المتعلقه بكل وجود و موجود، س قده

۲- إذ يعلم منه سرايه العشق و أن العاشق و المعشوق من مصدر واحد و أن الإراده متحده مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود فتلك الإراده الساريه إذا أضيفت إلى العالى كانت عشق العالى بالسافل و إذا أضيفت إلى الماهيات كانت عشق السافل بالعالى، س قده

الفصل (۵) فی حکایه مذهب المتکلمین فی المرجح و الداعی لإراده خلق العالم

قال محقق مقاصد الإشارات إن المتکلمین من الذاهبین إلی حدوث العالم- افترقوا إلی ثلاث فرق فرقه اعترفوا بتخصیص ذلک الوقت بالحدوث و بوجود عله لذلک التخصیص غیر الفاعل و هم جمهور قدماء المعتزله من المتکلمین و من یجری مجراهم و هؤلاء إنما یقولون بتخصیصه علی سبیل الأولویه دون الوجوب و یجعلون عله التخصیص مصلحه تعود إلی العالم و فرقه بتخصیصه لذات الوقت علی سبیل الوجوب- و جعلوا حدوث العالم فی غیر ذلک الوقت ممتنعا لأنه لا وقت قبل ذلک الوقت و هو قول أبی القاسم البلخی المعروف بالکعبی و من تبعه منهم و فرقه لم یعترفوا بالتخصیص خوفا عن التعلیل بل ذهبوا إلی أن وجود العالم لا یتعلق بوقت و لا بشی ء آخر غیر الفاعل و هو لا یسأل عما یفعل أو اعترفوا بالتخصیص و أنکروا وجوب استناده إلی عله غیر الفاعل بل ذهبوا إلی أن للفاعل المختار أن یختار أحد مقدوریه علی الآخر من غیر مخصص و تمثلوا فی ذلک بعطشان یحضره الماء فی إناءین متساوی النسبه إلیه من جمیع الوجوه فإنه یختار أحدهما لا محاله و بغیر ذلک من الأمثله المشهوره و هم أصحاب أبی الحسن الأشعری و من یحذو حذوه و غیرهم من المتکلمین المتأخرین انتهی کلامه.

و أنت بما قدمنا علیک من الأصول القطعیه الحقه متمکن من إبطال هذه الآراء- الخبیثه المؤدیه إلی التعطیل فی حقه بل التجسیم و الترکیب فی ذاته تعالی عما یقول المقصرون الجاهلون فی حقه علوا کبیرا.

أما القول بالمخصص و الداعی لفعله علی سبیل الأولویه دون الوجوب سواء کان أمرا مباینا لذاته و صفاته کما قالته قدماء المعتزله(۱) أو غیر مباین له کما

۱- دون متأخریهم القائلین بأن الشی ء ما لم یجب لم یوجد و من یجری مجری قدماء المعتزله هم الأشاعره القائلون بالتخصیص و لکن جعلوا المخصص الأولوی غیر مباین للفاعل إذ عندهم نفس الإراده الجزافیه تعالی الله عما یقولون هی المرجحه و قد أشار قدس سره إلی ذلک فیما بعد کما أشار إلی شمول المخصص الوجوبی لذات الوقت و للمصلحه العائده إلی العالم، س قده

قالته الأشاعره من کون نفس الإراده مخصصه للفعل لا ـ علی سبیل البت و الوجوب فقد علمت فساده من أن طبیعه الإمکان یقتضی الافتقار إلی المرجح الإیجابی(۱) و أما القول بالمخصص الإیجابی المباین لذات الفاعل سواء کان مصلحه تعود إلی العالم أو شیئا آخر کذات الوقت عند الکعبی فهو أیضا بین الفساد- أما(۲) المصلحه العائده إلی غیر الفاعل الذی یفعل الفعل بقدرته الإمکانیه المتساویه النسبه إلی طرفی المقدور فلا تصلح أن تکون مخصصه لأحد الجانبین و داعیه للفاعل علیه و ذلک لأنا نقول سائلا عنک هل کان تحصیل هذه المصلحه للعالم أو إیصال هذه المنفعه للمستأهل لها أولی لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلک التحصیل أو الإیصال أو لم یکن فإن لم یکن شی ء من الطرفین أولی له من الآخر و لا أرجح عنده- فکیف یرید أحدهما و یترک الآخر مع تساوی نسبتهما إلیه و إن کان تحصیل هذه المصلحه أولی له من لا تحصیلها فالقادر القاصد لذلک الفعل إنما یستفید بفعله أولویه- و یستکمل ذاته بتلک الفائده العائده و الله سبحانه أجل و أعلی من أن یکتسب کمالا من غیره و أن یکون له داع و غرض غیر ذاته بذاته التی هی آخر الغایات و أفضل النهایات.

و أما القول بعدم المخصص أو نفی التعلیل فی فعله تعالی متمسکا بقوله لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ ففی ذلک مغالطه(۳) یدق حلها علی أکثر الباحثین بل الفاضلین.

و اعلم أن هناک فرقا بین طلب اللمیه لفعله بمعنی السؤال عن سبب به یصیر

۱- فإذا لم ینته إلی المرجح الوجوبی کان بمنزله أن یقال یقع الشی ء بمجرد الإمکان- فإن کان بلا تخصیص أصلا کان بمنزله أن یقال یقع بمجرد الإمکان بمعنی التساوی و إن کان مع التخصیص بالمخصص الأولوی کان بمنزله أن یقال یقع بمجرد الإمکان بمعنی جواز الطرفین و الوقوع بمجرد الإمکان کالوقوع بالاتفاق و هو باطل محض، س قده

۲- کلمه أما التفصیلیه تقتضی أن یتعرض لمذهب الکعبی أیضا و لیس منه أثر و لعله سقط من نسخه الأصل، س قده

۳- بیانها ما ذکره فی ذیل قوله فاعلم، اد

الفاعل فاعلا و بین طلبها بمعنی سبب فعله(۱) و ما به یصیر هـذا الفعل متعینا فی الصدور- و موجودا علی الخصوص دون غیره فی هذه المرتبه فالسؤال علی الوجه الأول باطل فی حقه جل اسـمه إذ الذاتی للشـی ء لا یکون معللا بشـی ء و لا شک لأحد من الحکماء الموحـدین و العرفاء الشامخین أن فاعلیه الواجب سـبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائـد علی ذاته و کـذا الداعی له فی إیجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذی هو عین ذاته- فذاته کما أنه فاعل فهو عله غائیه و غایه لوجود العالم فقد تبین و تحقق أن اللمیه ثـابته لأفاعیـل الله سـبحانه بمعنی المجعولاـت أو بمعنی صـدوراتها و إن لم یثبت فی جـاعلیته تعـالی بمعنی کون جـاعلیته بسـبب و عله غـائیه غیر ذاته و مع ذلـک أی مع کونه جـل اسـمه تـام الفاعلیه فی ذاته من غیر إراده زائـده أو داع منتظر و مرجح مترقب- لا یلزم قدم العالم و تسـرمد ما سواه من عالم الطبیعه و الأجرام فلکیه کانت أو عنصـریه صوره کانت أو ماده نفسا کانت أو جسـما کما سـبق ذکره فی السفر الأول و سنعید القول فیه إن شاء الله لأنه مسلک دقیق و منهج أنیق لا یسبقنا أحد من حکماء الإسلام(۲) و المتکلمین و لا حصل أیضا للصوفیه الإسلامیه بطریق الکشف و الذوق(۳) بل بمجرد

۱- هذا الفعل بمعنی المفعول بخلاف الأول فإنه بمعنی الإیجاد صفه له تعالی، س قده

۲- و أما أساطین الحکمه فهم قد وصلوا إلیه کما نقل عنهم فی مباحث الجواهر و فی مفاتیح الغیب و فی رساله الحدوث له قده ثم إن بناء ما حققه قدس سـره علی الحرکه الجوهریه التی الاعتقاد بها من خصائصه من بین حکماء الإسلام و کون منهجه قدس سره أنیقـا لکونه جامعا بین حـدوث عالم الطبائع و سـیلانه و بین عـدم انقطاع فیض الله و عـدم نفاد کلماته فإن القول بالحـدوث المسـتلزم لانبتات جوده تعالی إثمه أکبر من نفعه و الحدوث الدهری القائل به أسـتاده قدس سره أیضا مذهب فحل و رأی جزل جامع بین الأمرین موفق بین الحسنیین إلا أن منهج المصنف أعنی الحدوث الزمانی أطبق بما ورد فی الشرائع الإلهیه، س قده

۳- أی بطریق التنصـیص علی الحرکه الجوهریه و أمـا أصـل الحـدوث التجـددی للعـالم- فقـد حصـل لهم بـالطریقین الکشف و البرهـان أما الأول فهو دیـدنهم و ینادی به کلام الشـیخ العربی- مثل ما نقل عنه فی مبحث الحرکه و العارف الرومی و غیرهما و لیس بناء عقائدهم علی مجرد التقلید ۳۲۷ و من مقالات العارف الرومی-ٴفیض از فیاض نو نو می رسـد مستمری می نماید در جسد إلی آخر ما قال و أمثال ذلک کثیره ۳۲۷ و قال الحکیم السنائی الغزنوی-ٴعنکبوتان مگس قدید کنند عارفان در دمی دو عید کنند ، س قده

متابعه الشرائع و التسلیم لأحکام الصادقین سلام الله علیهم أجمعین الحمد لله الذی فضلنا علی کثیر من خلقه تفضیلا

الفصل (۶) فی دفع بعض الأوهام عن هذا المقام

و لعلک تقول إذا کانت الضروره الإلهیه ضروره أزلیه کان لا صدور العالم ممتنعا بالذات(۱) فیلزم أن یکون صدوره واجبا بالذات و ذلک ینافی إمکان وجوده بالذات فیقال لک حسب ما حققناه فی مسأله الوجود من أن کلا من الآنیات البسیطه(۲) و الوجودات المجعوله التابعه للوجود التام الإلهی و الآنیه الأشدیه الواجبیه و إن کانت ضروریه الوجود لأن وجودها عین هویتها لکن ضرورتها تابعه للضروره الأزلیه الإلهیه لأن ضرورتها ما دام الجعل و الإفاضه لا فی أنفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الإلهی و قد ثبت الفرق فی علم المیزان بین الضروره الدائمه الأزلیه و الضروره الذاتیه التی لا تدوم إلا ما دامت الذات موجوده.

و أما ما ذکره بعض الأماجد دام مجده و بقاؤه فی دفع هذا الإعضال من أن صدور شی ء عن الغیر أو حصوله عنه أو وجوده له غیر تقرره و وجوده فی نفسه لأن الأول مضاف معقول بالقیاس إلی غیره و لا یمکن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلک

۱- إن قلت من أین لزم الامتناع الذاتی فی اللاصدور و الوجوب الذاتی فی الصدور- و هما بالقدره الأزلیه کذلک فلا ینافی الإمکان لأن معروض ما بالغیر منهما ممکن. قلت ادعاء الامتناع الذاتی باعتبار أن اللاصدور مستلزم لعدم القدره الأزلیه و عدمها محال بالذات و مستلزم المحال بالذات محال بالذات و بوجه آخر نحذف الاستلزام و نقول- صحه الصدور تعریف القدره فوجوب القدره وجوب الصدور و وجوبها ذاتی و ضرورتها أزلیه فکذا وجوبه لأن التعریف عین المعرف و أیضا ما هو الممکن بالذات المعروض لما بالغیر عدم العالم و وجوده و کلام مورد الشبهه فی الصدور و اللاصدور المتعلقین بوجوده و أین هذان من ذینک کما سیقوله السید، س قده

۲- محصله أن ضروره الوجود بالذات لا ینافی إمکان الماهیه فی نفسها بالذات، ط مد ظله

بخلاف الثانى فإذن إمكان وجود العالم فى نفسه لا ينافى وجوب(۱) صدوره عن الحق. فيرد عليه أن التحقيق كما ذهب إليه كثير من الأفاضل البارعين أن وجود المعلول فى نفسه هو بعينه وجوده لفاعله و هو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثيه أصلا فإذا كانت الضروره ثابته له بأحد الاعتبارين كانت ثابته له بالاعتبار الآخر إذ لا فرق بينهما إلا بحسب العنوان دون المصداق و أما ما ذكره من الفرق بأن أحدهما معقول بالقياس إلى الغير دون الآخر فغير مسلم فيما هو المجعول- و الصادر بالذات أعنى الوجود لأن هويته هويه تعلقيه لا كالماهيه كما مر تحقيقه و أما الإشكال بأن الذى يكون ذاته معقوله بالقياس إلى الغير فهو من جنس المضاف- فيلزم أن يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله أنه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدره الإلهيه بصحه الصدور أراد أن يذب عنه و يتفصى عن لزوم جهه إمكانيه فى الذات الأحديه الوجوبيه- فقال إن قلت إذا كان صدور النظام الأكمل واجبا بالنظر إلى ذاته بحسب علمه و إراداته و علمه و إرادته كسائر صفاته الكماليه راجعه إلى حيثيه ذاته الحقه الوجوبيه المقدسه عن الكثره قبل الذات و مع الذات و بعد الذات فلا يمكن أن يتكثر بحيثيه

۱- لا يخفى أن الوجوب المذكور فى الشبهه هو الوجوب الذاتى فإذا كان صدور العالم واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات و هو محال و ليس هذا الوجوب وجوب الذات المتعاليه جل اسمه لأنه فى موضوع مضاف معقول بالقياس كما ينادى به عبارته قده و ذاته تعالى ليس كذلك اللهم إلا أن يقال مراده أنه واجب بوجوبه تعالى كما فرق المصنف سابقا بين الواجب بوجوبه و بين الواجب بإيجابه أو يقال هذا هو الوجوب بالقياس فإنه تعالى كما أنه الواجب بالذات كذلك واجب بالقياس إلى مجموع العالم كما أن المجموع بل الصادر الأول واجب بالقياس إليه و بوجه آخر نقول فى الجواب عن أصل الشبهه أن الصدور له طرفان- فبالإضافه الإشراقيه إلى الواجب واجب لأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات- و بالإضافه إلى العالم ممكن بالذات لأنه من هذه الجهه حال العالم، س قده

و حیثیه و اعتبار و اعتبار من الجهات فمرتبه ذاته بعینه مرتبه علمه(۱) و إرادته فی الوجوب الذاتی فکیف یصح الصدور و اللاصدور المعتبره فی حد حقیقه القدره بالنظر إلی نفس ذات القادر قلت و لیکن من المعلوم عندک أن صحه الصدور و اللاصدور- المعتبره فی حد حقیقه القدره بالقیاس إلی ذات القادر أعم من أن یکون بحسب الجهه الإمکانیه فی ذات القادر کما فی قدره الإنسان مثلا علی مقدوراته و ذلک من نقص جوهر الذات و کونه فی حد ذاته بالقوه بالقیاس إلی کمالاته أو یکون بحسب طباع الإمکان الذاتی فی المقدور کما فی قدره القدیر الحق الأول علی جمیع المقدورات- و ذلک لتقدسه عن جهات النقص و سمات الإمکان من جمیع الجهات فالمقدور الجائز الذات بإمکانه الذاتی صحیح الصدور و اللاصدور عن جاعله القدیر بالذات و إن کان واجب الصدور عنه بحسب علمه و إرادته فی مرتبه ذاته و هذا أتم أنحاء القدره و مراتبها انتهی ما أفاده تلخیصا.

أقول قد علمت ما فیه فإن الإمکان الذاتی للمعلول فی نفسه لا- یوجب کون العله قادرا فإن معلول العله غیر المختاره کالنار للسخونه ممکن فی ذاته و لا یستلزم إمکانه فی نفسه کون فاعله مختارا و إلا لکان جمیع العلل و الأسباب للأشیاء- مختارات فی أفاعیلها ثم أقول غایه ما یمکن أن یقول من فسر قدرته سبحانه بصحه الصدور و اللاصدور فی دفع ذلک الإعضال و هو لزوم اختلاف الحیثیه فی ذاته جل ذکره من جهه صفتی القدره و الإراده أن نسبه القدره إلی الإراده نسبه الضعف إلی الشده و نسبه النقص إلی الکمال و قد یندرج و ینطوی الأول فی الثانی بحیث لا یوجب اعتبار أحدهما مع الآخر اختلاف الحیثیتین المکثرتین للشی ء کما أن الوجود الشدید إذا قیس إلی الوجود الضعیف یحکم العقل بضرب من التحلیل و لو بحسب تعمل الوهم أو بحسب کثره الآثار المرتبه علی الأول دون الثانی أن الأول کأنه أضعاف الثانی أو کأنه هو و ما زاد علیه و هذا ضرب من التحلیل لا ینافی بساطته هذا غایه ما یمکن أن یقال من قبله و مع ذلک لا یصفو عن شوب کدوره عند من یعرف جلال

۱- تعریض بالمحقق الخفری حیث صحح الصحه فی القدره بالنظر إلی ذاته بذاته و الوجوب بالنظر إلی ذاته مع الإراده، س قده

أحديه الحق الذی کله فعلیه بلا قوه و وجوب بلا إمکان و کمال بلا نقص.

قال العلامه الطوسی ره فی شرح رساله العلم مسأله إن تکثر العلم و القدره أنما حصل فی الموجودات الممکنه فقاست العقول مبدأها الأول علیها و وصفه بالعلم و القدره و التنزیه أن یقال سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّهِ عَمّا یَصِفُونَ ثم قال بیانا لمذهب الحکماء فی إراده الله سبحانه أنها العلم بنظام الکل علی الوجه الأتم و إذا کان القدره و العلم شیئا واحدا مقتضیا لوجود الممکنات علی النظام الأکمل کانت القدره و العلم و الإراده شیئا واحدا فی ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلیه المذکوره- ثم قال فی موضع آخر منه فی بیان الجبر و الاختیار أنه لا شک عند الأسباب یجب الفعل و عند فقدانها یمتنع فالذی ینظر إلی الأسباب الأول و یعلم أنه لیست بقدره الفاعل و لا بإرادته یحکم بالجبر و هو غیر صحیح مطلقا لأن السبب القریب للفعل هو قدرته و إرادته و الذی ینظر إلی السبب القریب یحکم بالاختیار و هو أیضا لیس بصحیح مطلقا لأن الفعل لم یحصل بأسباب کلها مقدوره و مراده و الحق ما قاله بعضهم لا جبر و لا تفویض و لکن أمر بین أمرین(۱) و أما فی حق الله فإن أثبت له إراده و قدره متباینتان

۱- و الحق فی معنی الأمر بین أمرین أن التأثیر و الإیجاد تابعان للوجود إذ الشیء ما لم یوجد لم یوجد و الوجود مطلقا فی الأسباب و المسببات له إضافه إلی الحق تعالی بما هو ساقط الإضافه عن الماهیات کما قیل التوحید إسقاط الإضافات فبهذا النظر آثار الوجود أثر وجود الحق و له إضافه إلی الماهیات أیضا و بهذا النظر لها آثار کما أن لها وجودات فإذا نظر إلی إضافه الوجود إضافه وجوبیه إلی الله تعالی حکم بالتسخیر أی یوجد سبحانه بتوحید الأفعال- و توحید الذات و الصفات لا کما یظنه القائل بالجبر من توحید الأفعال باعتقاده و لکن خلوا عن توحید الذات فإن الأثر یعرف صاحبه و یقتفی أثره و إذا نظر إلی إضافه الوجود إلی الماهیات إضافه إمکانیه حکم بالاختیار و العارف ذو العینین لا یهمل شیئا من الجانبین و یمکن تنزیل الأسباب الأول و القریبه فی کلام المحقق الطوسی علی ما ذکرنا و یمکن قلب البیان مع حفظ البنیان بأن یقال إذا نظر إلی إضافه الوجود إلی الله و أن الملک له حکم بالاختیار لأن الکل حینئذ مظاهر القادر المختار مظهریه فانیه فی ظهور الظاهر و إذا نظر إلی إضافته إلی الأشیاء حکم بالتسخیر لأن الخلق لا بد لهم من خالق و هو البد اللازم لهم و هو القاهر فوق عباده و البیان الأول أظهر و الثانی أدق، س قده

لزم مـا يلزم هاهنا(۱) من غير إمكـان تفص لكن صـدور أفعـاله ليس موقوفـا على كثره- إنمـا هو سـبب وجود الكثره فلا يتصور هنـاك اختيـار و لاـ إيجـاب انتهى كلاـمه يعنى بالإيجاب الموجبيه بفتـح الجيم يعنى به الجبر فعلم مما ذكره أن قـدرته كعلمه و إرادته فى أن بحسـبها يجب صـدور النظام الأتم لا أن بها يمكن و يصح صدوره لأن الإمكانات من لوازم الماهيات الممكنه و لا صنع للقدره الواجبيه فيها.

فإذن قـد تلخص و تمحض بما ذكره أنه إذا كان مبدأ التأثير فى شـى ء علم الفاعل و إرادته سواء كان العلم و الإراده أمرا واحدا أو أمورا متعـدده و سواء كانا عين ذات الفاعل كما فى البارى أو غيرها كما فى غيره كان الفاعل مختارا و كان صدور الفعل عنه بـإرادته و علمه و رضـاه و لاـ يقـال لمثل هـذا الفاعل فى العرف العلمى و لا الخاصـى- أنه فاعل غير مختار و إن فعله صـدر عنه بـالجبر مع أنه وجب صـدور الفعـل عنه بالإـراده و العلم و إذ قـد ثبت و تقرر أن قيوم الكـل و إله العالم إنما يفعل النظام الأتم و الخير الأفضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذى هو أشرف أنحاء العلوم بكل معقول أو محسوس فإذن هو فاعل بالعلم و الإراده على أكمل الوجوه و أتمها على سبيل البت و الوجوب فالوجوب بالإراده لا ينافى الإراده بل يؤكدها لأن أتم الأسـباب ما يجب به المسبب فـأتم الإـرادات مـا يجب به المراد فـذاته بـذاته فيـاض الخير و فعال النظام الأتم على الإطلاق و لما كانت ذاته البسـيطه علمـا بكيفيه النظـام الأتم- لما علمت فى مباحث العلم الإلهى أن ذاته بـذاته كل الأشـياء الموجوده على الوجه الأشـرف الأقـدس لأنهـا موجوده بوجود إلهى واجبى و متصوره بصوره ربـانيه رحمـانيه فيتبع ذاته العقليه الواجبيه فيضـان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقوليه ذاته لا على أن يتبعه كاتباع الضوء للمضـى و الإسـخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفا من أنه عالم(۲) بكيفيه نظام الخير فى الوجود

۱- من الجبر و التسـخير بالـدواعى الزائـده كمـا مر أن المختـارين من الممكنـات مضـطرون فى صوره مختـارين لأجـل التسـخير بالدواعى فقوله فلا يتصور هناك اختيار أى كاختيارنا، س قده

۲- إشاره إلى اعتبار العلم و الشعور فى القدره و الإراده لا غير، س قده

و إنه واجب الفيضان(١) عنه و عالم بأن هذه العالميه(٢) يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب(٣) الذى يعقله خيرا و نظاما و فيضان الخير و النظام عنه غير مناف لـذاته الفياضه بل إنه مناسب له(۴) و تابع لخيريه ذاته الفياضه و لازم جوده التام الـذى هو نفس ذاته فـإذن مجعولاـته مراده له و نظـامه الصادر عنه مرضـى لـذاته- لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضـى بها بل على سبيل أن نفس علمه بها نفس رضاه بها و اختياره إياها.

فإذن قد انصرح و اتضح أن كونه عالما و مريدا أمر واحد من غير تغاير لا فى الذات و لا فى الاعتبار فإذن إرادته بعينها هى علمه بالنظـام الأـتم و هو بعينه هو الـداعى و الغايه فى هـذا الاختيار لا أمر آخر من العالم الإمكانى و قـد مر فى مباحث العله الغائيه أن العـالى لاـ يفعل شـيئا لأجل السافل و لا غرض للقوى العاليه فى ما دونها- حتى يفعل لأجل صـلاح ما دونها شـيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لأجل البدن- بل لغرض آخر فوق البدن و النفس جميعا و هو تحصـيل الكمال و الوصول و التقرب إلى المبدإ الفعال و كـذا القوه الغاذيه لا تورد الغذاء و تهضـمها و تلصـقها و تشـبهها بالمغتذى لأجل صـلاح حال الغذاء أو نفع المغتذى بل لأجل المحافظه على كمالها و الاقتداء بما فوقها(۵) و كذا النار لا تحرق الحطب لأجل تحصيل الرماد أو الفحم أو

١- إشاره إلى أن الوقوع منه أنما هو على سبيل الوجوب لا الإمكان و الأولويه و أن الوجوب لا يصادم القدره و الاختيار، س قده

٢- إشاره إلى أن علمه فعلى فيكون إراده موجبه، س قده

٣- دفع لما يتوهم أن علمه إذا كان عله فيلزم أن يقع الكل دفعه أى معا، س قده

۴- إشاره إلى اعتبار الملائمه فى الفعل للفاعل فى الإراده و ذلک لأن المعلول ملائم لعلته، س قده

۵- أى بالحق المفنى فيفنى الأشـياء فى نفسه أى مادته البـدنيه و لذا تشـبه بالنار و يقال الغاذيه نار ٣٣٣ قال المولوى «چون تعلق يافت نان با بوالبشر نان مرده زنده گشت و با خبر موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانى او انوار شد ، س قده

مـا یجری مجراه بـل لإدامه ذاتها و محافظه صورتها فإذا کان فاعل ذاتی و کل قوه فعاله عالیه أو سافله یمتنع إن یکون لها غرض أو بـاعث أو داع فیما دونها فکیف الأمر فی القوه القاهره الإلهیه التی هی فوق الکل و وراء الجمیع و لیس فیه تعالی شوب نقص و قصور و غیره من القوی الفعـاله لاـ یخلو عن شوائب النقصانـات إلا أن کلا منها ینجبر نقصه بما فوقه إما بحسب الفطره الأولی کالعقول القادسه أو بحسب الفطره الثانیه کالنفوس الفلکیه و ما بعدها

الفصل (٧) فی تفسیر الإراده و الکراهه

اشاره

و قـد أشـرنا فی مواضع من کتابنا أنه قـد یکون لماهیه واحـده أنحاء من الکون(١) و أطوار من الحصول و أنه قـد یکون الأـمور المتغایره فی المفهوم و المعنی موجوده بوجود واحـد متشـخصه بتشـخص واحـد کالمعانی الـذاتیه للماهیه الإنسانیه من أجناسـها القریبه و البعیده و فصولها المترتبه التی قد تحصلت فی شخص واحد منها کزید مثلا موجوده بوجود واحد و تشخصت بتشخص واحد و تذوتت ذاتا واحده مشارا إلیها بهذا و أنت و نظائرهما بل کل هذه المعانی مجتمعه فی نفسه البسیطه التی هی ذاته و هی مبدأ الجمیع و صوره الکل و هی بحذاء الفصل الأخیر لماهیته المحصله لتلک المعانی تقوما و تجوهرا(٢) المفیده لما بإزائها

١- و ذلک کالعلم یوجد تاره بوجود عرضی کیفیه نفسانیه و تاره بوجود جوهری له نوع تعلق بالماده و هو علم النفس بذاتها أو بوجود جوهری غیر متعلق کعلم العقـل بـذاته أو بوجود واجبی غیر ذی مـاهیه کعلم الواجب تعـالی بـذاته و بـذلک یعلم أن فی التعبیر مسامحه- و المراد بالماهیه الواحـده المفهوم الواحـد و إلا لزم جواز اندراج ماهیه واحده تحت أکثر من مقوله و هو ممتنع عندهم، ط مد ظله

٢- متعلق بتلک المعانی أی النفس محصـله لتلک المعانی التی حیثیه ذواتها حیثیه قوام الشی ء و جوهره و لیس متعلقا بالمحصله لأن النفس لیست معطیه القوام و کذا کل فصل مقسم للجنس لا مقوم و الحاصل أن شیئیه الشی ء بصورته و فصله الأخیر و باقی المقومات کالفروع فهو جامع لکل ما تقـدمه بنحو أبسط و أعلی فهو بما هو فصل أخیر معطی التعین و مفیض التحصل علی قوام الأجنـاس المتقـدمه و بمـا هو صوره أخیره کمفیـده لوجودات المواد السـابقه و فعلیاتهـا من حیث کونهـا کالفاعـل لها و متمم و مکمـل لهـا من حیث کونهـا غـایه لهـا و بما هو صوره نوعیه للنوع مبـدأ لإثاره المختصه فلکونه تاما کاملا یترتب علیه من الآثار جمیع ما یترتب علی المبادی السابقه و لانطواء الکل فیه کانت المقومات و المبادی السابقه کالشـرائط و المصححات کما مر فی السفر الأول، س قده

من القوى و الآلات وجودا و فعليه و لموادها استكمالا و تماما و لآثارها تعينا و تحصلا- و أيضا قد يكون أمور مختلفه المعانى و المفهومات موجودات بوجودات متباينه حاصله فى مواد متفرقه بل متضاده فى عالم من العوالم و نشأه من النشآت ثم تلك الأمور بأعيان معانيها و مفهوماتها قد تحصل فى عالم آخر و نشأه أخرى موجوده بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها و لا تزاحم و لا مباينه فى تحصلها كما أشرنا إليه فى إثبات الوجود الذهنى و فى مواضع أخرى من هذا الكتاب إذا تقرر هذا فنقول إنه لما كان البارى جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا- و له صفات كماليه مباينه لصفات جميع ما سواه كما أن وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لأن وجوده واجب بذاته لذاته و وجود غيره واجب به لا بذاته- و ذاته مستغنيه عن جميع ما سواه و جميع ما سواه فاقره إليه مستفيده منه بل متقومه به متعلقه الذات بذاته فإذن لا يماثله و لا يشابهه شى ء من الأشياء لا فى ذاته و لا فى صفاته أى لا فى وجوده و لا فى كمالات وجوده من العلم و القدره و الإراده و غيرها من الصفات الكماليه و مع ذلك فإن الوجود مشترك معنوى بينها و بينه و كذا العلم و القدره و غيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما أن أصل الوجود حقيقه واحده كما تحقق فى أوائل هذا الكتاب و هى فى الواجب واجب بالذات و فى الممكن ممكن و فى الجوهر جوهر و فى العرض عرض فكذلك قياس سائر الصفات الكماليه للموجود المطلق فإن العلم حقيقه واحده و هى فى الواجب واجب و فى الممكن ممكن على وزان حقيقه الوجود لأن مرجع العلم و الإراده و غيرهما إلى الوجود كما أشرنا إليه إلا أن عقول الجماهير من الأذكياء- فضلا عن غيرهم عاجزه قاصره عن فهم سرايه العلم و القدره و الإراده فى جميع

الموجودات حتى الأحجار و الجمادات كسرايه الوجود فيها و لكنا بفضل الله و النور الذى أنزل إلينا من رحمته نهتدى إلى مشاهده العلم و الإراده و القدره فى جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه و وزانه و قدره.

و إذا تمهدت هذه الأصول و المقدمات فنقول الإراده و الكراهه فى الحيوان و فينا بما نحن حيوان كيفيه نفسانيه كسائر الكيفيات النفسانيه و هى من الأمور الوجدانيه كسائر الوجدانيات مثل اللذه و الألم بحيث يسهل معرفه جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضره عند كل مريد و مكره و لكن يعسر العلم بماهيتها الكليه(۱) و ذلک كالعلم فإن العلم بإنيه العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانيه عند النفس و يعسر العلم بماهيته الكليه لأنه كالوجود لا ماهيه له(۲) بل هو عين الوجود هويه و غيره عنوانا و مفهوما و الوجود كما مر لا ماهيه له و لذلک صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانيه و ترسيمها و لاقتران إدراک(۳) جزئيات كل منها بإدراک جزئيات أمورا أخر من الكيفيات النفسانيه بحيث يشتبه أحد الإدراكين بالآخر فيعسر على

۱- لا يقال إذا عسر العلم بماهيتها الكليه عسر العلم بمعرفه جزئياتها أيضا لأن الجزئى نفس الماهيه المعروضه للعوارض المشخصه لأنا نقول معرفه كونه جزئيا للماهيه يتيسر بمعرفه مطلب ما الشارحه لها لكونه مقدما على المطالب الأخرى و بوجه آخر ما هو وجدانى وجودها و تحققها و ما احتاج إلى التعريف ماهياتها كما أن النفس معلومه حضورا و إن كان للعلم الحضورى بها أيضا مراتب و لكن معرفه ماهياتها و لا أقل جنسها الأعلى هل هو الجوهر أو غيره عسره و لذا اختلف فيه، س قده

۲- إن قلت إذا لم يكن له ماهيه تعذر العلم بماهيته الكليه لا أنه متعسر قلت المراد أنه حينئذ يتعسر العلم بمفهومه الكلى و ماهيته العرضيه أو المراد بالماهيه ما به الشى ء هو هو ثم إنه إذا كانت هذه الصفات راجعه إلى الوجود كان تعسر التعريف لأنه لا أعرف منه و أن خفاءه من فرط الظهور، س قده

۳- فلاقتران العلم التصورى و العلم التصديقى و الميل و الشوق خلط من فسر الإراده التى مرتبه منها هى الشوق المتأكد باعتقاد المنفعه و هو الداعى حقيقه و كذا من فسرها بالميل التابع و غيره، س قده

النفس تجرید إدراک معنی بعض من هذه الأمور الوجدانیه کالإراده فیما نحن فیه عن غیرها لیمکن أن یؤخذ عنها ما لها فی حد ذاتها و نفس مفهومها من ذاتیاتها فی الحد إن کان لها حدا و لوازمها المساویه لها إن لم یکن لها حد و لأجل ذلک وقع الخلاف بین المتکلمین فی معنی الإراده و الکراهه.

فالأشاعره فسروا الإراده بأنها صفه مخصصه لأحد المقدورین

و هی مغایره للعلم و القدره لأن خاصیه القدره صحه الإیجاد و اللاإیجاد و ذلک بالنسبه إلی جمیع الأوقات و إلی طرفی الفعل و الترک علی السواء و لأن العلم بالوقوع تبع الوقوع(١) فلو کان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور و ظاهر أنها مغایره للحیاه و الکلام و السمع و البصر أقول و قد علمت ما فیه و کذا ما فی قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لأنهم إن أرادوا به العموم و الکلیه(٢) فهو ممنوع فإن من المعلوم ما یتبعه الوقوع کما مر.

و ذهب أکثر المعتزله إلی أن کلا منهما من جنس الإدراک

ففسروا الإراده باعتقاد النفع(٣) و الکراهه باعتقاد الضرر لأن نسبه القدره إلی طرفی الفعل و الترک بالسویه فإذا حصل فی القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفین یرجح بسببه ذلک الطرف و صار الفاعل مؤثرا مختارا و أورد علیه أنا کثیرا ما نعتقد النفع فی کثیر من الأفعال و لا نفعلها و لا نریدها و لا نعتقد النفع فی کثیر منها بل نعتقد ضررها و نریدها و لذا ذهب بعض آخر منهم إلی أنها میل یتبع اعتقاد النفع و هو الشوق المفسر بتوقان النفس إلی تحصیل شی ء و یرد علیه کما ذکره بعض الفضلاء أن کثیرا ما یوجد هذا المیل و الشوق بدون الإراده کما فی المحرمات و قیل هی شوق متأکد إلی حصول المراد

١- و لا شی ء من الإراده یتبع الوقوع ینتج المطلوب، س قده

٢- لا- یخفی أن إثبات المغایره لم یکن موقوفا علی العموم و الکلیه و الأظهر أن یقال العلم من المبادی البعیده و الإراده من المبادی القریبه، س قده

٣- فیه أن الإراده انبعاثها من القوه النزوعیه و الاعتقاد من المدرکه فأین أحدهما من الآخر و أیضا اعتقاد النفع هو الداعی، س قده

و فيه أنه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما فى الأفعال العاديه من تحريك الأعضاء و فرقعه الأصابع(١) و كثير من الأفعال العبثيه و الجزافيه و كما فى تناول الأدويه البشعه و غيرها و قد يتحقق الشوق المتأكد و لا يوجد الفعل لعدم الإراده كما فى المحرمات و المشتهيات للرجل المتقى الكثير الشهوه و لأجل ذلك قيل إنها مغايره للشوق فإن الإراده هى الإجماع و تصميم العزم و هو ميل اختيارى و الشوق ميل طبيعى و لهذا يعاقب المكلف بإراده المعاصى لا باشتهائها و يرد على قوله و هو ميل اختيارى إنه لو كان القصد و الإراده من الأفعال الاختياريه لاحتاج إلى قصد و إراده أخرى و لزم التسلسل و أجيب بأنه أنما يلزم التسلسل لو أريد أن الإراده فعل اختيارى دائما و ليس كذلك بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالاضطرار- و سيأتى تحقيق هذا المقام

قال بعض أهل التحصيل

إن الإراده ربما تحصل للحيوان بقدرته بإراده سابقه منه كالمتردد فى طلب أصلح الوجوه فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذى هو باختياره لينكشف له الصلاح و الفساد فيها- فيحصل له الإراده بما يراه أصلح و هى مكتسبه له أما أسباب كسبها فهى القدره على الفكر و إرادته و العلوم السابقه فبعضها يحصل أيضا بقدرته و إرادته لكنها لا تتسلسل- بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته و إرادته انتهى.

و يرد عليه أنه كما أن الإراده قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع و الشهوه فى أمر معين و يكرر عرضها على النفس حتى يشتاق إليه و يحرص عليه و مقصود القائل تحصيل الفرق بين الإراده و الشوق و لم يحصل بما ذكره.

و قال بعض الأذكياء فى بيان الفرق بينهما

لعل الإراده فينا كيفيه نفسانيه

١- بالفاء و الراء المهمله و القاف و العين المهمله كدحرجه نقض الأصابع بحيث يظهر منها صوت ثم عدم الشوق فى الأفعال العاديه ممنوع فإن الجرى على مقتضى العاده لذيذ و خلافها ممل و إنها مسبوقه بقصد و شوق و تخيل لها و لكن لسرعه زوالها ربما يتوهم عدمها، س قده

موجبه للفعل مغايره للشوق الذى هو توقان النفس إلى حصول المطلوب أما أولا فلأن الشوق إلى الفعل لا يوجد الفعل البته و إن بلغ الشوق إلى كماله كما فى الزاهد- المجتنب عن الشهوات المحرمه إذا غلبه الشوق إلى نيل لذه محرمه و ربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف و أما ثانيا فلأن الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس إلى الحركه إلى جهتين مختلفتين إحداهما للقاء محبوبه و الثانيه للغلبه على عدوه- و لا يتعلق الإراده بضدين حتى قيل إن إراده أحد الضدين عين كراهه الضد الآخر و أما ثالثا فلأنا نحكم بثبوت الإراده بديهه فى مواضع مع الشك فى ثبوت الشوق كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فإنا نعلم ضروره أنه مريد له و لا نعلم ضروره أن له شوقا إليه(١) و إن أثبتنا له شوقا فإنما يكون بالتأمل و الفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره.

أقول لعلك لو أخذت الفطانه بيدك و أحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما فى كلام هؤلاء الأذكياء الأعلام من وجوه الخلل و الخبط و مبناها فى الأكثر على أنهم زعموا أن الإراده فى كل ذى إراده بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا و ليس الأمر كما زعموه بل الإراده فى الأشياء تابعه لوجودها و كما أن حقيقه الوجود مختلفه بالوجوب و الإمكان و الغنى و الحاجه و البساطه و التركيب- و الصفا و الكدوره و التجرد و التجرم و الخلوص عن شوائب الأعدام و الجهالات و الامتزاج بها و يكون بعضها خيرا محضا(٢) لا يتصور فيه شريه أصلا و بعضها

١- أقول بل نعلم ضروره أن له شوقا عقليا إليه و إن لم يكن له شوق حسى ذوقى إليه بل كراهه ذوقيه و لذا يمكننا أن نقلب دليله و نقول إنا نعلم ضروره أنه كاره له و الحاصل أنه إلى الدواء الجيد الطعم شوقان و إلى البشع شوق واحد عقلى، س قده

٢- لم يكتف فى التنظير لعنوان الإراده بعنوان الوجود بل أضاف إلى الوجود عنوان الخير فى هذه الفقرات و عنوان اللذه فيما يأتى بعد أسطر من قوله و الوجود فى كل شى ء محبوب لذيذ ليكون أنسب و أوفق و يكون تنظير الإرادات بالمرادات بل مراتب هذه بعينها مراتب تلك و الوجود الطبيعى كما أنه محبوب كذلك محب إذ له شعور بسيط فكما أنه الإراده بمعنى المراديه كذلك إراده بمعنى المريديه و الحاصل أنه كما أن الإراده بمعنى المراديه و العشق بمعنى المعشوقيه ساريتان فى جميع الأشياء كذلك الإراده بمعنى المريديه و العشق بمعنى العاشقيه، س قده

ملزومه للشرور الكامنه فى خيرياتها و هى بحسب اعتبار عقلى و مرتبه من مراتب الواقع لا ـ فى أصل الواقع و بعضها مستلزمه للشرور الثابته لها فى متن الواقع و حاق الأعيان كالإمكانات و الاستعدادات المنفكه فى الأعيان الخارجه عن الفعليات و التحصلات- على تفاوتها بحسب تلك الشرور التى هى الأعدام للملكات و القوى للفعليات إلى أن يهوى الشى ء فى النزول إلى حاشيه الوجود و السقوط إلى هاويه الكثره و الشريه- حيث يكون الفعليه فعليه القوه و الوحده وحده الكثره و التحصل تحصل اللاتحصل و التعين تعين الإبهام على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد فى الجميع- فكذا حكم الإراده و المحبه فإنها رفيق الوجود و الوجود فى كل شى ء محبوب لذيذ و الزياده عليه أيضا لذيذه و مطلوبه فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته- و مريد لذاته بالذات و لما يتبع ذاته من الخيرات اللازمه بالعرض و هى محبوبه له لا بالذات و لكن بالتبعيه و العرض و أما الناقص بوجه فهو أيضا محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود و مريد لما يكمل ذاته بالذات و أما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من أنه مريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمى بالإراده أو المحبه أو العشق- أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود فى جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى فى بعضها بهذا الاسم لجريان العاده و الاصطلاح على غيره أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبه منه عليهم هناك كما أن الصوره الجرميه عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراك(1) و لكن لا تسمى بالعلم إلا صوره مجرده عن ممازجه الأعدام- و الظلمات المقتضيه للجهالات الغفلات إذا تقرر هذا فنقول الإراده و المحبه

۱- هذا نص منه على أنه يرى العلم مساوقا لمطلق الوجود فهو عنده حقيقه مشككه تشمل الجميع غير أن الصور الجرميه لا تسمى باسم العلم و إن كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور و الوجود قبال العدم المطلق أو نصيب من الحضور بحضور صورها المجرده و بهذا يفسر قوله قدس سره فى مواضع أخرى إن العلم يساوق الوجود المجرد، ط مد ظله

معنی واحد کالعلم و هی فی الواجب تعالی عین ذاته و هی بعینها عین الداعی و فی غیره ربما تکون صفه زائده علیه و تکون غیر القدره و غیر الداعی کما فی الإنسان- فإنها کثیرا ما تنفک عن قدرته التی هی بمعنی صحه الفعل کالمشی و الکتابه و غیرهما و ترکه و هی أیضا غیر الداعی الذی یدعوه إلی فعله کالنفع المتوقع من فعل الکتابه مثلا أو علی ترکه کالضر المترتب علی فعلها فهذه الثلاثه أعنی القدره و الإراده و الداعی متعدده فی الإنسان بالقیاس إلی بعض أفعاله متحده فی حق الباری سبحانه- و کلها فیه عین الذات الأحدیه و فی الإنسان صفات زائده علیه و إنما خصصنا تعدد هذه الثلاثه فیه بالقیاس إلی بعض أفعاله لأنها قد تکون بالقیاس إلی ضرب من أفعاله الباطنیه شیئا واحدا کالتدابیر الطبیعیه و التحریکات الذاتیه مثل التغذیه و التنمیه و التولید(۱) و غیر ذلک کما لا یخفی عند البصیر المتأمل فی حکمه الله فی هذا العالم الصغیر و کیفیه الترتیب البدیع و الصنع المنیع و النظام الشریف الذی روعی فیه و أودع فی قواه.

ثم نرجع و نقول

إن الإنسان لکونه مخلوقا علی صوره الرحمن لا یصدر عنه فعل خارجی أو حرکه خارجیه بالقصد إلا و ینشأ مبدؤه من ذاته و یقع له المرور علی سائر مراتبه و قواه المتوسطه بین النفس و بین مظهر أفعالها و آله تحریکاتها و تلک القوی و مواضعها- من الأرواح البخاریه و الأعضاء بمنزله عالمی الملک و الملکوت فی الإنسان الکبیر- و هذا الملکوت کنظیره فی أن بعضه أعلی کالعقل العملی(۲) و الوهم و المتخیله(۳)

۱- إن قلت هذه الأفعال لیست عن شعور و إراده فضلا عن العینیه فإنها صادره عن القوی و الطبائع قلت هذه القوی أیدی عماله للنفس بل درجات فاعلیته و النفس عین الشعور و المشیه و إن مثل بانبعاث المیل و الإراده الفعلیه عن مجرد علمه و قدرته و إرادته الذاتیه کما قال قده فی مواضع أخری لکان أولی و مثله إنشاء الصور الخیالیه، س قده

۲- و أما العقل النظری فهو من مقام ذاته و أیضا الکلام فی مبادی الفعل و النظری أجل من أن یتعلق بذاته بالفعل لتجرده التام و سعته و استواء نسبته إلی جمیع الأفعال و عدم التخصص من قبله، س قده

۳- من حیث استعمال الوهم إیاها فی ترکیب الصور الوهمیه و أما من حیث استعماله إیاها- فی ترکیب الصور الخیالیه فمعدوده من الملکوت الأسفل ثم وقوع حدیث التطبیق فی البین لبیان أنه کما أن الفیض المار علی تلک الوسائط إلی الأدانی أمر واحد فی الإنسان الکبیر و یکتسب فی کل موطن حکمه کذلک الإراده شی ء واحد یمر علی مراتب النفس حتی یصیر فی التنزل میل الإرخاء و الجذب الذی فی العضلات کالمیل الطبیعی المنبعث من الطبائع المحرکه فتلک الإراده شی ء واحد سار فی الجمیع و فی کل بحسبه، س قده

و بعضها أسفل كالخيال و الحس المشترك و قوتى الشهوه الغضب و ما يتلوهما من القوى- المحركه المباشره للتحريك المميله للأعضاء و كذا هذا الملك كنظيره فى أن بعضه أحكم و ألطف كالأرواح الدخانيه(۱) على طبقاتها فى الشفيف و النورانيه بمنزله الأفلاک المتفاوته فى الصفاء و اللطافه و هى مواضع الصور النوريه الكوكبيه كما أن هذه الأرواح محال القوى الحيوانيه و الطبيعيه و أن بعضه بخلاف ذلک كالأعضاء المفرده و المركبه التى هى بمنزله العناصر و ما يتركب منها على ما يطول شرحه و ليس هذا المقام مقام تفصيله و الغرض أن الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركه منه- فلا بد له من علم و هو تصور ذلك الفعل و التصديق بفائدته ثم لا بد له من إراده و عزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل فى أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقه هذه الأمور الأربعه- أعنى العلم و الإراده و الشوق و الميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعه يظهر فى كل موطن بصوره خاصه تناسب ذلك الموطن فالمحبه إذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضيه و الحكم كعالم القضاء الإلهى و إذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق و إذا وجدت

۱- فى التعبير بالدخانيه مع أن المشهور الروح البخارى و قد مر آنفا إشاره إلى تطبيقها من هذه الجهه أيضا كما ورد فى القرآن و التوراه و غيرهما أن السماء دخان و وجهه أن السماء بمنزله الروح الدخانى فى بدن الإنسان الكبير أو أن سماء الإنسان الصغير و هو روحه البخارى دخان ثم إن المراد بطبقاتها الأرواح الثلاثه أعنى الروح النفسانى الدماغى و الروح الحيوانى القلبى و الروح الطبيعى الكبدى و المجارى للأول الأعصاب و للثانى الشرائين و للثالث الأورده فالأول أعنى الروح الدماغى أشرف و ألطف من القلبى و هو من الكبدى ثم الروح الدماغى ما فى مؤخره أشرف مما فى وسطه و ما فى وسطه أشرف مما فى مقدمه و كذا ما فى مؤخر المقدم مما فى مقدمه و قس عليه، س قده

فی عالم الطبیعه کانت عین المیل فإذا تبین و تحقق عندک ما ذکرناه انکشف لدیک ما فی کلام هؤلاء المحجوبین عن درک الحقائق من الصحه و الصواب بوجه و الفساد و الخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإراده باعتقاد النفع صح کلامه من حیث لا یشعر و بوجه دون وجه و من فسرها کالأشاعره بأنها صفه مخصصه لأحد المقدورین- و هی غیر العلم و القدره صح ما ذکره من جهه دون أخری و فی موضوع دون آخر- و من قال إنها شوق متأکد إلی حصول المراد صح إن لم یرد الکلیه و العموم و من ذهب إلی أنها میل یتبع اعتقاد النفع صح أیضا فی مرتبه دون أخری و انفکاک بعض هذه المعانی عن بعض فی حق الإنسان لا ینافی اتحادها فی حق الله و کون القدره فی حقنا عین القوه الإمکانیه و الاستعداد البعید لا ینافی کونها فی حق الله عین الفعلیه و الإیجاب فالقدره هاهنا إمکان و فی الباری وجوب بالذات لأنها عین العلم بالنظام الأتم و الحکمه المقتضیه و القضاء الحتمی فافهم و اغتنم و استقم یا حبیبی و اتبع الحق- و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله و الله ولی التوفیق

الفصل (۸) فی دفع ما أورد علی اتحاد هذه الأمور فی حقه تعالی و فی کون الإراده القدیمه سببا لإیجاد الحادث

فمن الشکوک المورده أن إراده الله تعالی لا یصح أن تکون عین علمه

لأنه یعلم کل شی ء و لا یرید کل شی ء إذ لا یرید شرا و لا ظلما و لا کفرا و لا شیئا من القبائح و الآثام فعلمه متعلق بکل شی ء و لا کذلک إرادته فعلمه غیر إرادته و علمه عین ذاته- فإرادته صفه زائده علی ذاته تعالی فهذه شبهه قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإمامیه رضی الله عنهم علی إثبات أن الإراده زائده علی ذاته تعالی.

و الجواب(۱) أن فیضه وجوده یتعلق بکل ما یعلمه خیرا فی نظام الوجود

۱- لا یخفی علیک أنه لا حاجه فی الجواب إلی ما تکلف به المصنف فإن المورد أنما اشتبه علیه مقام المفهوم بالمصداق فإن صحه التعبیر فی العلم بأنه تعالی عالم بکل شی ء و عدم صحه التعبیر فی الإراده بأنه مرید لکل شی ء کما ذکره المستدل أنما هو بالنظر إلی اختلاف العلم و الإراده مفهوما و أما بالنظر إلی المصداق فنسبته إلی المعلوم و المراد واحده أ لا تری غیرهما من المفاهیم فإنه یصدق علیه أنه حی علیم قدیر سمیع بصیر مع أن کلها متفاوته من حیث التعلق فلا یقال إنه یسمع المبصرات و لا العکس کما أن مفهوم الحیاه فیه تعالی لا یتعلق بما سواه و بالجمله لا یستعمل شی ء من تلک المفاهیم فی مورد الآخر مع أنه لو نظر العقل بعین البصیره رأی أنه تعالی بجمیع ذاته المقدسه منطبق علیه کل واحد من تلک العناوین فهو قادر بجمیع ذاته کما أنه حی بجمیع ذاته و هکذا فی غیرهما من أوصافه- فهو یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع فلا جهه وجودیه هناک تکون خالیه من جهه وجودیه أخری فافهم، اد

فلیس فی العالم الإمکانی شی ء مناف لذاته و لا لعلمه الذی هو عین ذاته و لا أمر غیر مرضی به فذاته بذاته کما أنه علم تام بکل خیر موجود فهو أیضا إراده و رضاء لکل خیر إلا أن أصناف الخیرات متفاوته و جمیعها مراده له تعالی مرضی بها له- فضرب منها خیرات محضه لا یشوبها شریه واقعیه إلا بحسب إمکاناتها الاعتباریه- المختفیه تحت سطوع النور الإلهی الوجوبی علی تفاوت مراتبها فی شده النوریه الوجودیه و ضعفها و ضرب منها خیرات یلزمها شریه واقعیه لکن الخیر فیها غالب مستول و الشر مغلوب مقهور و هذا القسم أیضا مراد لا محاله واجب الصدور عن الجواد المحض و المختار لکل ما هو خیر لأن فی ترکه شرا کثیرا و الحکیم لا یترک الخیر الکثیر لأجل الشر القلیل و أما الشر المحض و الشر المستولی و الشر المکافی ء للخیر فلا حصول لأحد من هذه الثلاثه فی هذا العالم فلم یرد الله شیئا منها و لم یأذن له فی قول کن للدخول فی حریم الکون و الوجود فالخیرات کلها مراده بالذات و الشرور القلیله اللازمه للخیرات الکثیره أیضا أنما یریدها بما هی لوازم تلک الخیرات لا بما هی شرور فالشرور الطفیفه النادره داخله فی قضاء الله بالعرض(۱) و هی مرضی بها کذلک.

۱- هذا لا تنحسم به ماده الشبهه إذ قد تتقرر حینئذ هکذا علم الله تعالی یتعلق بکل شی ء بالذات و إرادته لا تتعلق بکل شی ء بالذات و الجواب أن الشرور بما هی شرور بالحمل الشائع الصناعی کما لا تتعلق بها الإراده کذلک لا یتعلق بها العلم لکونها أعداما و هذا لا ینافی تعلقهما بالذات بها بما هی شرور بالحمل الأولی الذاتی فقط، س قده

فقوله تعالی وَ لاٰ یَرْضیٰ لِعِبٰادِهِ الْکُفْرَ و ما یجری مجراه من الآیات معناه أن الکفر و غیره من القبائح غیر مرضی بها له فی أنفسها(۱) و بما هی شرور و لا ینافی ذلک کونها مرضیا بها بالتبعیه و الاستجرار أو نقول من سبیل آخر إن وزان الإراده بالقیاس إلی العلم وزان السمع و البصر بالقیاس إلیه و کوزان الکلام بالنسبه إلی القدره- فالعلم المتعلق بالخیرات إراده کما أن المتعلق منه بالمسموعات سمع و بالمبصرات بصر و کما أن القدره المتعلقه بالأصوات و الحروف علی وجه تکلم و هذا لا ینافی کون الإراده عین العلم فذاته تعالی علم بکل شی ء ممکن و إراده لکل خیر ممکن- کما أنه سمع لکل مسموع و بصر بالنسبه إلی کل مبصر و قدره علی کل شی ء- و بالقیاس إلی نوع من الأصوات و الحروف تکلم أو کتابه فهذا طریق آخر فی حل هذه الشبهه و الأول أولی(۲).

و منها أن الله تعالی أوجد ما أوجد من الحوادث فی وقت معین لا قبله و لا بعده

فلا بد لهذا التخصیص من مخصص و لیس هو القدره لتساوی نسبتها إلی جمیع الأوقات- و لا العلم لما ذکرنا فهذا المخصص هو الإراده لا القدره و العلم فثبت أن الإراده

۱- الأولی أن یجاب عنه بأن المراد بالرضا و نحوه فی الآیات الرضا التشریعی و الکلام فی الرضا التکوینی و الإراده التکوینیه و ما ذکره قدس سره حق لکنه بعید عن ظاهر الآیات، ط مد ظله

۲- و الفرق بین الوجهین أن الأول منع لقول الخصم لأنه یعلم کل شی ء و لا یرید کل شی ء ببیان أنه یرید کل شی ء کما یعلم کل شی ء و الوجه الثانی منع لقوله بعد بیان المغایره بین العلم و الإراده أن علمه عین ذاته فإرادته صفه زائده علی ذاته و تقریبه أن المغایره لا- توجب زیاده إحداهما علی تقدیر عینیه الأخری لم لا یجوز أن یکون مغایرتهما من قبیل مغایره السمع و البصر للعلم بأن یکون التفاوت بینهما بالسعه و الضیق باختلاف الاعتبار فالعلم متعلق بکل شی ء و الإراده هی العلم بالشی ء الذی هو خیر کما أن العلم مطلق و البصر هو العلم المقید بالمبصرات و لعل الوجه فی کون الوجه الأول أولی أن فی الوجه الثانی إیهام تسلیم- عدم تعلق الإراده ببعض الأشیاء الموجوده مع أن الواقع خلافه فإن الموجود من الأشیاء خیر فی وجوده و الإراده متعلقه به، ط مد ظله

مغايره لتينك الصفتين.

و الجواب إما بالنقض و إما بالحل أما الأول فلأنا نعيد الكلام إلى تخصيص نفس الإراده بالوقوع من اللاوقوع و بالوقوع فى هذا الوقت دون غيره من الأوقات- و بالجمله هذه الإراده إن كانت قديمه لزم تخلف المراد عنها و إن كانت حادثه يرد الكلام فى عله تخصصها بهذا الوقت دون آخر و يجرى الكلام فى مخصص المخصص- و هكذا إلى لا نهايه و أما الثانى فلأنا نقول الإراده صفه واحده كالقدره و العلم- تتعلق بالأشياء على ترتيب سببى و مسببى و كلما يصحح صدور المقدورات الكثيره المختلفه بحسب الحقائق و بحسب الأعداد و الأوقات عن فاعل واحد أحدى الذات أحدى الصفه فهو يصحح صدور المرادات الكثيره المتخالفه ذاتا و عددا و وقتا عن إراده واحده بسيطه و قد بين كيفيه ذلك الصدور فى موضعه(۱) و تصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظه على اعتقاد التوحيد و حراسه القلوب عن الوقوع فى الإلحاد و التشريك.

و أما ما قيل فى دفع الوجه الأول لعل شأن الإراده تخصيص كل حادث- بالوقت الذى حدث فيه و ليست لها صلاحيه تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجح آخر فهو مردود بأن مثل هذا يجرى فى القدره أيضا و أيضا إذا وجب له أن يريد فى هذا الوقت إيجاد الممكن و امتنع له التغير فى الإراده كان موجبا لا مختارا و أيضا إذا كان لهذا الوقت خاصيه هى أن إراده الله لا تصلح إلا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك فى القدره و ليجز أن يكون هذا الوقت مؤثرا فى تخصيص الحادث.

لا يقال إن الأوقات لما تساوت(۲) فى الحقيقه لتشابهها فى أجزائها لم يترجح بعضها لصلاحيه التخصيص للإيجاد على بعض إلا لتضمنه حكمه و مصلحه مختصه و الفعل

۱- من أن اختلاف الأنواع الإبداعيه ذاتيه لبطلان الجعل التركيبى و من تصحيح ربط الحوادث اليوميه بالقديم بسبب الحركه الوضعيه الفلكيه، س قده

۲- فيه أنها و إن تساوت فى الماهيه إلا أنها مختلفه بالهويه فيجوز الترجيح و التخصيص بسبب ذلك، س قده

الـذی یتبع الحکمه و المصـلحه أنمـا یکون بالإـراده لأنا نقول الکلام عائـد فی کون بعض أجزاء الزمان متضـمنا لحکمه الإیجاد دون غیره مع تساویهـا فی الحقیقه و أیضـا حکمه الله لا تتبع تخصـیص جزء الزمان لو فرض تخصـیصه بل تخصـیصه بأمر و کـذا تخصـیص سائر الأشـیاء بخواصـها و لوازمها یتبع حکمه الله و علمه و إرادته التی هی عین علمه و لا اسـتبعاد فی کون العلم نفسه سببا لصـدور الأشیاء و وجودها کالماشـی علی جـدار دقیق العرض إذا تصور السـقوط یسـقط بتصوره و عد من هذا القبیل تأثیر بعض النفوس بـالهمه و الوهم و کـذا إصـابه العین التی علم تأثیرها بأخبار الوحی و السـنه من قوله تعالی وَ إِنْ یَکادُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِأَبْصارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّکْرَ

و من قوله ص:

العین تدخل الرجل القبر و الجمل القدر

و إذا جاز أن یکون العلم الضعیف البشری مؤثرا فی وجود المعلوم فالأولی أن یجوز ذلک فی العلم الأزلی الذی لمنشی ء العالم من العدم الصرف.

قال بعض المتأخرین کما أن العلم العقلی البسیط فینا یصیر مبدأ لتفصیل الصور العلمیه الکلیه فی نفوسنا و لتفصیل الصور الجزئیه فی خیالنـا فـإن الملکه الحاصـله فی أنفسـنا من مزاوله العلـوم و تکرر المسائـل یصـیر سـببا لحضـور تلـک المسائـل- و وجـودها بالتفصـیل فی نفوسـنا و أذهاننـا و إنمـا تبقی موجوده حاضـره بالتفات النفس إلیها حتی لو ذهلت النفس عنها طرفه عین غابت و انعـدمت کما حقق فی موضـعه- فکذلک العلم البسـیط الأزلی الذی للباری تعالی بالممکنات الذی هو عین ذاته المقدسه سـبب لوجود الممکنـات مفصـله فی الخـارج حاضـره عنـده غیر غـائبه فـإن وجودهـا عنه فی الخـارج عین حضورهـا عنـده فیه فـذوات الممکنات بالحقیقه صور علمیه للباری تعالی متحققه بالروابط العلمیه التی لها معه بحیث لو انقطعت هـذه الروابط و لو طرفه عین لم یبق للمکنات عین و لا أثر و قـد علمت من طریقتنا من کون الموجود هو الوجود و کون الوجود عین العلم فالروابط الوجودیه للأشـیاء إلیه تعالی هی بعینها الروابط العلمیه إلیه و العلم فیه سـبحانه عین الإراده- فتلک الأشـیاء کما أنها وجودات و موجودات صادره منه کذلک علوم و معلومات له

تعالی و کذلک إرادات و مرادات حاصله من الوجود الواجبی و العلم الأزلی و الإراده السرمدیه علی ترتیب و نظام به یصح صدور الکثیر کما فی حصول مراتب الأعداد و الکثرات من الوحده علی ترتیب و نظام لو لم یکن لم یمکن حصول الکثره منها فإن الوحده أبعد الأشیاء عن الکثره و مع ذلک تنشأ منها و تحصل عن تکررها فتأمل فیه و تدبر.

و منها أن الباری لو کان مریدا لخلق العالم

فإما أن یرید خلقه فی جمیع الأوقات فیلزم قدم العالم بل قدم کل حادث و أهل الحق قائلون بحدوث العالم بجمیع أجزائه علی أنه لو کان قدیما امتنع القصد إلی إیجاده لأن قصد إیجاد الموجود ممتنع و إما أن یرید تخصص خلق العالم بوقت معین فذلک الوقت لم یوجد فی الأزل و إلا عاد إلی القسم الأول فهو حادث بعد أن لم یکن بإرادته فإما أنه أراد خلقه أزلا و أبدا(۱) فیلزم قدمه أو فی وقت معین و ننقل الکلام إلیه- فیلزم اشتراط کل وقت بوقت آخر و یلزم التسلسل.

و الجواب أنه تعالی أراد بإرادته القدیمه إیجاد نفس الوقت المعین بعد العدم لا- أنه أراد إیجاده فی وقت معین حتی یلزم التسلسل و بالجمله أنه أراد بالإراده القدیمه إیجاد کل العالم و أجزائه و جزئیات أجزائه(۲) فی أماکنها و أوقاتها المخصوصه و أراد إیجاد الأوقات بهویاتها المخصوصه لا فی أوقات أخری و کذا أراد إیجاد الأماکن بهویاتها المخصوصه لا فی أماکن أخری و ذلک لأن تخصیص الحادث بوقت خاص یفتقر إلی ذلک الوقت و لا یفتقر ذلک الوقت فی تخصصه إلی شی ء آخر غیر الإراده القدیمه لأن التخصص الحدوثی فیه عین ذاته و هویته و الذاتی

۱- أی إما أنه أراد خلق ذلک الوقت لا فی وقت بقرینه ما بعده و لیس المراد ما هو ظاهره- حتی ینافی فرض عدم وجوده فی الأزل و حدوثه بعد أن لم یکن و حینئذ التسلسل اجتماعی لا تعاقبی حتی یمنع بطلانه علی مذهب الحکماء، س قده

۲- فیه إشاره لطیفه إلی أن العالم بالنظام الجملی و هو الإنسان الکبیر شخص واحد إنما الأشخاص و الجزئیات لماهیات أجزائه کالإنسان و الفرس و غیرهما، س قده

للشـى ء غير معلل بأمر و لا يفتقر إلا إلى الجاعل له جعلا بسيطا و هكذا حكم الأمكنه فى تخصصاتها المكانيه و أما قوله لو كان قـديما امتنع القصـد إلى إيجاده ففيه ما لا يخفى من المنع إلا أن يريـد بالقصـد ما يجرى فى العاده لا ما هو معنى الإراده القديمه عند أهل التحقيق.

و منها أنه تعالى لو كان مريدا لإيجاد العالم فى وقت فأما بإراده قديمه أو حادثه

فعلى الأول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده إلى إراده قديمه ممتنعه الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك و أيضا بعد وجود العالم إما أن يبقى الإراده متعلقه بإيجاده أو لا و على الأول يلزم القصد إلى إيجاد الموجود و على الثانى يلزم زوال القديم و على الثانى يلزم التسلسل أو الدور.

و يجاب عنه بأن إرادته قـديمه و يمتنع لا وقوع المراد و لا يلزم الإيجاب إذ الموجب ما لا يكون لإرادته مدخل فى الفعل على ما مر غير مره و الحاصل أن الموجب(۱) المقابـل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل و لـذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يؤكده و نقول أيضا إن بقاء إراده وجود العالم ليس بأن يريد الله تعالى إخراجه من العدم مره أخرى حتى يلزم إيجـاد الموجود و إراده المراد بـل كمـا مر ذكره فى حـاجه الممكن فى بقـائه إلى الموجـد الحافظ فالممكن لما كان الإمكان و الافتقار لازمين لـذاته أبـدا فهو فى كل آن يفتقر إلى موجـد قـديم بل إلى محـدث فى كل آن على ما هو طريقتنا فى هذا العالم الزمانى الكونى المتجدد

۱- أى لاـ الموجب بمعنى المحكوم عليه بإيجـاب فعله لأن فعله أوجب فوجب فوجـد و قوله ما يجب عليه الفعل يرد على ظاهره أن المتكلمين الهـارب عن الإيجـاب محققوهم كمـا قالوا بالوجوب عنه قالوا بالوجوب عليه كوجوب اللطف عليه تعالى و البارى ليس موجبـا اللهم إلاـ أن يقـال معنى قول المصـنف مـا يجب عليه الفعـل أى من قـاهر كما هو مقتضـى كلمه على فيكون موجبا بالفتـح كالطبائع لا ما يجب عنه الفعل بقـدرته و اختياره بمقتضـى مقدمه الشـى ء ما لم يجب لم يوجد- فيكون موجبا بالكسـر و الحكماء أطلقوا عليه تعالى لفظ الموجب بالكسـر و للمجانسه اللفظيه نسب إليهم إطلاق الموجب بالفتـح حاشاهم عن ذلك، س قده

الحدوث المتدرج الكون و قد برهن على أن المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم القديم العليم جل ذكره.

و منها أن لقائل أن يرجع و يقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزليه أو حادثه

و على الأول فإما أن يبقى تلك الإراده بعد زوال ذلك الحادث بعينها أو لا- و مع البقاء فإما أن يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته و أن لا يكون انعدام ذلك الحادث بإرادته و إما أن تتعلق بوجوده حين وجد و هو غير معقول إذ لا يعقل تعلق الإراده فى الحال بوجود المراد أمس و مع زوالها يلزم زوال القديم و هو محال على أن إراده الله سبحانه عين ذاته و على الثانى احتاجت الإراده إلى إراده أخرى و يلزم التسلسل و أيضا يلزم كونه محلا للحوادث و موردا لتعاقب الصفات و أن يستحيل من صفه إلى صفه و ما هذا شأنه فهو ماده جسمانيه- فيكون إله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للإرادات المتعاقبه علوا كبيرا.

فنقول إن هذه الشبهه و نظائرها أنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا- و توهم كونها عزما و إجماعا على الإيجاد و من توهم أن الزمانيات متصفه بالحضور بعد الغيبه و بالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته و علمه و إراداته و ليس الأمر كذلك فإنه سبحانه لما علم أزلا سلسله الوجود و جمله النظام الأتم و روابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها و من مقدمها إلى ساقتها و علم أن وجودها على هذه الهيئه المعينه مما ينبغى أن يصدر عنه و يقع فى الكون بعثه هذا العلم القديم- الذى هو عين ذاته المريده إلى إيجاد كل ما وجد و إبداع كل ما أبدع و إفاضه نور الوجود على أعيانها و إخراجها جمله من حد العدم و مكمن الاختفاء إلى حريم الوجود و منصه الظهور و هذا العلم كهذه الإراده شى ء واحد سرمدى ثابت الوجود و الوجوب له أزلا و أبدا من غير تغير و تعاقب لا فى ذات العلم و الإراده و لا فى تعلقهما كما توهمه المتكلمون لأنهما عين ذاته و مبدأ الصفه الإضافيه إذا ثبت كانت الإضافات و التعلقات أيضا ثابته.

و منها أن إرادته مما يجب به الفعل

إذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم إنه بعد تعلق الإراده لا يبقى فى صرافه الإمكان لامتناع تخلف المراد عن إرادته و إرادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر إلى ذاته يجب أن يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبه العالم إليه نسبه الحراره إلى النار و نسبه الضوء إلى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبه الزوجيه إلى الأربعه و إذا كان كذلك كان البارى موجبا لا مختارا إذ لا معنى للموجب إلا ما يجب الفعل و الإيجاد نظرا إلى ذاته و يكون القول بكونه مريدا مجرد تسميه و إطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

و يدفع بما قد تكررت الإشاره إليه من أن ذاته تعالى عين الإراده و الرضا(۱) فبالحقيقه يكون الإراده مبدأ صدور الفعل و هذا أجل ضروب كون الفعل حاصلا بالإراده و من أنه فرق بين الوجوب عنه و الوجوب عليه و من أن ذاته و إن كان أمرا بسيطا هو عين إرادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات و له بحسب معانى صفاته و أسمائه نسب و إضافات مع أعيان الماهيات الثابته فى الأزل فى حد علمه الإجمالى و عقله البسيط بوجه و المفصل بوجه أما البساطه و الإجمال فبالنظر إلى هويته الوجوديه التى لا تركيب فيها أصلا بوجه من الوجوه- لا عقلا و ذهنا بحسب التحليل العقلى و لا عينا و خارجا بحسب التعدد الخارجى- فالأول كالمركب العقلى من الجنس و الفصل أو الماهيه و الوجود و الثانى كالمركب من الماده و الصوره أو ما يجرى مجراهما و بالنظر إلى معانى صفاته و مفهومات أسمائه كان العالم الربوبى و الصقع الإلهى كثيرا جدا بحيث لا تنثلم بتلك الكثره أحديه الحق و بساطته و هذا أمر عجيب جدا إلا أنا أوضحنا سبيله من الأصول التى قررنا بنيانها و أحكمنا برهانها فنقول إذا أخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط- و المخصصات التى يعبر عنها بالخزائن كما فى قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ

۱- قد جعل ما هو مناط الشبهه مناط الدفع فإن للإراده كنظائرها من العلم و القدره و غيرهما عرضا عريضا ففى مرتبه كيفيه نفسانيه بل معنى مصدرى إضافى و فى مرتبه واجب لذاته فكما أن أجل ضروب كون الفعل بالإراده فعله كذلك أجل ضروب الإراده إرادته، س قده

وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وجب لهـا الإيجاد و كان مريـدا لواحـده واحـده من حقائق الممكنات و لواحـد واحـد من أعـدادها و أشخاصـها الزمانيه و المكانيه- كل فى وقته و مكانه و إذا أخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصـصه- التى قد يعبر عنها بالإرادات(۱) أو التعلقات أو التوجهات فـذاته بدون اعتبارها لم يتخصـص بها مخلوق عن مخلوق(۲) و لم يتميز ممكن عن ممكن فلاـ يجب عنـد ذلـك صـدور الفعـل عنه فلم يلزم كونه موجبـا إلاـ مع اعتبار تلك الروابط فصـدق أن ذاته يفعل الأشياء بالإرادات المنضمه إليه فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل إراده خاصه- ممكن معين و مخلوق خاص.

و منها أنه قد وقع فى بعض أحاديث أئمتنا

المطهرين المعصومين عن نسبه الخطإ و النقص سـلام الله عليهم و على آبـائهم حسب مـا نقله عنهم أسـاطين الروايه و الحـديث كالشـيخ الأجل محمـد بن يعقوب الكلينى فى الكافى و الصـدوق ابن بابويه القمى فى كتاب التوحيـد و عيون الرضا ضاعف الله قـدرهما من حدوث الإراده و المشـيه و أنهما من صـفات الفعل لا من صـفات الذات و هذا بظاهره ينافى كون الإراده منه تعالى عين ذاته و أجاب عنه شيخنا و أستادنا سيد أعاظم الممجدين دام ظله العالى إن الإراده قد يطلق(۳) و يراد به الأمر المصدرى

۱- إن قلت الروابط كانت نسب معانى الأسـماء و الصـفات إلى الأعيان الثابته و الإراده واحـده من الصـفات و المريـد واحـد من الأسـماء فكيف يكون جميعها أو جميع نسبها إراده- قلت المراد بالإرادات اقتضائات الصفات و استدعائات الأسماء مقتضياتها و الإراده أيضا الاقتضاء و الاستدعاء، س قده

۲- أى مخلـوق معين تعينـا نوعيـا أو شخصـيا بـل المنسـوب إلى ذاته بـذاته الفعـل المطلق- و النور المجرد عن الغسق كمـا قـالوا سبحان من ربط الوحـده بالوحـده و الكثره بالكثره- فلا يرد أنه على هـذا يكون باعتبار ذاته صـحه الصـدور و اللاصـدور فكيف أنكر على من صحح تفسير القدره بالصحه بهذا الاعتبار، س قده

۳- توجيه حسن غير أنه متوقف على انـدفاع مـا قـدمناه من المنع و هو أن الإـراده بما لها من المعنى لا تنطبق على العلم بالخير و الملائـم فـإن الـذى نعقله من معنى الإراده التى عنـدنا لا يتضـمن معنى العلم و إن كان مصـداقها الـذى هو كيف نفسانى ملازما للعلم كسائر الصـفات النفسانيه من الحب و البغض و الرضا و الغضب و غير ذلك و تجريـد معناها عن شوائب النقص و العدم لا يستوجب دخول معنى العلم فيهـا بعـد مـا لم يكن داخلاـ فلا تنطبق على صـفه العلم. فالحق أن الإراده منتزعه من مقام الفعل من حيث انتسـابه إلى قـدرته تعالى القاهره- أو من اجتماع الأسـباب الموجبه عليه من حيث انتسابها إليه و كثيرا ما تطلق الإراده على تهيئه أسباب الفعل كما إذا أحضر الغذاء ثم أقبل عليه و أخذه بيده و التقمه بفيه فسئل ما ذا يصنع- أجيب بأنه يريد أن يتغذى أو يأكل و ربما اشتبه أمر الإراده على بعضهم فذهب إلى أن عله الإيجاد هى الإراده بمعنى صفه الفعل و هو من أشنع القول و يختل به جميع مسائل التوحيد، ط مد ظله

النسبی(۱) أعنی الإحداث و الإیجاد و قد یراد به الحاصل أعنی الفعل الحادث المتجدد- و کما أن لعلمه بالأشیاء مراتب و أخیره مراتبه وجود الموجودات الخارجیه و صدورها عنه منکشفه غیر محتجبه فهی بذواتها و هویاتها المرتبطه إلیه علوم له بوجه و معلومات له باعتبار فمعلومیتها له عین ذواتها لا عالمیته إیاها عین ذواتها و إنما هی عین ذاته المقدسه فالعلم بمعنی العالمیه عین ذاته و هو قدیم و بمعنی المعلومیه

۱- إشاره إلی وجه آخر و هو أنه إذا أرید المعنی المصدری النسبی فلا بأس بإراده المبنی للفاعل ثم المبنی للمفعول غیر المصدر بمعنی اسم المفعول فإن الأول معناه المعلومیه و هو فیها حقیقه- و الثانی بمعنی المعلوم و هو فیه مجاز و لا دخل له فی التوفیق و الفرق مقرر فی العلوم الأدبیه- و غرض السید قدس سره المحافظه علی التنزیه بأن العلم بمعنی العالمیه فی أیه مرتبه کان قدیم لا حادث و کذا الإراده فإن التحقیق أن مراتب العلم کلها من العنایه و اللوح و القضاء و القدر قدیم بما هو علم الله تعالی و کذا الإراده و التوفیق عندی بأن لله تعالی إرادتین إحداهما ابتهاج الذات بالذات فی مرتبه الذات و الثانیه هی المحبه الأفعالیه فی مقام الفیض المقدس و الوجود المنبسط و هی المشار إلیها بقوله ع: إن الله خلق الأشیاء بالمشیه و المشیه بنفسها و هی أمر الله و کلمه کن و إلیه یئول ما قال بعض المتکلمین إراده الله تعالی أمره و کراهته نهیه فما هی عین ذاته هی الأولی و ما هی من صفات الفعل هی الثانیه و هی بما هی مضافه إلی الأشیاء حادثه بالعرض و بما هی مضافه إلی الله تعالی واجبه بوجوبه قدیمه بقدمه فإنها کالمعنی الحرفی و إنها ظهور الإراده الذاتیه و ظهور الشی ء لا یباینه، س قده

عین هذه الممکنات و هو حادث فکذلک لإرادته سبحانه مراتب و أخیره المراتب هی بعینها ذوات الموجودات المتقرره بالفعل و إنما هی عین الإراده بمعنی مرادیتها له لا بمعنی مریدیته إیاها و ما به فعلیه الإراده و الرضا و مبدئیه التخصیص هو عین ذاته الحقه و هذا أقوی فی الاختیار مما یکون انبعاث الإراده و الرضا بالفعل عن أمر زائد علی نفس ذات الفاعل انتهی حاصل ما أفاده دام علوه و مجده.

و أقول و هاهنا سر عظیم من الأسرار الإلهیه نشیر إلیه إشاره ما و هو أنه یمکن للعارف البصیر أن یحکم بأن وجود هذه الأشیاء الخارجیه من مراتب علمه و إرادته- بمعنی عالمیته و مریدیته لا بمعنی معلومیته و مرادیته فقط و هذا مما یمکن تحصیله للواقف بالأصول السالفه ذکره

الفصل (۹) فی اعتضاد ما ذکرنا من الفرق بین إراده الله سبحانه و بین إرادتنا من طریق الروایه و النقل

اشاره

و قد مضی أن شاکلتنا فیما أردنا فعله أو هممنا نحو تحصیله أنا نتصوره أولا و نصدق بفائدته العائده إلینا تصدیقا ظنیا أو جهلیا خیالیا أو علمیا بأن فیه منفعه ما أو خیرا ما من الخیرات الحقیقیه أو الظنیه عینا کان أو صیتا أو ثناء و محمده عائده إلی جوهر ذاتنا أو إلی قوه من قوانا فینبعث من ذلک العلم التصوری و ذلک الحکم التصدیقی شوق إلیه فإذا قوی الشوق النفسانی و اشتد اهتزت القوه الإرادیه و حصلت الإراده المسماه بالإجماع و هذه الإراده فی الإنسان من قوه هی فوق القوه الشوقیه الحیوانیه- التی تتشعب إلی الشهوه و الغضب و هی العقل العملی(۱) و فی غیره اشتداد حال تلک

۱- العقل النظری و العقل العملی فی الإنسان کالمدرکه و المحرکه فی الحیوان و فی الإنسان بما هو حیوان و میله یسمی إراده و میل المحرکه الشهویه کما یسمی إراده یسمی شهوه أیضا و العقل العملی هو القوه التی تستنبط الواجب فیما یجب أن یفعل من الأمور الإنسانیه- التی یفعلها فی معاشه و معاده بخلاف القوه التی دونها فإن أفعالها حیوانیه لا فکریه، س قده

القوه کما وقع التنبیه علیه من قبل و بالجمله فینبعث منهما جمیعا القوه المحرکه التی فی العضلات فتحرکها بسطا أو قبضا و یتحرک بحرکتها الأعصاب و الأعضاء فیحصل المراد فهذه المبادی فینا متعدده فی أفعالنا الخارجیه فأما القیوم جل ذکره فذاته أجل من الکثره و الداعیه الخارجیه و الانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته لأنه نهایه المآرب و المطالب و لیس له شوق(۱) حاشاه عن ذلک و لا محبه بما سواه و لا قصد إلی تحصیل شی ء عادم له کما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته لذاته و یلزم من هذا الابتهاج و یترشح منه حصول سائر الخیرات و الابتهاجات علی سبیل الفعل- و الإبداع و الإفاضه لا- علی شاکله الانفعال و الاتصاف و الاستحصال-

و الآیات القرآنیه فی هذا الباب کثیره

للمتدبرین فیها المتأملین فی معانیها مثل قوله تعالی وَ اللَّهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ فهو الغنی من کل جهه عما سواه و ما سواه مفتقر إلیه من کل جهه بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها فلو کان له فی فعله و جوده قصد زائد- أو غرض أو شوق أو طلب طاعه أو ثناء أو مدح لم یکن غنیا من کل جهه عما سواه و مثل قوله تعالی وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ و قوله أَلا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ و أشباه ذلک من الآیات الکثیره جدا فهذه الآیات تدل علی أنه غایه کل شی ء فلیس فی فعله غایه و غرض سوی ذاته المقدسه فلو کان له إراده زائده أو داع و مرجح من خارج له علی فعله لم یکن ذاته المقدسه غایه الموجودات و مصیر کل الأشیاء فعلم من هذه الآیات و نظائرها أن إرادته للأشیاء عین علمه بها و هما عین ذاته.

و أما الحدیث

فمن الأحادیث المرویه عن أئمتنا و سادتنا ع

فی الکافی و غیره فی باب الإراده ما ذکر فی الصحیح عن صفوان بن یحیی: قال قلت لأبی الحسن ع أخبرنی عن الإراده من الله و من الخلق قال فقال الإراده من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل(۲) و أما من الله فإرادته إحداثه لا غیر ذلک

۱- لأن الشوق هو المحبه المصاحبه للوجدان من وجه و الفقدان من وجه آخر و هو موجود غیر فقید، س قده

۲- کلمه من نشئیه أی جمیع ما یبدو بعد الضمیر من اعتقاد النفع و انبعاث الشوق و غیرهما أنما هی فی باب الفعل و لیست بیانیه لأنه لا یشمل حینئذ ما ذکر و الفعل لیس إراده بل هو مراد، س قده

لأنه لا يروى و لا يهم و لا يتفكر و هذه الصفات منفيه عنه و هى صفات الخلق فإراده الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همه و لا تفكر و لا كيف لذلك كما أنه لا كيف له

و لعل المراد من الضمير تصور الفعل و ما يبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوه الشوقيه ثم تأكده و اشتداده إلى حيثيه يحصل الإجماع المسمى بالإراده فتلك مبادى الأفعال الإراديه القصديه فينا و الله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا و بينه أمور كثيره انفعاليه بعضها من باب الإدراك و بعضها من باب الحركه الفكريه و بعضها من باب الشهوه و الغضب و بعضها من باب الفعل التحريكى كالجذب و الدفع و أما الجناب الربوبى ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه و بين فعله من الصفات و الأحوال العارضه و السوانح الطارئه من الأغراض و الأشواق- و الهمم و القصود و غيرها من الانفعالات و التغيرات نعم أفعاله يترتب بعضها على بعض- لصدور الموجودات عنه على ترتيب الأشرف فالأشرف.

و عن هشام بن الحكم: فى حديث الزنديق الذى سئل أبا عبد الله ع فكان من سؤاله أن قال له فله رضاء و سخط فقال أبو عبد الله ع نعم و لكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين و ذلك أن الرضاء حال تدخل عليه فتنقله من حال إلى حال- لأن المخلوق أجوف معتمل(۱)(۲) مركب للأشياء فيه مدخل و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد و أحدى الذات و أحدى المعنى فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من

۱- بالكسر أى يعمل بإعمال صفاته و آلاته أو بالفتح أى مصنوع ركب فيه الأجزاء و القوى، آت

۲- قد أشير بالاعتمال إلى شده العمل و زيادته فى باب تحققه و ظهور ماهيته بنفسه و أنها ليست خاليه عن الوجود و الإيجاد فإن مغايره الوجود و الماهيه بمحض تحليل العقل فالاعتمال كالتعمل فى كتب الحكماء و قد اشتهر عند الأدباء أن زياده المبانى تدل على زياده المعانى، س قده

غير شی ء يتداخله فيهيجه و ينقله من حال إلی حال لأن ذلک من صفه المخلوقين العاجزين المحتاجين

و روی(۱) مثل ذلک

: أبو جعفر محمد بن علی بن بابويه القمی فی کتاب التوحيد و فيه أن الرضا و الغضب دخال تدخل عليه- و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد أحدی الذات و أحدی المعنی

. أقول نعت المخلوق بالأجوف تشبيه فی غايه الحسن و البلاغه فی الکلام- و هو فی مقابله نعت الله بالصمد(۲) و ذلک لأن کل ممکن مرکب من ماهيه و وجود- و الماهيه کالعدم فی أنها لا تحصل لها فی ذاتها لکن الوجود قد حصلها و عينها فکأنه أحاط بها کإحاطه الکره المجوفه بالفضاء الذی لا تعين له إلا بالمحدد و أيضا الهويات الوجوديه التی للممکنات قد علمت أن کلا منها مستصحب للأعدام و النقائص- فلها تجاويف(۳) بحسب تلک الأعدام و النقائص و کلما نزل الوجود و بعد عن منبع الخير و الجود تضاعف فيه العدم و النقصان فکأنه صار أکثر جوفا و أقل سمکا و أرق قواما ثم إن الموجودات الطبيعيه مرکبه من ماده هی ما به الشی ء بالقوه و صوره هی ما به الشی ء بالفعل و الصوره کأنها محيطه بالماده لأنها تحصل الماده و تعينها لأنها مبهمه الذات عدميه الهويه فکل شی ء طبيعی مادی کأنه أجوف.

و إذا تقرر هذا فاعلم أن سبب کون الشی ء(۴) بحيث يلحقه الأمور الخارجيه

۱- لا يخفی عليک دلاله الروايتين علی کون الإراده من صفات الفعل، ط مد ظله

۲- فإن الصمد هو السيد المقصود فی الحوائج الغنی المغنی و قد جاء فی اللغه بمعنی المصمت الذی لا جوف له و لذا ردف بلا يطعم فی الأسماء المرکبه الشريفه فلما کان تعالی بسيط الحقيقه جامعا لکل کمال و خير و لا يسلب عنه وجود بما هو خير فهو غنی جامع لکل ما يحتاج إليه کل محتاج ذو روح و غيره و من آياته فی عالم الصور المصمت الذی لا جوف له تعالی الموجود العری البری ء من الوسط عن التشبيه علوا کبيرا، س قده

۳- کبيوت النحل فالکمالات و الفعليات الحاصله لکل هويه تملأ تلک الخلل و تسد تلک الثغور فالتجاويف فی هذا الوجه القصورات التی فی نفس الموجودات بإزاء الکمالات الميسره لها و فی الوجه الأول التجويف هو الماهيه، س قده

۴- قد أشار إلی أن ليس المراد بالتجاويف الفقدانات المحضه بل فقدانات لها قوه الوجدانات فإيداعها فی الممکن کمال له لا نقص کالأولی نعم هی کالکمال الأول مثل الحرکه و الفعليات کالکمال الثانی مثل ما إليه الحرکه، س قده

و یدخل علیه اللواحق العارضیه هو لاشتماله علی ما بالقوه و الإمکان و علی الأعدام أو القصورات فیفتقر إلی ما یستکمل به و یخرج به ذاته من العدم إلی الوجود و من القوه إلی الفعل و من النقص إلی الکمال و لأجل ذلک أودع الله فی کل مخلوق- توجها إلی الکمال و طلبا للتمام الذی یناسبه تقربا إلی الله إما بعشق عقلی کما للمقربین و إما بشوق نفسانی کما للنفوس العالیه من المشتاقین و إما بشوق حیوانی شهوی کما للنفوس السافله أو بحرکه وضعیه أو کمیه أو کیفیه أو أینیه کما للطبائع الفلکیه و العنصریه و بالجمله لا یخلو ما سوی الحق من قصور أو فقد محوج له إلی متمم و مکمل له و محصل لوجوده فهو أجوف بهذا المعنی فإذن الذی لا جوف له بوجه من الوجوه و لا ترکیب فیه أصلا من جهتی نقص و تمام هو الله الواحد الأحد الصمد.

[أقوال الفلاسفه فی ذلک]

اشاره

و اعلم أن الأحادیث المنقول من أئمتنا المعصومین صلوات الله علیهم أجمعین فی هذا الباب کثیره اکتفینا بهذا لئلا یؤدی ذکرها جمیعا إلی الإطناب و لتیسر الرجوع إلی کتب الحدیث لمن أراد الوقوف علیها و أما المنقول من غیرهم من أهل العلم و التوحید فلقد

قال الشیخ أبو علی فی تعلیقاته علی الشفا

فی بیان إرادته تعالی أن هذه الموجودات کلها صادره عن ذاته و هی مقتضی ذاته فهی غیر منافیه له و لأنه یعشق ذاته فهذه الأشیاء کلها مراده لأجل ذاته فکونها مراده له لیس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنها مقتضی ذاته فلیس هذه الموجودات مراده لأنها هی بل لأجل ذاته و لأنها مقتضی ذاته(۱) مثلا لو کنت تعشق شیئا لکان جمیع ما یصدر عنه معشوقا لک لأجل ذلک الشی ء و نحن إنما نرید الشی ء لأجل شهوه أو لذه لا لأجل ذات الشی ء المراد و لو کانت الشهوه و اللذه و غیرهما من الأشیاء شاعره بذاتها و کان مصدر الأفعال عنها ذاتها لکانت مریده لتلک الأشیاء لذاتها لأنها صادره من ذاتها و الإراده لا تکون إلا لشاعر بذاته- ثم قال و قد بینا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا یصح أن یکون فعله لغرض فلا یصح أن یعلم أن شیئا هو موافق له فیشتاقه ثم یحصله فإذن إرادته من جهه العلم أن یعلم- أن ذلک الشی ء فی نفسه خیر و حسن و وجود ذلک یجب أن یکون علی الوجه الفلانی

۱- فلا یلزم التفات العالی إلی السافل بالذات، س قده

حتی یکون وجودا فاضلا و کون ذلک الشی ء خیرا لا ـ من کونه فلا ـ یحتاج بعد هذا العلم إلی إراده أخری لیکون الشی ء موجودا بل نفس علمه بنظام الأشیاء الممکنه- علی الترتیب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلک الأشیاء علی النظام الموجود و الترتیب الفاضل و بالجمله فلوازم ذاته أعنی المعلومات لم یکن یعلمها ثم یرضی بها بل لما کان صدورها عنه عن مقتضی ذاته کان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فإذن لم یکن صدورها عنه منافیا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل و کل ما کان غیر مناف و مع ذلک یعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضی ذات واجب الوجود بذاته المعشوقه له مع علم منه بأنه فاعلها و علتها و کل ما یصدر عن شی ء علی هذه الصفه فهو غیر مناف لذلک الفاعل و کل فعل یصدر عن فاعل و هو غیر مناف له فهو مراده فإذن الأشیاء کلها مراده لواجب الوجود و هذا المراد هو المراد الخالی عن الغرض لأن الغرض فی رضاه بصدور تلک الأشیاء أنه مقتضی ذاته المعشوقه فیکون رضاه بصدور الأشیاء لأجل ذاته فیکون الغایه فی فعله ذاته و مثال هذا أنک إذا أحببت شیئا لأجل إنسان کان المحبوب بالحقیقه ذلک الإنسان فکذلک المعشوق المطلق هو ذاته و مثال الإراده فینا أنا نرید شیئا و نشتاقه لأنا محتاجون إلیه و واجب الوجود یریده علی الوجه الذی ذکرنا و لکنه لا یشتاق إلیه لأنه غنی عنه فالغرض لا یکون إلا مع الشوق فإنه یقال لم طلب هذا فیقال لأنه اشتهاه و حیث لا یکون الشوق لا یکون الغرض فلیس هناک غرض فی تحصیل المقصود و لا غرض فیما یتبع تحصیله إذ تحصیل الشی ء غرض و ما یتبع ذلک التحصیل من النفع غرض أیضا و الغایه قد تکون نفس الفعل و قد یکون نفعا تابعا للفعل مثلا کالمشی قد یکون غایه و قد یکون الارتیاض غایه و کذلک البناء قد یکون غرضا و قد یکون الاستکنان به غرضا و لو أن إنسانا عرف الکمال الذی هو حقیقه واجب الوجود ثم کان ینظم الأمور التی بعده علی مثاله- حتی کانت الأمور علی غایه النظام لکان الغرض بالحقیقه واجب الوجود(۱) بذاته

۱- لأن فائده الفعل أنما هی بحسبه فإذا کان الفعل هذا الفعل الکلی الذی هو تنظیم جمله النظام الکلی من إبداع المبدعات و اختراع المخترعات و تکوین المکونات فی غایه الأحکام و الإتقان فلا ـ محاله فائدته و ثمرته لا تکون إلا الواجب تعالی لأنه أجمل من کل جمیل و أجل من کل جلیل و أبهی من کل بهی و المفروض أن ذلک الإنسان عرف جمال الواجب و کماله- و کل فعل مقدمه و وسیله لنیل الغایه و الغرض فلا یقصد بفعله غرضا سواه فإذا کان واجب الوجود هو الفاعل و المنظم کما هو الواقع فهو الغایه و الغرض أی معروفیه ذاته لخلقه بحیث یفنی العارف فی المعروف هی الغایه و معروفیه ظهوره بالوحده التامه و ظهور الشی ء لیس مباینا له و إلا ـ لما کان ظهورا له و کما أن عالمیته و غیرها من صفاته عین ذاته کذلک معروفیته لغیره عین ذاته فتبین أن ذاته تعالی غایه الغایات و هو المطلوب، س قده

الذى هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغايه و الغرض- و كذلك لو عرفنا الكمال فى بناء بيت نبنيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل و الغرض واحدا و مثال هذه الإراده(۱) فينا إذا أنا تصورنا شيئا و عرفنا أنه نافع أو صواب حرك هذا الاعتقاد و التصور القوه الشهوانيه ما لم يكن هناك مرجح و لم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور و الاعتقاد المذكورين و بين حركه القوه الشهوانيه إراده أخرى إلا نفس هذا الاعتقاد فكذلك إراده واجب الوجود فإن نفس معقوليه الأشياء له على الوجه الذى أومأنا إليه هى عله وجود الأشياء إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يفعله و طلب لحصوله و نحن إنما نحتاج إلى القوه الشوقيه و نحتاج فى الإراده إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فإن فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه و هناك ليس يحتاج إلى هذا الشوق و استعمال الآلات فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات- و علمه بأفضل الوجوه التى يجب أن يكون عليها الموجودات و علمه بخير الترتيبات و هذا هو العنايه بعينها فإنا لو رتبنا أمرا موجودا لكنا نعقل أولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التى كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل و بمقتضاه فإذا كان النظام و الكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العنايه حاصله هناك و هى

۱- أى مثال الإراده التى تكون عين العلم الفعلى المؤثر فى المراد بلا داع و بلا شوق متعقب علمنا بالنسبه إلى نفس الشوق و الإراده، س قده

نفس الإراده و الإراده نفس العلم و السبب فی ذلک أن الفاعل و الغایه شی ء واحد- و العنایه هی أن یعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان کیف یجب أن یکون أعضاؤه و أن السماء کیف یجب أن یکون حرکتها لیکونا فاضلین و یکون نظام الخیر فیهما موجودا من دون أن یتبع هذا العلم شوق و طلب أو غرض آخر سوی علمه بما ذکرنا من موافقه معلوم لذاته المعشوقه له فإن الغرض و بالجمله النظر إلی أسفل أعنی لو خلق الخلق طلبا لغرض أعنی أن یکون الغرض الخلق أو الکمالات الموجوده فی الخلق أعنی ما یتبع الخلق(۱) طلب کمال لم یکن لو لم یخلق- و هذا لا یلیق بما هو واجب الوجود من جمیع جهاته ثم قال فقد عرفت إراده الواجب الوجود بذاته و أنها بعینها علمه و هی بعینها عنایته و أن هذه الإراده غیر حادثه- و بینا أن لنا إراده علی هذا الوجه و قال أیضا فی تعلیق آخر کما أن الباری الأول إذا تمثل تبع ذلک التمثل الوجود کذلک إذا تمثلنا(۲) تبعه الشوق و إذا اشتقنا یتبعه لتحصیل الشی ء حرکه الأعضاء و اعلم أن القدره هی أن یکون الفعل متعلقا بمشیه من غیر أن یعتبر معها شی ء آخر و القدره فیه عندنا علمه فإنه إذا علم و تمثل فقد وجب وجود الشی ء و القدره فینا عند المبدإ المحرک و هو القوه المحرکه لا القوه العالمه و القدره فیه خالیه عن الإمکان و هو صدور الفعل عنه بإراده فحسب من غیر أن یعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزءین لا أنه(۳) أراد و لا أنه لم یرد و لیس

۱- و أما الکمال الموجود فی الخلق الذی لا یتبعهم کمعروفیه ذاته المتعالیه لهم بحیث یفنی العارف فی المعروف فهو لا ینافی المطلوب أعنی الغایه الذاتیه و عناء الحق المطلق فتفطن، س قده

۲- أی إذا تصور مرآه نفسنا بالصور العلمیه تبعه الشوق بلا شوق متوسط بینهما و هذا ما مر عند قوله فلا یکون بین التصور إلخ، س قده

۳- إلی قوله لم یرد و هما الجزءان غیر المعتبر استثناؤهما و المراد لا أنه أراد بإراده زائده و إنما حملنا علی ذلک إذ لولاه فعلی الإراده العینیه استثناؤها متحقق کما قالوا لکنه شاء ففعل و المراد أن التعریف تام بدون ذکر الاستثناء بمجرد أن یقال القادر هو الذی إن أراد فعل- و إن لم یرد لم یفعل، س قده

هو مثل القـدره فينا فإن القدره فينا هی بعينها القوه و هی فيه الفعل فقط فإنه إن لم يعتبر علی هذا الوجه كان فيه إمكان و واجب الوجود منزه عن ذلـك و كـذلك إن لم يعتبر أن قـدرته بعينها إرادته و علمه كان فی صـفاته تكثر فيجب أن يكون مرجعها إلی العلم كما كان مرجع إرادته إلی علمه و الإراده فينا تابعه لغرض و لم يكن فيه لغرض البته غير ذاته.

ثم قال و صدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا أنها تصدر عنه ثم يرضـی بصدورها عنه و القدره فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء و إذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل و القدره(۱) و قال أيضا الحكمه معرفه الوجود الواجب و هو الأول و لا يعرفه عقـل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقه هو الأول و الحكمه عنـد الحكماء تقع علی العلم التام و العلم التام فی باب التصور أن يكون التصور بالحد و فی باب التصديق أن يعلم الشـی ء بأسـبابه إن كان له سبب و أما ما لا سبب له(۲) فإنه يتصور بذاته و يعرف بذاته كواجب الوجود(۳) فإنه لا حد له و

۱- أی ليكون الفعل فعلا تاما و القدره قدره تامه، س قده

۲- إلی قوله فـإنه لاـ حـد له كـان الظاهر أن يقول فلا تصـديق و لا برهان عليه و لكن إنما قال هكـذا لأن قوله إن كان له سـبب متعلق بالتصور و التصديق جميعا لأن الحد أيضا ما له سـبب لكونه مؤلفا من أسـباب القوام و قد مر أن الحد و البرهان متشاركان فی الحـدود و قوله و يعرف بذاته فی آخر كلامه بدل أن يقال و لا برهان عليه و المصـنف قدس سـره فی كتبه كمرحله العقل و المعقول- من الأمور العامه و كتاب المبدإ و المعاد و غيرهما ثلث القسمه علی سبيل منع الخلو بأن ما لا سبب له إما أولی التصور و إما مأيوس عن معرفته و إما يستدل عليه بآثاره و الشيخ لم يتعرض هنا للاستدلال بالآثار ۳۶۲ لأنه قال الحكمه هی العلم التام و هذا ليس علما تاما و أما اليأس عن الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه، س قده

۳- إذ حقيقه الوجود لاـ يمكن العلم بهـا إلاـ بـالعلم الحضوری فواجب الوجود لا يعلم إلا بالشـهود الإشـراقی و العلم الحضوری لكـل عقـل و نفس بـذاته علم به و لكن لاـ بـالكنه و إطلاـق التصور علی هـذا العلم إما حقيقه و إما تسامـح بناء علی ما يقال إن المقسم للتصور و التصديق هو العلم الحصولی و إما باعتبار عنوان الوجود و هو العام البديهی التصور و أوليه التصور علی الأولين بمعنی شـده الظهور و معروفيته بـذاته هی المعرفه التصديقيه و بالجمله مراد الشـيخ من متصوريته بذاته و معروفيته بذاته معلوميته بـالعلم الحضوری للمجردات لاـ معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لـذاتها لأن ذوات الأسـباب لا تعرف إلا بأسـبابها كما قال ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله ، س قده

يتصور بـذاته إذ لاـ يحتـاج فى تصوره إلى شـى ء إذ هو أولى التصور و يعرف بـذاته إذ لا سـبب له و تقع على الفعل المحكم و الفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشـى ء جميع ما يحتاج إليه ضروره فى وجوده و فى حفظ وجوده بحسب الإمكان(۱) إن كان ذلك الإمكان فى ماده فبحسب الاستعداد الذى فيها و إن لم يكن فى ماده فبحسب إمكان الأمر فى نفسه كالعقول الفعاله و بالتفـاوت فى الإمكانـات يختلف درجـات الموجودات فى الكمالاـت و النقصانـات فـإن كـان تفـاوت الإمكانـات فى النوع كان الاختلاـف فى النوع و إن كـان ذلـك فى الأشـخاص فاختلاـف الكمـال و النقصان يكون فى الأشـخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلاـ إمكان و الوجود بلا عـدم و الفعل بلا قوه و الحق بلا باطل ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول إذ كل ما سواه فـإنه ممكن فى ذاته ثم الاختلاـف بين التوالى فى الأشـخاص و الأنواع يكون بحسب الاسـتعداد و الإمكان فكل واحـد من العقول الفعـاله أشـرف ممـا يليه و جميع العقول الفعاله أشـرف من الأمور الماديه ثم السـماويات من جمله الماديات أشـرف من عالم الطبيعه العنصريه و نريد بالأشرف ما هو أقدم فى ذاته و لا يصح وجود تاليه إلا بعد وجوده.

و هـذا أعنى الإمكانات أسـباب الشـر فلهـذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنه من مخالطه الشـر إذ الشـر هو العدم كما أن الخير هو الوجود و حيث يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر انتهى كلامه.

و ممن أتقن هذه المسأله من علمائنا الإماميه و حققها غايه التحقيق العلامه الطوسى فى نقد المحصل

حيث قال صاحب المحصل و هو أشـعرى المـذهب مسأله لا يجوز أن يفعل الله شـيئا لغرض خلافا للمعتزله و لأكثر الفقهاء لنا أن كل من كان

۱- متعلق بالإعطاء أى بحسب قابليه المواد و قابليه الماهيات أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها، س قده

كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشى ء و المستكمل بغيره ناقص لذاته و لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على إيجاد ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا(١) لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطه لأنا نقول الذى يصلح أن يكون غرضا ما ليس إلا إيصال اللذه إلى العبد و هو مقدور لله من غير شى ء من الوسائط احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث و العبث على الحكيم غير جائز- قلنا إن أردت بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشى ء على نفسه و إن أردت شيئا آخر غيره فبينه.

فقال الناقد المحقق أقول المعتزله يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعى إلى ذلك الفعل و إلا لزم ترجيح من غير مرجح و الفقهاء يقولون- الحكم بالقصاص أنما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه- ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلك الإذن و المنع(٢) فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض أو لا يوافق و بعض القائلين بالأغراض يقولون المراد سوق الأشياء الناقصه إلى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق- كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه و هو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسيط الأفعال الخاصه محال- و المحال غير مقدور عليه و قوله الصالح لكونه غرضا ليس إلا إيصال اللذه إلى العبد و هو مقدور من غير واسطه فليس بحكم كلى فإن لذه أخذ أجره الكسب- من غير الكسب غير مقدور عليه و العبث ليس هو الفعل الخالى عن الغرض(٣)

١- هذا الدليل منه إلزامى على المعتزله القائلين بقبح العبث و إلا فالأشاعره غير قائلين بقبحه، أ د

٢- يعنى أنهم ينحون نحو الأغراض فى أحكامهم المستنبطه من العمومات و فيما لا نص فيه فمعلوم أنهم يقتفون آثار الشارعين و أنهم متفقون عليه و إجماعهم أيضا حجه، س قده

٣- جواب عن قول الإمام إن أردت بالعبث إلخ بأنه يمتنع الصدور حينئذ عن المختار كما لا يخفى، س قده

مطلقـا بـل يجب أن يزاد فيه بشـرط أن يكون من شـأن ذلك الفعل أن يصـدر عن فاعله المختار لغرض و أما قوله الفاعل لغرض مسـتكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء و اسـتعمله فی غير موضعه فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها و إلا لبطل علم منافع الأعضاء و قواعد العلوم الحكميه من الطبيعيات و علم الهيئه و غيرها- و سـقطت العلل الغائيه بأسرها من الاعتبار بل يقولون إضافه الموجودات عن مبدئها- يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا إلى كماله لا باستينـاف تـدبير و يعنون بـالغرض استيناف ذلك التـدبير فی الإكمال بالقصـد الثانی و أما أهل السـنه فيقولون إنه فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن أو قبح فكثير من الناقصـين يعدمهم قبل استكمالهم(۱) و كثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم و لا يسأل فی أفعاله بلم و كيف انتهى كلام ناقد المحصل.

تتميم و تحصيل

النزاع بين الحكماء و الأشاعره فی إثبات العلل و الغايات للأشـياء و عدمه فكل فعل و حركه له غايه و سبب عند الحكماء و ليس كذلك عند هؤلاء لأنهم ينكرون

۱- اعلم أن هاهنـا غـايتين إحـداهما الوصول إلى جوار الله غـايه الغايات و منتهى الرغبات و لا بـد فی ذلك من الوفود على باب الأبواب و هو الإنسـان الكامل الـذی هو باب الله تعالى و هـذا سـيقع فإن فيض الله لا ينقطع و كلماته لا تبيـد و المواد لا تعـدم و الكـل تنحو نحو الإنسـان و تفـد على بـابه و مخلوقه لأجله و هو متحرك و سائر طولا إلى جناب الله و مخلوق لأجل الله تعالى. و ثانيتهما الغايه المطلوبه من كل شـی ء بحسـبه أولا من حيث وقوعه تحت اسم من أسـماء الله الحسنى و هی موصوله إليها أيضا و لأن أسـماءه تعالى كلها حسـنى و صـفاته جميعا عليا و لفناء الأشـياء فی ينبوع البقاء لعله ورد: لا تفضلونی على يونس بن متى و بهـذا النظر قال الحكماء- الآجال الاخترامیه طبيعيه و النغمات غير الموزونه موزونه فإذا علمت هذا علمت بطلان قولهم- يعدمهم قبل استكمالهم، س قده

العله و المعلول و ينكرون الإيجاب و الاستلزام فى الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود أو غيره و ذلك لإثباتهم القدره بالمعنى المذكور من غير مرجح و داع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمه و المعرفه إلا أن يكون مراد شيخهم و متقدميهم شيئا آخر و هو نفى اللميه الزائده على ذاته عنه فى فعله المطلق- و أما النزاع بين الحكماء و المعتزله فإنما هو فى نفى الغايه الزائده عن ذاته فى فعله المطلق و إثباتها فيه فإن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواه من إيصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلك لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات و الأغراض و المعتزله أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد و أما الأفعال الخاصه فلكل منها سبب غائى و غرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما فى الفواعل التى تحت الكون أو لحوقا غير زمانى كما فى ما فوق الكون.

و اعلم أن العله الغائيه كما مر فى مباحث العلل هى العله الفاعليه بحقيقتها و ماهيتها لفاعليه الفاعل فهى بالحقيقه الفاعل الأول أى فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل و هى أيضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فى فعله و هما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شى ء واحد يسمى بالعله الغائيه و الغرض و كذلك الفائده المترتبه على الفعل و الغايه المنتهى إليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار- فالخيريه و التماميه اللازمه لوجود الفعل فى الخارج من حيث يترتب على الفعل فائده(۱) و من حيث ينساق إليه الفعل غايه و أفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعه و يترتب الأغراض و الغايات مترتبه متسلسله إلى الغرض الأخير الذى هو مبدؤها جميعا و منتهاها و هو الغرض بالحقيقه و الغايه عند التفتيش و قد علمت فى تلك المباحث أن هذه المعانى الأربعه أعنى العله الغائيه و الفائده و الغايه و الغرض- كلها فى فعل الله سبحانه شى ء واحد هو ذاته الأحديه و مرجعها إلى العنايه التى هى

۱- هذا فى الفائده التى هى ما إليه الحركه و نهايه الفعل لكن الفائده أعم مما هو بعد الفعل أو معه كالعثور على الكنز فى أثناء حفر البئر للوصول إلى الماء، س قده

العلم التـام بوجه الخير للنظـام و الإـراده الحقه لفعـل الخير بالـذات مطلقا فإذن العالم الأكبر و هو الإنسان الكامل الأعظم فاعله و غـايته أولاـ و آخرا و مبـدأ و مصـيرا هو الله سـبحانه بحسب نفس ذاته فأمـا كـل جزء من أجزاء نظام الوجود فالغرض القريـب- و الغايه القريبه منه بحسب الخصوصيه شی ء غير ذاته كما أن فاعله القريب بحسب الخصوصيه شی ء غير الحق الأول كما أن الغايه و الفاعـل فی نظـام الشـخص الجزئی الإنسـانی بجميع أجزائه و طبـائعه و قواه هما نفسه المتعلقه بجمله بـدنه و أما الفاعل و الغايه القريبـان لكـل فعـل مخصـوص من أفاعيـل الأعضـاء فقـوه مخصوصه من قوی نفسه- كالجـاذبه و الـدافعه و الغـاذيه و المنميه و المولده و غيرها إلی ألف ألف قوه و فعل(۱) و مرجعها و أفاعليها كلها إلی النفس أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا فقـد ظهر و تبين أن الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الـذات كان غرضه من الفعل شـيئا زائـدا علی ذاته هو كمال ذاته و تمامها الذی به يسـتكمل فی الفعل و يتم و إذا كان واجب الوجود- فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له فی فعله غرض و غـايه الأـنفس ذاته لاـ شـی ء وراءه و ليس معنی هـذا الكلاـم أن فعله المطلق لاـ غـايه و لا غرض له بل إن غايته و غرضه ذاته المقدسه و إلا رجع الأمر إلی مذهب الأشعريه تعالی عن ذلك علوا كبيرا.

فقـد استبان و ظهر أن الحكمـاء إنمـا ينفـون عن فعـل الله سـبحانه المطلـق- غرضـا و غـايه أخيره غير ذاته و يقولـون ذاته غرض الأـغراض و غـايه الغايـات و نهايه الطلبات و الرغبات و الأشواق لكونه عله العلل و سـبب الأسـباب و مسـببها و معللها و لا ينفون الغرض و الغايه و العله الغائيه بل يثبتون أغراضا و غايات و كمالات مترتبه

۱- هـذه الكثره باعتبـار مـا قـالوا من الاختلاـف النوعی فی بعض القوی فضـلا عن الشخصـی كالغـاذيه فإن غاذيه كل عضو مثلا مخـالفه بالنوع لغاذيه عضو آخر و فی كل عضـله من العضـلات الخمسه مائه قوه محركه مخالفه للقوه المحركه التی فی الأخری إحـداهما مزاوله لفعلهـا و مباشـره لتحريكهـا المفوض إليهـا و الأـخری ساكنه و أيضا بعضـها محركه حركتها الخاصه إلی جهتها المعينه و بعضها محركه حركتها الخاصه الأخری إلی جهتها المعينه الأخری، س قده

منتهيه إليه سبحانه بخلاف الأشاعره فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا و بخلاف المعتزله أيضا فإنهم يثبتون فى فعله المطلق غرضا غير ذاته و كلا القولين زيغ عن الصواب- و فيما ذهبت إليه الحكماء يثبت سر التوحيد فى الوجود حسب ما عرفه و أفاده العارفون- و قد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئيه و الفاعليه و هاهنا يقام عليه من سبيل الآخريه و الغائيه لأن كمال كل شى ء هو نفسه و هكذا كمال الكمال و تمام التمام إلى آخر الكمالات الذاتيه و تمام التمامات الوجوديه دفعا للدور و التسلسل فكل شى ء هالك إلا وجهه و به يتحقق سر القيامه الكبرى(۱) و سر قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ و ما ادعاه العارف المحقق من الفناء و البقاء و ما ذهب إليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال و ما

روى عن خير البشر ص من قوله:

لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

و أنه ص من جمله الأنبياء المرسلين سلام الله عليهم أجمعين

الفصل (۱۰) فى حكمته تعالى و عنايته و هدايته و جوده

قد علمت أن الحكمه هى أفضل علم بالمعلومات و أحكم فعل فى المصنوعات و واجب الوجود يعلم من ذاته كل شى ء من الأشياء بعلله و أسبابه و يفعل النظام الأتم لغايه حقيقيه يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم فى علمه [عمله] محكم فى صنعه و فعله- فهو الحكيم المطلق و قد علمت أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء و إراده إيجادها- من غير أن يكون المنظور إليه فى الإيجاد شى ء سافل و غرض غير حاصل فى ذات

۱- لأنها القيام عند الله الواحد القهار للكل و قد عرفت فى الحاشيه السابقه أن الكل يفدون على باب الأبواب و هو الإنسان الكامل و هو يقوم بين يدى الله فيدخلون فى دين الله أفواجا- و كما أن كل واحد يرتقون إلى جنابه فالكل كذلك ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَهٍ و أيضا إذا بدل الإنسان الكامل- ف أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها بدل الكل لأن الكل كأجزاء ذاته- فحشر الكل إلى الله بتبعيه حشره إليه، س قده

الفاعل فهذا معنى العنايه.

و الهدايه هى ما يسوق الشى ء إلى كماله الثانى الذى لا يحتاج إليه فى أصل وجوده و بقائه و قد أعطى سبحانه كل شى ء كمال وجوده و هو ما يحتاج إليه فى وجوده و بقائه و زاده أيضا كمالا ثانيا و هو ما لا يحتاج إليه فيهما و إليه الإشاره فى القرآن بقوله تعالى رَبُّنَا الَّذِى أَعْطى كُلَّ شَىْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى فالخلق هو إعطاء الكمال الأول و الهدايه هى إفاده الكمال الثانى و بقوله أيضا الَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ.

و أما الجود فهو إفاده الخير بلا عوض فإن الإفاده على وجهين أحدهما معامله و الآخر جود فالمعامله أن تعطى شيئا و تأخذ بدله سواء كان البدل عينا- أو ذكرا حسنا أو فرحا أو دعاء أو حصول صفه كماليه أو إزاله رذيله نفسانيه.

و بالجمله ما يكون للمعطى فيه رغبه أو غرض لا يحصل إلا بذلك الإعطاء فإنه المعامله بالحقيقه و إن كان الجمهور يزعمون المعامله حيث يكون معاوضه عينيه و لا يسمون غيره معامله و لكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقه حيث لا يكون فيه عوض و لا غرض و أن كل ما فيه غرض أو فائده فهو معامله فالجود بالحقيقه لمريد و فاعل لا يكون لفعله غرض و ما ذلك إلا لواجب الوجود فإذن لا جواد إلا واجب الوجود على أن كل جود و كرم لا يحصل إلا من جهته

الفصل (۱۱) فى شمول إرادته لجميع الأفعال

اشاره

هذه المسأله أيضا من جمله المسائل الغامضه الشريفه قل من اهتدى إلى مغزاها و سلك سبيل جدواها و اختلفت فيه الآراء و تشعبت فيه المذاهب و الأهواء- و تحيرت فيه الأفهام و اضطربت فيه آراء الأنام

فذهبت جماعه كالمعتزله و من يحذو حذوهم

إلى أن الله تعالى أوجد العباد و أقدرهم على تلك الأفعال و فوض إليهم الاختيار- فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيتهم و طبق قدرتهم و قالوا إنه أراد

منهم الإیمان و الطاعه و کره منهم الکفر و المعصیه و قالوا و علی هذا یظهر أمور(۱) الأول فائده التکلیف بالأوامر و النواهی و فائده الوعد و الوعید الثانی استحقاق الثواب و العقاب الثالث تنزیه الله سبحانه عن إیجاد القبائح(۲) و الشرور من أنواع الکفر و المعاصی و المساوی و عن إرادتها لکنهم غفلوا عما یلزمهم فیما ذهبوا إلیه من إثبات الشرکاء لله(۳) بالحقیقه و قد علمت أن الوجود مجعول له علی الإطلاق و لا شبهه فی أن مذهب من جعل أفراد الناس کلهم خالقین لأفعالهم مستقلین فی إیجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الکواکب شفعاء عند الله و أیضا یلزمهم أن ما أراد ملک الملوک لا یوجد فی ملکه و أن ما کرهه یکون موجودا فیه و ذلک نقصان شنیع و قصور شدید- فی السلطنه و الملکوت تعالی القیوم عن ذلک علوا کبیرا.

و ذهب جماعه أخری کالأشاعره و من یحذو حذوهم

إلی أن کل ما یدخل فی الوجود فهو بإرادته تعالی من غیر واسطه سواء کان من الأمور القائمه بذاتها أو من الصفات التابعه لغیرها من أفعال العباد و إراداتها و أشواقها و حرکاتها و طاعاتها و معاصیها و غیرها و یقولون إن إراده الله متعلقه بکل کائن غیر متعلقه بما لیس بکائن علی ما اشتهر بین الناس أن کل ما یقع فی العالم فهو بقضاء الله تعالی و قدره و ما

روی عن النبی ص: أن ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن

فلا موجد و لا مؤثر فی الوجود و

۱- و ربما یصحح الأشاعره بعض هذه الأمور بالکسب فقالوا الأفعال واقعه بقدره الله تعالی و کسب العبد علی معنی أن الله جری عادته بأن العبد إذا صمم العزم علی الطاعه مثلا یخلق فعل الطاعه فیه و هذا القدر کاف فی الأمر و النهی و الثواب و العقاب و ربما یمثلون بمن یحمل شیئا ثقیلا علی کاهله و یذهب به و یجعل آخر یده تحت ذلک الحمل من غیر أن یکون شی ء عمن وزره و ثقله علی یده و لا یخفی أن معذرتهم شر من جریمتهم، س قده

۲- حکی أنه دخل القاضی عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأی الأستاد أبا إسحاق الأسفراینی فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاد سبحان من لا یجری فی ملکه إلا ما یشاء، س قده

۳- و قد قال الله تعالی أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ و قال النبی ص: القدریه مجوس هذه الأمه و قد نسب کل من الأشعری و المعتزلی هذا القول إلی صاحبه، س قده

الإيجاد إلاـ الله المتعال عن الشريك فى الخلق و الإيجاد فيفعل ما يشاء و يحكم ما يريد- لا عله لفعله و لا راد لقضائه لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ و لاـ مجال للعقل فى تحسين الأفعال و تقبيحها بالنسبه إليه بل يحسن صدور كلها عنه و الأسباب المشاهده كالأفلاك و الكواكب و أوضاعها لصدور الحوادث الأرضيه و أشخاص الإنسان و الحيوان لصدور أفاعيلها و حركاتها هى مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر- لا بحسب حقيقه الأمر فى نفسه لأنها ليست أسبابا بالحقيقه و لا مدخل لها فى وجود شى ء من الأشياء لكنه أجرى عادته بأنه يوجد تلك الأسباب أولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات و التحقيق أن المسببات صادره عنه ابتداء و قالوا فى ذلك تعظيم لقدره الله و تقديس لها عن شوائب النقصان و القصور فى التأثير حيث يحتاج فى تأثيره فى شى ء إلى واسطه شى ء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات و الاحتجاجات و الاستدلالات بأمور متعارضه حتى الآيات القرآنيه و الأحاديث النبويه فإنها متعارضه الظواهر فى هذا الباب.

و ذهبت طائفه أخرى و هم الحكماء و خواص أصحابنا الإماميه

رضوان الله عليهم(۱) إلى أن الأشياء فى قبول الوجود من المبدإ المتعالى متفاوته فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر كالعرض الذى لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر- فقدرته على غايه الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب و نظام و بحسب قابلياتها المتفاوته بحسب الإمكانات فبعضها صادره عنه بلا سبب و بعضها بسبب واحد أو أسباب كثيره فلا يدخل مثل ذلك فى الوجود إلا بعد سبق أمور هى أسباب وجوده و هو مسبب الأسباب من غير سبب و ليس ذلك لنقصان فى القدره بل النقصان فى القابليه

۱- كالمحقق الطوسى قدس سره كما نقل سابقا عنه من شرح رساله مسأله العلم و حاصل هذه الطريقه أن الله تعالى يوجد القدره و الإراده فى العبد ثم هاتان القدره و الإراده توجبان وجود المقدور فالله تعالى فاعل بعيد و العبد فاعل قريب فى هذه الطريقه و أما فى طريقه الراسخين فهو تعالى قريب فى بعده و بعيد فى قربه و الفرق بينهما و بين طريقه المعتزله ظاهر- لأن المعلول لا يحتاج إلى العله فى البقاء عند المعتزله بخلافه عند المحقق قدس سره و غيره، س قده

و کیف یتوهم النقصان و الاحتیاج مع أن السبب المتوسط أیضا صادره عنه فالله سبحانه غیر محتاج فی إیجاد شی ء من الأشیاء إلی أحد غیره و قالوا لا ریب فی وجود موجود- علی أکمل وجه فی الخیر و الجود و لا فی أن صدور الموجودات عنه یجب أن یکون علی أبلغ النظام فالصادر عنه إما خیر محض کالملائکه و من ضاهاها و إما ما یکون الخیر فیه غالبا علی الشر کغیرهم من الجن و الإنس فیکون الخیرات داخله فی قدره الله بالأصاله و الشرور اللازمه للخیرات داخله فیها بالتبع و من ثم قیل إن الله یرید الکفر و المعاصی الصادره عن العباد لکن لا یرضی بها(۱) علی قیاس من لسعت الحیه إصبعه- و کانت سلامته موقوفه علی قطع إصبعه فإنه یختار قطعها بإرادته لکن بتبعیه إراده السلامه و لولاها لم یرد القطع أصلا فیقال هو یرید السلامه و یرضی بها و یرید القطع- و لا یرضی به إشاره إلی الفرق الدقیق و أنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولین و أسلم من الآفات و أصح عند ذوی البصائر النافذه فی حقائق المعارف فإنه متوسط بین الجبر و التفویض و خیر الأمور أوسطها.

و ذهبت طائفه أخری و هم الراسخون فی العلم

و ذهبت طائفه أخری(۲) و هم الراسخون فی العلم و هم أهل الله خاصه

۱- أی لا یریدها بالذات و أرادها بالعرض فإن الشر مجعول فی القضاء الإلهی بالعرض- و إلا فالإراده و الرضا و العشق و المحبه و الابتهاج و نحوها متحده اصطلاحا، س قده

۲- الفرق بینه و بین سابقه أن فی المذهب السابق سلوکا من طریق الکثره فی الوحده- و فیه سلوک من طریق الوحده فی الکثره فعلی الأول للفعل استناد إلی فاعله القریب و إلی فاعل فاعله بواسطته و من طریقه و الانتساب طولی لا عرضی فلا تبطل إحدی النسبتین الأخری و لا یلزم الجبر الباطل لأن العله الأولی أنما ترید صدور الفعل الاختیاری عن اختیار فاعله المختار فلا یقع إلا اختیارا و لا یرید الفعل فی نفسه و من غیر وسطه حتی یبطل به اختیار فاعله و تسقط إرادته. و علی الثانی للفعل استناد إلیه تعالی من غیر واسطه من جهه إحاطته به فی مقامه- کما أن له استنادا إلی فاعله الممکن و لا یلزم جبر لأن إحاطته تعالی بکل شی ء إحاطه بما هو علیه و الفعل الاختیاری فی نفسه اختیاری فهو المحاط المنسوب إلیه تعالی و إلی العبد- هذا و قد ظهر بذلک أن المذهبین غیر متدافعین، ط مد ظله

إلى أن الموجودات على تباينها فى الذوات و الصفات و الأفعال و ترتبها فى القرب و البعد من الحق الأول و الذات الأحديه يجمعها حقيقه واحده إلهيه جامعه لجميع حقائقها و طبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شى ء واحد هو الحق سبحانه- حاشا الجناب الإلهى عن وصمه الكثره و التركيب بل بمعنى أن تلك الحقيقه الإلهيه(۱) مع أنها فى غايه البساطه و الأحديه ينفذ نوره فى أقطار السماوات و الأرضين و لا ذره من ذرات الأكوان الوجوديه إلا و نور الأنوار محيط بها قاهر عليها و هو قائم على كل نفس بما كسبت و هو مع كل شى ء لا بمقارنه و غير كل شى ء لا بمزايله وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ إِلٰهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلٰهٌ و هذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه- و حصلوه بالكشف و الشهود عقيب رياضاتهم و خلواتهم و هو مما أقمنا عليه البرهان- مطابقا للكشف و الوجدان فإذن كما أنه ليس فى الوجود شأن إلا و هو شأنه كذلك ليس فى الوجود فعل إلا و هو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه

۱- أى أنها أصلها المحفوظ و سنخها الباقى لا كأصل داخل فى الفرع لأنه داخل فى الأشياء لا بالممازجه ليس فى الأشياء بوالج و لا عنها بخارج و لا كأصل فرعه ثانيه إذ لا ثانى له فى الوجود بائنا عنه بينونه عزله و أن باينه بينونه صفه بل كأصل لا شأن للفرع إلا و للأصل معه شأن و لكن للأصل شأن ليس للفرع معه شأن كيف و هو قيومها و مقومها الوجودى- فإن نسبه وجوداتها إلى الوجود المطلق الذى هو مرتبه ظهوره و نسبه تقومها به كنسبه الماهيه إلى مقوماتها بحسب شيئيه الماهيه و تقويمها إياها بوجه و الحاصل أن وجوداتها مضافه إليه تعالى أولا لأن نسبه الشى ء إلى فاعله بالوجود و إلى قابله بالإمكان كما قال أمير المؤمنين ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله و إلى ماهياتها ثانيا لأن الكليات الطبيعيه و هى الماهيات موجوده أيضا و لو بواسطه الوجود وساطه فى العروض فإذا نظر إلى الوحده الحقه التى انطوت عندها الكثرات و أن ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاشتراك- و أن الوجود عائد إليه و الملك له فالأثر أثره و إذا نظر إلى الكثره و أن لها وجودات و لو كانت عنه فالآثار آثارها فليحفظ المراتب و لا سيما إذا نظر إلى كثره الآثار أو يتراءى شريه و مساءه فليعد من القوابل جنه و وقايه له تعالى و بالجمله الإيجاد تبع الوجود و الأثر يعرف صاحبه و لا يتوهم تركيب و تمزيج كما فى سابقه و قد مر ما يوضح هذا فارجع إليه، س قده

بـل بمعنى أن فعـل زيـد مع أنه فعله بـالحقيقه دون المجـاز فهو فعل الله بالحقيقه فلا حكم إلا لله و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم يعنى كـل حول فهو حوله و كـل قوه فهى قوته فهو مع غـايه عظمته و علوه ينزل منازل الأشياء و يفعل فعلها- كما أنه مع غايه تجرده و تقدسه لا يخلو منه أرض و لا سماء كما فى قوله تعالى وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبه الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح كنسبه الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها من الوجه الـذى بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيـد بعينه أمر متحقق فى الواقع منسوب إلى زيـد بالحقيقه لا بالمجاز و هو مع ذلك شأن من شـئون الحق الأول فكـذلك علمه و إرادته و حركته و سـكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبه إليه بـالحقيقه لاـ بالمجـاز و الكـذب- فالإنسان فاعل لما يصـدر عنه و مع ذلك ففعله أحـد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشـرف اللائق بأحديه ذاته(۱) بلا شوب انفعال و نقص و تشبيه و مخالطه بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فالتنزيه و التقـديس يرجع إلى مقام الأحـديه التى يسـتهلك فيه كل شـى ء و هو الواحـد القهار الـذى ليس أحد غيره فى الدار و التشبيه راجع إلى مقامات الكثره و المعلوليه و المحامد كلها راجعه إلى وجهه الإحدى و له عواقب الاثنيه و المدائح و

۱- و ذلک أن الأسماء الواقعه على الوجودات الخاصه الإمکانیه و خواصها و أفعالها- متضمنه فى مفاهيمها لحدود عللها الناقصه من موضوع و ماده و زمان و مکان و غيرها و هى جهات النقص و الشين فالذى ينتسب إليه تعالى هو وجودها العارى عن وصمه النقص و العيب و القصور و أمـا أسـماؤها بمفاهيمها الماهويه مثلا فهى لا تتجاوز موضوعاتها الماديه الواقعه تحت التغير و الزوال و اعتبر ذلـک من نفسـک فإنـک إذا تصورت إنسانـا يأكل الخبز أو يشـرب الخمر- فهو و فعله معلولان لک و لفعله نسـبه إليه و نسـبه إليـک لکنه إذا نسب إليه وقع عليه اسم الفعـل بحـده فيقـال إنه يأکـل الخبز أو يشـرب الخمر و إذا نسب إليـک قيـل إنک أوجدت فعله کذاته و لم يقل إنک تأکل الخبز أو تشرب الخمر، ط مد ظله

التقـاديس و ذلـك لأـن شأنه إفاضه الوجود على كل موجود و الوجود كله خير محض- كما علمت و هو المجعول و المفاض و الشرور و الأعدام غير مجعوله و كذا الماهيات ما شمت رائحه الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس و الوجود الفائض عليه بما هـو وجود طـاهر العين و كـذا الكـافر نجس العين من حيث مـاهيته و عينه الثـابت لاـ من حيث وجوده لأـنه طـاهر الأصـل و إنما اختلطت الوجودات بالأعـدام و الظلمـات- لبعـدها عن منبع الجود و النور كالنور الشمسـى الواقع على القاذورات و الأرجاس- و المواضع الكثيفه فـإنه لاـ يخرج من النوريه و الصـفا بوقوعه عليها و لا يتصف بصـفاتها- من الرائحه الكريهه و غيرها إلا بالعرض فكذلك كل وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير و حسن ليس فيه شـريه(۱) و لا قبح و لكن الشريه و القبح من حيث نقصه عن التمام و من حيث منافاته لخير آخر و كل من هـذين يرجع إلى نحو عـدم و العـدم غير مجعول لأحد و الحمد لله العلى الكبير.

فهـذا حاصل الكلام فى تقرير هـذا المـذهب و معرفه النفس و قواها أشـد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس و القوى الحيوانيه و الطبيعيه كلهـا فعـل النفس كمـا هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقه لا بمعنى الشـركه بين الفاعلين فى فعل واحد كما يوجد فى أفعال الفاعلين الصـناعيين أنه قد يقع الشـركه بين اثنين منهم فى فعل واحد كالخياطه و نحوه و لا شبهه فى أن المـذهب الرابع عظيم الجـدوى شديـد المنزله لو تيسـر الوصول إليه لأحـد ينال الغبطه الكبرى و الشـرف الأتم و به يندفع جميع الشبه الوارده على خلق الأعمال و به يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين

على ع: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين

إذ ليس المراد منه- أن فى فعـل العبـد تركيبـا من الجبر و التفويض و لاـ أيضـا معناه أن فيه خلوا عنهما و لا أنه اختيار من جهه و اضطرار من جهه أخرى و لا أنه مضطر فى صوره الاختيار كما وقع

۱- فما فى دعاء الافتتاح ؛ و الخير بيـديک و الشـر ليس إليک فالسالبه سالبه بسـيطه محصـله و حاصل كلامه أنه لا بـد أن يبـدل الأرض غير الأرض و كذا السماوات فيبدل الناظر و النظر و المنظور حتى لا يسند إلى الخير المحض الشرور، س قده

فی عباره الشیخ رئیس الصناعه و لا أن العبد له اختیار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حیث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذی هو مختار و أن اختیاره بعینه اضطراره و قول القائل خیر الأمور أوسطها یتحقق فی هذا المذهب فإن التوسط بین الضدین قد یکون بمعنی الممتزج عن مکسور طرفیهما کالماء الفاتر الذی یقال لا حار و لا بارد مع أنه لیس بخارج عن جنسهما فهذا معنی قولهم أن التوسط بین الأضداد بمنزله الخلو عنها و قد یکون الجامع لها بوجه أعلی و أبسط من غیر تضاد و تزاحم بینهما- و هذا فی مثال الحراره و البروده کجوهر الفلک عند التحقیق فإنه مع بساطته یوجد فیه هذه الکیفیات الأربع علی وجه أعلی و أبسط مما یوجد فی هذا العالم لأن التی توجد منها أنما یفیض منها و بواسطتها فالتوسط بهذا المعنی خیر من التوسط بالمعنی الأول فمثال المذهب الأول کالحراره الناریه و المذهب الثانی کالبروده المائیه و الثالث کالکیفیه التی فی الماء الفاتر و الرابع کحال الفلک عند التحقیق حیث لیست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جمیعا فأنت أیها الراغب فی معرفه الأشیاء بالتحقیق الساعی بسلوکه إلی نیل عالم التقدیس لا تکن ممن اتصف بأنوثه التشبیه المحض و لا بفحوله التنزیه الصرف و لا بخنوثه الجمع بینهما کمن هو ذو الوجهین بل کن فی الاعتقاد کسکان صوامع الملکوت الذین هم من العالین لیست لهم شهوه أنوثه التشبیه و لا غضب ذکوره التنزیه و لا خنوثه الخلط بین الأمرین المتضادین و إنما هم من أهل الوحده الجمعیه الإلهیه فإنه سبحانه عال فی دنوه دان فی علوه واسع برحمته کل شی ء لا یخلو من ذاته شی ء(۱) من الذوات و لا من فعله شی ء من الأفعال و لا من شأنه شی ء من الشئون و لا من إرادته و مشیته شی ء من الإرادات و المشیات

۱- أشار بهذه الفقرات إلی توحید الذات و الصفات و الأفعال و أن الموحد لا بد أن یعتقد بتوحید الذات و الصفات أولا ثم بتوحید الأفعال ثانیا فلیقل لا هو إلا هو و لا إله إلا الله ثم لیقل لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و الأشعری یرید أن یوحد بزعمه بتوحید الأفعال- و لکن لم یأت البیت من بابه و لا فهم ثمرته فإنه أثبت ذواتا مستقله و لکن نفی آثارها و لوازمها و قذف نتائجها إلی غیرها فقال إنها محال صنع الله و إن تأثیراته تظهر فیها، س قده

و لأجل ذلك قال تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ و قال ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ- وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ و بذلك يظهر سر قوله وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى ففيه السلب و الإثبات من جهه واحده لأنه سلب الرمی عنه ص من حيث أثبت له- و كذا قوله قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ فنسب القتل إليهم و التعذيب إلى الله بأيديهم- و التعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندی من مسأله خلق الأعمال التی اضطربت فيها أفهام الرجال و الله ولی التوفيق و الهدايه و بيده زمام التحقيق و الدرايه.

تمثيل فيه تحصيل

ما أشد إعانه و تيسيرا فی هذا الباب مطالعه كتاب النفس الإنسانيه فإنه نسخه مختصره- مطابقه لكتاب العالم الكبير الذی كتبه أيدی الرحمن الذی كتب على نفسه الرحمه- و كتب فی قلوبكم الإيمان فعليك أن تتدبر فی كتاب النفس و تتأمل فی الأفعال الصادره عن قواها حتى يظهر لك أن الأفعال الصادره عن العباد هی بعينها فعل الحق لا- كما يقوله الجبری و لا كما يقوله القدری و لا- أيضا كما يقوله الفلسفی فانظر إلى أفعال المشاعر و القوى التی للنفس الإنسانيه حيث خلقها الله تعالى مثالا ذاتا و صفه و فعلا لذاته و صفاته و أفعاله- و اتل قوله تعالى وَ فِی أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ و

قول رسول الله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسه و قوه من حيث هو فعل تلك القوه هو فعل النفس فالأبصار مثلا فعل الباصره بلا شك لأنه إحضار الصوره المبصره أو انفعال البصر بها و كذلك السماع فعل السمع لأنه إحضار الهيئه المسموعه أو انفعال السمع بها فلا يمكن شی ء منهما إلا بانفعال جسمانی و كل منهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعه البصيره بالحقيقه لا كما اشتهر فی الحكمه الرسميه- أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا أو نقاشا إلا أن الاستخدام هاهنا طبيعی و هناك صناعی و فی المشهور زيف و قصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء و كذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوه السامعه و الباصره لا يجب أن يكون

سمیعا و بصیرا مع أنا نعلم إذا راجعنا إلی وجداننا أن نفوسنا هی بعینها المدرک الشاعر- فی کل إدراک جزئی و شعور حسی و هی بعینها المتحرک بکل حرکه حیوانیه أو طبیعیه منسوبه إلی قوانا سیما القریبه من أفق عالم النفس و سنحقق فی مستأنف الکلام من مباحث النفس إن شاء الله العظیم فی إیضاح القول بأن النفس بعینها فی العین قوه باصره- و فی الأذن قوه سامعه و فی الید قوه باطشه و فی الرجل قوه ماشیه و هکذا الأمر فی سائر القوی التی فی الأعضاء فبها تبصر العین و تسمع الأذن و تبطش الید و تمشی الرجل شبه ما ورد فی الکلام القدسی

: کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و یده التی بها یبطش [و رجله التی بها یمشی]

فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه لا یخلو منها عضو من الأعضاء عالیا کان أو سافلا لطیفا أو کثیفا- و لا تباینها قوه من القوی مدرکه کانت أو محرکه حیوانیه کانت أو طبیعیه بمعنی أن لا- هویته للقوی غیر هویه النفس لأن وحده النفس ضرب آخر من الوحده(۱) یعرفه الکاشفون و هو یتهاظل للهویه الإلهیه فلها هویه أحدیه جامعه لهویات القوی و المشاعر و الأعضاء فیستهلک هویات سائر القوی و الأعضاء فی هویتها و یضمحل إنیاتها فی إنیتها عند ظهور هویتها التامه و عند قیام ساعه الموت التی هی القیامه الصغری علی جمیع الخلائق الموجوده فی العالم الصغیر و فی هذه النشأه الآدمیه الشخصیه ثم ینشأ

۱- هی الوحده الحقه الظلیه لأنها متعلمه بالأسماء التنزیهیه و التشبیهیه جمیعا و متصفه بصفات الطبائع فی مقام نازل کما أنها متصفه بصفات الروحانیین فی مقام شامخ فهی أصل محفوظ لجمیع القوی فلما کانت ظل الله تعالی و خلیفته و الخلیفه لا بد أن یکون بصفه المتخلف- فلها أیضا مقام إحدی و هو مقامها الکثره فی الوحده و هو مقامها الخفی و الأخفی الجامعه فیه لقواها بنحو أعلی و مقام ظهور و هو مقامها الوحده فی الکثره و تشأنها بشئون القوی بلا- تجاف عن مقامها التنزیهی ثم ینشأ النشأه الآخره بالنفخه الثانیه أی بعد ما أطفئت أنوارها بما هی متشتته- فی مجالی البدن المتفرقه بالنفخه الأولی الممیته لها أنشأت نشأتها الأخری فأحییت بحیاه النفس حیاه بسیطه و وجدت بوجودها وجودا واحدا جمعیا بالنفخه الثانیه المحییه لها الموجبه لقیامها عند النفس بعد ما کانت قائمه عند مواد البدن و المحال فبالنفخه الأولی تفنی وجوداتها الخاصه و تقبض و بالثانیه تبقی بعد الفناء بوجود واحد شامخ و تنهض، س قده

النشأه الآخره بالنفخه الثانيه فإذا هم قيام ينظرون و أشرقت أرض البدن الأخروى حينئذ بنور النفس كالحال فى القيامه الكبرى حذو القذه بالقذه و ذلك لأن النفس محيطه بقواها قاهره عليها منها مبتدؤها و إليها مرجعها و منتهاها كما أن النفس من الله مشرقها و إلى الله مغربها و كذلك جميع الموجودات كما بين منه يبتدى ء و إليه يصير أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

الفصل (۱۲) فى حل بقيه الشبه الوارده على الإراده القديمه و بعض الشبه الوارده على الإراده الحادثه

فمنها أنه يلزم قدم العالم و تخلف المراد

إذا كانت إراده الله(۱) على الوجه الذى بينه الحكماء و المحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته و عين الداعى الذى هو العلم بالنظام الأتم و الجواب حسبما أشرنا إليه فى مباحث حدوث الأجسام و الطبائع الجسميه و كيفيه ارتباط الحوادث بالهويه الإلهيه

و منها أنه ورد فى كلامه تعالى

لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ فلو كان لشى ء من أفعاله عله غائيه أو داع لكان السؤال بلم عن فعله جائزا معقولا فلما ذا وقع النهى عن السؤال و المنع عن طلب اللميه فى الكتاب و السنه و الجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفى التعليل و سلب الغايه عن فعله مطلقا كما حسبه الأشاعره و من يقتفى أثرهم بل المراد كما مرت الإشاره و التصريح عليه نفى مطلب لم فى فعله المطلق و فى أفعاله الخاصه بحسب الغايه الأخيره- لا بحسب الغايات القريبه و المتوسطه ككون الطواحن من الأسنان عريضه لغايه هى جوده المضغ و هى أيضا لغايه هى جوده الهضم الأول و هى لجوده الهضم الثانى و هلم إلى غايه هى تغذيه بدن الإنسان على وجه موافق لمزاجه و هى لغايه هى حصول

۱- منشأ الإشكال استناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذى هو عين الذات و استحاله انفكاك المعلول عن علته سواء سمينا هذا العلم إراده أو لم نسم فلا يندفع الإشكال بالقول بكون الإراده صفه فعل لا صفه ذات و هو ظاهر، ط مد ظله

المزاج الكامل و هو لغايه هى فيضان الكمال النفسى و غايته حصول العقل بالملكه ثم بالفعل ثم العقل الفعال و غايته البارى المتعالى و فى العلوم مثلا كون علم اللغه و النحو لغايه هى علم المنطق و غايته أن يكون آله للعلوم النظريه غير الآليه- و تلك العلوم غير الآليه إذا أخذت على الإطلاق فغايتها نفسها لأنها الغايه الأخيره لغيرها من العلوم الآليه و إذا تميزت و انفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غايه و بعضها ذا الغايه فإن مباحث الطبيعه و الحركه و الكون و الفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعه.

ثم مسائل العلم الكلى من ما بعد الطبيعه غايتها علم المفارقات و الربوبيات مطلقا- و غايتها علم التوحيد و علم الإلهيه و أحوال المبدإ و المعاد و هذا العلم غايته من حيث العلم نفسه و غايته من حيث الوجود هى الوصول إلى جوار الله و القرب منه- و غايته الفناء فى التوحيد و غايته البقاء بعد الفناء و لا غايه له و هو غايه الغايات و نهايه المقامات فإذن لا لميه لشى ء من أفعاله من حيث كونه فعلا له على الإطلاق و من حيث كونه آخر الأفعال و لكن لا فاعليه المخصوصه البعيده منه أو المتوسطه أغراض و غايات و لميات مترتبه منتهيه كلها إلى من هو غرض الأغراض و غايه الأشواق و الحركات بنفس ذاته الأحديه الحقه من كل جهه.

و منها أنه لو كان الكل بإراده الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا و شرعا

و لذلک قد ورد فى الحديث الإلهى

: من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى و لم يشكر على نعمائى فليخرج من أرضى و سمائى و ليطلب ربا سواى

على أن الرضا بالكفر و الفسق كفر و فسق و

قد ورد و صح عن الأئمه ع: أن الرضا بالكفر كفر

و قال تعالى وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ و أجاب عنه الشيخ الغزالى و غيره كالإمام الرازى بأن الكفر مقضى لا قضاء لأنه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى(۱) و استصوبه جماعه من الصوفيه كصاحب العوارف

۱- فإن القضاء هو العلم الفعلى و المقضى هو المعلوم و لكل منهما حكم ليس للآخر- أ لا ترى أنه يصح أن يقال علمه تعالى بالأشياء عين ذاته و لا يصح أن يقال الأشياء عين ذاته و كذا علمه بالأشياء واحد و لكن الأشياء كثيره، س قده

و المولی الرومی و زیف هـذا الجواب جمـاعه من البارعین فی العلم منهـم المحقق الطوسـی فی نقـد المحصل حیث قال و جوابه بـأن الکفر لیس نفس القضـاء و إنما هو المقضـی لیس بشـی ء فإن قول القائل(۱) رضـیت بقضاء الله لا یعنی به رضاه بصـفه من صفات الله إنما یرید به رضاه بما یقتضـی تلک الصـفه و هو المقضـی و الجواب الصحیح أن الرضا بالکفر من حیث هو قضاء الله طاعه و لا من هـذه الحیثیه کفر و قال أسـتادنا السـید الأکرم دام عمره و مجـده الفرق بین القضاء و المقضـی هناک لا یرجع إلی طائـل- أ لیس اعتبـار المقضـی بمـا هو مقضـی راجعا إلی اعتبار القضاء و لا من هـذه الحیثیه لیس هو اعتبارا للمقضـی فإذن إنما الجواب الصـحیح علی ما هو تحقیقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالـذات أو بالمقضـی بما هو مقضـی بالذات واجب و الکفر لیس هو بمقضـی بالذات- و لم یتعلق به القضاء بالذات بل إنما تعلق به القضاء بالعرض فکان مقضیا من حیث هو لازم للخیرات الکثیره لاـ من حیث هو کفر فـإذن إنمـا یجب الرضاء به من تلک الحیثیه لا من حیث هو کفر و إنما الکفر الرضاء بالکفر بما هو کفر لاـ بمـا هو لاـزم خیرات کثیره لنظـام الوجود- انتهی کلاـمه زیـد إکرامه أقول القضـاء کالحکم قـد یراد به(۲) نفس النسبه الحکمیه

۱- ظـاهر کلاـمه قـدس سره أنه لاـ یناقش فی أن هناک قضاء غیر المقضـی و هو العلم السابق الـذی هو صـفه الـذات و أنه غیر المقضـی و إنمـا ینـاقش فی کون الرضـا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بـذاک المعنی بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضـی لوضوح أن متعلق الرضا هو متعلق السـخط الذی یقابله و الذی یتعلق به السـخط و الشـکایه و نحوهما هو الأمر الکونی الـذی هو المقضـی دون القضاء بالمعنی الـذی تقـدم و لـذلک اضـطر قـده إلی تحلیل المقضـی ثانیا إلی قضاء و مقضـی و فرق بـذلک بین متعلق الرضا المطلوب و المـذموم فقال إن الرضا بالکفر من حیث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحیثیه کفر فالکفر من حیث إن لوجوده نسبه إلیه تعالی مصـداق للقضاء و لا بهـذه النسبه مقضـی و بهذا التقریر یندفع بعض ما سـیورده المصـنف قدس سره علیه، ط مد ظله

۲- لما کان کلام السـید قده أن اعتبار المقضی راجع إلی اعتبار القضاء مبنیا علی کون القضاء بمعناه المصدری و المصدر معتبر فی المشـتق بین أن المراد بالقضـاء فی کلامهم لیس المعنی المصـدری النسبی بل وجود صور الأشـیاء إلی آخره فمرادهم حینئذ الرضـا بالأـکوان السابقه للأشـیاء و عـدم الرضا بالکون الـدنیوی لأن الـدنیا ملعونه مردوده من قبل الله و فی نظر أهل الله و کلامه قـدس سـره نـاص علی أن مرادهم القضـاء السـابق و أن هـذا العـالم بشراشـره مقضـی و غیر مرضـی مطلقا بما هو مشوب بالماده الظلمانیه و التمدد و التجدد أو غیر المرضـی متحقق فیه کالأمور المستقبحه و لکن مقصوده أنا فی مندوحه من الجواب حیث إن الرضـا و الکراهه لکـل منهما متعلق و لا حاجه إلی تـدقیقات هؤلاء المحققین و أما إذا اسـتونف الإشـکال الآخر بأن الوجود خیر فکیف یکون أمور هـذا العالم غیر مرضـیه فیقال فی دفعه أن الکراهه تتعلق فی الأمور المسـتقبحه بماهیاتها بل بأعـدامها لا غیر و کلاـمهم یسع القضاء العینی أیضا کما هو مصـطلح السـید الـداماد قـده کما نقل عنه فی مبحث المثل من السـفر الأول و لو حمل القضاء علی الأعم من القـدر فالقـدر العینی یطلق کثیرا علی الوجود العینی فیـدخل وجودات هذه الأشـیاء بما هی أنوار و علوم و وجهها إلی الله فی کونها متعلقات الرضا أیضا و علی ما ذکره قـدس سـره أیضا یمکن أن تکون مرضـیه بما هی رقائق الحقائق و متدلیات بها، س قده

الإیجابیه أو السلبیه و لا- شبهه أنها من باب الإضافات و قد یراد به صوره علمیه یلزمها تلک النسبه و هکذا العلم و القدره و الإراده و أشباهها فعلی الأول کون القضاء مرضیا به یوجب کون المقضی مرضیا به من غیر فرق لأن المعانی النسبیه تابعه لمتعلقاتها فإذا قیل هذا القاضی أو الحاکم قضی أو حکم قضاء شرا أو حکما باطلا فالمراد منه المقضی و لا معنی لکون القضاء بهذا المعنی خیرا و المقضی شرا و أما علی المعنی الثانی فقضاء الله تعالی عباره عن وجود صور الأشیاء الموجوده- فی هذا العالم الأدنی جمیعا فی عالم علم الله علی وجه مقدس عقلی شریف إلهی خال عن النقائص و الشرور و الأعدام و الإمکانات و لا- شبهه فی أن لکل موجود فی هذا العالم الکونی ما بإزائه فی ذلک العالم الإلهی من جهه وجودیه هی عله صدوره و مبدأ تکونه و هو لکونه فی عالم الإلهیه خیر محض لا یشوبه شریه لأن عالم الأمر کله خیر و الشر لا یوجد إلا فی عالم الخلق لمخالطه الوجود بالأعدام و الظلمات و لذلک قال تعالی قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ حیث جعل الشر فی ناحیه الخلق.

فإذا تقرر هذا فصح الفرق بین القضاء و المقضی و استقام قول من قال إن الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضی و أما ما ذکره ناقد المحصل أن قول القائل رضیت

بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفه من الصفات ففيه أن القضاء الإلهى ليس من قبيل النعوت(١) و الأعراض بل هى أصول الذوات و الجواهر و لا نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه و أيضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه و لا من هذه الحيثيه كفر ففيه أن علمه لما كان فعليا(٢) فكل جهه وجوديه فى شى ء من هذا العالم فهى بعينها هى حيثيه معلوميته له فكما أن ذاته تعالى و علمه بالأشياء شى ء واحد بلا تغاير فى الذات و لا فى الاعتبار فكذا حيثيه كون الأشياء موجوده فى أنفسها و حيثيه كونها معلومه له مرتبطه به شى ء واحد من غير تغاير هذا.

و مما يؤكد ما ذكرناه و ينور ما قررناه أنك إذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل فى نفسك صوره الكفر و صوره السواد فلا تكفر به و لا يسود به وجه قلبك لأن صوره الكفر فى الذهن ليس بكفر مذموم و لا صوره السواد فيه سواد كسواد الخارج- فكذلك الأمر فى هذا المقام فأتقن و لا تقع فى مزال الأقدام.

و مما يدل أيضا على أن مبادى ء الأشياء الشريه(٣) و الأمور المئوفه و المستقبحه

١- و فيه أن القضاء بأى معنى فسر من أوصافه تعالى و هو القاضى فإن فسر بالعلم الذاتى كان من أوصاف الذات و إن فسر بوجود الأمر الكونى من حيث نسبته إليه تعالى و مصداقيته للحكم و القضاء كان من صفات الفعل، ط مد ظله

٢- و فيه أن الظاهر أن مراد المحقق الطوسى قده بقوله لا من هذه الحيثيه- هى الأوصاف و الأفعال الكونيه بعناوينها المنسوبه إلى موضوعاتها فإنها من هذه الحيثيه لا تنسب إليه تعالى و لا تكون ناعته له مثلا حراره النار و بروده الثلج تنسبان من حيث وجودهما إليه تعالى و تنعتانه فله تعالى وجودهما و هو موجدهما و أما هما بعنوانهما الكونى فإنما تنسبان إلى النار و الثلج و تنعتانهما فالنار حاره و الثلج بارد و هو سبحانه منزه عن هذه النسبه و الاتصاف و الحق أن الأجوبه الثلاثه صحيحه كل بوجه، ط مد ظله

٣- تنظير و تنوير للمقام بأن كون المقضى غير مرضى و مباديه و هى الصور القضائيه مرضيه لا غرو فيه كما أن الأشياء الشريه مستقبحه و مباديها عند العالمين بعلم الأسماء هى الأسماء- و هى عندهم أرباب الأنواع بل أرباب العقول العرضيه التى هى عند الإشراقيين أرباب الأنواع و كلها حسنى، س قده

التی توجد فی عالم المواد و الأجرام لا یلزم أن یکون فیها شریه أو نقص أو آفه- ما حققه العرفاء العالمون بعلم الأسماء من أن الأسماء الجلالیه القهریه له کالمنتقم و الجبار و القهار هی أسباب وجود هذه الأشرار و الشرور کالکفره و الشیاطین و الفسقه- و طبقات الجحیم و أهلها کما أن الأسماء الجمالیه اللطیفه کالرحمن الرحیم الرءوف اللطیف هی مبادی ء وجود الأخیار و الخیرات کالأنبیاء و الأولیاء ع و المؤمنین و طبقات الجنان و أهلها حتی قالوا إن الشیطان اللعین مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالی حکایه عنه فبما أضلنی(۱) و قوله فَبِما أَغْوَیْتَنِی فالمتضادات و المتعاندات و المتخاصمات فی عالم التفرقه و الشر و التضاد متوافقات متصالحات فی عالم الوحده الجمعیه الخیریه

و منها أن فعل العبد أن علم الله وجوده و تعلقت به إرادته و قضاؤه فهو واجب الصدور

و إن لم یعلم وجوده و لم تتعلق به إرادته و قضاؤه فهو ممتنع الصدور فکیف یکون فعل العبد مقدورا له و أجیب عنه بالنقض و الحل أما النقض- فلجریان مثله(۲) فی حق الله فی إرادته للأکوان الحادثه سیما عند من أثبت له إراده متجدده و أما الحل فقال صاحب المحصل و من یحذو حذوه من أتباع الشیخ الأشعری أن الجواب عن هذا الإشکال الوارد علی الکل أن الله لا یسأل عما یفعل و قد سبق حال ما ذکره و قال العلامه الطوسی ره فی نقده لو کان ذلک مبطلا لقدره العبد و اختیاره فی فعله لکان أیضا مبطلا لقدره الرب و اختیاره تعالی فی فعله فإنه کان فی الأزل عالما بما سیفعله فیما لا یزال ففعله فیما لا یزال إما واجب أو ممتنع و الجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم و حینئذ لا یکون مقتضیا للوجوب و الامتناع فی المعلوم و هذا الجواب بظاهره غیر صحیح(۳) لأن القول بتابعیه

۱- لا یخفی علیک أنه لم یرد فی الکتاب المجید فبما أضلنی نعم قد ورد فَبِما أَغْوَیْتَنِی و لکنه حکایه عن قول إبلیس لعنه الله فلا یکون دلیلا علی ما ادعوه، اد

۲- أی لا بعینه کما فی النقض الذی ذکره العلامه فی نقد المحصل و جریان مثله هو- أنه إن علم الله وجود الحادث الیومی کزید مثلا و تعلقت به إرادته لکان قدیما لعدم جواز التخلف- و إلا امتنع وجوده و هکذا فی نفس إرادته الحادثه یرد بالتعلق و عدمه، س قده

۳- و یمکن إرجاعه إلی ما سیذکره المصنف قده من الجواب فإن العلم الإلهی أنما تعلق بالأشیاء علی ما هی علیها فالفعل الاختیاری أنما تعلق به العلم و الإراده الإلهیان بما هو مستند إلی القدره و الاختیار و مترتب علی ذلک و لعله قدس سره لذلک قال بظاهره غیر صحیح، ط مد ظله

العلم للمعلوم(۱) لا یجری إلا فی العلوم الانفعالیه الحادثه لا فی العلم القضائی الربانی لأنه سبب وجود الأشیاء و السبب لا یکون تابعا للمسبب و لعل ذلک المحقق الناقد إنما ذکر ذلک الجواب نیابه عن المعتزله القائلین بثبوت الأشیاء بحسب شیئیتها فی الأزل.

فالحق فی الجواب أن یقال إن علمه و إن کان سببا مقتضیا لوجود الفعل من العبد لکنه إنما اقتضی وجوده و صدوره المسبوق بقدره العبد و اختیاره(۲) لکونها من جمله أسباب الفعل و علله و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه فکما أن ذاته تعالی عله فاعله لوجود کل موجود و وجوبه و ذلک لا یبطل توسیط العلل و الشرائط و ربط الأسباب بالمسببات فکذلک فی علمه التام بکل شی ء الذی هو عین ذاته کما فی العلم البسیط و العقل الواحد أو لازم ذاته کما فی العلم المفصل و العقول

۱- و قال فی التجرید العلم تابع بمعنی أصاله الموازنه فی التطابق و عند العرفاء تابعیه العلم أنما هی فی التعین و التلون لکونه نورا لا لون له، س قده

۲- و هذا کاف فی کون الفعل اختیاریا لأن الفعل الاختیاری هو الفعل الذی هو مسبوق بالاختیار لا ما هو اختیاره مسبوق بالاختیار فمع کون الاختیار لیس بالاختیار یکون الفعل مسبوقا بالاختیار و القدره صدور الفعل عن علم و مشیه ففعلک قد سطر فی الألواح القضائیه و القدریه مع أسبابه أی سطر قدرتک و إرادتک و اختیارک أولا ثم فعلک عقیبها فکما فعلک حتم إذ جری به القلم و استطر به اللوح فکذا اختیارک حتم لأن العله واحده و إنما یحقق هذا اختیارک إذ لیس هذا الاختیار مما یمکن أن یکون فیک و أن لا یکون بل حتم لازم أن یکون. و أیضا کما أن الوجود وجودک فالاختیار اختیارک و إن تنف عن نفسک الاختیار فانف وجودک و إنیتک عنک و إلا فنفی الصفات و اللوازم و الآثار و إثبات الموصوف و الملزوم شی ء غریب- وجودک ذنب لا یقاس به ذنب- گر خرابم کنی ای عشق چنان کن باری که نباید دگرم منت تعمیر کشید ، س قده

الکثیره و العجب من إمام الباحثین المناظرین کیف جری الحق علی لسانه و رجع عن إصراره علی نصره مذهب الأشعری من إبطال القول بالعله و المعلول فقال فی المباحث المشرقیه و اعلم أنک متی حققت علمت أن النکته فی مسأله القدم و الحدوث- و الجبر و القدر شی ء واحد و هو أن الشی ء متی کانت فاعلیته فی درجه الإمکان و الجواز استحال أن یصدر عنه الفعل إلا بسبب آخر فهذه المقدمه هی العمده فی المسألتین ثم إن فاعلیه الباری لما استحال أن یکون وجوبها بسبب منفصل وجب أن یکون وجوبها لذاته و متی کانت فاعلیته لذاته وجب دوام الفعل و أما فاعلیه العبد فلما استحال أن یکون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعلیته لا جرم وجب استنادها إلی ذات الله و حینئذ فیکون فعل العبد بقضاء الله و قدره فإن قیل إذا کان الکل بقدره فما الفائده فی الأمر و النهی و الثواب و العقاب و أیضا إذا کان الکل بقضاء الله و قدره کان الفعل الذی اقتضی القضاء وجوده واجبا و الذی اقتضی القضاء عدمه ممتنعا و معلوم أن القدره لا تتعلق بالواجب و الممتنع فکان یجب أن لا یکون الحیوان فاعلا- للفعل و الترک بالقدره لکنا نعلم ببدیهه العقل کوننا قادرین علی الأفعال فبطل ما ذکرتموه فالجواب أما الأمر و النهی(۱) فوقوعهما أیضا من القضاء و القدر و أما الثواب و العقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعه بالقضاء فإن الأغذیه الردیه کما أنها أسباب الأمراض الجسمانیه کذلک العقائد الفاسده و الأعمال الباطله- أسباب الأمراض النفسانیه و کذلک القول فی جانب الثواب و أما حدیث القدره- فوجوب الفعل لا ینافی کونه مقدورا لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدره و المعلول لا ینافی العله بل متی کان وجوبه لا- لأجل القدره فحینئذ یستحیل أن یکون مقدورا بالقدره و الذی یدل علی صحه ما ذکرناه أن أصحاب هذا القول یقولون

۱- الأولی أن یقال الأمر و النهی أنما هما لتحصیل هذا النظر حالا و مقاما لا مقالا فقط و عیانا و حقا لا بیانا فحسب کما أن أخذ الدنیا لترکه و الجواب الآخر أن أفعال العباد و إن کانت بقدره الله تعالی فهی بقدرتهم أیضا کما مر و سیقول عند قوله و أما حدیث القدره فلا یلزم توجیه الأمر و النهی إلی غیر القادر، س قده

إنه يجب على الله إعطاء الثواب(۱) و العوض للآلام فى الآخره و الإخلال بالواجب يـدل إما على الجهل و إما على الحاجه و هما محالان على الله و المؤدى إلى المحال محال فيستحيل من الله أن لا يعطى الثواب و العوض و إذا استحال عدم الإعطاء لزم وجوب الإعطاء فإذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه و هو أقرب إلى نيل الحق من سائر ما أورده فى كتبه و مؤلفاته و ليس فى هذه المرتبه ما ذكره فى كتاب المحصل من قوله مسأله الإرادات تنتهى إلى إراده ضروريه دفعا للتسلسل و ذلك يوجب الاعتراف بإسناد الكل إلى قضاء الله و قدره فقال الناقد المحقق أقول قبل استناد الكل إلى قضاء الله إما أن يكون بلا توسط فى الإيجاد للشى ء أو يكون بتوسط و الأول لا يقتضى انتهاء الإرادات إلى إرادته و الثانى لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدره و الإراده سواء كانت تلك القدره و الإراده من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شى ء آخر فإذن من قضاء الله و قدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله و لا يندفع هذا إلا بإقامه البرهان على أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله انتهى.

أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود إلا و الحق مؤثر فيه و عله قريبه لإيجاده بلا توسط و بين قولنا لا مؤثر فيه إلا الله(۲) و الأول هو الصحيح دون الثانى لما مضى فى الفصل السابق أن حيثيه نسبه الفعل إلى العبد هى بعينها حيثيه نسبته إلى الرب و أن الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب.

و بالجمله تحقيق هذه المسأله الشريفه و هى توحيد الأفعال من عظائم المسائل الإلهيه و لم يتيسر لأحد من الحكماء و غيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم

۱- لا يذهب عليك أن هذا الواجب بمعنى ما يذم تاركه و الواجب الذى ينافى كونه مقدورا ما يقابل الممكن و الممتنع و أين هذا من ذاك، س قده

۲- لأن هذا لا يأبى عن التوسط و لا عن كون حيثيتى النسبتين متغايرتين بخلاف الأول، س قده

لـذلک کمـا نقله العلامه الطوسـی فی شـرح الإشـارات من أن الکـل متفقـون علی أن الوجـود معلول له علی الإطلاـق إلاـ لمن انکشف و تبین له بالبرهان القطعی و النور القدسـی مسأله توحید الذات و أنی ذلک لأحد من عرفناه و نظرنا إلی کتبه و کلامه- متصفحین مفتشین.

و منها أن الإراده الإنسانیه إذا کانت وارده علیه من خارج بأسباب و علل منتهیه إلی الإراده القدیمه

فکانت واجبه التحقق سواء أرادها العبـد أم لم یرد(۱) فکان العبد ملجئا مضـطرا فی إرادته ألجأته إلیها المشیه الواجبیه الإلهیه- وَ مـا تَشـاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشـاءَ اللَّهُ* فالإنسـان کیف یکون فعله بإرادته حیث لا یکون إرادته بإرادته و إلا لترتب الإرادات متسلسـله إلی غیر نهایه و الجواب کما علمت من کون المختار ما یکون فعله بإرادته(۲) لا ما یکون إرادته بإرادته و إلا لزم أن لا یکون إرادته عین ذاته و القادر ما یکون بحیث إن أراد الفعل صـدر عنه الفعل و إلا فلا لا ما یکون- إن أراد الإراده للفعل فعل و إلا لم یفعل علی أن لأحد أن یقول إن إراده الإراده کالعلم بالعلم و کوجود الوجود و لزوم اللزوم من الأمور صحیحه الانتزاع و یتضاعف فیه جواز الاعتبار لا إلی حد لکن ینقطع السلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلی(۳) هناک فی الخارج.

و أما ما ذکره فی الجواب سیدنا المفخم و أستادنا الأکرم دام ظله العالی من

۱- تعبیر عجیب إذ فرض کون إراده لم یردهـا الإنسـان إراده إنسـانیه غیر معقول لکن مراد المستشـکل بهـذه التسویه قطع رابطه الإنسان و الإراده و بالجمله رابطه العلیه و المعلولیه- و إسناد وقوع الأفعال بعد فواعلها إلی عاده الله، ط مد ظله

۲- قد عرفت بما قدمنا أن الفاعل المجبر أیضا لا یخلو فعله عن إراده فالأولی فی البیان وضع الاختیار موضع الإراده، ط مد ظله

۳- هـذا هو الفـارق بین مـا ذکره قـدس سره بقوله علی أن لأحـد إلـخ و بین مـا ذکره السـید قـده فإنه حکم بأن الإراده بالإراده المتقدمه بالذات و هکذا فی لحاظ التفصیل و أن امتناع التقدم و التأخر بالذات أنما هو فی المتصلات، س قده

قوله هذا الشک مما لم یبلغنی عن أحد من السابقین و اللاحقین شی ء فی دفاعه و الوجه فی ذلک أنه إذا انساقت العلل و الأسباب المترتبه المتأدیه بالإنسان إلی أن یتصور فعلا- و یعتقد فیه خیرا ما انبعث له تشوق إلیه لا محاله فإذا تأکد هیجان الشوق و استتم نصاب إجماعه تم قوام الإراده المستوجبه اهتزاز العضلات و الأعضاء الأدویه فإن تلک الهیئه الإرادیه حاله شوقیه إجمالیه للنفس بحیث إذا ما قیست إلی الفعل نفسه و کان هو الملتفت إلیه بالذات کانت هی شوقا إلیه و إراده له و إذا قیست إلی إراده الفعل و کان الملتفت إلیه هی نفسها لا نفس الفعل کانت هی شوقا و إراده بالنسبه إلی الإراده من غیر شوق آخر و إراده أخری جدیده و کذلک الأمر فی إراده الإراده و إراده إراده الإراده- إلی سائر المراتب التی فی استطاعه العقل أن یلتفت إلیها بالذات و یلاحظها علی التفصیل فکل من تلک الإرادات المفصله یکون بالإراده و هی بأسرها مضمنه فی تلک الحاله الشوقیه الإرادیه و الترتب بینها بالتقدم و التأخر عند التفصیل لیس یصادم اتحادها فی تلک الحاله الإجمالیه بهیئتها الوجدانیه فإن ذلک أنما یمتنع فی الکمیه الاتصالیه و الهویه الامتدادیه لا غیر فلذلک بان أن المسافه الأینیه یستحیل أن تنحل إلی متقدمات و متأخرات بالذات هی أجزاء تلک المسافه و أبعاضها بل إنما یصح تحلیلها- إلی أجزائها و أبعاضها المتقدمه و المتأخره بالمکان.

فأقول فیه أولا- إن التحلیل العقلی للشی ء الموجب بحکم العقل بأن الخارج بالتحلیل متقدم علی ذلک الشی ء أنما یجری فی أمور لها جهه تعدد بحسب مرتبه من مراتب نفس الأمر و جهه وحده فی الواقع کأجزاء الحد من الجنس و الفصل- فی الماهیه البسیطه الوجود کالسواد مثلا فإن للعقل أن یعتبر له بحسب ماهیته جزءا جنسیا کاللونیه و جزءا فصلیا کالقابضیه للبصر فیحکم بعد التحلیل بتقدمهما فی ظرف التحلیل علی الماهیه المحدوده بها ثم بتقدم فصله علی جنسه مع أن الکل موجود بوجود واحد و أما فی غیرها فالحکم بتعدده و تفصیله إلی ما یجری مجری الأجزاء له لیس إلا مما یخترعه العقل من غیر حاله باعثه إیاه بحسب الأمر فی نفسه.

و أما ثانیا فیلزم عند التحلیل و التفصیل لها و بحسبهما اجتماع المثلین بل الأمثال

فی موضوع واحد و هو ممتنع إذ لا امتیاز لها فی الماهیه و لا فی اللوازم و لا فی العوارض المفارقه و لا فی الموضوع و أیضا قد تقرر أن أفراد ماهیه واحده لا یکون بعضها عله لبعض(۱) إذ لا أولویه لبعض فی ذاتها.

و أما ثالثا فإن لنا أن نأخذ جمیع الإرادات بحیث لا یشذ عنها شی ء منها و نطلب أن علتها أی شی ء هی فإن کانت إراده أخری لزم کون شی ء واحد خارجا و داخلا- بالنسبه إلی شی ء واحد بعینه هو مجموع الإرادات و ذلک محال و إن کان شیئا آخر لزم الجبر فی الإراده و هذا هو الحق فلیعول علیه فی دفع الإشکال کما مر.

و مما یؤید هذا و یوضحه تحقیقا و یزید تأکیدا ما قاله المعلم أبو نصر الفارابی فی الفصوص فإن ظن ظان أنه یفعل ما یرید و یختار ما یشاء استکشف عن اختیاره هل هو حادث فیه بعد ما لم یکن أو غیر حادث فإن کان غیر حادث فیه لزم أن یصحبه ذلک الاختیار منذ أول وجوده و لزم أن یکون مطبوعا علی ذلک الاختیار لا ینفک عنه و لزم القول بأن اختیاره یفیض فیه من غیره و إن کان حادثا و لکل حادث محدث- فیکون اختیاره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإما أن یکون هو أو غیره فإن کان هو نفسه فإما أن یکون إیجاده للاختیار بالاختیار و هذا یتسلسل إلی غیر النهایه أو یکون وجود الاختیار فیه لا بالاختیار فیکون مجبورا علی ذلک الاختیار من غیره و ینتهی إلی الأسباب الخارجه عنه التی لیست باختیاره فینتهی إلی الاختیار الأزلی الذی أوجب الکل علی ما هو علیه فإنه إن انتهی الکلام إلی اختیار حادث عاد الکلام من الرأس فبین من هذا أن کل کائن من خیر و شر یستند إلی الأسباب المنبعثه عن الإراده الأزلیه انتهی بألفاظه و قال الشیخ الرئیس فی الفن الثالث من طبیعیات الشفاء و جمیع

۱- هذا إلزامی بناء علی أصاله الماهیه کما هو مذهب السید قدس سره أو برهانی فی المتواطی ء و أن هنا فی الحقیقه إراده واحده بالشخص و أما علی مذهب المصنف قدس سره من أصاله الوجود فالوجود حقیقه واحده مقوله بالتشکیک مرتبه منها عله و مرتبه منها معلول بل جاز عنده کون أفراد نوع واحد بعضها مجردا و بعضها مادیا، س قده

الأحوال الأرضيه منوطه بالحركات السماويه و حتى الاختيارات و الإرادات فإنها لا محاله أمور تحدث بعد ما لم تكن و لكل حادث بعد ما لم يكن عله و سبب حادث- و ينتهى ذلك إلى الحركه و من الحركات إلى الحركه المستديره فقد فرغ من إيضاح هذا- فاختياراتنا أيضا تابعه للحركات السماويه و الحركات و السكونات الأرضيه المتوافقه- على اطراد متسق يكون دواعى إلى القصد و بواعث عليه و يكون هذا هو القدر الذى أوجبه القضاء و القضاء هو العقل الأول الإلهى(۱) الواحد المستعلى على الكل الذى منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه و قال فى أول العاشره من إلهيات الشفاء إن مبادى ء جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق و الطبيعه مبدؤها من هناك و الإرادات التى لنا كائنه بعد ما لم يكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله فكل إراده لنا فلها عله و عله تلك الإراده- ليست إراده متسلسله فى ذلك إلى غير النهايه بل أمور تعرض من خارج أرضيه و سماويه- و الأرضيه تنتهى إلى السماويه و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه(۲) فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادى ء إيجابها

۱- أى باعتبار الصور الموجوده فيه لأن العقل محل القضاء كما أن النفس المنطبعه محل القدر و قد يطلق القضاء على نفس العقل أيضا و يمكن أن يكون مراد الشيخ التعقل الأول و الأوليه إضافه فيكون القضاء نفس الصور العقليه المقدسه و يمكن أن يكون المراد التعقل العنائى مجازا و العنايه هى الصور المرتسمه فى الذات عندهم بل يمكن أن يكون المراد العقل البسيط و العلم الكمالى الإجمالى و لكن أطلق تجوزا أيضا و لعلى كنت رأيت إطلاق القضاء الإجمالى على هذه المرتبه من العلم فى كلام السيد المحقق الداماد قده، س قده

۲- كمصادفه الحجر الذى يهوى فى طريقه رأس زيد الذى تحركه إرادته إلى مهبط الحجر اتفاقا فيشج و كحدوث أمر اتفاقى من تحريك طبعين أو إرادتين ثم إن الاتفاق قد حقق أنه بالنظر الجليل و أما بالنظر إلى الأسباب المتراقيه إلى المبدإ و فى النظام الكلى فليس إلا الضروره و اللزوم كما أن الإمكان الذى يكون الاتفاق نظيرا له أنما هو بالنظر إلى الماهيه من حيث هى و أما بالنظر إلى الوجود و علتها فليس إلا الوجوب ثم إن الشيخ لم يتعرض للمبادى ء القسريه لأن القاسر أيضا إما طبع و إما إراده، س قده

منزل من عنـد الله و القضاء من الله هو الوضـع(۱) الأول البسـيط و التقـدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب(۲) اجتماعات من الأمور البسيطه التى تنسب من حيث هى بسيطه إلى القضاء و الأمر الإلهى الأول انتهى كلامه.

و منها أن الكل إذا كان بعلم الله و إرادته و قضائه

كـان كل جزء من أجزاء النظام و كل ذره من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس إلى الإراده القـديمه- حتمى الثبوت فى علمه مجزوما به فى قضائه فما معنى التردد المنسوب إليه فى قوله-

: ما ترددت فى شى ء أنا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن

و هـذا من غوامض المشـكلات على من التزم من أهـل النظر الجمع بين القوانين العقليه و الأحكام الشـرعيه- و لم يأت أحـد من العلماء بشـى ء يشـبع و يغنى فى هذا المقام إلا أن أسـتادنا دام ظله العالى ذكر وجها قريبا أن التردد فى أمر يكون بسبب تعارض الداعى المرجح فى الطرفين- فأطلق المسـبب هناك و أريد السـبب و مغزى الكلام أن قبض روح المؤمن بالموت- خير بالقياس إلى نظـام الوجـود و شـر من حيث مسـاءته و بعبـاره أخرى وقـوع الفعـل- بين طرفى الخيريه بالـذات و لزومه للخيرات الكـثيره و الشـريه بالعرض و بالإضافه إلى طائفه من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد إذ الخيريه يـدعو إلى فعل الفعل و الشـريه إلى تركه ففى ذلك انسياق إلى تردد ما فإذن المعنى ما وجدت شريه فى شى ء من الشرور بالعرض اللازمه لخيرات كثيره فى أفاعيلى مثل شريه مساءه عبدى المؤمن من جهه الموت و هو من الخيرات الواجبه فى الحكمه البالغه الإلهيه انتهى.

۱- المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوى لأن الموجودات بوجودها و ماهياتها موضوعه فيه و البساطه من وجهين أحدهما من جهه الوجود الواحـد البسيط إذ الكـل كانت موجوده بوجود واحـد و ثانيهما من جهه أن كل واحـده من الصور موجوده هناك صرفا بسيطا غير مخلوطه بالكثرات كما فى الصور القدريه، س قده

۲- بفتـح الجيم و إنمـا زاد لفظه كـان لأن هيئه الاجتماع أمر اعتبارى و أيضا الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فإن وجودها واحد فالاجتمـاع الـذى هنـاك كأنه منشأ الاجتماع الـذى فى الصور القـدريه من الشـكل الخاص و المكان الخاص و الزمان الخاص و غيرها، س قده

أقول مـا ذكره لم يـدفع به الإشـكال بـل صـار أقوى إذ لم يزد فى بيـانه إلاـ أن أثبت فى نفس الفعل تعارضا بين طرفى وجوده و عـدمه و جانبى إيجاده و تركه بحسب الـداعى فهاهنا إن لم يترجـح أحـد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيـح من غير مرجح و إن ترجـح و الله عـالم بـذلك الرجحـان فيجب صـدوره عن علمه فلاـ تردد إذ الحكم برجحانه وقع على القطع و كان صـدوره حتما مقضـيا و الـذى سـنح لهـذا الراقم المسـكين أن وجود هـذا الأشـياء الطبيعيه الكونيه وجود تجـددى لما مر بيانه من تجدد الطبيعه الجوهريه و كل أمر تـدريجى الوجود يكون كل جزء من أجزائه المفروضه مسـبوقا بإمكان اسـتعدادى سابق على تحققه و ذلك الإمكـان هو نفس الجزء السابق عليه إذ الإمكان ذاتيا كان أو اسـتعداديا معناه لا ضـروره الطرفين المساوق لتساويهما إما بحسـب نفس مرتبه الماهيه السابقه على وجودها سبقا ذاتيا من جهه الماهيه كما فى الإمكان الذاتى أو بواسطه وجود أمر فى ماده الشى ء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من أجزاء الأمر المتجـدد الحصول فى ذاته المتدرج الوجود كالحركه عند الجمهور و الطبيعه الجسمانيه عندنا إمكان للجزء اللاحق به منها فأجزاؤه كلها إمكانات و قوى لأنه ضعيف الوجود يتشابك الوجود و العدم فى هذا النحو من الكون و هو مع ذلـك واجب الفعليه و الحصول من السـبب المقتضـى لحصوله إلاـ أن وجوبه وجوب الإمكان و فعليته فعليه القوه.

إذا تقرر هـذا فنقول لما تقرر أن وجود الأشـياء الواقعه فى هذا العالم من مراتب علمه التفصـيلى فهى علوم له بوجه و معلومات له بوجه فكـل منهمـا بمـا هو علم تردد فى العلم و بما هو معلوم إمكان للوجود ثم إن النفوس الإنسانيه سـيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الإمكانات و الترددات أكثر أنواعا و أعدادا لكونها ذات أكوان و أنحاء كثيره فى الوجود بحسب الأكوان الجماديه و النباتيه و الحيوانيه و الأـطوار التى بعـدها إلى أن يخلص من الاسـتحالات و التقلبات الوجوديه إلى جانب القـدس و عالم البقاء و الثبات بقوه إلهيه قـابضه للأـرواح و النفوس عن أبـدانها جـاذبه بخوادمهـا و أعوانها للطبائع و الصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكريه صوره شى ء

عن مادتها فتصير معقوله مجرده بعد ما كانت محسوسه ماديه فهكذا شأن ملك الموت- و هو ملك مقرب إلهى فى نزع الأرواح و النفوس و شأن أعوانه و سدنته فى جذب الطبائع و الصور و هذه الاستحالات و التكونات(۱) كما أنها تقع فى عالم المواد الكونيه كذلك تقع فى عالم النفوس المنطبعه السماويه التى هى كتاب المحو و الإثبات لأن كل ما يثبت من أرقام الصور العلميه الجزئيه فى ألواح تلك النفوس فهى قابله للمحو غير محفوظه عن النسخ و التبديل كام الكتاب لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و هو الإمام المبين و اللوح المحفوظ عن المحو و التغيير و فيه جميع الأشياء المتخالفه الذوات فى الخارج المتضاده الصور فى الكون على وجه عقلى نورانى مقدس عن التخالف و التضاد كما قال تعالى وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ فظهر أن هذه التغيرات و التجددات و العوارض و النقائص بحسب أنحاء الهويات الجزئيه و الطبائع الكونيه- لا تقدح فى ارتباطها إلى الحق الأول و عالم الأحديه و فى إثبات الإراده القديمه الإلهيه- المصونه عن الإمكان و العلم القديم الحق المنزه عن وصمه الظن و التردد و القضاء المبرم الحتم الذى لا يبدل و لا يغير و لا يكثر لأنها واقعه فى مراتب تنزلات العلم و الإراده قال الشيخ أبو نصر فى رساله الفصوص أنفذ إلى الأحديه تدهش إلى الأبديه و إذا سألت عنها فهى قريب أظلت الأحديه فكان قلما أظلت الكليه- فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق و قال أيضا علمه الأول لذاته لا ينقسم- و علمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثره فى ذاته بل بعد ذاته وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُها من هناك يجرى القلم فى اللوح جريا متناهيا إلى القيامه و قال أيضا لحظت الأحديه(۲) نفسها فلحظت القدره فلزم العلم الثانى

۱- لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماه عند البعض الآخر بسجل الوجود عن مراتب العلم و كلمات المصنف قدس سره أيضا مختلفه فى ذلك ترقى و تمم البيان فى لوح القدر، س قده

۲- يعنى علم الأحديه ذاتها أولا- ثم لحظت الأغيار ثانيا و لحاظ الأغيار هو صورها المرتسمه فى ذاته تعالى عندهم و لما كان علمه فعليا و هو فاعلا بالعنايه كان علمه قدره فعبر عنه بالقدره- فقوله فلزم العلم الثانى بيان لقوله فلحظت القدره و يمكن كون الفاء فيه للتعقيب- بحمل القدره على القدره على الصور المرتسمه فى مرتبه العلم الأول الكمالى الإجمالى، س قده

المشتمل على الكثره و هناك أفق عالم الربوبيه يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحده[1] حيث يغشى السدره ما يغشى و سنزيدك إيضاحا فاستمع

الفصل (۱۳) فى تصحيح القول بنسبه التردد و الابتلاء و أشباههما إليه

اشاره

كما ورد فى الكتاب و السنه و كذا القول بالبداء حسبما نقل من أئمتنا المعصومين ع و صحت الروايه فيه عنهم و ما نيط بذلك من استجابه الدعوات و إغاثه الملهوفين مقارنه لاقتراحهم من غير مصادفه أسباب طبيعيه

[الأصل الأول]

اعلم أن للإلهيه مراتب[2] و للأسماء الحسنى مظاهر و مجالى و كأنا قد بينا طرفا من هذا المقصد فى بعض المراحل الماضيه فى السفر الأول فنقول إن لله فى طبقات السماوات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبه النفوس دون مرتبه السابقين المقربين- و هم عالم الأمر المبرى ء عن التجدد و التغير و هؤلاء الملكوتيون و إن كانت مرتبتهم دون مرتبه السابقين الأولين إلا أن أفعالهم كلها طاعه له سبحانه و بأمره يفعلون ما يفعلون و لا يعصون الله فى شى ء من أفعالهم و إراداتهم و خطرات أوهامهم و

۱- أى فى مقامين الأول تكثر العلم الأول بتنزله إلى العلم الثانى و الثانى تكثر ما فى العلم بتنزله إلى النقوش اللوحيه كما أن الحروف المتكثره فى القراطيس كانت واحده فى مدد رأس القلم الذى من القصب و السدره أيضا بعض تأويلاتها النفس الكليه و بعضها الصور المرتسمه و بعضها البرزخيه الكبرى التى هى مرتبه الأسماء و الصفات عند العرفاء، س قده

۲- أى للفاعليه مراتب و يمكن أن يكون قوله و للأسماء الحسنى مظاهر عطفا تفسيريا على الأول لأن الأسماء الحسنى عند العرفاء كأرباب الأنواع عند الإشراقيين و الأنواع كلها مربوبات الأسماء، س قده

شهوات قلوبهم و دواعی نفوسهم و کل من کان کذلک کان فعله فعل الحق و قوله قول الصدق إذ لا داعیه فی نفسه تخالف داعی الحق بل یستهلک إرادته فی إراده الحق و مشیته فی مشیه الحق و مثال طاعتهم لله سبحانه و لأمره- مثال طاعه الحواس فینا للنفس حیث لا تستطیع خلافا لها فیما شاءت النفس و لا حاجه فی طاعتها للنفس إلی أمر و نهی أو ترغیب و زجر بل کلما همت الناطقه بأمر محسوس- امتثلث الحاسه لما همت به و قصدته دفعه مع أن هذه الحواس واقعه فی عالم آخر- غیر عالم الجوهر العقلی منا لأنها نازله عنه فی الملکوت الأسفل فکذا طاعه الملائکه- الواقعه فی ملکوت السماوات لله سبحانه لأنهم المطیعون بذواتهم لأمره المستمعون بأسماعهم الباطنه لوحیه المستشعرون بقلوبهم النوریه لعظمته الوالهون فی ملاحظه جماله و جلاله و حیث إنهم لا یستطیعون خلافا و لا تمردا و لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ یأتمرون بأمره و ینتهون بنهیه بل یفعلون حسبما یفعله و یترکون حسبما یترکه فهؤلاء العباد المکرمون یکون حرکاتهم و سکناتهم و تدبراتهم و تصوراتهم کلها بالحق و من الحق فهذا أصل.

[الأصل الثانی]

و اعلم أیضا أن الشی ء کما یحدث فی القابل من جهه أسباب قابلیه و مباد خارجیه و أوضاع جسمانیه کما تحدث السخونه فی جسم قابل من مصادفه مسخن خارجی کالنار مثلا کذلک قد تحدث فیه لا من استعداد مادی و جهات قابلیه بل من سبب فاعلی و أمر علوی و مبدإ باطنی کما تحدث السخونه فی بدن الإنسان من جهه نفسه عند تصورها لأمر هائل أو انبعاث إراده غضب منها فیسخن البدن عند ذلک غایه السخونه- من غیر حضور مسخن خارجی و کما یحدث بروده فی أعضاء البدن لیس سببها أمرا طبیعیا و لا قاسرا خارجیا بل من جهه خوف و نحوه فی النفس و کذلک تخیل الأمر الشهوانی یحرک الأعضاء و یحدث رطوبه و إن لم یکن ذلک عن امتلاء طبیعی و أسباب معده طبیعیه فهکذا حال ماده العالم و بدن الإنسان الکبیر بالقیاس إلی نفسه المدبره له- فی وقوع الأمور النادره منها و جریانها فی هذا العالم لا علی المجری الطبیعی و لا من جهه سبق الأسباب الطبیعیه المعده إیاها بل مع کون الأسباب السابقه مخالفه إیاها

مناسبه لأضدادها و لذلک یکون من العجائب النادره الوقوع فهذا أصل أیضا

إذا تقرر هذان الأصلان

فنقول إن کل کتابه تکون فی الألواح السماویه و الصحائف القدریه فهو أیضا مکتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المکتوب بالقلم الأعلی فی اللوح المحفوظ عن المحو و الإثبات و هذه الصحائف السماویه و الألواح القدریه- أعنی قلوب الملائکه العماله و نفوس المدبرات العلویه کلها کتاب المحو و الإثبات و یجوز فی نقوشها المنقوشه فی صدورها و قلوبها أی طبائعها(١) و نفوسها أن تزول و تتبدل- لأن مرتبتها لا تأبی ذلک کما بینا فی مباحث حدوث العالم و تجدد الطبائع و النفوس و سائر القوی المتعلقه بالأجرام و الذی فیه یستحیل التغیر و التبدل أنما هو ذات الله و صفاته الحقیقیه و عالم أمره و قضائه السابق و علمه الأزلی فمن هذه الألواح القدریه و أقلامها الکاتبه- و الناقشه لصورها وصف الله نفسه بالتردد کما فی قوله ما ترددت فی شی ء أنا فاعله الحدیث- و بالابتلاء کما فی قوله تعالی وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَ السَّیِّئاتِ و قوله وَ نَبْلُوَا أَخْبارَکُمْ و قوله تعالی حَتَّی نَعْلَمَ الْمُجاهِدِینَ مِنْکُمْ وَ الصَّابِرِینَ و الملک الموکل لهذا التصویر الکاتب لهذه الأرقام الإلهیه القدریه ملک کریم کما قال تعالی کِراماً کاتِبِینَ و الله تعالی هو المملی علیه علی وجه یلیق بعنایته المبراه عن التغییر و الحدوث و لو لم یکن الأمر کذلک من توسیط هذه النفوس القابله لتوارد الصور الإرادیه و تجدد الأرقام العلمیه و نسخ الکتب السماویه لکانت الأمور کلها حتما مقضیا(٢) و کان الفیض الإلهی مقصورا علی عدد معین غیر متجاوز من حدود الإبداع

١- تفسیر الصدور بالطبائع مجاز فإن الصدر المعنوی هو مقام الخیال و القلب المعنوی هو اللطیفه المدرکه للکلیات و الجزئیات قال تعالی أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ و الصدر المنشرح هو الخیال المنور الذی صوره رقائق الحقائق المنبعثه عن عالم الوحده. و الصدر الضیق هو الخیال الظلمانی المثیر للکثره المنبعثه عن عالم الکثره و المواد، س قده

٢- إذ لم یکن حینئذ هذه الموجودات السیاله و السلسله العرضیه و کانت الأمور منحصره فی الإبداعیات الثابتات من الجواهر المفارقه فی السلسله الطولیه و لهذا قال بعض العارفین- من تمامیه العالم الصادر من الله العلیم الحکیم إیجاد عالم النقص فیه، س قده

فما حدث حادث فی العالم و لا- تکون کائن و کان قد انسد طریق الاهتداء للسالکین- من المنزل الأدنی إلی الأعلی و لا الاستناره بنور القرب من الحق الأول بعد الانظلام بظلمه البعد منه.

و بالجمله قد کان قد امتنعت و استحالت مراتب سلسله الرجوع إلی الله بأفرادها و آحادها و الأصول البرهانیه مما یبطل هذا و العنایه الإلهیه تأباه فظهر أن التجدد فی العلوم و الأحوال لضرب من الملائکه و هم الکرام الکاتبون سائغ غیر ممتنع- و لا مستبعد فإذا اتصلت بها نفس النبی أو الولی ع و قری ء فیها من الوحی مما أوحی الله به إلیهم و کتب فی قلوبهم فله أن یخبر بما رآه بعین قلبه و ما سمع بإذن قلبه من صریر أقلام أولئک الکرام فإذا أخبر به للناس کان قوله حقا و صدقا لا کقول المنجم و الکاهن فیما یقولانه لا عن شهود کشفی یقینی بل بتجربه أو ظن و نحو ذلک ثم إذا اتصلت نفسه بها تاره أخری رأی فی تلک الألواح غیر ما رآه أولا و غیر ما ناسبته الصور السابقه(۱) و الأسباب الطبیعیه الموجوده فی الطبقات العلویه

۱- هذا بظاهره مشکل علی مذهب أکثر الحکماء فإن الفلک حتی جسمه لا تجدد حال فیه إلا الأوضاع فالصور المنقوشه فی نفوسها کیف تزول و تحدث فیها صور أخری و کذا ما قال- لا یمکن العلم به لأحد لأنه مما استأثره الله لأنه لیس فی الأسباب الطبیعیه ما یوجبه لأنه لیس فی الأسباب الإلهیه أیضا سوانح تحدثه فالأولی أن یقال لما کانت صور الکائنات منقوشه فی النفوس الفلکیه من جهه کونها عالمه بحرکاتها و أوضاعها و جمیع ما یقع هنا حتی التخیلات و الإرادات- کما مر نقلا عن الشیخ من لوازم حرکاتها و أوضاعها و العلم بالعله و الملزوم عله للعلم بالمعلول و اللازم فعندها ضوابط کلیه من مبادیها و قوانین أحصیت فی العالم العقلی هی أنه کلما کان کذا من الحرکات و الأوضاع کان کذا من الحوادث فی عالم الکون ثم إذا کانت النفس الکلیه الفلکیه منتقشه بها و تخیل النفس المنطبعه الفلکیه الوصول إلی کل نقطه فلها أن تعلم لازم حرکاتها باستثناء الشرطیات أی لکن کان کذا فیکون کذا فنفس النبی و الولی ع إذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهده صورها فیها و لکن فی بعض الأحیان لا تشاهد إلا بعض الصور و بعض لوازم بعض الأوضاع و لا تشاهد بعضا آخر مما یمانعه لأن الإحاطه التامه بلوازم جمع الحرکات و الأوضاع للسیارات و الثابتات لیست إلا- لعلام الغیوب و لا یمکن للبشر بما هو بشر و معاریجهم أیضا متفاوته بل معاریج واحد منهم متفاوته فمن ذلک النسخ و البداء و شبههما و علی هذا یحمل کلام المصنف قده و فیه إجمال و اختصار غیر مخل، س قده

و السفليه بل مخالفا لسوابق الصور و الأسباب السماويه و الأرضيه فيقال لمثل هذا الأمر النسخ و البداء و ما أشبههما و لا يمكن العلم به لأحد من النفوس العلويه و السفليه- إلا من جهه الله المختصه به لأنه مما استأثره لأنه ليس فى الأسباب الطبيعيه ما يوجبه- و لا فى الصور الإدراكيه و النقوش اللوحيه ما يتدربه من قبل و لأجل ذلك ورد فى أحاديث أصحابنا الإماميين

عن أبى عبد الله ع: أن لله علمين علم مكنون مخزون(۱) لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البدا و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه

و عن أبى جعفر ع أنه قال: العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله فما علمه ملائكته و رسله- فإنه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت منه ما يشاء

. قال الشيخ فى كتاب المبدإ و المعاد فى فصل من المقاله الثانيه معقود فى مبدإ التدبير للكائنات الأرضيه و الأنواع غير المحفوظه بهذه العباره فمعلوم أن العنايه بها ليست عن الأول و لا عن العقول الصريحه فيجب أن يكون لمبدإ بعدها و هو إما نفس منبثه متعلقه بعالم الكون و الفساد و إما نفس سماويه(۲) و يشبه أن يكون

۱- إلى قوله فنحن نعلمه فالأول هو الإحاطه بالجزئيات جميعا و بتحقق مقتضياتها و رفع موانعها و معارضاتها طرا و الثانى هو العلم بالكليات المتسعه و بعض الجزئيات و لا ينافى هذا أنه لا يعلم الغيب إلا هو لأن هذا أيضا بحول الله و قوته و بعالميته للغيب، س قده

۲- إن كان مراده بالنفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و ما هو متعلق بجميعها فالمجموع ليس موجودا على حده و لا نفس لها وراء النفوس الجزئيه و إن كان المراد ما هو كنفس النفوس و روح الأرواح فهو العقل الفعال وَ اللَّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحِيطٌ فلم يكن نفسا و إن كان المراد بها النفس المتعلقه بجرم غير منخرق و غير كائن و فاسد كما قال بعضهم فى تصحيح المعاد الجسمانى فعلى تقدير صحته هذا العالم فى غناء عنها بنفس الغوث و القطب على طريقه العرفاء بل بالنفوس القدسيه النبويه و الولويه التى لم تخل الأرض عنها طرفه عين و لولاها لساخت الأرض بأهلها و لباد العالم على أنها أيضا لا بد أن تتصل فى علومها و أفعالها بالنفس السماويه و كون مبدإ التدبير نفسا سماويه أيضا و نفس النبى و الولى و لا سيما نفس خاتم الأنبياء و الأولياء ص متصله بها كما مر من المصنف قدس سره أيضا و إن كان له وجه إلا أن لهم ع مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغى أن يتصل النفس السماويه بباطن ذواتهم و لا سيما صاحب مقام لى مع الله و أوصيائه الهادين الذين ورد فيهم بهم سكنت السواكن و تحركت المتحركات. و لعل مراده بالنفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و هذه النفوس القدسيه النبويه و الولويه- المتعلقه أولا بأبدان أنفسهم ع و لكن ليت شعرى ما الداعى على الأداء بهذه العباره و هل يحرق اللسان بالأداء بما صرحنا به لا و الله بل يتجلى بجلى أسمائهم و يحلو بشهد أوصافهم، س قده

رأى الأكثر(۱) أنه نفس متولـده عن العقول و الأنفس السـماويه و خصوصا نفس الشـمس أو الفلك المائل و أنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضـده الأجسام السـماويه و بسـطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال أن يكون هذا المعتنى بهذه الحوادث مـدركا للجزئيات فلهـذا السـبب أظن أن الأشـبه أن يكون هذه نفسا سـماويه حتى يكون لها بجرمها أن تتخيل و تحس الحوادث إحساسـا يليق بهـا فإذا حـدث حادث عقل الكمال- الـذى يكون له و الطريق الـذى يؤدى إليه فحينئـذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصوره فى تلك الماده و يقال إن النفس المغيثه للداعين و غير ذلك هذه و يشبه

۱- من متفرعات النفس المتعلقه بعالم الكون و الفساد و ليس قولا ثالثا و ترجيح الشـيخ هو القول الثانى أعنى كونه نفسا سماويه و حديث التفات العالى مضـى وجهه و أما عند المصـنف قده فسـيجى ء أن النفس السماويه ليست عاليه من كل وجه و النفس و إن كانت سماويه يجوز عليها الانفعال عن بعض الأرضيات، س قده

أن يكون ذلک حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر و ذلك لأنه كلما يشاهد تغيرات الماده فيعقل صوره نظام الخير و الكمال الذی يجب هناک- فيكون ما يعقل(۱) و كذلك يجوز أن يشاهد به لتغييرات الأحوال فی سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذی يدفع به ذلك النقص و الشريه و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشی ء المتعقل فإن عنايه مثل هذا الجوهر يجب أن تكون بكل نقص و شر يدخل فی هذا العالم و أجزائه ليتبع تلك العنايه ما يزيلهما من الخير و النظام فلا يجب أن يختص ذلك بشی ء دون شی ء فإن كان دعاء لا يستجاب أو شر لا يدفع فهناک شر لا نطلع عليه و عسی العنايه لا- توجبه و معنی العنايه ما أوضحناه. و قال فی فصل آخر يليه معقود لبيان وجود أمورنا نادره عن هذه النفس حتی مغيره للطبيعه و لما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور الماديه فی الماده فلا يبعد أن يهلك به شرير أو يتعيش به خير أو يحدث نار أو زلزله أو سبب من الأسباب غير المعتاده لأن المواد الطبيعيه يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر فيجوز أن يبرد حارها و يسخن باردها و يحرك ساكنها و يسكن متحركها فحينئذ تحدث أمور لا عن أسباب طبيعيه ماضيه بل دفعه عن هذا السبب الطبيعی الحادث كما أن أصنافا من الحيوان أو النبات التی من شأنها أن تتكون بالتوالد تتكون لا علی سبيل التوالد- عن أسباب طبيعيه مشابهه لها بل علی سبيل التولد و يحدث فيها صور حادثه جديده- لم تكن فی مباديها و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر و لا يجب أن ينكر من أحوال التدبير أمور غير معهوده فهاهنا نوادر و عجائب أسبابها مثل هذا الذی وصفنا.

ثم قال فی فصل آخر بعد كلام من هذا الباب و سمعت أن طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين و بلغ من قبوله له أن أهله لمؤاكلته علی المائده التی توضع له فی دار الحرم و لا- يدخلها من الذكور داخل و إنما يتولی الخدمه بعض الجواری- فبينا جاريه تقدم الخوان و تضعه إذ قوستها ريح و منعتها الانتصاب و كانت خطيبه عند

۱- لكون علمه فعليا، س قده

الملک فقال للطبیب عالجها فی الحال علی کل حال فلم یکن عند الطبیب تدبیر طبیعی فی ذلک الباب یشفی بلا مهله ففزع إلی التدبیر النفسانی و أمر أن یکشف شعرها فما أغنی ثم أمر أن یکشف بطنها فما أثر ثم أمر أن یکشف عورتها فلما حاولت الجواری ذلک نهضت فیها حراره قویه أتت علی الریح الحادثه تحلیلا فانزعجت مستقیمه سلیمه- انتهت عباراته بألفاظه

الفصل (۱۴) فی استیناف القول فی استجابه الدعوات بوجه تفصیلی و دفع الإشکال المورد فیها

لما استبان لبصیرتک استناد الموجودات کلها إلی إراده الله و قدرته و عنایته التی هی علمه بوجه الخیر فی النظام و ارتباط أجزاء النظام بعضها ببعض و ترتب المسببات علی الأسباب فمن جمله أسباب الکون و علله وجود الداعی و دعائه فکما أن من أسباب حصول الفعل وجود زید مثلا و علمه و قدرته و إرادته و اختیاره فکذلک الدعاء و الطلب من الله و الإلحاح و التضرع من جمله أسباب الإنجاح و حصول المراد و المقترح بإذن الله و ملکوته و إن الدعاء ربما یقرع باب الملکوت و یؤثر فی إسماع الملکوتین کما مر ذکره فی الفصل السابق من وجود جوهر نفسانی فی عالم السماوات متأثر مؤثر فی عالم الأرض بتسخین بارد و تبرید حار و تحریک ساکن و تسکین متحرک و تبدیل عنصر بعنصر- بإمداد له من فوق و إعانه له من أشعه الجواهر العقلیه منفعل مما یشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات و العاهات لو لم ینجبر بما یؤدی إلی الخیر و الصلاح فیحدث فی ذاته و عقله المنفعل معقول الأمر الذی به یدفع الشر و یحصل الخیر فذلک الجوهر کما مر لیس عقلا فعالا محضا حتی لا یؤثر فیه شی ء و لا منفعلا محضا حتی لا یؤثر فی شی ء و لو بإمداد و إعانه مما فوقه بل فاعل فیما دونه بوجه و منفعل أیضا مما دونه بوجه فلا یبعد أن یتأثر من دعوات المضطرین و استغاثه الملهوفین فیجیب دعاءهم بإذن الله و یقضی حاجاتهم و ینجح طلباتهم و قد أشرنا سابقا إلی أن الذی یمتنع

علیه التغیر و الانفعال من کل وجه هو عالم الأمر الکلی العقلی و کذا الذی ثبت و تحقق عند القوم أن العالی لا یلتفت إلی السافل أنما یراد به العالی من کل وجه أو العالی من جهه علوه و أما الجوهر النفسانی و إن کان من السماویات فیمکن أن ینفعل عن أحوال بعض الأرضیات سیما النفوس الناطقه الشریفه منها فیلتفت إلی إنجاح طلبتها و إجابه دعواتها و هذا لا ینافی کونه عالیا علیها من جهه أو جهات أخر- فما ورد فی کلام الشیخ فی التعلیقات حیث قال و قد یتوهم أن السماویات تنفعل عن الأرضیات و ذلک أنا ندعوها فتستجیب لنا و نحن معلولها و هی علتنا- و المعلول لا یفعل فی العله البته و إنما سبب الدعاء من هناک أیضا لأنها تبعثنا علی الدعاء و هما معلولا عله واحده فمنظور فیه کما أشرنا إلیه فلا تکن من حزب المقلدین الذین لا یعرفون الحق إلا بالرجال.

و أما الإشکال بأن ما یرام بالدعاء و الطلب و السؤال و الإلحاح لإنجاح نیله و إعطاء فعله إن کان مما جری قلم القضاء الأزلی بتقدیر وجوده و ارتسم لوح القدر الإلهی بتصویر ثبوته فما الحاجه إلی تکلف الطلب فیه و تجشم السؤال له و إن لم یجر به القلم و لم ینطبع به اللوح فلم الدعاء و ما فائده الطلب لما یمتنع فیه حصول المدعی و نیل المبتغی فمندفع بأن الطلب و الدعاء(۱) أیضا مما جری به قلم القضاء و انسطر به لوح القدر من حیث إنهما من العلل و الشرائط لحصول المطلوب المقضی المقدر

۱- و أیضا الطلب و الدعاء من أسباب سعادتک من جهه تذکرک الله تعالی و لهذا أوحی إلی موسی ع أن یسأل الله تعالی و یطلب منه حتی ملح طعامه و نعم ما قیل-ء هر چند دعا کنی اجابت نکنم زیرا که مراد من از آن زاری تست فلو طلبت الصحه البدنیه مثلا فی دعائک و لم یقض وطرک لم یر البر الرءوف الذی هو ارحم من أبیک الشفیق مصلحتک فیها و مع ذلک حصل لک الصحه الباطنیه لنفسک الناطقه حیث إنها کماده ساذجه فی أول الأمر و شیئیه الشی ء بالصوره و أی نسبه بین أن یصیر أسماؤه الحسنی و صفاته العلیا صوره ذاتک و بین أن یصیر صور الکائنات الداثره صوره ذاتک-ء ده بود آن نه دل که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع و عقار ، س قده

و بالجمله فكلما قضى و قدر حصول أمر من الأمور فقد قضى و قدر حصول أسبابه و شرائطه و إلا فلا إذا أراد الله شيئا هيأ أسبابه و من جمله الأسباب لحصول الشى ء المدعو له دعاء الداعى و تضرعه و استكانته بل نسبه الأدعيه و التضرعات إلى حصول المطالب و نيل المآرب فى الأعيان كنسبه الأفكار و التأملات إلى حصول النتائج و العلوم فى العقول و الأذهان فثبت أن الأدعيه و الأذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقيه من سواقى أنهار القدر قال الشيخ فى تعليقاته- سبب إجابه الدعاء توافى الأسباب معا للحكمه الإلهيه و هى أن يتوافى سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه و سبب وجود ذلك الشى ء معا عن البارى تعالى فإن قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشى ء من دون الدعاء و موافاته لذلك الدعاء قلنا لا- لأن علتهما واحده و هو البارى و هو الذى جعل سبب وجود ذلك الشى ء الدعاء كما جعل سبب صحه هذا المريض شرب الدواء و ما لم يشرب الدواء لم يصح فكذلك الحال فى الدعاء و موافاه ذلك الشى ء له فلحكمه ما توافيا معا على حسب ما قدر و قضى فالدعاء واجب و توقع الإجابه واجب فإن انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك- و يصير دعاؤنا سببا للإجابه و موافاه الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله و هما معلولا عله واحده و ربما يكون أحدهما بواسطه الآخر.

و قال أيضا إذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل و إن كان يرى أن الغايه التى يدعو لأجلها نافعه فالسبب فيه أن الغايه النافعه أنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل و ربما لا يكون الغايه بحسب مراده نافعه فلذلك لا يصح استجابه دعائه.

و قال أيضا و النفس الزكيه عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوه تصير بها مؤثره فى العناصر فتطاوعها العناصر متصرفه على إرادتها(۱) فيكون ذلك إجابه الدعاء فإن العناصر موضوعه لفعل النفس فيها و اعتبار ذلك فى أبداننا صحيح فإنا

۱- كيف و إرادتها صارت منطويه فى إراده الله الفعاله إذ تركت ما تريد لما يريد و يفعل ما يشاء و يختار ما يريد، س قده

ربما تخیلنا شیئا فیتغیر أبداننا بحسب ما یقتضیه أحوال نفوسنا و تخیلاتها.

و قال أیضا و قد یمکن أن یؤثر النفس فی غیر بدنها کما تؤثر فی بدنها و قد تؤثر النفس فی نفس غیرها کما یحکی عن الأوهام التی تکون لأهل الهند إن صحت الحکایه و قد یکون المبادی ء الأول تستجیب لتلک النفس إذا دعت فیما تدعو فیها إذا کانت الغایه التی تدعو فیها نافعه بحسب نظام الکل.

و قال أیضا کل دعاء فإنه لا یمتنع أن یستجاب و وجه اللاامتناعیه أنه یکون معلوما للأول و إن کان بواسطه الداعی و کلما یکون معلوما له فإنه کان إذا لم یکن هناک معلوم آخر یمانعه و معنی ممانعه المعلوم الآخر الذی یمانعه هو مثلا أن یکون داع یدعو علی إنسان بالبوار و بواره یتم بفساد مزاجه و یکون معلوما له أیضا من جانب آخر أن ذلک المزاج یجب أن یکون صحیحا فلا یصح أن یکون الدعاء مستجابا.

و قوله من جانب آخر أی من أسباب ذلک المزاج و إن علم من أسبابه أنه لا یجب أن یکون صحیحا کان الدعاء مستجابا فلا یکون هناک ممانعه معلوم آخر- و لذلک یجب أن لا یدعو أحد علی أحد فإنه لا محاله قد علم فی سابق علمه أن هذا الداعی یدعو فإذا دعا دل علی أنه کان معلوما له(۱) و کل ما کان معلوما له فلا یمتنع وجوده.

و قال أیضا الأول هو سبب فی لزوم المعلومات له و وجوبها عنه لکن علی ترتیب و هو ترتیب السبب و المسبب فإنه مسبب الأسباب و هو سبب معلوماته- فیکون بعض الشی ء مقدما علمیته له علی بعض فیکون بعض الشی ء مقدما علمه له علی بعض فیکون بوجه ما عله لأن عرف الأول معلولها و بالحقیقه فإنه عله کل

۱- إذ للداعی عقد قلب علی أن المدعو سیکون و کل ما یکون فهو معلول علمه تعالی و لا سیما أن الداعی الذی یستجاب دعوته ینبغی أن یکون جازما بوقوع المدعو ثم هاهنا مقدمه مطویه بعد قوله فلا یمتنع وجوده هی أن هذا رجم بالغیب لأنه ادعاء تطابق علم الداعی لعلم الحق تعالی و لیس کذلک إذ لعله یمانعه معلوم آخر کما مر، س قده

معلوم(۱) و سبب لأن علم كل شى ء و مثال ذلك أنه عله لأن عرف العقل الأول ثم إن العقل الأول هو عله لأن عرف لازم العقل الأول فهو و إن كان سببا لأن عرف العقل الأول و لوازمه فبوجه صار العقل الأول عله لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول و الأمر فى الدعاء كذلك فإنه بالحقيقه هو السبب فى دعاء الداعى و سبب الداعى ثم إن الداعى هو سبب لأن عرف دعاءه فإنه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعى بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاءه و ليس يؤثر الداعى بالحقيقه فى الأول بل هو بالحقيقه المؤثر لا الداعى انتهى كلامه فى التعليقات.

و ستعلم من ذى قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب إليه الحكماء أن نفوس الأفلاك و ما فيها عالمه بلوازم حركاتها و أغراضها و أشواقها و دواعيها و أن كل ما يوجد(۲) فى هذا العالم من الجواهر و الأعراض و الصور و المواد مقدر بهيئته و شكله و مقداره فى عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضه و الصور العقليه و عالم الأجسام الطبيعيه و الصور الماديه و قد بين الشيخ فى سائر كتبه كالشفاء و الإشارات أن النفوس السماويه و ما فوقها عالمه بالجزئيات و أن التصورات و الإرادات المتجدده فى هذا العالم لها أسباب سماويه و أرضيه تتوافى فتتأدى إليها و توجبها و كذلك الأمور الطبيعيه غير الراهنه الكائنه بعد ما لم تكن و كذلك القسريات و أن لازدحام هذه العلل(۳) و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركه السماويه- فإذا علمت السماويات الأوائل منها بما هى أوائل و بهيئه انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى لا محاله و أن التصورات السماويه ما كان منها أولى و أخلق فى نظام الوجود

۱- لأن جميع الصور المرتسمه من صقعه فإنها صنعته و أيضا صانع آلات صنعه من ذاته لا يحتاج إلى غيره، س قده

۲- الأول مذهب المشائين و هذا مذهب الإشراقيين، س قده

۳- أى العلل الأرضيه سلسله تحت سلسله العلل السماويه و إذا علمت النفوس السماويه الأوائل أى العلل سماويه كانت أو أرضيه علمت الثوانى أى المعلولات إذ العلم بالعله عله للعلم بالمعلول، س قده

و أحرى و أصلح يفيضه البارى الأول و يوجده.

قال قد اتضح لك أن لنفوس الأجرام السماويه ضربا من التصرف فى المعانى الجزئيه(۱) على سبيل إدراك غير عقلى محض و أن لمثلها أن يتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئيه و ذلك يمكن بسبب إدراك تفاريق أسبابها الفاعله و القابله الحاصله من حيث هى أسباب و ما تتأدى إليه و أنها دائما تنتهى إلى طبيعيه أو إراديه موجبه- ليست إراديه فاتره(۲) غير حاتمه و لا جازمه و لا تنتهى إلى القسر فإن القسر إما قسر عن طبيعه و إما قسر عن إراده و إليها ينتهى التحليل فى القسريات أجمع ثم إن الإرادات كلها كائنه بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد إراده بإراده و إلا لذهب إلى غير النهايه و لا عن طبيعه للمريد و إلا ـ للزمت الإراده ما دامت الطبيعه- بل الإرادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات و الدواعى يستند إلى أرضيات و سماويات و تكون موجبه ضروره لتلك الإرادات و أما الطبيعه فإنها إن كانت راهنه فهى أصل و إن كانت قد حدثت فلا محاله أنها تستند إلى أمور سماويه و أرضيه عرفت جميع هذا و أن لازدحام هذه العلل و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركه السماويه فإذا علمت الأوائل و هيئه انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى ضروره فمن هذه الأشياء علمت أن النفوس السماويه و ما فوقها عالمه بالجزئيات و أما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى و أما هى فعلى نحو جزئى

۱- أى لها القوه المتصرفه و لها إدراك المعانى الجزئيه و إدراك الصور الجزئيه كما أن لها إدراك المعانى الكليه أيضا و إدراك العقول المجرده التى يحصل لها التشبه بها إذ كما أن لها نفوسا جزئيه منطبعه لها نفوس كليه عاقله إلا أن الكلام هاهنا فى علمها بالجزئيات، س قده

۲- أى مجرد شوق و قوله غير حاتمه أى غير عازمه كما ذكرنا سابقا أن الشوق يصير عزما أولا و هو توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقه التردد و العزم يشتد حتى يصير جزما و يزول التردد بالكليه و لكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم و الجزم لزوال شرط أو وجود مانع للفعل مثلا بخلاف الإراده الموجبه إذ لا يتخلف الفعل منها و هو الجزء الأخير من العله التامه و يسميها المتكلم قصدا ثم لما حصر الشيخ أسباب الجزئيات فى الطبيعيه و الإراديه مع أن الأسباب القسريه أيضا شى ء اعتذر بأن القاسر أيضا إما إراده أو طبع، س قده

كالمباشر(۱) أو كالمتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس فلا محاله أنها تعلم ما يكون و لا محاله أنها تعلم فى كثير منها الوجه الذى هو أصوب و الذى هو أصلح و أقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين و قد بينا أن التصورات التى لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنه و لم تكن هناك أسباب سماويه تكون أقوى من تلك التصورات و إذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضى و لا عن سبب طبيعى(۲) فى السماء- بل(۳) عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور فى الأمور السماويه و ليس هذا بالحقيقه تأثيرا بل التأثير لمبادى ء وجود ذلك الأمر من الأمور السماويه فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر و إذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون و إذا عقلت ذلك كان إذ لا مانع فيه إلا عدم عله طبيعيه أرضيه أو وجود عله طبيعيه أرضيه و أما عدم العله الطبيعيه الأرضيه مثلا أن يكون ذلك الشى ء هو أن يوجد حراره فلا يكون قوه مسخنه طبيعيه أرضيه فتلك السخونه تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه كما أنها تحدث فى أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس و على ما عرفته فيما سلف و أما مثال الثانى فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجبه المبرد فى ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون أصناف

۱- مثل المشاعر الظاهره أو كالمتأدى إلى المباشر مثل الحس المشترك أو المشاهد بالحواس مثل النفس المشاهده للجزئيات بالحواس، س قده

۲- أى و لا عنه فقط بل عن علم و شعور له بالممكن و الأسباب الطبيعيه السماويه أوضاعها- أو المقصود هنا أنه قد يكون الشى ء عن التصورات و علومها الفعليه لا عن الأسباب الطبيعيه كما يصرح به فى التنظير، س قده

۳- كلمه بل للترقى لا للإضراب و المعطوف عليه لكلمه بل كما لكلمه لا فى قوله لا عن سبب مقدر لوضوحه أى موجودا عن التصورات لا عن كذا و أيضا عن تأثير ما لهذه المدعوات بل عن كذا و المراد أن للأسباب القابله الكونيه باستعداداتها و استدعاءاتها مدخليه فى التكونات لكون التأثير الحقيقى للعلويات كما مر من التعليقات، س قده

هـذا القسم إحالات لا- أمورا طبيعيه أو إلهامات تتصل بالمستدعى أو بغيره أو اختلاطا من ذلك يؤدى واحد منها أو جمله مجتمعه إلى الغايه النافعه و نسبه التضرع إلى استدعاء هذه القوه نسبه التفكر إلى استدعاء البيان و كل يفيض من فوق و ليس هذا هو منبع التصورات السماويه بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا إنه يليق به و من عنده يبتدى ء كون ما يكون و لكن بالتوسط و على ذلك علمه فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات و القرابين و خصوصا فى أمر الاستسقاء و فى أمور أخرى- و لهذا ما يجب أن يخاف المكافاه على الشر و يتوقع المكافاه على الخير فإن فى ثبوت حقيه ذلك مزجره عن الشر و ثبوت حقيه ذلك يكون بظهور آياته و آياته هى وجود جزئياته و هذه الحال معقوله عند المبادى فيجب أن يكون لها وجود فإن لم يوجد فهناك شر لا ندركه أو سبب آخر يعاوقه و ذلك أولى بالوجود من هذا و وجود ذلك و وجود هذا معا من المحال.

ثم قال و إذا شئت أن تعلم أن الأمور التى عقلت نافعه مؤديه إلى المصالح- قد أوجدت فى الطبيعه على النحو من الإيجاد الذى علمته و تحققته فتأمل حال منافع الأعضاء فى الحيوانات و النباتات و أن كل واحد كيف خلق و ليس هناك سبب طبيعى بل مبدؤه لا محاله من العنايه على الوجه الذى علمت فكذلك فصدق بوجود هذه المعانى فإنها متعلقه بالعنايه على الوجه الذى علمت العنايه تعلق تلك.

ثم قال و اعلم أن السبب فى الدعاء منا و الصدقه و غير ذلك و كذلك حدوث الظلم و الإثم أنما يكون من هناك فإن مبادى ء جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعه و الإراده و الاتفاق و الطبيعه مبدؤها من هناك و الإرادات التى لنا كائنه بعد ما لم تكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله عله فكل إراده لنا فلها عله و علّه تلك الإراده- ليست إراده متسلسله فى ذلك إلى غير نهايه بل أمور تعرض من خارج أرضيه و سماويه و الأرضيه تنتهى إلى السماويه و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإراده- و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادى ء إيجابها منزل من عند الله و القضاء من الله سبحانه و تعالى هو الوضع الأول البسيط

و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطه التى تنسب من حيث هى بسيطه إلى القضاء و الأمر الإلهى الأول انتهت عبارته.

أقول قد تتبعنا كلمات الشيخ و عباراته لما فيها من فوائد جمه فى كيفيه ربط الأشياء الكائنه و المتجدده بإراده الله و علمه و عنايته المبراه عن وصمه التغير و الانفعال و عن نقيصه الغرض و الالتفات إلى السوافل و إن كان المذكور من كلماته- مما لا يغنى عن المزيد عليه و المتمم له من وجهين الأول أن فى كلامه تحاشيا(۱)(۲)

۱- أقول لعل تحاشيه عن انفعال السماويات عن الأرضيات بما هى أرضيات و أما عن انفعال السماويات عن شى ء فى الأرضيات فوق السماويات و الأرضيات حامل للخلافه الكبرى- مخلوق لأجله الكل فلعله لا يتحاشى، س قده

۲- فى أطراف ما ذكراه رحمهما الله مناقشات يسيره تجرى مجرى التوضيح و التقرير- لكن الذى يهمنا هو أن نتذكر أن هذه التفاصيل مبنيه على أصول فلسفيه برهن عليها فى الفلسفه- و أخرى طبيعيه مأخوذه من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضوعه كوجود الأفلاك الكليه و الجزئيه المتحركه بحركات إراديه دائمه و كونها ذوات نفوس دراكه و انتهاء التركيبات السفليه إلى عناصر أربعه و غير ذلك و قد انهدمت أركانها اليوم عن الأبحاث العلميه الحديثه. و الذى ينبغى أن يقال بالبناء على أصولنا المبرهن عليها فى هذا الفن مع الغض عن تلك الأصول الموضوعه فى استجابه الدعوات و نوادر الحوادث و ما يشابهها من الأمور على سبيل الإجمال أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثه كليه مترتبه طولا و هى عالم الماده و المثال و العقل المجرد و الحوادث الماديه معلوله للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعيه إذا أمعنت فى دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها فى عالم المثال ثم فى العقل فأثرت فى الماده بالتصرف فيها و تصريفها نحو ما تريد و تسأله و هو استجابه الدعاء هذا و بنظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات و خوارق العادات. و أما البلايا و المصائب العامه كالسيول و الزلازل و نحوها مما يحدث عذابا أو نكالا للعامه فالوجه فيها أن النظام العام الجارى فى الكون نظام واحد مرتبط الأطراف و متوافق الأجزاء و به يرتبط الأنظمه الخاصه الجزئيه الحاكمه فى كل نوع نوع و ذلك يكشف عن نوع من الوحده بين أجزاء الكون فلاستقامه حال كل من الأجزاء و فسادها تأثير فى استقامه حال الباقى و فسادها و مقتضى طبيعه كل أن تقتضى فى مسيرها ما يوافقها و تستقيم به حالها و أن يقاوم ما يوجب خلاف ذلك كما أن البدن يعيش تحت نظام تقتضيه طبيعته و تنظمه نفسه و إذا فسدت حال بعض أعضائه الفعاله اختلت بذلك أنظمه سائر الأعضاء فقاومته الطبيعه و أخذت فى علاجه- فإن صلحت حاله و استقامت فيها و إلا أهلكته أو هلكت الطبيعه ثم إن السنه الاجتماعيه الجاريه فى النوع الإنسانى و إن كانت قوانين عمليه اعتباريه غير حقيقيه لكنها تنتهى بالآخره إلى الحقيقه- فالطبيعه الإنسانيه بفطرتها الإلهيه تقتضى لهذا النوع غايه و سعاده و تهديد إلى سنن و أحكام تتوسط بينه و بين سعادته و تصلح بالعمل بها حاله و هى الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون العام من جهه ارتباط طبيعه الإنسان و فطرته بسائر أجزاء الكون فلفساد السنه الدينيه بين الناس بشيوع الظلم و المعصيه أثر فى سائر أجزاء الكون العام فمن الضرورى أن تقاومه طبيعه الكل و العلل الحاكمه فى سائر الأجزاء بالعلاج فإن صلح و إلا عقبه بالدمار و الهلاك أو النكال على حسب الاقتضاء و الاستعداد و ينتهى هذه العلل إلى علل مثاليه ثم عقليه، ط مد ظله

عن أن ينفعل كل ما فى السـماويات عن شـى ء مما فى الأرضيات و نحن كثيرا ما حكى لنا و شاهدنا نزول الغيث و حدوث مثل الزلزله و الخسف و نظائرهمـا من الرحمـات الإلهيه و العقوبات القهاريه مقارنه لأدعيه أهل الـدعوات و اقتراح أرباب الحاجات و أمثال ما يحكى عن الأنبياء و الأولياء ع مما يجزم العقل بأن فى طبقه من المبادى ء السماويه و ضرب من ملائكه الله إراده حادثه و انفعالا- من بعض أحوال النـازلين فى عالم الأرض(۱) و اسـتماعا لـدعوتهم و التفاتـا إلى إجابتهم كما دل عليه كثير من الآيات القرآنيه دلاله صريحه غير قابله للتأويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَ وَحْيِنا(۲) و لموسى و هارون ع

۱- إن قلت لا انفعال لأن علم النفس الكليه بهـذه فعلى من جهه علمها أولا بأوضاعها التى هى العلل لهذه الكائنات من الدعوات و التضـرعات قلنا المراد الإدراك الـذى بعـد وقوعها- المتصل بالإدراك السابق لأسـبابها و هذا الإدراك المقارن شـرط أيضا و هذا كإدراكك حركتك قبل وقوعها و مع وقوعها، س قده

۲- هى النفوس السماويه و وحينا تصوراتها، س قده

لا تَخافا إِنَّنِی مَعَکُما أَسْمَعُ وَ أَری(۱) و للخاتم ع فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا بَیانَهُ.

و الثانی أن الشیخ لم یذهب إلی أن موجودات هذا العالم بحقائقها و ماهیاتها موجوده فی عالم أعلی من هذا العالم وجودا صوریا مجردا عن المواد و نقائصها- و إمکاناتها و شرورها و أعدامها و ظلماتها بل أنکر علی الذاهبین إلی إثبات تلک الصور المفارقه کأفلاطن و سقراط و من قبلهما من أساطین العلم و الحکمه و قد سبق منا إثباتها(۲) بالبیان الحکمی و الحجه البرهانیه فکان علیه أن یحقق الأمر(۳) فی هذا المقام و یعلم السر فی ارتباط هذه الأمور الکائنه بما فی عالم القدر و مطابقتها إیاه و محاذاتها له تطابق النعل بالنعل و حذو القذ بالقذ و کذا القیاس فی ارتباط ما فی عالم القدر لما فی عالم القضاء البسیط و محاذاته إیاه و اتحاده فیه و لم یتیسر له ذلک أصلا لإنکاره اتحاد العاقل البسیط بجمیع المعقولات و ذهوله

۱- هما علمه بالجزئیات فی مقام النفوس الفلکیه أیضا، س قده

۲- قد تقدم وجه المناقشه فیها لکن ذلک لا ینافی إثبات ما فی هذا العالم الأدنی من الموجودات و آثارها فی ما فوقها من العوالم من جهه لزوم التطابق فی مراتب الوجود ففی عالم المثال صور موجودات عالم الماده و آثارها علی حسب ما یلیق به و فی عالم العقل ما فی عالم المثال، ط مد ظله

۳- إن قیل کیف لم یحقق الأمر و هو قائل بوجود الصور الجزئیه للأشیاء فی النفوس المنطبعه الفلکیه و بوجود الصور الکلیه فی العقل و ما فوقه. قلت نعم و لکن لا یعلم من مجرد هذا وجود حقائق الأشیاء و ماهیاتها و لا سیما مع تصریح کثیر من المشائین بعرضیه الصور و کونها کیفیات و من الممتنعات عندهم کون بعض أفراد حقیقه واحده جوهرا و بعضها عرضا و بعضها مادیا و بعضها مجردا کیف و الشیخ الإشراقی القائل بکلا قسمی الصور أی المثل النوریه و المثل المعلقه المستفرغ وسعه فی إحیاء هذه الطریقه یقول المصنف قدس سره علیه إنه لم یعلم من کلامه أن المثل النوریه الأفلاطونیه هل هی أمثال للأنواع الطبیعیه أو مثالات مناسبات لها کما مر فی السفر الأول و قد ذکر هذا البحث فی کثیر من کتبه- و حینئذ فکیف یکون حال من ینادی بعرضیتها، س قده

عن كون البسيط الحقيقى يجب أن يكون كل الأشياء لا يعزب عنه شى ء فى الأرض و لا فى السماء و لهذا كان عنده علم البارى بالأشياء عباره عن أعراض و رسوم متكثره قائمه بذاته و كان يعتذر عن ذلك بأن تلك العلوم و إن كانت أعراضا قائمه به لكن ذاته لا ينفعل منها و لا يستكمل بها لأنها لوازم متأخره وجودها عن وجود الذات- بل كماله و مجده فى أن يصدر هى عنه لا فى أن يوجد هى له و قد علمت بما فى ذلك من القصور و الخلل و الله ولى الجود و الفضل

الموقف الخامس فى كونه تعالى حيا

الحياه التى تكون عندنا فى هذا العالم تتم بإدراك و فعل و الإدراك فى حق

أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس و كذا الفعل لا يكون إلا التحريك المكانى(۱) المنبعث عن الشوق و هذان الأثران منبعثان عن قوتين مختلفتين إحداهما مدركه و الأخرى محركه فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس كالتعقل و نحوه- و كان فعله أرفع من مباشره التحريك كالإبداع و شبهه لكان أولى بإطلاق اسم الحياه عليه بحسب المعنى ثم إذ كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه فعله و إبداعه لكان أيضا أحق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب إذ التركيب مستلزم للإمكان و الافتقار لاحتياج المركب فى قوام وجوده إلى غيره و الإمكان ضرب من العدم المقابل للوجود و الموت المقابل للحياه و الدثور المقابل للبقاء فالحى الحقيقى ما لا يكون فيه تركيب قوى- و قد صح أن واجب الوجود بسيط الحقيقه أحدى الذات و الصفه فردانى القوه و القدره و أن نفس تعقله للأشياء نفس صدورها عنه و أن معنى واحدا بسيطا منه عقل

۱- هذا أيضا بحسب الغلبه فإن التحريك الوضعى و الكيفى و الكمى و غيرها لها دخل فى الأفعال، ط مد ظله

للکل و منشأ للکل فهو أحق و أليق باسم الحياه من جميع الأحياء کيف و هو محيى الأشياء و معطى الوجود و کمال الوجود کالعلم و القدره لکل ذى وجود و علم و قدره.

و اعلم أن الصوره الإدراکيه التى تحدث فينا فتصير سببا للصوره الموجوده الصناعيه لو کانت نفس وجودها کافيه لأن تتکون منها الصوره الصناعيه بأن يکون الصوره الإدراکيه هى بالفعل مبدأ لما هى صوره له لکان الإدراک فينا بعينه هو القدره فکنا قادرين من حيث إنا عالمون و کان معلومنا و مقدورنا ذاتا واحده بلا تغاير و اختلاف و لکن ليس کذلک بل کثيرا ما ندرک أشياء و نشتاقها و لا قدره لنا على تحصيلها- و الذى يمکننا تحصيله أيضا کالکتابه مثلا لا يکفى فى تحصيلنا إياه فى العين نفس إدراکنا له و لکن يفتقر مع ذلک إلى إراده متجدده منبعثه من قوه شوقيه تتحرک و تنبعث منهما معا القوه المحرکه المزاوله فتحرک هذه القوه الفاعله المزاوله الأعصاب- و الآلات العضويه ثم تحرک تلک الآلات الطبيعيه الآلات الخارجيه ثم تحرک الماده الموضوعه لصناعتنا کالقرطاس أو اللوح فى هذا المثال فلا جرم لم يکن نفس وجود الصور العلميه قدره و لا إراده بل کان القدره فينا عند المبدإ المحرک بل و ليست الإراده أيضا قدره و لا القدره أيضا فعلا بل إمکان فعل و قوه تحصيل و تلک الصوره محرکه للشوق و الإراده و هما محرکان للقدره و هى محرکه للآله المحرکه للقابل المتحرک فتکون محرکه لمحرک المحرک للشى ء المتحرک و کل من هذه المحرکات أيضا لا يحرک غيره إلا و يتحرک بعينه لکون الجميع مشوبا بالقصور و النقيصه و العدم و لو فرض واحد منها تاما قويا فى بابه لاکتفى عن غيره فى باب الفعل و الإيجاد فالتصور الإدراکى مثلا لو کان شديد الوجود قوى الحصول لکان بعينه مرجحا و داعيا للفعل و موجبا لإفاضته فى العين و کان بعينه إراده و قدره و قد سبق القول بأن علمه بالنظام الأتم هو بعينه الإراده التى له و تحقق أيضا أن القدره التى له هى کون ذاته عاقله للکل عقلا هو مبدأ الکل لا- مأخوذا عن الکل و عقلا هو وجود ذاته و عين إنيته لا أمر زائد على وجوده و هويته- و أن هذا العقل الأول هو بعينه الإراده الأزليه الخاليه عن شوب غرض و لميه سوى نفس

تلک الإراده التی یتبعها وجود الموجودات کما یتبع عشق شی ء عشق لوازمه و آثاره- فمن أحب شخصا مثلا- أحب جمیع لوازمه و آثاره و أفعاله علی سبیل التبعیه- فالله یحب کل شی ء مجعول منه تبعا لمحبه ذاته فهذه هی إرادته الخالیه عن الشین و من اعتقد غیر ذلک فی حق إراده الله فقد عدل عن منهج الصواب و الحد فی صفاته و أسمائه فهکذا یجب أن یحقق معنی الحی فی حقه أعنی الدراک الفعال فالإدراک کما علمت و الفعل کما علمت و کلاهما شی ء واحد مبدءا و إضافه و أثرا و قد سبق أن الصفات الأولیه للواجب کما أنها کلها موجوده بوجود واحد یستحق هذه الأسماء من جهه صدق معانیها علیه فکذلک الإضافیه کلها ترجع إلی إضافه واحده یستحق الأسماء الإضافیه لصدق معانیها علیها فکما أن وجودا واحدا فی حقه علم و قدره و حیاه فکذلک إضافه ذلک الوجود إلی المجعولات عالمیه و خالقیه و رازقیه و صانعیه و إراده وجود و غیر ذلک فإنک إذا تفطنت بما مر من الأصول و حققت الصفات الواجبیه علمت أن الصفه الأولی لواجب الوجود هی أنه إن و موجود(۱)(۲) بحت لا یشوبه ماهیه و لا نقص

۱- أنت تعلم أن الوجود الحقیقی البحت ذاته فإطلاق الصفه إما من باب المشاکله للصفات الأخری و إما باعتبار نفس المفهوم العنوانی مع قطع النظر عن المعنون و فی المنطق یطلق الوصف العنوانی علی إنسانیه الإنسان مثلا- و الحق أن المراد من الصفه الصفه السلبیه- أی إنه لیس له ماهیه و ذکر الموجود البحت من باب ذکر الموصوف مع صفته و هو مثل قوله هذا الوجود مسلوبا عنه المشارک فی الجنس و المراد من الجنس معناه اللغوی إذ الواحد معناه أنه لا مشارک له فی النوع و لازمه ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع فی نفسه فیکون فی ذکر الجنس اللغوی إشاره إلی نفی مطلق الشریک مجانسا کان أو مماثلا أو مشابها أو مساویا أو مناسبا أو غیر ذلک، س قده

۲- الأصول الماضیه المبتنیه علی أصاله الوجود و وحدته التشکیکیه تأبی أن یعد الوجود وصفا له تعالی کالعلم و القدره و الحیاه بل الوجود البحت هناک بحذاء مفهوم الذات و الهویه کما أن علمه و قدرته و غیرهما بحذاء مفاهیم الصفات من العلم و القدره و غیرهما و هذا غیر کون الصفات عین الذات و الذات عینها و ذلک أن البراهین المثبته للذات هی التی تثبت الوجود البحت فالمراد بهما واحد کما أن مصداقهما واحد بخلاف ما یثبت العلم و القدره مثلا فإنهما یثبتان بعد ثبوت الذات فمفهوماهما غیر مفهوم الذات و إن کانت واحده مصداقا فلا تغفل، ط مد ظله

و إمكان بوجه من الوجوه و أما الصفات الأخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافه و بعضها هذا الوجود مع سلب و شي ء منها لا يوجب كثره في ذاته البته فاللواتي تخالط السلب كقول القائل إنه أحد لم يرد منه إلا هذا الوجود نفسه مع ملاحظه أنه مسلوب عنه القسمه بوجه من الوجوه لا إلى الأجزاء الكميه و لا إلى الأجزاء الوجوديه كالماده و الصوره العينيه أو الذهنيه و لا إلى الأجزاء القوليه كالجنس و الفصل و كما إذا قلنا إنه واحد فرد لم نعن إلا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس أو في وجوب الوجود كما إذا قلنا إنه عقل و عاقل و معقول- لم نعن إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطه الماده و علائقها مع اعتبار إضافه ما هكذا في الشفاء.

و الحق عندنا أن هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل و الإدراك و إن لزمه في الواقع بل الإدراك عباره عن وجود شي ء لشي ء و حضوره له و الماده و الماديات لا حضور لها في نفسها و لا لشي ء بحسب ذلك الوجود فلأجل عينيتها و عدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما إلا بواسطه صوره أخرى لها وجود حضوري و كلما كان الوجود أقوى كان الإدراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقليه على درجاتها في القوه ثم المثل الخياليه ثم المثل الحسيه و إذا انتهى في الضعف إلى أن يكون صوره ماديه فيغيب عن الإدراك و لا يقبل النيل و المثول و أما اللواتي تخالط الإضافه فمثل قول القائل الأول لا يعنى به إلا إضافه هذا الوجود إلى الكل- إضافه الفاعليه أو نحوها و كقوله الآخر لا يعنى به إلا إضافه هذا الوجود إليها إضافه الغائيه أو شبهها و كما إذا قيل إنه قادر لا يعنى به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره يجب عنه و يتحقق به و إذا قيل إنه حي لم يعن به إلا هذا الوجود العقلي- مأخوذا مع الإضافه إلى صوره الكل المعقوله أيضا بالقصد الثاني كما سبق إذ الحي هو الدراك الفعال(۱) و هكذا القياس في سائر الصفات الإلهيه و قد سبق بيان اتحادها

۱- فأخذ الإضافه في مفهوم الحياه باعتبار هذا التعريف اللازمي و إلا فالحياه مبدأ هذين اللازمين و هي من الصفات الحقيقيه المحضه، س قده

فی الوجود فی حقه و کیفیه کون الحقیقیات منها نفس الذات الأحدیه.

تبصره فیها إشاره

اشاره

و اعلم أن حیاه کل حی أنما هی نحو وجوده إذ الحیاه هی کون الشی ء بحیث یصدر عنه الأفعال الصادره عن الأحیاء من آثار العلم و القدره لکن من الأشیاء الحیه ما یجب فیه أن یسبق هذا الکون کون آخر و منها ما لیس یجب فیه أن یسبقه کون آخر-

فالقسم الأول کالأجسام الحیه

فإن کونها ذات حیاه أنما یطرأ علیها بعد کون آخر له یسبق هذا الکون الحیوانی لأن هذه الأجسام لو کان وجودها فی نفسها هو بعینه کونها بحیث یصدر عنها أفعال الحیاه لکان کل جسم حیا و إن لم یکن کذلک بل طرأ علیها هذا الوجود لا لأنها أجسام بل لأمر آخر تخصصت به فهو المطلوب و لیس لک أن تقول إن هذا الکون أی کون الشی ء بحیث یصدر عنه فعل الحیاه هو الذی یقوم الجسم(۱) لأنا نقول إن الذی ذکرت أنما یصح و یتصور فی الجسم بالمعنی الذی هو باعتباره جنس لا بالمعنی الذی هو باعتباره ماده و کلامنا فی الثانی أی فی ماهیه الجسم مجرده عن الزوائد فإن الوجود المختص بماهیه الجسم- لا تعلق له بالکون الحیوانی فهذا الکون أمر زائد علی وجود الجسم بما هو جسم.

و أما القسم الثانی

فهو فیما یخرج عن الأجسام فإن ما لیس بجسم لا یمتنع فیه أن یکون وجوده بعینه هو کونه بالصفه المذکوره بل یوجب فی أکثر ما لیس بجسم(۲) أن یکون وجوده هذا الوجود فإن الجواهر المفارقه و الصور المجرده هذه صفتها أی کون وجودها بعینه هو حیاتها و ذلک لعدم ترکبها من ماده و صوره- لأن وجودها وجود صوری لا یتعلق بأمر بالقوه فالحیاه فیها لیست ما به یکون الشی ء حیا بل نفس حییته إذ من المحال أن یصیر الشی ء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فیلزم توقف الشی ء

۱- أی یقوم وجوده کما هو شأن الفصل المقسم للجنس لا ماهیته إذ قد علم جوابه، س قده

۲- و هو الواجب تعالی و الجواهر المفارقه و أما بعض ما لیس بجسم کالهیولی و الجسمانیات من المقارنات للماده فهی أیضا لیس وجودها هذا الوجود بعینه، س قده

على نفسه أو بوجود آخر و فيه خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن الماده- القابله لكون بعد كون و أيضا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود و يتسلسل بل الأمر فى الحياه و نظائرها كما علمت فى باب أصل الوجود و المضاف و الأين و المتصل و نظائرها و واجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقه.

و اعلم أن مفهوم الحياه غير مفهومى العلم و القدره فهى كأنها مبدأ لهما و أكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى و الهويه اختلفوا فى أن الحياه فى حقه هل هى صفه زائده على الإدراك و الفعل أم لا- ثم عولوا فى إثباتها فى حقه على أن الشريعه الحقه قد وردت(۱) فى إطلاقها عليه فلا بد من إثباتها له و عدها من الصفات الحقيقيه.

و الحق أن حكم الحياه كحكم غيرها من الصفات الكماليه فى أنها من كمالات الموجود بما هو موجود و كلما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعى أو مقدارى أو عددى فلا- بد من ثبوته لمبدإ الوجود و فاعله إذ الفاعل المعطى للوجود و كماله أولى بذلك الكمال- ثم لا- شبهه فى أن مفهوم الحياه غير مفهوم العلم و القدره إذ يمكن أن يتصور ذو حياه- لا يعلم(۲) وقتا من الأوقات شيئا بالفعل و لا يصدر أيضا حركه و لا صنع منه فى بعض الأحيان فلا- يخرج عن كونه حيا فالحياه فى حقنا هو الكون الذى يكون مصدر الإدراك و الفعل فقوه الإدراك و قوه الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور و هو

۱- يعنى لا دليل عقلى عند هؤلاء و هم جماعه من المتكلمين عليها سوى ما ورد فى الشريعه كالسمع و البصر عندهم بل العقل ينفيها بزعمهم لأن الحياه كيفيه مزاجيه و هو متعال عن الجسم فضلا عن المركب المزاجى فكلمه ثم للفصل بين المطلبين، س قده

۲- يعنى أن الدليل على المغايره هو الانفكاك فى التعقل و لو لم يكن انفكاك فبالنظر و ذاتى الشى ء بين الثبوت له فلا يرد أن كل حى لا- ينفك عن علم أو إحساس أو تخيل أو توهم أو تعقل و لا أقل من علم الشى ء بنفسه و أيضا المراد انفكاك الحياه عن الإدراك و هو إدراك الجزئيات بالحواس الظاهره و الباطنه المقابل للتعقل لا عن مطلق العلم، س قده

مبدأ لهما إلا أن هذا لا يمكن فی حقه لتعالیه عن اختلاف القوی و الآلات النفسانیه فالحیاه کسائر صفاته من العلم و القدره و الإراده کلها فی درجه واحده من الوجود و للکل هویه واحده و تشخص واحد و مع ذلک فمفهوم الحیاه غیر مفهوم العلم و هما غیر مفهوم القدره و هی غیر مفهوم الإراده کما مر مرارا فالبرهان قائم علی إثبات هذا المعنی الکمالی له علی وجه أعلی و أشرف کما أنه قائم علی إثبات العلم و القدره و الإراده علی وجه أعلی و أشرف.

تنبیه

و أما الذی ذکره نصیر المحققین قدس سره فی رساله مسأله العلم بقوله المستند فی إثبات الحیاه هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من طرفی النقیض و لما وصفوه بالعلم و القدره و وجدوا کل ما لا حیاه له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بها لا سیما و هی أشرف من الموت الذی هو ضدها انتهی فهو لا یخلو عن خلل و قصور فإن المستند الذی ذکره فی غایه الضعف إذ لیس کلما هو أشرف من طرفی النقیض(۱) علی مقابله مما یصح إثباته له فإن الصلابه أشرف من الرخاوه- و الحرکه أشرف من السکون و الکرویه أشرف الأشکال بل الشرط فی اتصافه بالأمر الکمالی الذی هو أشرف من نقیضه أن یکون ذلک الأمر من العوارض الذاتیه للموجود بما هو موجود و إلا فیستحیل اتصافه به فالحکیم الإلهی الباحث عن صفاته- لا بد له فی إثبات صفه الحیاه له أن یحصل أولا معنی الحیاه علی وجه یصح أن یکون عارضا لمطلق الوجود کمالا له و لا یستدعی عروضها لشی ء علی ذلک الوجه أن یکون له استعداد خاص أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق و لا أیضا یکون

۱- لا یقال المحقق قدس سره ذکر وجهین أحدهما أن الحیاه شرط العلم و القدره و إذا أثبت المشروط له تعالی أثبت الشرط و ثانیهما ما ذکره بقوله لا سیما إلخ و ما ذکره المصنف قده یبطل الثانی خاصه لأنا نقول بل یبطل الأول أیضا لأن المحقق قدس سره أخذ الوصف بالأشرف للوصف بالعلم و القدره فیه أیضا لئلا- یقال لم وصف بالعلم و القدره حتی یقال یوصف بما هو شرط الاتصاف بهما و إن کان الوصف بهما موجها بوجوه أخری مقرره فی مواضع أخری أیضا، س قده

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا أو تغيرا أو افتقارا إلى شى ء ثم إذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لأنه مبدأ سائر الموجودات و كمالاتها و معطى الكمال المطلق أولى بذلك الكمال من غيره و أما الحديث الذى نقله

عن عالم من أهل بيت النبوه ع: من أنه هل سمى عالما و قادرا إلا أنه وهب العلم للعلماء و القدره للقادرين و كلما ميزتموه بأوهامكم فى أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم و البارى تعالى واهب الحياه و مقدر الموت و لعل النمل الصغار توهم أن لله زبانيين(۱) كما لها فإنها تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له و هكذا حال العقلاء فى ما يصفون الله فيما أحسب و إلى الله المفزع

(۲) فالحديث فى غايه الشرف و الحقيه و فيه إشاره(۳) إلى المسلك الذى ذكرناه فى باب إثبات الصفات الكماليه له سبحانه من أنه واهب العلم و القدره و الحياه و هذه صفات كماليه لمطلق الموجود بما هو موجود و الصفه الكماليه للموجود إذا وجدت فى المعلول فلا بد من وجودها للعله على وجه أعلى و أشرف و أما الذى أشار إليه من قصور أفهام العقلاء- فيما يصفون الله به عن درجه البلوغ إلى معرفه حقائق الصفات فهو أيضا مما لا خصوصيه له بشى ء من الصفات كالحياه مثلا بل هو جار فى سائر صفاته فإن الصفات الحقيقيه كلها وزانها وزان صفه الوجود و الوجوب فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات- مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود

۱- تثنيه الزبانى بضم الأول و زبانيا العقرب و النمل قرناهما

۲- يعنى اعرفوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه و بنوره اعرفوه، س قده

۳- يعنى إياك أن تحمل كلامه ع على ما فهم المعتزله القائلون بالنيابه فى الصفات- و أنه دع المبادى ء و خذ الغايات فيكون قوله ع هل سمى عالما كقول من يقول هل سمى عالما إلا أنه فعل الأفعال المحكمه فترتب على ذاته تعالى ما ترتب على صفه العلم لو كانت و لكن ذاته نائبه عنها حاشى الجناب الإلهى عن هذا الزعم الفاسد و الرأى الكاسد بل الصفه مقوله بالتشكيك كما ذكره و ليست منحصره فى المعنى القائم بالغير فتلك الصفه المستقله الواجبه الحقه حق الصفه فسلب الصفه عنه لا صحه له أصلا، س قده

بالـذات مع اشتراک مفهومه بین العلم القدیم و العلم الحادث و کذلک من القدره ما هی قدره قدیمه واجبه و من الإراده ما هی إراده قائمه بالـذات مع الاشتراک المـذکور و کذا الحکم فی جمیع الصـفات الحقیقیه المشترکه المعنی بین الواجب و الممکن- لکن طـائفه من العقلاء(۱) و هم الـذین عرفوا الحق بـالحق و صـفاته بصـفاته لا بغیره من الممکنـات لخروجهم عن هـذه النشأه النفسـانیه و فنـائهم عن ذواتهم و هویـاتهم و قیـام القیـامه فی حقهم فهم یرون مـا لا یراه سائر العقلاء و یشاهـدون ما لا یشاهـده غیرهم

الموقف السادس فی کونه تعالی سمیعا بصیرا

اشاره

قد وردت فی شریعتنا الحقه بل من ضروریات هذا الدین المبین(۲) المعلومه

۱- هـذا شـرح قوله و إلی الله المفزع و أشـار إلی أن المراد بالعقلاـء فی قوله و هکـذا حـال العقلاء أولوا العقول الجزئیه المشوبه بالأوهام کما عبر أولا بالأوهام و أما العقلاء أولوا الأیدی و الأبصار فهم لا یصـفونه إلا بوصفه نفسه و به یستشهدون علیه و بعینه یعاینونه و نعم ما قیل-ٔ إذا رام عاشـقها نظره و لم یسـتطعها فمن لطفها أعارته طرفا رآها به فکان البصیر بها طرفها و الغرض دفع شبهه المعطلین الذین یجوزون التقاعد و التوانی لسوء أفهامهم من هذا الحدیث الشـریف فیسدون باب تحصـیل المعارف الإلهیه مع أن الإمام المعصوم س- لم یردع العقول الصحیحه کما أومأ بلفظ الأوهام و أراد بالعقلاء هؤلاء بل نقول العقول أیضا مردوعه بما هی عقول بشریه لا بما هی مکتحله بنور الله تعالی و بما هی معاره منه تعالی- و أیضا کون الممیزات بالعقول مخلوقه بما هی شی ء و معنون لا یصـادم کونهـا مطـابقه لنفس الأـمر بمـا هی فی ء و عنـوان إذ لا وجود لهـا حینئـذ سوی ظهور المعروف فلا موضوعیه فیها حینئذ لأحکام أنفسها إذ لا نفسیه لها، س قده

۲- أو صار فی هذه الأوان بحیث لا یحتاج إلی الدلیل فی إثباتها له تعالی لأن ضروری الدین کضروری العقل، س قده

بالقرآن و الحديث المتواتر و الإجماع من الأمه أن البارى سميع بصير و اختلفوا فى اندراجهما تحت مطلق العلم و رجوعهما إلى العلم بالمسموعات و المبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كأشياخنا الإماميه و منهم- المحقق الطوسى ره و كالشيخ الأشعرى و متابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفه النافين لعلمه بالجزئيات و بما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى الشهودى ارجعوهما إلى مطلق العلم فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات- و البصر إلى نفس العلم بالمبصرات و بعضهم جعلهما إدراكين حسيين إما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشره الأجسام فى حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- أو اعتقاد أن الإحساس فى حقه لبراءته عن القصور و الافتقار إلى الإله يحصل بغير آله- و إن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بالآله و هذا الكلام مجمل إن صدر عن عالم راسخ فى الحكمه يحتمل وجها صحيحا إلا أن كثيرا من أرباب التكلم و أهل الجدال لم يتفطنوا أن الإحساس بعينه نفس القصور فى المدرك و المدرك جميعا و الحاصل أن السمع و البصر له إما نفس الإحساس بالمعنى الذى عرفه الناس أو مطلق العلم بالمسموعات و المبصرات.

و التحقيق أن السمع و البصر مفهوماهما غير مفهوم العلم و أنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم و هما أيضا إذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما و لا تغيرا و لا انفعالا فى معروضهما فلا بد من إثباتهما له فإنك بعد ما علمت أن مناط الجزئيه و الشخصيه ليس مجرد الإحساس حتى لا يتشخص شى ء إلا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص- و أن الوجود و التشخص شى ء واحد بالحقيقه متغاير بالمفهوم و أنك قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجيه بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها عنده و معلوميتها له و هذا الشهود الإشراقى المتعلق بالمسموعات و المبصرات زائد

علی مطلق العلم بهما(۱)(۲) و لو علی وجه کلی کما فی العلم الارتسامی الکلی فشهود المسموعات سمع و شهود المبصرات بصر فقد علمت مما ذکرنا أن سمعه و بصره لیسا بحیث یرجعان إلی مطلق العلم بل لو قال قائل عکس ذلک فیهما(۳) لکان أولی و أقرب إلی الحق بأن قال کما قال صاحب الإشراق إن علمه راجع إلی بصره لا أن بصره یرجع إلی علمه.

۱- بل الشهود الإشراقی المتعلق بکل الموجودات سمع و بصر کما هو مفاد کلام الشیخ الإشراقی أن علمه یرجع إلی بصره بل مفاد کلام نفسه قدس سره فی مفاتیح الغیب. إن قلت البصر تتعلق بالأضواء و الألوان و السمع بالأصوات و الکلمات فالتخصیص الذی یتراءی من کلامه قده هنا و فی مبحث الإراده فی دفع شبهه قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإمامیه علی أن الإراده زائده علی ذاته فی موقعه. قلت نعم البصر یستدعی الضوء و اللون فی المبصر و السمع یستدعی کون المسموعات کلمات لکن السنخیه معتبره بین المدرک و المدرک فالضوء الذی یناسب بصره تعالی هو نور الوجود الذی تنور به السماوات و الأرض و اللون الذی یناسبه هو ألوان الماهیات و الکلمه التی تناسب سمعه هی کلمه کن الوجودیه المنشعبه إلی الکلمات التامات و الناقصات کما سیأتی، س قده

۲- قد عرفت مما تقدم أن هذا الشهود الإشراقی المتحقق بحضور الموجودات بوجوداتها عنده تعالی غیر منحصر فی الکیفیات المسموعه و المبصره بل سائر الکیفیات أعم من الملموسه و المشمومه و المذوقه و غیرها و کذلک الجواهر و سائر المقولات و الأمور التی لا تدخل تحت مقوله جمیعا حاضره عنده مشهوده له بالعلم الحضوری بل قد عرفت أن علمه تعالی حضوری کله و لا سبیل إلی إثبات العلم الحصولی فیه تعالی و علی هذا فلا وجه لإرجاع بصره و سمعه إلی الشهود الإشراقی و العلم الحضوری و القول بکونهما علمین مخصوصین- زائدین علی مطلق العلم لصحه القول بأنهما من مطلق العلم و المراد بهما العلم بالمبصرات و العلم بالمسموعات، ط مد ظله

۳- کان المراد إرجاع مطلق العلم إلی البصر بتفسیر البصر بالإشراق الحضوری و إرجاعه إلی السمع بتفسیر السمع بشهوده الموجودات من حیث إنها کلمات له تعالی، ط مد ظله

إيضاح عرشى

اعلم أن حقيقه الأبصار ليست كما هو المشهور و فهمه الجمهور أنه إما بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى و انفعاله عنه كما قاله الطبيعيون و لا بخروج الشعاع على هيئه مخروط بين العين و المرئى سواء كان الشعاع جسما موجودا فى الخارج أو شيئا آخر و لا ـ كما اختاره الشيخ المقتول من أن للنفس بواسطه البدن و وضعه بالقياس إلى الصوره الماديه يقع علم حضورى لتلك الصوره الماديه إذ الكل باطل عندنا كما فصل فى مقامه بل حقيقه الأبصار عندنا هى إنشاء النفس(۱) صوره مثاليه حاضره عندها فى عالم التمثل(۲) مجرده عن الماده الطبيعيه و نسبه النفس إليها نسبه الفاعل

۱- ما ذكره قدس سره فى الأبصار يجرى فى مدركات سائر الحواس كالمشمومات و المذوقات و الملموسات و هى جميعا مدركه فى الحس المشترك كما سيأتى فى علم النفس و مدركات هذه القوه من سنخ واحد و ليس بإدراك حضورى بل علم حصولى و من الدليل على كونه حصوليا وقوع الخطإ و الغلط فى المبصرات و المسموعات و الملموسات و غيرها و لا يكفى فى كون الأبصار حضوريا تمثل الصوره المبصره عند النفس لأن مطلق الصوره العلميه أعم من الكلى و الجزئى و المحسوس و غيره كذلك و إنما الملاك فى كون العلم حصوليا اعتبار حضور الماهيه فى الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجى، ط مد ظله

۲- و كما تنشأ النفس فى مقام البصر صوره زيد مثلا كذلك تنشأ صور وضعه و حيزه و قربه و بعده و نحوها و ليس إنشاؤها على سبيل الاختيار و الرؤيه بل فطرها الله عليه و كون هذه الصور مثاليه و فى عالم التمثل تكون صرفه بلا ماده لأن المدرك لا بد أن يكون وجوده للمدرك و لكن حدوثها و بقاؤها مشروطان بحضور الماده و بهذا و بكونها مدركه للمشاعر الظاهره تمتاز عن صور موجوده فى عالم المثال لأنها تدرك بالحس الباطن فهذان العالمان الصوريان بعد اشتراكهما فى التجرد فى الجمله و امتيازهما عن عالم الصور الماديه ممتازان بما ذكرنا كل عن الآخر فلو سمى الصور المحسوسه المشروطه بحضور الماده بعالم هورقليا- و الأخرى بعالم المثال فرقا بينهما فى الاسم أيضا لكان حسنا و إن كان كلا الاسمين مطلقين فى القديم على المثل المعلقه المسماه بالخيال المنفصل أيضا تشبيها بالخيال المتصل ثم إن الفرق بين مذهبه قده و مذهب الطبيعيين بعد اشتراكهما فى كون المبصر بالذات هو صوره أخرى- غير الصوره التى فى الماده أن الصوره عندهم قائمه بقوى النفس قياما حلوليا و عنده قائمه بالنفس قياما صدوريا و أن الصوره فائضه على القوى من واهب الصور عندهم و من النفس عنده لكونها من عالم القدره و الملكوت قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى، س قده

المنشى ء للفعل إلى ذلك الفعل لا نسبه القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال- و إنما الحاجه فى الأبصار إلى وجود هذه الإله العضويه و إلى وجود الصوره الطبيعيه و وضع مخصوص بينهما و عدم أمر حاجز بينهما و غير ذلك من الشرائط ليست لأن مطلق الأبصار لا- يتحقق إلا- بهذه الشرائط و إلا- لما يتحقق الأبصار فى حاله النوم أو نحوه بل تلك لأجل أن النفس فى أوائل الفطره ضعيفه الوجود غير مستغنيه القوام فى وجودها عن ماده بدنيه و كذا فى إدراكاتها فكما أن وجودها غير وجود البدن و إن افتقرت إليه فى الوجود فكذلك إدراكها البصرى ليس بهذا العضو و إن افتقرت إليه فى الأبصار و كما أن لها أن تستغنى عن هذا البدن الطبيعى عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها أيضا فى أن تدرك الأشياء إدراكا جزئيا بصريا أو نحوه أن تستغنى عن هذه الأعضاء و انفعالاتها.

و بالجمله قد أوضحنا هذه المسأله حق إيضاحها كما سيجى ء ذكرها فى مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفا ذا قلب ذكى أن الأبصار يتحقق بدون الإله و انفعالها و بدون انفعال النفس أيضا لكونها فاعله للصور المبصره لا قابله إياها.

فإذا ثبت ذلك من أن النفس المجرده عن عالم الطبيعه تدرك الصور الجزئيه المبصره ببصرها الخاص الذى هو عين ذاتها فعلم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود و لا- يوجب تجسما و لا- انفعالا- و تغيرا و هو كمال و فقدانه نقص- فالواجب جل ذكره أولى بذلك الكمال كما علمت و كذا الكلام فى السمع فإن الذى اشتهر بين الناس أن السمع أنما يحصل بقرع أو قلع عنيفين و لا- بد فيه من تموج الهواء الواصل إلى عضو غضروفى فى باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج- فتنفعل منه النفس فتتنبه بالأصوات و الحروف و الكلمات و تدركها ليس كما قرروه و

أثبتوه و خالفهم فی ذلک طائفه من أکابر الحکماء القائلین بأن للأفلاک فی حرکاتها أصوات لذیذه و نغمات شریفه و أن فیثاغورث صاعد إلیها بنفسه و سمع بلطیف ذهنه نغماتها اللذیذه ثم دون بعد ذلک علم الموسیقی و مما ینبه أن مطلق السمع لا یفتقر فیه إلی آله طبیعیه أو حرکه هوائیه أن الإنسان ربما یسمع فی حاله النوم صوتا شدیدا- کصوت الرعد و نحوه و یؤثر فیه تأثیرا عظیما لیس بأقل من تأثیر الصوت الواقع فی الخارج و حاله النوم حاله اتصال النفس بعالم آخر و سینکشف لک فی مباحث الکلام حقیه هذا المطلب إن شاء الله تعالی و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاه علی سیدنا محمد و آله الطاهرین

الجزء السابع

السفر الثالث

القسم الثاني

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

[تتمه الفن الأول فی أحوال المبدإ و صفاته]

الموقف السابع من السفر الثالث فی أنه تعالی متکلم و المعارف التی سنخ لنا فی تحقیق الکلام و الکتاب

اشاره

و الفرق بینهما حسبما أفاده الله بالإلهام و فیه فصول

الفصل (۱) فی تحصیل مفهوم التکلم

اعلم أن التکلم مصدر صفه(۱) نفسیه مؤثره(۲) لأنه مشتق من الکلم

۱- الإضافه بیانیه هـذا فی المتکلم الإمکانی غنی عن البیان و أما فی المتکلم الوجوبی فلما کان تکلمه عین ذاته فهو مصدر لکل کلمه تکوینیه فضـلا عن اللفظیه و تکلمه صـفه نفسـیه أی نفس ذاته المتعـالیه مؤثره لأـن جمیع الکلمات التامات و ما دونها آثار ذاته معربه عن الضـمیر الـذی هو غیب الغیوب و من قـال تکلمه خالقیته للکلام إن أراد هـذا الإعراب و بالکلام العقول التی هی الکلمـات التامـات لکـان حسـنا کمـا أن من قال بالکلام النفسـی إذا أراد جامعیه ذلک الوجود البسـیط الأقـدس جمیع الکلمات بمصداق واحد بسیط لکان موجها و کذا قول القائل- إن الکلام لفی الفؤاد و إنما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا ، س قده

۲- المراد بکونه مصدر صـفه کذا کونه منشأ و محتدا لها کما سنشـیر إلیه و قوله لأنه مشـتق من الکلم و هو الجرح استدلال علی کون معنی التـأثیر مأخوذا فیه و هو اسـتدلال أدبی لا یعبأ به فی الأبحاث البرهانیه و فی قوله صـفه نفسـیه مؤثره إشاره إلی إرجاع معنی الکلاـم و هو بظـاهره صـفه فعلیه متأخره عن الـذات إلی الصـفه الـذاتیه التی هی عین الـذات و ذلک بتفسـیر التکلم بکون الـذات بحیث یؤثر فی الغیر بإعلامه ما فی ضـمیره فیرجع بالحقیقه إلی الحیثیه الذاتیه التی هی القدره و هی عین الذات. لکن فیه أن ذلک مما لا یختص بصفه التکلم وحدها بل یجری فی جمیع الصفات الفعلیه کالخلق و الإبداع و الإحیاء و الرزق و الرحمه و المغفره و غیرهـا فـإن الفعل بما أنه فعل لما کان صـدوره عن خصوصـیه خاصه فی ذات الفاعل و بین الفعل و تلک الخصوصـیه حمل الحقیقه و الرقیقه کان من الجائز أن یحمل الصـفه المأخوذه من الفعل علی الفاعل بما فی ذاته من الخصوصیه غیر الخارجه من ذاته فتکون الصـفه غیر خارجه عن الـذات کالخالق- و الرازق الحاکیین عن کون الـذات بحیث یصـدر عنه الخلق و الرزق و أن تحمـل علی الفاعـل بمـا له من الفعل فتکون منتزعه عن الفاعل فی مقام الفعل زائـده علی ذاته. فالحق قصـر الصـفات الـذاتیه الثبوتیه فی الحیـاه و القـدره و العلم و إلیه یرجع السـمع و البصـر و عـد سـائر الصـفات صـفات فعلیه ثم بیـان رجوعها جمیعا إلی الصفات الذاتیه بإرجاع معانیها إلی حیثیه الصدور کما تقدم، ط مد ظله

و هو الجرح و فائدته الإعلام و الإظهار(١) فمن قال إن الكلام صفه المتكلم

١- الكلام الذى عندنا من الأمور الاعتباريه التى دعت إلى اعتبارها الحاجه الاجتماعيه- فإن المجتمعين من الإنسان فى حاجه اضطراريه إلى إعلام بعضهم لبعض ما فى ضميره و لو فرضنا إنسانا عاش عيشه انفراديه لم يحس إلى التكلم حاجه و لا تكلم البته و كذلك أيضا نجد الحيوان عند كل نوع منها من الأصوات المفهمه لمقاصده فى الجمله بمقدار حاجته الاجتماعيه فى سفاد أو إفراخ أو تربيه أفراخ أو دفاع أو غير ذلك. و قد ابتدأ ظهور الكلام بمعنى إعلام ما فى الضمير على ما يعطيه التدبر فى حال الحيوان بإراءه نفس الشى ء أو الفعل المقصود إعلامه كالدجاجه تلتقط بمنقارها الحبه بمرأى من أفراخها فتتبعها الأفراخ فى الالتقات ثم شفعت الفعل بنوع من الصياح ثم اقتصر على الصوت وحده و فهمت الأفراخ منه مقصودها و كذلك الأمر فى الإنسان ثم اختلف الأصوات باختلاف المقاصد و انفصلت الكلمات بعضها من بعض و تشعبت التراكيب و ظهرت اللغات- و قويت دلاله اللفظ الموضوع على المعنى بكثره التداول إلى حد كان المتكلم يلقى نفس المعنى إلى سامعه من غير وساطه اللفظ و كان السامع يجد المعنى بغير وساطه. هذا إجمال القول فى ظهور الكلام عندنا و به يظهر أن اللفظ وجود اعتبارى لمعناه- و أن التكلم إيجاد اعتبارى للمعنى الذى فى ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع- على المعنى المقصود و اعتباريته من جهه اعتباريه الدلاله كما عرفت و الغايه فيه إعلام ما فى الضمير و من هنا يظهر أن الفعل لما دل بخصوصيته على خصوصيه ذات فاعله فى كماله- دلاله حقيقيه كان كلاما لفاعله كاشفا عما فى ضميره يصدق حد الكلام عليه نهايه الأمر أن الدلاله هاهنا حقيقيه غير اعتباريه و بذلك يتبين أن وجود كل ممكن كلام لله سبحانه و هو فى صوره الأمر بالنسبه إلى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ و فى صوره الخبر بالنسبه إلى غيره من الموجودات و إذا كان تاما فى وجوده كان كلاما تاما و كلمه تامه له تعالى قال تعالى لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ اللَّهِ و قال بِكَلِمَهٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ، ط مد ظله

أراد به المتكلميه(۱) و من قـال إنه قائم بالمتكلم أراد به قيام الفعل بالفاعل -(۲) لا ـ قيام العرض بالموضوع و من قال إن المتكلم من أوجـد الكلاـم أراد من الكلاـم فى الشاهـد ما يقوم بنفس المتكلم(۳) بحركه فـاه لا ـ بسـكونه و هو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ـ مـا هو مبـاين له مبـاينه الكتـاب للكـاتب و النقش للنقاش و إلا فيكون كتابه و تصويرا لا تكلما و تقريرا.

قال بعض العارفين أول كلام شق أسماع الممكنات كلمه كن و هى كلمه وجوديه(۴)

۱- أى أراد الكلام بالمعنى المصدرى بخلاف الثانى و الثالث فإنه بمعناه المتعارف و هو الحاصل بالمصدر، س قده

۲- هـذا تلميح إلى ما هو التحقيق عنده بأن يراد بالكلام الكلمات التامات أى العقول القائمه به تعالى قياما صدوريا بل كل كلمه قـائمه به كمـا ورد يـا من كل شـى ء قائم به و أما على مـذهب الأشـعرى الـذى قال بالكلام النفسـى و عرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا بأس بالحلول و القيام فيه إذ عنده جميع صفاته زائده على ذاته، س قده

۳- إنما اعتبر هذا لأن الاتحاد يستدعى البينونه و السوائيه و مناطهما التعلق بالقابل، س قده

۴- أى وجود لا ـ حرف و صوت قـال أمير المؤمنين: إنما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنـداء يسـمع و إنما كلامه سـبحانه فعله أراد ع بكلمه ما و كذا ذلك العارف بالممكنات الأعيان الثابته بشـيئيه الثبوت قبل شـيئيه الوجود و إسـماعها ثبوتيه كما مر فى مبحث العلم، س قده

فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كله أقسام الكلام(۱) بحسب مقاماته و منازله الثمانيه و العشرين(۲) فى نفس الرحمن و هو الفيض الوجودى المنبعث عن منبع الإفاضه و الرحمه و الممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودى و الجواهر العقليه حروف(۳) عاليات و هى كلمات الله التامات التى لا تبيد و لا تنقص و الجواهر الجسمانيه مركبات اسميه- و فعليه قابله للتحليل و الفساد و صفاتها و أعراضها اللازمه و المفارقه كالبناء و الإعراب- و الجميع قائمه بالنفس الرحمانى الوجودى الذى يسمى فى اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما أن الحروف و الكلمات قائمه بنفس المتكلم من الإنسان المخلوق على صوره الرحمن بحسب منازله و مخارجه

الفصل (۲) فى تحصيل الغرض من الكلام

اشاره

اعلم أن الغرض الأول للمتكلم فى إراده الكلام إنشاء أعيان الحروف و الكلمات و إيجادها من الضمير فى المخارج و هو عين الإعلام و أما ترتب الأثر على الأمر و النهى و الإخبار و التمنى و النداء و الاستفهام و غير ذلك فهو مقصود ثان و غايه ثانيه غير الإعلام و هذه المغايره إنما يتحقق فى بعض أقسام الكلام لأن الكلام على ثلاثه أقسام أعلى و أوسط و أدنى فأعلى الأقسام ما يكون عين الكلام مقصودا أوليا بالذات و لا يكون بعده

۱- الأول باعتبار مغايره الوجود و الماهيه بتعمل العقل و الترقى باعتبار اتحادهما فى الواقع، س قده

۲- على ما فى جذوات السيد ره العقل و النفس و الأفلاك التسعه و الأركان الأربعه و المواليد الثلاثه و عالم المثال فهذه تسعه عشر بعدد حروف بسمله ثم المقولات التسع العرضيه فتمت الثمانيه و العشرون، س قده

۳- لأنها مندكه الإنيه كما أن الحرف غير مستقل بالمفهوميه و النفوس أسماء لاستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها و عدم اندكاك إنياتها و الطبائع السياله و الأجسام المتجدده أفعال، س قده

مقصود أشرف و أهم منه لكونه غايه لما بعده و هذا مثل إبداعه تعالى عالم أمره بكلمه كن لا غير و هى كلمات الله التامات و الإنيات العقليات التى لا تبيد و لا تنقص و سنقيم البرهان على وجودها فى مستأنف القول إن شاء الله و ليس الغرض من إنشائها منه تعالى سوى أمر الله و لأجل ذلك قال الفيلسوف الأكرم فى كتاب أثولوجيا إن ما هو و لم هو فى المفارقات شى ء واحد يعنى ما هو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها و غايتها و فيه سر ما لوحناك إليه من قبل.

و أوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره إلا أنه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع و ذلك كأمره تعالى للملائكه السماويه و المدبرات العلويه الفلكيه أو الكوكبيه بما أوجب الله عليهم أن يفعلوا من التدبيرات و التحريكات و الأشواق و العبادات و النسك الإلهيه لغايات أخرى عقليه فلا جرم- لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ فينالون نصيبهم من فائده إنزال الكلام عليهم كما ستعلم و كذلك ملائكه الطبائع الأرضيه و الأجسام العنصريه من مدبرات الجبال و البحار و المعادن و السحب و الرياح و الأمطار فإن أمر الله إذا وصل إليهم إما بلا واسطه أو بواسطه أمر آخر لا بواسطه خلق فإنهم يطيعون أمر الله و لا يتمردون و فى قوله تعالى وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ* حيث لم يقل بما يؤمرون إشاره لطيفه إلى هذا القسم من الكلام.

و أدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر و لكن قد يتخلف عنه و قد لا يتخلف- و فيما لا يتخلف أيضا إمكان التخلف و التعصى إن لم يكن هناك عاصم من الخطاء و العصيان و هذا كأوامر الله و خطاباته للمكلفين و هم الثقلان الجن و الإنس بواسطه إنزال الملك و إرسال الرسول و هما أعنى الثقلين مخلوقان فى عالم الأحداث و التركيب و عالم الأضداد و الأنداد و التعاند و التفاسد ففى هذا القسم من الكلام و هو الأمر بالواسطه يحتمل الطاعه و العصيان فمنهم من أطاع و منهم من عصى و أما الأمر مع عدم الواسطه أو بواسطه أمر آخر فلا سبيل إلا الطاعه فأعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعى- وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَهٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ و هو عالم القضاء الحتمى وَ قَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ و الأوسط هو الأمر التكوينى و هو عالم القدر إِنَّا كُلَّ شَيْ ءٍ خَلَقْناهُ

بِقَدَرٍ و الإنزال هو الأمر التشريعى التدوينى شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً

تمثيل

إن الإنسان الكامل لكونه خليفه الله مخلوقا على صوره الرحمن و هو على بينه من ربه- توجد فيه هذه الأقسام الثلاثه من ضروب الكلام و المكالمه و ذلك لكمال نشأته الجامعه لما فى عالم الخلق و الأمر ففيه الإبداع و الإنشاء و فيه التكوين و التخليق و فيه التحريك للآله و التصريف بالإراده فأعلى ضروب مكالمته و استماعه هو مكالمته مع الله بتلقى المعارف منه(۱) و استفاده العلوم من لدن حكيم عليم و استماعه بسمعه القلبى المعنوى الكلام العقلى و الحديث القدسى من الله(۲) و هو إفاضه العلوم الحقه و المعارف الإلهيه- و كذلك أيضا يصير متكلما بعد أن كان مستمعا بالكلام الحقيقى إذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل و هو العقل البسيط الذى شأنه إفاضه العلوم التفصيليه على النفس متى شاء من خزانه ذاته البسيطه فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقه متكلما بالمعارف الحقيقيه فليس لكلامه هذا مقصود ثان إلا تصوير الحقائق الغيبيه المجمله بصور العلوم التفصيليه النفسانيه و إظهار الضمائر المكنونه على صحيفه النفس و لوح الخيال.

و أوسطها كأمره و نهيه للقوى و الأعضاء و الأدوات بواسطه تحريك القوى النفسانيه للقوى الطبيعيه كتحريك الملائكه السماويه للملائكه الأرضيه فيجرى حكم النفس- و ينفذ أمرها المطاع بإذن الله تعالى على القوى و الآلات و الخوادم فى عالم البدن و قد

۱- إن قلت الكلام فى أعلى ضروب كلام الإنسان و هذا استماع منه و استفاده لا تكلم منه قلت أولا تكلمه مع الله مسألته بلسان الاستعداد من الله تعالى العلوم و المعارف و المكالمه من الطرفين و ثانيا إن هذه الكلمات و إن كانت مضافه إلى الله أولا و بالذات أو إلى الملك لكنها مضافه إلى النفس أيضا إضافه الشى ء إلى المظهر إذ تنزل من باطن ذات النفس إلى ظاهره الذى هو عقله، س قده

۲- هذا فى الأنبياء ع و أما فى غيرهم فقد قال ص: إن فى أمتى مكلمين محدثين ، س قده

خلقت سدنه هذا العالم الصغير كلها مجبوله على طاعه الروح و كذا مواضعها و أجسامها- لا تستطيع لها خلافا و لا تمردا و عصيانا فإذا أمرت العين للانفتاح انفتحت و إذا أمرت اللسان للتكلم تكلم و إذا أمرت الرجل للحركه تحركت و إذا أمرت اليد للبطش بطشت فهكذا فى سائر الآلات و الأعضاء فتسخر الحواس و القوى و الأعضاء للنفس الإنسانيه- يشبه من وجه تسخر الملائكه و الأجرام العظام الفلكيه و العنصريه لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعه و فطروا على الخدمه.

و أدناها طلبه لشى ء أو استدعاؤه لفعل بواسطه لسان أو جارحه فإن المقصود هاهنا من الكلام سواء كان بعباره أو إشاره أو كنايه أو نحو آخر من أنحاء الإعلام شى ء آخر غير الكلام و غير لازمه و لهذا قد يقع و قد لا يقع لثبوت الوسائط العرضيه و مع ارتفاع الوسائط العرضيه كما فى القسمين الأولين لا سبيل للمخاطب بالأمر إلا السمع و الطاعه- و كذا ما لم يقع فى الوجود عن أوامر الله تعالى التى هى بالواسطه ليس بقادح فى كمال حكمته و قدرته فإن الأمر التشريعى التدوينى من الأوامر الإلهيه التى أمر بها عباده على ألسنه رسله و تراجمه وحيه فى كتبه هذا شأنه فمنهم من أطاع و منهم من عصى.

استشهاد تأييدى

و مما يؤيد ما ذكرنا أنه قال صاحب الفتوحات المكيه إذا كان الحق هو المكلم عبده فى سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه فإن تأخر عنه(۱) فليس هو كلام الله و من

۱- كلام الشيخ العربى بإطلاقه يشمل الكليات العقليه العلميه التى للنفس الناطقه أيضا و إن كان مذاقه و سياق كلامه يخصصانه بالمعارف التى لأصحاب القلوب و الخواطر الربانيه التى لأهل السلوك فإن الخواطر عندهم أربعه ربانى و يسمى نقر الخاطر و لا يخطى أبدا و قد يعرف بالقوه و التسلط و عدم الاندفاع و ملكى و يسمى إلهاما و هو الباعث على مندوب أو مفروض و نفسانى و يسمى هاجسا و هو ما فيه حظ للنفس و شيطانى و يسمى وسواسا و هو ما يدعو إلى مخالفه الحق قال تعالى الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ و يشتبه فى المباحات فما هو أقرب إلى مخالفه النفس فهو من الأولين و ما هو أقرب إلى موافقتها فهو من الآخرين و الصادق الصافى القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفرق بينهما بتوفيق الله تعالى كذا قال بعض العرفاء الشامخين، س قده

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده فإذا كلمه بالحجاب الصورى بلسان نبى أو من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم و قد لا يصحبه و يتأخر عنه هذا هو الفرق بينهما و فيه إشاره إلى ضروب حيث قيد فى القسم الأخير الواسط بالحجاب الصورى فالكلام الإلهى إما أمرى بلا واسطه أو بواسطه حجاب معنوى أو حجاب صورى فليدرك غوره و ليذعن حسن طوره أقول أيضا و للإشاره إلى هذه الضروب الثلاثه وقع من كلامه سبحانه حيث قال وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فالوحى عباره عن الكلام الحقيقى الأولى الضرورى الذى يكون عين الكلام مقصودا أصليا و غايه أوليه و الثانى إشاره إلى كلام يكون واردا بواسطه حجاب معنوى و يكون المقصود شيئا آخر يكتفى فى حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكه ففى كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا أو لازما و الطاعه لازمه سواء كان الاستماع نفس الطاعه أو مستلزمها و الثالث إشاره إلى أدنى الكلام و هو النازل إلى أسماع الخلائق و آذان الأنام بواسطه الملائكه و الناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصيه و الطاعه و الإباء و القبول فافهم يا حبيبى هذا فإنه ذوق أهل الله و إياك أن تظن أن تلقى النبى ص كلام الله بواسطه جبرئيل و سماعه منه كاستماعك من النبى ص أو تقول إن النبى كان مقلدا لجبرئيل(١) كالأمه للنبى ص هيهات- أين هذا من ذاك هما نوعان متباينان كما مر و التقليد لا يكون علما أصيلا و لا سماعا حقيقيا أبدا

١- هيهات و قد ورد عن أولاده الأنجبين: أن روح القدس فى جنان الصاقوره- ذاق من حدائقنا الباكوره ، س قده

الفصل (۳) فی الفرق بین الکلام و الکتاب و التکلم و الکتابه

قال بعض المحققین إن کلام الله غیر کتابه(۱) و الفرق بینهما بأن أحدهما و هو الکلام بسیط و الآخر و هو الکتاب مرکب و بأن أحدهما من عالم الأمر و الآخر من عالم الخلق و الأول دفعی الوجود و الثانی تدریجی الکون لأن عالم الأمر خال عن التضاد و التکثر و التغیر لقوله تعالی وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَهٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ... أَوْ هُوَ أَقْرَبُ و أما عالم الخلق فمشتمل علی التکثر و التغیر و معرض للأضداد لقوله تعالی وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ.

أقول و لأحد أن یقول إن الکلام و الکتاب أمر واحد بالذات متغایر بالاعتبار- و هذا إنما ینکشف علیک بمثال فی الشاهد و هو الإنسان لکونه علی مثال من ربه تعالی عن المثل لا عن المثال فالإنسان إذا تکلم بکلام أو کتب کتابا فإنه یصدق علی کلامه أنه کتاب و علی کتابه أنه کلام بیان ذلک أنه إذا تکلم و شرع فی تصویر الألفاظ أنشأ فی الهواء الخارج من جوفه و باطنه بحسب استدعائه الباطنی النفسانی الذی هو بإزاء النفس الرحمانی و الوجود الانبساطی هیأت الأصوات و الحروف و الکلمات حیثما تنفس و انتقش منه ذلک الهواء المسمی بالنفس الإنسانی و تصور بصور الحروف الثمانیه و العشرین و ما یترکب منها کما ینشأ من غیب الحق الوجود الانبساطی المسمی عندهم بالحق المخلوق به متعینا بتعینات الصور الإمکانیه لظهور الشئون الإلهیه و مکنونات الأسماء الحسنی و الصفات العلیا علی مجالی الماهیات و هیاکل الممکنات و مظاهر الهویات- و الموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقیقه الوجود الحق المطلق و درجات الشده و الضعف الحاصله من مراتب القرب و البعد من منبع الوجود المسمی بالهویه الأحدیه

۱- مراده بالکتاب أدنی مراتب الکتب اللوحیه و هو عالم الأجسام و قد حمل الکتاب المبین فی الآیه علیه حیث حمل الرطب و الیابس علی ظاهرهما أعنی ما هو من الأضداد، س قده

و غیب الغیوب و قد سبق فی السفر الأول الفرق بین الوجود الانبساطی و الوجود المقید و أنهما غیر الوجود الحق الأول.

إذا تقرر هذا فنقول صوره هذه الألفاظ و الكلمات لها نسبتان نسبه إلى الفاعل و المصدر و نسبه إلى القابل و المظهر فالأولى بالوجوب و الثانیه بالإمكان فهی بأحد الاعتبارین كلام و بالاعتبار الآخر كتابه فالصور اللفظیه القائمه بلوح النفس و صحیفه الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت و أضیفت إلیه فتلك النسبه إما علی سبیل نسبه الصوره إلى القابل فیكون كتابه لأن نسبتها إلیه بالإمكان و حینئذ یحتاج إلى فاعل مباین و مصور أو ناقش مغایر إذ القابل شأنه القوه و الاستعداد و التصحح لا الفعل و الإیجاد و الإیجاب- و الشی ء لا یمكن وجوده بمجرد الإمكان و القوه و القبول فلا بد له من مخرج إیاه من القوه إلى الفعل و الفاعل المباین لصور الألفاظ و الكلمات یسمی كاتبا و مصورا لا- ناطقا و متكلما و ذلك الفاعل هو النفس الناطقه فی مثالنا فبهذا الاعتبار یكون المنشی ء لهذه الحروف و الألفاظ كاتبا و النفس الهوائی بیده لوحا بسیطا و هذه الحروف و الألفاظ أرقاما كتابیه و صورا منقوشه فیه صادره عن الكاتب و المصور و أما إذا أضیفت إلیه(۱) إضافه الفعل إلى الفاعل و الوجود إلى الموجد و كانت النسبه إلیه بالوجوب لا بالإمكان فكان المأخوذ بهذه الحیثیه كلاما و الموصوف به متكلما و هو المجموع الحاصل من النفس و الهواء و سائر ما یدخل فی سببیه تلك الصور و الهیئات و كان المجموع المأخوذ علی هذا الوجه شخصا متكلما لصدق حده علیه و هو الذی قام به الكلام- لاستقلاله بتصور المعانی و ترتیب الحروف و المبانی من غیر حاجه إلى فاعل ناقش مباین الذات عنه.

فإذا ظهر لك صحه كون صور لفظیه بعینها كلاما و كتابا باعتبارین و كون الهواء

۱- أی إلى لوح النفس بفتح الفاء و أخذ ذلك النفس و الهواء لا بشرط و من صقع النفس بسكون الفاء كما كان فی الشق الأول الذی صار فیه كتابا مأخوذا بشرط لا- و مباینا عن النفس ففی الشق الثانی قیام الصور بلوح الهواء بل لوح القرطات المعدودین من مراتب النفس الناطقه قیام بالنفس الناطقه، س قده

النفسى أيضا كاتبا و متكلما من وجهين(١) فقس الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائى- سواء كان فوقه كالنفس و العقل و البارى أو تحته كالقرطاس و التخت و التراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقليه و العلوم النفسانيه لوح كتابى بأحد الاعتبارين و جوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لأن لها وجها إلى مصور عقلى و قلم علوى يصورها تلك العلوم و الصور و لها أيضا وجه إلى قابل يقبل منه تلك الصور و يسمع منه الكلام و هكذا القياس فى سائر المواضع فوضح أن كل كتاب كلام من جهه و كل كلام كتاب من جهه فافهم يا حبيبى ما ذكرته و اعلم قدره فإنه حرى بذاك لأنه من الواردات الكشفيه المختصه بمدون هذه الأسفار و فيه فوائد كثيره لا يسمع المجال عدها جميعا.

منها أنه يليق بأن يتصالح فيه أهل المذاهب الكلاميه فى باب الكلام و عمدتهم طائفتان المعتزله فقالوا إن المتكلم من أوجد الكلام و الأشاعره فقالوا إنه من قام به الكلام و قد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين و منها كيفيه حدوث العالم منه تعالى إذ نسبه هذا العالم إلى البارى عند جماعه نسبه الكتاب إلى الكاتب و عند طائفه أخرى نسبه الكلام إلى المتكلم لكن طائفه أخرى رأوا أن النسبه إليه تعالى غير هاتين النسبتين(٢) أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ و منها سر فناء العالم الكونى و زواله و دثوره و منها

١- ظهر من هذا أن الهواء النفسى كاتب فى الوجه الأول مع أنه قد قال و ذلك الفاعل هو النفس الناطقه فى مثالنا و توفيق أنه أشار هنا إلى أن المراد من كون النفس ناطقه- هى الفاعل للصور الكتبيه فى الوجه الأول النفس المتنفسه بما هى متنفسه فهى فاعله للتصوير و الكتابه فى القابل فى هذه المرتبه النازله، س قده

٢- إذ عند طلوع شمس الحقيقه لا يبقى وجود لشى ء فضلا عن أن يكون له نسبه بأحد الوجهين فالنسبه المغايره لها نسبه الحقيقه إلى المجاز أو نسبه اللانسبه و من هنا ١٢ قال شيخ الرئيس الأول تعالى لا نسبه له إلى الأشياء إنما الأشياء منتسبات إليه- معناه أنه إذا كانت الأشياء موضوعات فالأول تعالى بدها اللازم فلا بد من انتسابها إليه- و إذا كان هو تعالى موضوعا كانت هى لسرابيتها مرفوعه فلا نسبه أصلا و أما قوله أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ فلا دلاله له على هذا ظاهره اللهم إلا أن يكون اللام حرف النسبه و يكون الهاء هاء الهويه و يرام أنه الأصل المحفوظ و السنخ المقوم للكل أو تكون حرف النسبه الإشراقيه و ينبغى الاستشهاد على أن معطى الشى ء ليس فاقدا له، س قده

سر بعث الأرواح و حشر الأجساد جميعا كما ستقف عليه فى مباحث المعاد إن شاء الله تعالى

الفصل (۴) فى وجوه من المناسبه بين الكلام و الكتاب

و لعلك قد تنبهت بما أشرنا إليك أن عالم الأمر بما فيه أحق بأن يكون عالما قوليا- و كلاما إلهيا و نظاما جمليا و أن عالم الخلق بما فيه أحرى بأن يكون عالما فعليا و كتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا إياه فمن وجوه المناسبات أنه كما أن كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تعالى تِلْكَ آياتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ* فكذلك الكتاب يشتمل عليها أيضا تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْمُبِينِ* و أن الكلام إذا تشخص و تنزل صار كتابا كما أن الأمر إذا نزل صار فعلا إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فصحيفه وجود العالم العقلى الفعلى الخلقى هى كتاب الله عز و جل و آياتها أعيان الكائنات الخلقيه و صور الموجودات الخارجيه لقوله تعالى إِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ و هذه الآيات البينات الخلقيه إنما ثبتت و وجدت فى عالم الآفاق فى صحائف موادها الجسمانيه ليتيسر لأولى الألباب من جهه التلاوه لها و التدبر لمعانيها و التنبه لمشاركاتها و مبايناتها أن يتفطنوا بالآيات الأمريه العقليه الثابته فى عالم الأنفس و العقول لينتقلوا من المحسوس إلى المعقول و من عالم الشهاده إلى عالم الغيب و يرتحلوا من الدنيا إلى الآخره و يحشروا إلى الله مسترجعين راجعين إليه كما قال تعالى سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

قال بعض المحققين إن الإنسان ما دام فى مضيق البدن و سجن الدنيا مقيدا بقيود البعد و المكان و سلاسل الحركه و الزمان لا يمكنه مشاهده الآيات الآفاقيه و الأنفسيه على وجه التمام و لا يتلوها دفعه واحده إلا كلمه بعد كلمه و حرفا بعد حرف و يوما بعد يوم و ساعه بعد ساعه فيتلوا آيه و يغيب عنه أخرى فيتوارد عليه الأوضاع و يتعاقب له الشئون و الأحوال و هو على مثال من يقرأ طومارا و ينظر إلى سطر عقيب سطر آخر و ذلك لقصور

نظره و فتور إدراكه عن الإحاطه بالتمام دفعه واحده قال تعالى وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيّامِ اللّهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِكُلِّ صَبّارٍ شَكُورٍ فإذا قويت بصيرته و تكحلت عينه بنور الهدايه و التوفيق كما يكون عند قيام الساعه فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق و الظلمات إلى فسحه عالم الأمر و النور فيطالع دفعه جميع ما فى هذا الكتاب(۱) الجامع للآيات من صور الأكوان و الأعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور و الكلمات و إليه الإشاره بقوله تعالى يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ و قوله تعالى وَ السَّماواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ و إنما قال بيمينه لأن أصحاب الشمال و أهل دار النكال ليس لهم نصيب فى طى السماء بالقياس إليهم و فى حقهم غير مطويه أبدا لتقيد نفوسهم بالأمكنه و الغواشى كما قال تعالى لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَواشٍ

الفصل (۵) فى مبدإ الكلام و الكتاب و غايتهما

اعلم أن للكلام و الكتاب لكونهما من الممكنات بدايه و نهايه و لما كان الإنسان

۱- كما هو مأثور عن أمير المؤمنين و مولى الموحدين علي ع و هذا كما قال الحكماء إن الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إلى المبادى العاليه كالآن و الأمكنه و المكانيات بالنسبه إليها كالنقطه و أن المتعاقبات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و قد مثلوا لذلك بأمر ممتد كحبل أو خشب مختلف الأجزاء فى اللون يمر فى محاذات نمله أو نحوها مما يضيق حدقته عن الإحاطه بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الألوان المختلفه متعاقبه فى الحضور لديها تظهر لها شيئا فشيئا لضيق نظرها و متساويه فى الحضور لديك تراها كلها دفعه واحده لإحاطه نظرك و سعه حدقتك. أقول هذا إذا نظر إلى صوره العالم و قوابله و أما إذا نظر إلى معناه و وجوده فلا امتداد و لا تدرج أصلا إذ علمت أن الوجود لا جزء له فلا كم و لا كيف له و لا مساحه و لا عدد له حتى يكون فيه ماض و حال و مستقبل فلا غيبه و لا حضور و لا أعوام و لا دهور و لا حدوث و لا دثور و لا رجوع و لا كرور بل كل ذلك بالنظر إلى القوابل و المرائى- شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار ، س قده

مفطورا على صوره الرحمن فلنعمد إليه أولا و نبين كيفيه صدورهما منه و عودهما إليه ليكون هذا ذريعه إلى معرفه كلام الله و كتابه من حيث المبدإ و الغايه و مرقاه إليها- فنقول إن الإنسان إذا حاول أن يتكلم بكلام أو يكتب كتابا فمبدأ هذه الإراده أولا صوره عقليه حاصله فى قوه نفسه الناطقه على وجه الإجمال و البساطه ثم ينشأ من هذه القوه أثر فى النفس الناطقه فى مقام التفصيل العقلى و هى القلب المعنوى ثم ينشأ منه أثر فى معدن التخيل و هى نفسه الحيوانيه المسماه بالصدر المعنوى و نسبته إلى القلب المعنوى نسبه الكرسى إلى العرش(۱) و هو مستوى الرحمن و نسبه مظهريهما و هما القلب الصنوبرى الشكل و الدماغ المستدير الشكل كنسبه الفلك الأعلى و فلك الكواكب إلى العرش و الكرسى الحقيقيين لأن هذين مظهراهما و مستوياهما ثم يسرى منه أثر إلى الدماغ بواسطه الروح الحيوانى الذى هو جوهر لطيف جسمانى شبيه بالفلك- و حار غريزى سماوى و ذلك الأثر هو الصوره الخياليه(۲) للكلام أو الكتاب ثم يظهر منه أثره و هو صورته المحسوسه فى الخارج بواسطه الآلات و الأعضاء و الجوارح و الأعضاء- فيوجد صوره الصوت و الحرف فى صحيفه الهواء أو فى صحيفه القرطاس و هذا غايه نزوله من عرش القلب أو ما هو أعلى منه إلى البسيط الهوائى أو الأرضى ثم يرتفع منه أثر إلى الصماخ و هو عضو غضروفى أو من جهه أخرى إلى العين و هو عضو عصبى و من كل منهما بواسطه

۱- حاصله أن فى كل من الآفاق و الأنفس أربعه أشياء عرش و كرسى معنويان و عرش و كرسى صوريان أما المعنويان فى الآفاق فالعقل الكلى و النفس الكليه و أما الصوريان فيه فالفلك الأطلس و فلك الثوابت و أما المعنويان فى الأنفس فالقلب المعنوى و هو العقل التفصيلى و الصدر المعنوى و هو الخيال و أما الصوريان فى الأنفس فهما القلب الصنوبرى و الدماغ، س قده

۲- ما أشار إليه من حصول أثر فى معدن التخيل هو حصول الصوره فى القوه و هذا الذى جعله أنزل منه هو حصول الصوره فى الروح البخارى الذى هو مركب القوه الخياليه و مظهرها، س قده

العضلات و الأوتار و الأعصاب إلى الأورده و منها إلى الأرواح الدماغيه و منها إلى الروح النفسانى و منه إلى معدن التخيل و منه إلى القوه النفسانيه ثم إلى العقل النظرى و ما بعده على وجه الأشرف فالأشرف و الأعلى فالأعلى كالأول على وجه الأخس فالأخس و الأدنى فالأدنى- فهذا الترتيب الصعودى على عكس النزولى فكأنهما قوسان بدايه الأولى بعينها نهايه الثانيه كما بدأنا أول خلق نعيده فإذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدإ كلام الله و كتابه فانظر بعين المكاشفه إلى هذا المقام لأن ذلك من عجائب سر الآدمى.(۱) و اعلم أن حقائق آيات الله و بدائع حكمته و جوده و رحمته ثابته أولا فى علم الله- و غيب غيوبه على وجه لا يعلمها إلا هو ثم فى قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثره و التفصيل و هى أيضا مسطوره فى اللوح المحفوظ بل فى عقول الملائكه المقربين ثم ترتسم منها فى نفوس الملائكه المدبرين ثم تنتسخ منها فى الكتب و الألواح السماويه القابله للمحو و الإثبات و هكذا إلى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء إلى الأرض نجوما بحسب المصالح و الأوقات و هذا كما أن المتكلم يتفكر أولا و يخطر بباله و يحضر فى خياله- صوره ما يريد أن يتكلم به و يظهره ثم يخرجه من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوته- و الغيوب المترتبه إلى حد الخارج و عالم الشهاده فكذلك صوره حكمه الله تعالى- و إظهار ما فى مكامن علمه و مفاتيح غيبه و خزائن رحمته إذا خرجت من عالم الغيب إلى عالم الشهاده حتى نزلت إلى غايه النزول و نهايه تدبير الأمر كما قال تعالى تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّماواتِ الْعُلى و قال يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فعند ذلك أوان الشروع فى الصعود و العروج إليه كما فى قوله تعالى- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ(۲) و قوله إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّماواتِ

۱- أى ذلك السير الدورى منها و بهذا السير الدورى ربما يرجح الذكر الجهرى على الذكر الخفى حيث إنه إذا سمع السامعه ما لهج به اللسان يرجع إلى ما نشأ منه فيدور على نفسه على هيئه الكلمات التكوينيه و إن كان الخفى أرجح من وجوه، س قده

۲- أى الكلمات التامات من العقول البسيطه العاليه فى السلسله الصعوديه و العمل الصالح شريعه و طريقه يرفعها و المعنى المناسب للاستشهاد على مطلبه أن يراد بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار أنها كلمات الله من حيث إنها كلماته و بجهاتها النورانيه و المراد بالعمل الصالح حركاتها الجوهريه العرضيه الاستكماليه و هذا بحسب العباده التكوينيه و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه فلا ينافى انتكاس بعضها بحسب التشريع، س قده

وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتِی الرَّحْمنِ عَبْداً(۱) لَقَدْ أَحْصاهُمْ وَ عَدَّهُمْ عَدًّا وَ کُلُّهُمْ آتِیهِ یَوْمَ الْقِیامَهِ فَرْداً و هذا الإتیان إلی الرحمن لا یکون إلا فی صوره الإنسان و من سبیل أطواره بل نقول من سبیل النظر فی حال الإنسان الکامل و درجاته فی الکمال

۱- فکما أن العبد المجازی لا یملک شیئا بل هو و ما فی یده کان لمولاه فکذا العبد الحقیقی لمالک الملک ذاته و صفاته و أفعاله لمولی الموالی بمقتضی توحید الذات و الصفات و الأفعال و إنما ذکر اسم الرحمن لأن الرحمه الرحمانیه عامه للکل بخلاف الرحمه الرحیمیه- فإنها مختصه بأهل الإیمان و التوحید لقد أحصیهم و عدهم عدا فکما أن فذلکه الحساب جامعه لتفاریقه فکذلک علمه تعالی جامع للموجودات المتشتته بنحو أبسط و أعلی و لا یشذ من حیطته شی ء و کلهم آتیه یوم القیمه فردا إذ کل عند النهوض عن القوابل و القیام عند الله الواحد الفرد فرد بفردانیته مجرد عن اللواحق و الأجنبیات فالفردیه و التجرد الذی لا أقل منه- و ینسحب علی الکل إنما هو عن البدن الدنیوی و لواحقه و بالجمله عن الطبیعه و لوازمها- و أما التجرد التام فهو للأخصین و قد قیل- امروز پریروز دی و فردا هر چار یکی شود تو فردا و هذا الإتیان إلی الرحمن لا یکون إلا فی صوره الإنسان لأن الإنسان هو باب الأبواب إلی الله و هو الصراط المستقیم إلیه إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ أی مظهریه اسم الله الأعظم و إذ لا ینقطع فیض الله تعالی ففی الوعاء الذی بحسب هذا الفیض یصل کل موجود طبیعی إلی الإنسان الطبیعی و یدخل باب الأبواب و یصیر کل الصیاصی إلی الصیصیه العظمی و جمیع القری إلی أم القری و ما قال قدس سره نقول آه بیان آخر لدخول الأشیاء فی باب الأبواب و لکن بحسب وجودها الرابطی له بل بحسب وجوداتها الرابطیه العدیده له فی مثاله المتصل و ملکوته و جبروته المتصلین و بالجمله فوصول الإنسان الکامل إلی غایه الغایات وصول الکل إلیها و هذا لا ینافی وصول کل نوع إلی رب نوعه و محشوریتها بمحشوریته إلی الله تعالی، س قده

إن المتأمل منه فی خلق السماوات و الأرض إذا نظر إلى هذا العالم و رأى السماء و الأرض- و ما بینهما یظهر صورته فی قلبه حتى أنه لو غمض بصره یرى تلك الصوره فی خیاله متمثله بین یدیه حاضره عنده أتم من حضور الصوره الخارجیه بین یدی حسه ثم یتأدى من خیاله صوره إلى نفسه و منها إن کان ذا عقل بالفعل إلى عقله البسیط المتحد بالعقل الفعال- فیحصل حقائق الموجودات التی دخلت أولا- فی الحس ثم فی الخیال و عالم المثال- و هلم إلى عالم الأمر و العقل الفعال فنسخه عالم الحس موافقه لنسخ تلك العوالم- و هی مطابقه للنسخه الموجوده فی اللوح المحفوظ المکتوبه بالقلم الإلهی و هذه النسخ و الکتب مترتبه فی الوجود الابتدائی على ترتیب الأشرف فالأشرف و الأقرب من الحق فالأقرب فما فی القلم سابق على ما فی اللوح المحفوظ و هو سابق على ما فی لوح المحو و الإثبات و هو سابق على ما فی صحیفه الأکوان المکتوبه بمداد المواد الجسمانیه الهیولانیه و ترتیبها فی الوجود الأعادی على عکس ترتیبها الابتدائی- فیتبع وجودها الحسی وجودها الجسمانی المادی ثم یتبعه وجودها المثالی القدری ثم یتبعه وجودها العقلی القضائی التفصیلی و یتبع ذلك وجودها العقلی البسیط القلمی الإجمالی- و یتبع ذلك کله العلم الأزلی فیرجع الأمر إلى ما کان و هو قوله اللَّهُ یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ.

و هذا أیضا من لطائف صنع الله و حکمته فی خلق الإنسان الکامل و صیرورته إنسانا کبیرا بعد ما کان عالما صغیرا فکان الوجود کله کشخص واحد دار على نفسه و کأنه کتاب کبیر فاتحته عین خاتمته و العالم کله تصنیف الله و ابتدأ بالعقل و اختتم بالعاقل کما قال تعالى أَ وَ لَمْ یَرَوْا کَیْفَ یُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ یَسِیرٌ قُلْ سِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ یُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلى کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ

الفصل (۶) فی فائده إنزال الکتب و إرسال الرسل إلی الخلق

اشاره

اعلم أن الله تعالی لما أراد الإبداع و حاول أن یخلق حقائق الأنواع لظهور أسمائه و صفاته کان عنده علوم جمه من غیر مجالی(۱) و کلمات کثیره من غیر آله لبیان و مقال- و کتب عدیده بلا صحائف و لا أوراق لأنها قبل وجود الأنفس و الآفاق فخاطب بخطاب کن لمن کمن فی علمه و لم یکن فی الوجود سواه فأوجد أول ما أوجد حروفا عقلیه و کلمات إبداعیه قائمه بذاتها من غیر ماده و حرکاتها و استعداد أداتها و هی عالم القضاء العقلی ثم أخذ فی کتابه الکتب و تصویر الکلمات و ترتیب الآیات علی ألواح الجواهر و الأبعاد و تصویر البسائط و المرکبات بمداد المواد و هو عالم القدر التفصیلی کما قال الله تعالی اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَ(۲) و کما قال تعالی(۳)

۱- هذا فی العلم التفصیلی الذی هو منشؤ الکثره فی مقام الوحده و فی الرحمه الصفتیه التی هی منشؤ الرحمه الفعلیه بقرینه قوله قدس سره لظهور أسمائه و قوله فأوجد أول ما أوجد إلخ لا العلم الذاتی الذی فی المرتبه الأحدیه و التکلم الذاتی لأنه بسیط فرد و إن کان ذلک العلم أیضا بقاعده بسیطه الحقیقه کل الخیرات علما إجمالیا فی عین الکشف التفصیلی- إلا أنه لیس الکلام فیه کما یشهد به کلماته، س قده

۲- أی فی العدد فقط أو فی کونها سماوات أیضا و ذلک إذا عرف النفس التی من الأرض حقائق السماوات بالعنوانات المطابقه أنها ما هی و هل هی و لم هی فإن الأشیاء تحصل بأنفسها فی الذهن و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک أو هی النفس و القلب و العقل إلی آخر المراتب السبع للإنسان کما سیجی ء یتنزل الأمر أی عالم الأمر بینهن، س قده

۳- أی یوم مضی و هو آن دثوره و یوم یأتی و هو آن حدوثه و کل طبیعه سیاله هذه حالتها أو یوم نورانی هو وجه الله منه و یوم ظلمانی هو وجه النفس منه أو یومی الصوره و الماده أو یومی الدهری المثالی و الزمانی الطبیعی و أوحی فی کل سماء أمرها أی الکلمه الروحیه التی هی من عالم الأمر، س قده

فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَ أَوْحی فِی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها و لما تمت له کتابه الجمیع أمرنا بمطالعه هذا الکتاب الحکمی و قراءه هذه الآیات الکلامیه و الکتابیه و التدبر فیها بقوله فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و بقوله تعالی اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ و قوله أَ وَ لَمْ یَنْظُرُوا فِی مَلَکُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و قوله إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللَّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا و حیث کنا فی الابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الأبصار کما قال تعالی خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِیفاً فلم یکن تصل قوه أنظارنا إلی أطراف هذه الأرقام و أکناف هذه الکلمات العظام لتعاظم حروفها و تعالی کلماتها و تباعد أطرافها و حافاتها و قد ورد عن بعض المکاشفین أن کل حرف من کلام الله فی اللوح(۱) أعظم من جبل قاف و إن الملائکه لو اجتمعوا علی أن ینقلوه لما أطاقوه فتضرعنا إلیه بلسان احتیاجنا و استعدادنا إلهنا ارحم علی قصورنا و لا تؤیسنا عن روحک و رحماتک و اهدنا سبیلا إلی مطالعه کتبک و کلماتک و وصولا إلی مرضاتک و جناتک فتلطف بنا بمقتضی عنایته الشامله و حکمته الکامله و رحمته الواسعه و قدرته البالغه فأعطی لنا نسخه مختصره من أسرار کتبه و أنموذجا وجیزا من معانی کلماته التامات فقال تعالی وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ و المراد منها نفوس الکمل من الأنبیاء و المرسلین لأن نفس کل واحد منهم کلمه تامه نازله من عند رب العالمین- کِتابٌ مَرْقُومٌ یَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ مشتمل علی آیات الملک و الملکوت و أسرار قدره الله و الجبروت ثم اصطفی من بینهم کلمه جامعه أوتیت جوامع الکلم و أرسل إلینا رسولا کریما و نورا مبینا و قرآنا حکیما و صراطا مستقیما و تنزیلا من العزیز الرحیم- فجعل نسخه وجوده نجاه الخلق من عذاب الجحیم و کتابه خلاصا من ظلمات الشیاطین- و القرآن النازل معه براءه العبد من سلاسل تعلقات النفس و وساوس إبلیس اللعین.

۱- أی فی لوح القضاء و فی مرتبه العلم التفصیلی الذی هو عالم أرباب الأنواع التی کل حرف منها مشتمل علی کل الحروف الکونیه أو فی لوح سجل الوجود فإن کل حرف من الحروف التکوینیه بما هو علم أعظم و أشمخ من جبل قاف بما هو معلوم، س قده

تبصره

فافتح بصيرتك يا إنسان بنور معارف القرآن و انظر أوليه الرحمن بآخريه الرسول الهادى إلى عالم النور و الرضوان و اعلم أن البارى وحدانى الذات فى أول الأولين- و خليفه الله فردانى الذات فى آخر الآخرين كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فالله سبحانه رب الأرض و السماء و هذه الخليفه مرآه يرى بها كل الأشياء و يتجلى فيها الحق بجميع الأسماء و ينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه(۱) النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فاعرفه أيها السالك إلى الله حتى تعرف ربك قال تعالى

۱- أى من عرف النبى الذى هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فقد عرف ربه لأنه ص قال: من رآنى فقد رأى الحق كيف و روحانيته العقل الكلى الذى هو المجلى الأتم- فهو ص بجامعيته مظهر اسم الله الأعظم هذا ما يناسب المقام أو من عرف نفسه التى هى خلقت- على صوره الرحمن فى جامعيته للأسماء و تعلمه تكوينا بها حيث لا يشذ عن وجودها اسم من الأسماء التنزيهيه و التشبيهيه إذا كانت بالفعل لا- كالملك الذى هو مظهر اسم السبوح القدوس- لا- اسم السميع البصير و لا كالحيوان الذى بالعكس فقد عرف ربه لأن معرفه الأثر بما هو أثر و العنوان بما هو عنوان معرفه المؤثر و المعنون و لا سيما هذا الأثر المحاكى الذى ليس شيئا على حياله أو من عرف نفسه بالعجز و أن لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم عرف ربه بالقدره و عمومها و من عرف نفسه بالجهل و أنها كانت فى الأيام الخاليه كمرآه خاليه و صفحه عاطله ثم تزينت بحلى العلم و المعرفه من عند الله الحكيم العليم عرف ربه بالعلم و إحاطه علمه بالكليات و الجزئيات و العلوم و المعلومات وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ و من عرف نفسه بالعبوديه و الفقر و أن لا- وجود و لا- صفه و لا- فعل إلا- لمولاه و لا- يملك شيئا عرف ربه بالربوبيه و المولويه و الغنا. و هكذا وجه رابع هو أن من عرف نفسه بالإحاطه على جميع المراتب المنطويه- فى وجوده و عالمه الصغير من الحقائق الروحانيه و الجسمانيه و الملكيه و الشيطانيه فإن فى الإنسان شى ء كالملك و شى ء كالفلك و شى ء كالطبع و شى ء كالنبات و شى ء كالحيوان و شى ء كالشيطان و فيك انطوى العالم الأكبر عرف ربه بالإحاطه على جميع مراتب العالم الكبير من الدره إلى الذره. وجه خامس هو أن يكون من قبيل التعليق على المحال أى من عرف كنه ذاته مع كونه فى مقام عقله الجزئى و وجوده المحدود و مع كونه مثل بوقلمون لا يمكن ضبط أطواره و إحصاء شئونه و فنونه فقد عرف كنه حقيقه ربه و ليس فليس و بالجمله فكما أن للحق تعالى مقام خفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه و مقام ظهور لا معروف بحسبه إلا به يعرف إذ هو نور كل نور كذلك للنفس مقام خفى لا يكتنه و مقام ظهور لا معروف بهذا الاعتبار فى مملكته من مراتبه و قواه إلا به يعرف و لا ظهور لها إلا ظهوره- دانش نفست نه كار سرسريست گر بحق دانا شوى دانى كه چيست ، س قده

ص: ۲۲

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ و

قال الرسول ص: من رآنی فقد رأی الحق

فصحح یا مسکین نسبتک إلیه لأنه الأصل فی الوجود و المؤمنون بالله و الیوم الآخر تابعون له فی المقام المحمود و المؤمن من صحت له نسبه التابعیه کمرآه وقعت فی محاذاه مرآه حاذت الشمس فیتحد معه فی النور وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ فافهم هذا.

و اعلم أن من صفی وجه قلبه عن نقوش الأغیار و نفض عن ذاته غبار التعلقات و صقل مرآه عین عقله عن غشاوه الوساوس و العادات و ماتت نفسه عن نفسه و استغرق سره فی بحر جلال الله و عظمته و حشر إلی مولاه باقیا ببقائه من کان لله کان الله له فإذا رجع إلی الصحو بعد المحو و خرج إلی التفصیل بعد الإجمال و التکمیل و إلی الفصل بعد الوصل و التحصیل- لتمکنه فی حضره الأحدیه و استقراره فی الحد المشترک الجامع بین الحق و الخلق بل بین الأمریه و الخلقیه نفذ حکمه و أمره و استجیب دعوته و تکرم بکرامه التکوین و تکلم بکلام رب العالمین ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ*

الفصل (۷) فی کیفیه نزول الکلام و هبوط الوحی من عند الله

اشاره

بواسطه الملک علی قلب النبی و فؤاده ثم إلی خلق الله و عباده لبروزه من الغیب إلی الشهاده اعلم أن هذا القرآن الذی بین أظهرنا کلام الله و کتابه جمیعا دون سائر الکتب

السماویه(۱) النازله علی سائر المرسلین سلام الله علیهم أجمعین فإنها لیست بکلام بل کتب یدرسونها و یکتبون بأیدیهم و إن کان کل کتاب کلاما بوجه کما مر لکن الغرض هاهنا کونه کلام الله خاصه(۲) و أیضا نقول(۳) إن هذا المنزل من الکلام علی نبینا ص قرآن و فرقان جمیعا و سائر الکتب السماویه فرقان فقط و الفرق بین المعنیین کالفرق بین العقل البسیط و العقل التفصیلی النفسانی فالمنزل بما هو کلام الحق

۱- هذه التفرقه بین القرآن و بین سائر الکتب باعتبار التفرقه بین الرسل تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ فإن نبینا ص لما کان خاتم سلسله الوجود و سلسله الأنبیاء- لم یبق بینه و بین الله تعالی واسطه فکان القرآن کلام الله و اقتحام جبرئیل عند نزوله منجما لا ینافی ذلک بخلافهم ع لحصول واسطه أو وسائط فی حقهم و أیضا الانقطاع عن القابل- و التدلی بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الکلامیه حقه ص لأنهما حاصلان له بنحو التمکن و الاستقامه فی الغایه بحیث لا یمکن أن یصل دون بلوغه ممکن کما قال تعالی فَاسْتَقِمْ کَما أُمِرْتَ، س قده

۲- کلمه خاصه قید المضاف إلیه لا المضاف أی کلام الله بلا واسطه حجاب و لیس المقصود أنه کلام خاصه لا کتاب إذ قد مر أن کل کلام کتاب بوجه، س قده

۳- الأول أی الکلامیه و الکتابیه کان باعتبار عدم التعلق بالماده و التعلق بها- و هذا باعتبار الوحده و الکثره مطلقا فإن الکثره قد تکون باعتبار نفس الماهیه و المفهوم کما تکون باعتبار الکمال و النقص فی الوجود المقول بالتشکیک فالأول مثل الکثره فی العقول المختلفه بالنوع و فی مفاهیم الأسماء و الصفات لله تعالی و الثانی فی أنحاء الوجودات طولا و القرآن مصدر قرأ أصله الضم و الجمع قال تعالی إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ فکلام الله المنزل علی نبینا ص هو العقل الکل الذی هو مقامه ص و روحانیته بمعنی جمله العقول المحرکه للسماوات و الأرضین لکونها بدایات و غایات لها فهذا الکلام قرآن باعتبار الوجود و فرقان باعتبار ماهیات العقول إن قلنا بأن لها ماهیات کما هو المشهور و إلا ففرقا بینهما باعتبار تفاوت المراتب- فی العقول بالشده و الضعف، س قده

نور من أنوار الله المعنويه النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين- لا- المحبين فقط لقوله تعالى وَ لكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا و قوله تعالى نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِ و قوله تعالى وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ و هو بما هو كتاب إنما هو صور و نقوش و أرقام و فيها آيات أحكام نازله من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين و ألواح نفوس السالكين و غيرهم يكتبونها فى صحائفهم و ألواحهم- بحيث يقرؤها كل مسلم قار و يتكلم بها كل متكلم و يعمل بأحكامها كل عامل موفق- و بها يهتدون و بما فيه يعملون و يتساوى فى هدايتها الأنبياء و الأمم كما فى قوله تعالى وَ أَنْزَلَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدىً لِلنَّاسِ و قوله تعالى وَ عِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فِيها حُكْمُ اللَّهِ و أما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الإلهيه كأن يتعلم بها رسول الله الخاتم و أهل بيته المكرم س لقوله تعالى وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً و فيه كرائم أخلاق الله تخلق بها رسول الله ص لقوله تعالى إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ إذ كان خلقه القرآن كما روى هذا.

فإذا علمت هذه المقدمات فنقول فى كيفيه النزول كما سيجى ء بيانه مفصلا فى مسائل النبوات أن سبب إنزال الكلام و تنزيل الكتاب هو أن الروح الإنسانى إذا تجرد عن البدن و خرج عن وثاقه من بيت قالبه و موطن طبعه مهاجرا إلى ربه لمشاهده آياته الكبرى و تطهر عن درن المعاصى و اللذات و الشهوات و الوساوس العاديه و التعلقات- لاح له نور المعرفه و الإيمان بالله و ملكوته الأعلى و هذا النور إذا تأكد و تجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء فى لسان الحكمه النظريه بالعقل الفعال و فى لسان الشريعه النبويه بالروح القدسى و بهذا النور الشديد العقلى يتلألأ فيه أسرار ما فى الأرض و السماء و يتراءى منه حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسى البصرى الأشباح المثاليه فى قوه البصر إذا لم يمنعها حجاب و الحجاب هاهنا هو آثار الطبيعه و شواغل هذا الأدنى و ذلك لأن القلوب و الأرواح بحسب أصل فطرتها صالحه لقبول نور الحكمه- و الإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمه تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها كالمعصيه و ما يجرى مجراها كما فى قوله تعالى وَ طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ و قوله تعالى بَلْ رانَ

عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ فإذا أعرضت النفس عن دواعی الطبیعه و ظلمات الهوی و الاشتغال بما تحتها من الشهوه و الغضب و الحس و التخیل و توجهت و ولت بوجهها شطر الحق و تلقاء عالم الملکوت الأعلی اتصلت بالسعاده القصوی فلاح لها سر الملکوت و انعکس علیها قدس اللاهوت و رأی عجائب آیات الله الکبری کما قال سبحانه لَقَدْ رَأی مِنْ آیاتِ رَبِّهِ الْکُبْری ثم إن هذه الروح إذا کانت قدسیه شدیده القوی قویه الإناره لما تحتها لقوه اتصالها بما فوقها فلا یشغلها شأن عن شأن و لا یمنعها جهه فوقها عن جهه تحتها فتضبط للطرفین و تسع قوتها الجانبین لشده تمکنها فی الحد المشترک بین الملک و الملکوت لا کالأرواح الضعیفه التی إذا مالت إلی جانب غاب عنها الجانب الآخر و إذا رکنت إلی مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر.

فإذا توجهت هذه الروح القدسیه التی لا یشغلها شأن عن شأن و لا یصرفها نشأه عن نشأه و تلقت المعارف الإلهیه بلا تعلم بشری بل من الله یتعدی تأثیرها إلی قواها و یتمثل لروحه البشری صوره ما شاهدها بروحه القدسی و تبرز منها إلی ظاهر الکون فیتمثل للحواس الظاهره سیما السمع و البصر لکونهما أشرف الحواس الظاهره فیری ببصره شخصا محسوسا فی غایه الحسن و الصباحه و یسمع بسمعه کلاما منظوما فی غایه الجوده و الفصاحه فالشخص هو الملک النازل بإذن الله الحامل للوحی الإلهی و الکلام هو کلام الله تعالی و بیده لوح فیه کتاب هو کتاب الله و هذا الأمر المتمثل بما معه أو فیه لیس مجرد صوره خیالیه(۱) لا وجود لها فی خارج الذهن و التخیل کما یقوله من لا حظ له من علم

۱- إذ المشاهد ما تمثل فی الحواس سواء جاء من الخارج أو من الداخل فذلک البعض من الأتباع ترقی عند نفسه و لم یقتصر علی أن حقیقه النبی تتصل بحقیقه الملک فقط- کما یقول بعض آخر بل یقول إن النبی یتصل برقیقه الملک أیضا و لکن بخیاله فقط ینالها و لا أیضا ینال صوره خیالیه صرفه تکون نظیره أضغاث أحلام تکون فی النوم لأن تلک الصوره الخیالیه تنزلت من الألواح العالیه و ظل لما فیها کالصور فی الرؤیا الصادقه الحاصله من مشاهده النفس ما فی تلک الألواح و لکن مع اللتیا و التی مخطی ء قاصر لأن- القوی الباطنه کمرایا متعاکسه فإذا تمثل الخیال بالصوره انطبع الحس المشترک أیضا بها- لأنه کمرآه ذات وجهین أحدهما إلی الخارج ینطبع فیه صور المحسوسات التی تأدت إلیه من المشاعر الظاهره و الآخر إلی الداخل یتلقی به ما یؤدی إلیه من الألواح العالیه- أو من الخیال مما رکبته المتخیله. فإذا علمت أن الصوره تساق من العوالم الباطنه إلی خیاله المنور و من خیاله إلی حسه المشترک و منه إلی مشاعره فکیف لا یکون مشاهدا مع أنه کما أن عقله فوق العقول کذلک حسه فوق الحواس فی شده النوریه و التمثیل، س قده

الباطن و لا قدم له فی أسرار الوحی و الکتاب کبعض أتباع المشائین معاذ الله عن هذه العقیده الناشئه عن الجهل بکیفیه الإنزال و التنزیل و تحقیق هذا المقام علی بسطه اللائق- و تفسیره الموافق مما سیجی ء موعد ذکره فی باب النبوات و لکن نزیدک لمعه أخری

إناره قلبیه و إشاره نوریه

علیک أن تعلم یا حبیبی أن للملائکه ذوات حقیقیه و لها ذوات إضافیه مضافه إلی ما دونها إضافه النفس إلی البدن لا هذا البدن المرکب المستحیل المتجدد الذی لا- یبقی زمانین کما علمت فی مباحث الطبیعه بل کل بدن یضاف إلیه شی ء من الذوات الملکیه- فإنما هو کالبدن المحشور فی النشأه الآخره أما ذواتها الحقیقیه فإنما هی أمریه قضائیه قولیه و أما ذواتها الإضافیه فإنما هی خلقیه قدریه تنشأ منها الملائکه اللوحیه(۱) و أعظمهم إسرافیل صاحب الصور الشاخص و سیأتی الإشاره إلی حقیقه صوره فی مباحث المعاد و حشر الأجساد فهذه الملائکه اللوحیه یأخذون الکلام الإلهی و العلوم اللدنیه من الملائکه القلمیه و یثبتونها فی صحائف ألواحهم القدریه الکتابیه و إنما کان یلاقی النبی ص فی معراجه الصف الأول من الملائکه و یشاهد روح القدس فی الیقظه فإذا اتصلت الروح النبویه بعالمهم عالم الوحی الربانی کأن یسمع کلام الله و هو إعلام الحقائق بالمکالمه الحقیقیه و هی الإفاضه و الاستفاضه فی مقام قاب قوسین أو أدنی و هو مقام

۱- أی تستقیم منها هؤلاء و ظنی أن النسخه کانت بدل تنشأ منها کتابیه بعد قدریه فی مقابله قولیه و بعده هی الملائکه اللوحیه، س قده

القرب و مقعـد الصـدق و معـدن الوحى و الإلهـام و هو الكلام الحقيقى كما مر و كـذلک إذا عاشـر النبى ص الملائکه الأعلين يسـمع صـريف أقلامـهم و إلقـاء کلامهم و کلامهم کلام الله النازل فى محال معرفتهم و هى ذواتهم و عقولهم لکونهم فى مقام القرب و قـد حکى النبى ص عن نفسه کما روى ليله المعراج أنه بلغ إلى مقام کان يسـمع فيه صـريف أقلام الملائکه ثم إذا نزل إلى سـاحه الملکوت السـماوى يتمثـل له صوره مـا عقلها و شاهـدها فى لوح نفسه الواقعه فى عالم الألواح القـدريه السـماويه ثم يتعدى منه الأثر إلى الظاهر- و حينئذ يقع للحواس شبه دهش و نوم لما علمت من أن الروح القدسـيه لضبطها الجانبين- تستعمل المشـاعر الحسـيه لکن لاـ فى الأعراض الحيوانيه بل فى سبيل سـلوک الرب سـبحانه- فهى تشايعها فى سبيل معرفه الله و طاعته لا جرم إذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجى- سواء کان الخطاب بلا واسطه أو بواسطه الملک و اطلع على الغيب فانطبع فى فص نفسه النبويه نقش الملکوت و صوره الجبروت فکـان يتشـبح له مثـال من الوحى و حـامله إلى الحس البـاطن فينجـذب قوه الحس الظـاهر إلى فوق و يتمثـل لهـا صوره غير منفکه عن معناهـا و روحهـا الحقيقى لا کصوره الأحلام و الخيالات العاطله عن المعنى فيتمثـل لها حقيقه الملک بصورته المحسوسه بحسب ما يحتملها فيرى ملکا من ملائکه الله على غير صورته التى کانت له فى عـالم الأـمر لأن الأمر إذا نزل صار خلقا مقـدرا فيرى على صورته الخلقيه القـدريه و يسـمع کلاما مسـموعا بعـد ما کان وحيا معقولاـ أو يرى لوحـا بيـده مکتوبـا فيکون الموحى إليه يتصـل بالملک أولا بروحه العقلى و يتلقى منه المعارف الإلهيه و يشاهد ببصره العقلى آيات ربه الکبرى و يسمع بسمعه العقلى کلام رب العالمين من الروح الأعظم.

ثم إذا نزل عن هـذا المقـام الشامـخ الإلهى يتمثل له الملک بصوره محسوسه بحسه- ثم ينحـدر إلى حسه الظاهر ثم إلى الهواء و هکـذا الکلاـم فى کلاـمه فيسـمع أصواتـا و حروفـا منظـومه مسـموعه يختص هـو بسـماعها دون غيره لأنهـا نزلت من الغيب إلى الشهاده- و برزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجى فيکون کل من الملک و کلامه و کتابه

يتأدى من غيبه و باطن سره إلى مشاعره و هذه التأديه ليست من قبيل الانتقال و الحركه- للملك(۱) الموحى من موطنه و مقامه إذ كل له مقام معلوم لا يتعداه و لا ينتقل بل مرجع ذلك إلى انبعاث نفس النبى ص من نشأه الغيب إلى نشأه الظهور و لهذا كان يعرض له ص شبه الدهش و الغشى ثم يرى و يسمع ثم يقع منه الإنباء و الإخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب و إنزال الكلام من رب العالمين.

و اعلم مما ذكر وجه ما قيل(۲) إن الروح القدسيه تخاطب الملائكه فى اليقظه- و الروح النبويه تعاشرهم فى النوم و لكن يجب أن يعلم الفرق بين نوم الأنبياء ع و نوم غيرهم كما أن الفرق ثابت بين يقظتيهما فإن نومهم كيقظه الناس و لذا

قال ص: تنام عينى و لا ينام قلبى

و قال على ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا

و لعلك بما ذكرناه تستطع أن تذعن بأن كل ما كان يراه و يشاهده الروح النبويه فى عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام و المتكلم و الكتابه و الكاتب فهذا أمر مضبوط واجب الوقوع و ليس باتفاقى فتدبر.

و لأجل ذلك وقع فى كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب و الآيات مشفوعا- بذكر خلق السماوات و الأرض و ما فيهما كما فى قوله تعالى فى سوره آل عمران

۱- و إن كان له أيضا وجه فإن كون حقيقه الملك فى ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هناك و هذا معنى صعوده و إن لم يكن انتقال و كون رقيقته متمثله للنبى فى عالم الكون الصورى المحض حتى صارت مشاهده له كون حقيقته هاهنا و هذا معنى نزوله قال تعالى- تَنَزَّلُ الْمَلائِكَهُ وَ الرُّوحُ و قال يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَ و مثلهما كثير، س قده

۲- فإن معنى مخاطبه الروح القدسيه فى اليقظه أن قوى روح الولى أو من دونه لا تشايع روحه لعدم قوه ذلك الروح بمرتبه قوه روح النبى فقواه مستيقظه بشواغل الحس- لا يقدر روحه على نزعها نزعا تاما مثل ما يكون للنبى و معنى معاشره روح النبى ص إياهم فى النوم أى شبه الدهش المذكور مشايعه قواه لروحه بحيث رأت ما رأى فى عين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعى أيضا فيرى بحسه صوره الملك و صوته على وجه يعرف أنه ملك كما هو من خواص النبوه، س قده

إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفى عَلَيْهِ شَيْ ءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ و قوله تعالى فيها تِلْكَ آياتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ- وَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ و قوله تعالى فيها إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ و قوله تعالى فى الأنعام- وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ ما تَكْسِبُونَ وَ ما تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آياتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كانُوا عَنْها مُعْرِضِينَ و قوله تعالى فى هود كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إلى قوله كُلٌّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ و قوله تعالى فى الرعد تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ وَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ و قوله تعالى فى سوره إبراهيم الر كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ- مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ و قوله تعالى فى يونس الر تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْحَكِيمِ إلى قوله إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ و قال إِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ و فى سوره يوسف وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ و قوله طه ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشى تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّماواتِ الْعُلى و قوله حم عسق كَذلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ و قوله فى الزخرف حم وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ إلى قوله وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ و قوله فى الدخان حم وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ إلى قوله رَبِّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ و قوله فى الجاثيه

تَنْزِيلُ الْكِتابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ إِنَّ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ ما يَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آياتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ آياتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ تِلْكَ آياتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِ إلى قوله فَبَشِّرْهُ بِعَذابٍ أَلِيمٍ و قوله وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ و هذا التسخير تسخير ذاتى إنما وقع للإنسان الكامل عند اتصاله بعالم الأمر المحيط بالكل و قوله فى الأحقاف تَنْزِيلُ الْكِتابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى و قوله فى الجمعه يُسَبِّحُ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ إلى قوله لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ إلى غير ذلك من مواضع القرآن و السر فى ذلك(۱) أن القرآن و الآيات المنزله هى بعينها آيات كلاميه عقليه فى مقام و كتب لوحيه فى مقام و أكوان خلقيه فى مقام و ألفاظ مسموعه بهذه الأسماع الحسيه أو نقوش مكتوبه مبصره فى المصاحف بهذه الأبصار الحسيه فالحقيقه واحده و المجالى متعدده و المشاهد مختلفه و المواطن كثيره

الفصل (۸) فى كشف النقاب عن وجه الكتاب و رفع الحجاب عن سر الكلام و روحه لأولى الألباب

اعلم أيها المسكين أن هذا القرآن أنزل من الحق إلى الخلق مع ألف حجاب لأجل

۱- و السر فيه أن الوجود الكتبى و اللفظى و الذهنى و العينى سواء كان حقيقه أو رقيقه- جميعها ظهورات بشى ء واحد و الماهيه فى ذوى الماهيه محفوظه و للوجودات أصل محفوظ و ليس فيها تفاوت إلا بالشده و الضعف و الظل ليس مباينا لذى الظل و لا الاسم بما هو عنوان مباينا للمسمى و الرقيقه حكايه للحقيقه و بالعكس و إن كانت الحكايتان بالتفاوت تفاوت الحاكيين و بالجمله القرآن ثلاثه تدوينى هو ما بين الدفتين و تكوينى و هو إما آفاقى- و إما أنفسى فمن قرأ أى واحد من الثلاثه على وجهه كان كمن قرأ الباقيين، س قده

ضعفاء عيون القلوب و أخافيش أبصار البصائر فلو فرض أن باء بسم الله مع عظمته التى كانت له فى اللوح نزل إلى العرش لذاب و اضمحل الكرسى فكيف إلى السماء الدنيا- و فى قوله(١) لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ إشاره إلى هذا المعنى قال بعض أئمه الكشف الروحى فى هذا المعنى كل حرف فى اللوح- أعظم من جبل قاف و هذا اللوح هو اللوح المشار إليه بقوله بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ و هذا القاف رمز إلى قوله ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ فإن القرآن و إن كان حقيقه واحده لكنه ذو مراتب(٢) و مواطن كثيره فى النزول و أساميه بحسبها مختلفه و له بحسب كل موطن و مقام اسم خاص ففى موطن يسمى بالمجيد بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ و فى مقام اسمه عزيز وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ و فى آخر اسمه على حكيم وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ و فى آخر كريم إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و فى آخر مبين وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ و فى آخر حكيم يس وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و له ألف ألف من الأسامى لا يمكن سماعها بالأذان الظاهره و لو كنت ذا سمع باطنى فى عالم العشق الحقيقى و الجذبه الباطنيه و المحبه الإلهيه لكنت ممن يسمع أسماءه و يشاهد أطواره.

و اعلم أن اختلاف صور الموجودات و تباين صفاتها و تضاد أحوالها شواهد عظيمه

١- بنا على تفسير ق بالجبل المحيط بالدنيا و هو عالم المثال المنشعب إلى هور قليا و جابلغا و جابرصا و أما إذا فسر بالقدره أو بالقلب فلا إذ لا أعظم من القلب كما فى الحديث القدسى : لا يسعنى أرضى و لا سمائى و لكن يسعنى قلب عبدى المؤمن و كذا إذا فسر بالجبل و لكن أومى به إلى الوجود المقدس الختمى ص كما قال ابن عباس القاف جبل بمكه فأشار إلى وجوده ص فإنه باعتبار عظمته عند الله و جلاله منزلته لديه و استقامته فى سبيله و قيامه بين يديه و توسط فيما بين شرق الوحده و غرب الكثره جبل شامخ، س قده

٢- هذا جار فى كل من القرآن التدوينى و التكوينى و الآفاقى و الأنفسى فكل بكل اعتبار مسمى باسم جليل، س قده

لمعرفه بطون القرآن و أنوار جماله و أضواء آياته و أسرار كلماته و لتعلم أسماء الله الحسنى و صفاته العليا لما مرت الإشاره إليه من أن الكتاب الفعلى الكونى بإزاء الكلام القولى العقلى و هو بإزاء الأسماء و الصفات الإلهيه لكن هناك على وجه الوحده و الإجمال و هاهنا على وجه الكثره و التفصيل كما قال كَذلِكَ نُفَصِّلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ و قوله كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ و كما أن صور الكائنات من الأرض و السماوات و ما بينهما و هى عالم الخلق تفصيل لما فى عالم العقل و هو عالم الأمر فكذلك جميع ما فى العالمين الأمر و الخلق كتاب تفصيلى لما فى العالم الإلهى- من الأسماء و الصفات قال الله تعالى وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ ففى هذه الآيه أوجب الله تعالى على الإنسان علم الحكمه و التوحيد- و معرفه الأمر و الخلق و معرفه الآفاق و الأنفس لأن علم الأسماء و هى أرباب صور الأنواع و الدعوه لا يحصل إلا بالتدبر فى المصنوعات و التأمل فى المربوبات من كل ما فى الأرض و السماوات و لأجل ذلك وقع الأمر بالتدبر و التفكر فيها و فى أحوالها فى كثير من الآيات.

و سبيل هذا الباب من المعرفه مما سلكه العرفاء المحققون و العلماء الإلهيون- و هم القائلون بأن هذه الصور المتنوعه المتخالفه صور أسماء الله تعالى و ظلال و مثل لها- و مظاهر و مجال لما فى العالم الإلهى و الصقع الربوبى و ذلك لأن كلما يوجد فى عالم من العوالم ففى العالم الأعلى الإلهى الأسمائى يوجد منه ما هو أعلى و أشرف و على وجه أبسط- و أقدس وَ ما عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقى*

الفصل (۹) فى تحقيق كلام أمير المؤمنين و إمام الموحدين على ع

كما ورد:

أن جميع القرآن فى باء بسم الله و أنا نقطه تحت الباء

اعلم هداك الله يا حبيبى أن من جمله المقامات التى حصلت للسالكين السائرين- إلى الله تعالى و ملكوته بقدم العبوديه و اليقين أنهم يرون بالمشاهده العيانيه كل القرآن- بل جميع الصحف المنزله فى نقطه تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات

فی تلک النقطه الواحده(۱) و قد بینا فی هذه الأسفار و فی غیرها بالبرهان الحکمی أن بسیط الحقیقه کل الأشیاء و قال معلم حکمه المشائین و مقدمهم فی المیم العاشر من کتابه المعروف بأثولوجیا الواحد المحض هو عله الأشیاء کلها و لیس کشی ء من الأشیاء بل هو بدء الأشیاء و لیس هو الأشیاء بل الأشیاء کلها فیه و قد صرح بهذا فی غیر موضع من مواضع کتابه.

و نحن نمثل لک فی هذا المعنی مثالا- من المحسوس یقربک إلی فهمه من وجه فإنک إذا قلت لله ما فی السموات و ما فی الأرض فقد جمعت جمیع الموجودات فی کلمه واحده و إذا حاولت ذکرها بالتفصیل لافتقرت إلی مجلدات کثیره ثم قس علی نسبه اللفظ إلی اللفظ نسبه المعنی إلی المعنی علی أن فسحه عالم المعانی و التفاوت بین أقسامها و أفرادها لا یقاس بفسحه عالم الألفاظ و التفاوت فیها.

و لو اتفق لأحد أن یخرج من هذا الوجود المجازی الحسی إلی أن التحق بالوجود العقلی و اتصل بدائره الملکوت السبحانی حتی یشاهد معنی(۲) و الله بِکُلِّ شَیْ ءٍ مُحِیطٌ و یری ذاته محاطا بها مقهوره تحت کبریائه فحینئذ یشاهد وجوده تحت نقطه باء السببیه لمسبب الأسباب و یعاین عند ذلک تلک الباء التی فی بسم الله حیثما تجلت له عظمتها و جلاله قدرها و رفعه سر معناها هیهات نحن و أمثالنا لا نشاهد من القرآن إلا سوادا لکوننا فی عالم الظلمه و السواد و ما حدث فیه من مد هذا المداد- أعنی ماده الأبعاد و الأجساد و هیولی الأضداد و الأعداد و المدرک لا یدرک شیئا إلا بما فی قوه إدراکه و قوه إدراکه دائما یکون من جنس مدرکاته بل هی عینها کما ذهبنا إلیه فالحس لا ینال إلا المحسوس و لا الخیال إلا المتخیل و لا العقل إلا المعقول- فلا یدرک النور إلا بالنور وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ.

۱- أی الموجودات العینیه أیضا فی النقطه الکتبیه و ذلک إذا أخذت النقطه الکتبیه رقیقه للنقطه الحقیقیه و ظهورا منها فی عالم الوجود الکتبی، س قده

۲- بأن یمتثل قولهم اقرأ و ارقأ و یصل من ظاهره إلی باطنه و من باطنه إلی مطلعه- و یترقی من مقام التعلق إلی مقام التخلق و منه إلی مقام التحقق س قده

فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد إلا سواد أرقام الكلام و مداد نقوش الكتاب فإذا خرجنا من هذا الوجود المجازى و القريه الظالم أهلها مهاجرا إلى الله و رسوله فى قطع المنازل التى بيننا و بين المطلب و أدركنا الموت عن هذه النشئات و الأطوار التى بعضها صور حسيه أو خياليه أو وهميه أو عقليه و قطعنا النظر عن الجميع و محونا بوجودنا فى وجود كلام الله ثم أحيانا الله بعد موتنا و أخرجنا من المحو إلى الصحو و من الفناء إلى البقاء و من الموت إلى الحياه حياه ثابته باقيه ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا أصلا إلا البياض الخالص و النور الصرف الذى لا يشوبه ظلمه و اليقين المحض- الذى لا يعتريه شك و تحققنا بقوله تعالى وَ لكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا و بقوله وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً.

و عند ذلك نقرأ الآيات من نسخه الأصل و هو الإمام المبين و الذكر الحكيم- و من عنده علم الكتاب و هو أمير المؤمنين على ع لقوله تعالى وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ و لهذا نطق بما نطق من قوله

: أنا نقطه تحت الباء

و قوله مشيرا إلى صدره الشريف

: إن هاهنا لعلوما جمه لو وجدت لها حمله

و لعل الكلام فى الكلام قد خرج عن طور الأوهام و تعدى عن أسلوب المباحثه و التعليم لكن المثل سائر أن الكلام يجر الكلام و ليعذرنى إخوان الحقيقه إن عشق الحبيب يجرنى على عد أوصاف كماله- و نعوت جماله و عد شمائله فى ذاته و صفاته و كلامه و كتابه و رسوله و أمره و نهيه و سائر أفعاله كما نحن بصدده إن شاء الله و لنرجع إلى ما كنا فيه

الفصل (۱۰) فى بيان الفرق بين كتابه المخلوق و كتابه الخالق

هذا أيضا علم ذوقى لا يذعنه إلا صاحب بصيره قلبيه يعرف الفرق بين صوره محسوسه يكون مبدؤها من خارج الحس و بين صوره محسوسه يكون مبدؤها من داخل الحس مع أن كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهره و الحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن و قوه بروزه إلى الظاهر كما قال تعالى

وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى أن يرى المحسوس بغير الحس محسوسا بعين الخيال- فيرى الغيب شهاده فى حقه و هذا مما تواتر نقله و تكاثر وقوعه و مما اتفقت روايته من هذه الآيه

أن رسول الله ص: خرج يوما و بيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فسأل أصحابه أ تدرون ما هذان الكتابان فأخبرهم بأن فى الكتاب الذى بيده اليمنى أسماء أهل الجنه و أسماء آبائهم و قبائلهم و عشائرهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيامه و فى الكتاب الآخر الذى بيده اليسرى أسماء أهل النار و أسماء آبائهم و قبائلهم و عشائرهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيامه الحديث

. فمن هاهنا مع ما تقدم من كيفيه نزول الوحى و الكتاب على الأنبياء ع يعلم الفرق بين كتابه الله و كتابه المخلوق إذ لو حاول المخلوق أن يكتب هذه الأسماء على ما هى عليه فى ذينك الكتابين لم يقدر عليها و لا يمكن أيضا إذ ما قام بذلك و لم يف به كل ورق فى العالم و من هذا القبيل كتاب الجفر و الجامعه الموجود عند الأئمه الطاهرين من أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين قد ورثه خلف عن سلف إلى زمان ظهور المهدى ع و ذلك لأن فيه كل حلال و حرام و كل شى ء يحدث إلى يوم القيامه و كلما يحتاج إليه الإنسان حتى الأرش فى الخدش.

و مما حكى أيضا فى هذا الباب عن بعض البله من أهل الحاج أنه لقى رجلا- و هو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الأبله هل أخذت براءتك من النار- فقال الأبله و هل أخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الأبله و دخل الحجر و تعلق بأستار الكعبه و جعل يبكى و يطلب من الله أن يعطيه كتابه عتقه من النار فجعل الناس و أصحابه يلومونه و يعرفونه أن فلانا مزح معك و هو لا- يصدقهم و كان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك إذ سقطت عليه ورقه من الجو من جهه الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها و أوقف الناس عليها و كان من آيه ذلك الكتاب أنه يقرأ فى كل ناحيه على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقه انقلبت الكتابه لانقلابها فعلم الناس أنه آيه من عند الله و الحكايات و الآثار فى هذا الباب كثيره ذكرها يؤدى إلى الإطناب.

فإن قلت لو كان الفرق بين كتابه الخالق و كتابه المخلوق ما أشرت إليه آنفا من

أن الأولى مما يبرز من جهه الباطن و الغيب إلى جهه الظاهر و الشهاده فيدرك بين الخيال أولا ـ ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانيه فإن الأمر فيها على عكس ذلك من حيث إنها تدرك أولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب أن يختص بمشاهده كتابه الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخره دون غيره من أفراد الناس و أهل الحجاب.

قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعيه من جهه تأثير نفسه فيهم و سرايه حاله منه إليهم لأسباب خفيه لا يطلع على تفاصيلها و لا يبعد أن يكون اهتمام نفوس الحاضرين- من جهه استغراقهم فى تلك الساعه فى التعجب عن حاله و التفكر فى ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهره عن استعمال النفس إياها فى المحسوسات الخارجه و رجوعها إلى جانب الباطن و معدن التخيل و عالم الغيب

الفصل (۱۱) فى تحقيق قول النبى ص إن للقرآن ظهرا و بطنا و حدا و مطلعا

اشاره

(۱) اعلم أن القرآن كالإنسان ينقسم إلى سر و علن و لكل منهما أيضا ظهر و بطن- و لبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله و لا يعلم تأويله إلا الله و قد ورد أيضا فى الحديث

: أن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا إلى سبعه أبطن

و هو كمراتب باطن الإنسان- من الطبع و النفس و الصدر(۲) و القلب و العقل و الروح و السر و الخفى أما ظاهر علته

۱- المطلع فى اصطلاح العرفاء هو مقام شهود المتكلم عند تلاوه آياته متجليا بالصفه التى هى مصدر تلك الآيه كما قال مولانا الصادق ع: لقد تجلى الله لعباده فى كلامه و لكن لا يبصرون و كان ذات يوم فى الصلاه فخر مغشيا عليه فسئل عن ذلك فقال: ما زلت أكرر آيه حتى سمعت من قائلها و قد ينقل الحديث هكذا: ما من آيه إلا و لها ظهر و بطن- و لكل حرف حد و لكل حد مطلع و لعله قدس سره نقل بالمعنى، س قده

۲- و لعل الصدر و هو مقام الخيال كما مر زياده من النساخ و إلا لكانت المراتب ثمانيه و قد يزداد فى آخر المراتب الأخفى فليسقط العقل أو الطبع و هو الأنسب هنا- لقوله كمراتب باطن الإنسان فإن الطبع ظاهره. و بالجمله هذه اصطلاح العرفاء و الحكيم يطلق النفس الناطقه على الجميع أو الأكثر- و هم استغنوا عن البيان بالعيان كما هو ديدن أكثرهم فى أكثر المواضع و قد يبينون بقدر ما يسع المقام و قد نقلنا اصطلاحهم فى أول تعاليقنا على السفر الأول، س قده

فهو المصحف المحسوس الملموس و الرقم المنقوش الممسوس و أما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن و يستثبته القراء و المجودون فی خزانه مدركاتهم و مخزوناتهم- كالخيال و نحوه و الحس الباطن لا- يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع غواش جسمانيه و عوارض مقداريه إلا- أنه يستثبته بعد زوال ماده المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل إنسان بشرى و أما باطنه و سره فهما مرتبتان أخراويتان و لكل منهما مراتب و درجات و منازل و مقامات.

فالأولى منهما مما يدركه الإنسان المتمكن من تصور المعانی بحدودها و حقائقها- منفوضه عنها اللواحق الغريبه و الآثار الخارجيه الماديه مأخوذا كل منهما من المبادی العقليه من حيث يشترك فيه الكثره و يجتمع عنده الأعداد فی الوحده و يزول عنه التعاند و التضاد و يتصالح فيه الآحاد بل الأضداد لا كحالها فی عالم المواد و الأجساد و مثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الإنسانی ما لم يتجرد عن مقام الخلق إلى مقام الأمر- و لم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن و حواسه إذ ليس من شأن المغمور فی الماده أن يكون عاقلا لشی ء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس أن يكون معقولا.

على أنك قد علمت أن كل مرتبه من الإدراك سواء كان إحساسا أو تخيلا أو توهما أو تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد و أن مدار المدركيه و المدركيه على نحو من التجرد عن الماده و الهجره عن الدنيا و أن درجات التجرد و المفارقه متفاوته جدا فكذا درجات الوصول إلى درك حقائق الأشياء و القرب من عالم الإلهيه و الأخذ منه تعالى.

فالروح الإنسانيه تاره تتلقى إدراك الأشياء من عالم الحس و ذلك عند نزوله فی مرتبه بدنه و حواسه و تاره تتلقى من عالم التخيل و التمثل الجزئی و تاره تتلقى المعارف العقليه بجوهرها العقلی الذی هو من حيز عالم الأمر و تاره تأخذ المعارف

الإلهیه من الله بلا حجاب من عقل أو حس فإن تصرف الحس و ما یجری مجراه لما کان فیما هو من عالم الخلق و التقدیر و تصرف العقل لما کان فیما هو من عالم الأمر و التدبیر فالذی یکون فوق الخلق و الأمر جمیعا فهو محتجب عن الحس و العقل جمیعا فلا یدرک نور الحق إلا بنور الحق و لا ینال إلا بقوه من له الأمر و الخلق کما ورد

عن أبی عبد الله ع- قال قال أمیر المؤمنین ع: اعرفوا الله بالله

(۱)

و الرسول بالرساله

(۲)

و أولی الأمر بالأمر بالمعروف

(۳) الحدیث.

و للدلاله علی تفاوت المقامات قال تعالی فی صفه القرآن إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِیمٌ فِی کِتابٍ مَکْنُونٍ لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِیلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِینَ فذکر له أوصافا متعدده- بحسب درجاته و مقاماته أولها و أعلاها الکرامه عند الله و أدناها التنزل إلی هذا العالم من عند رب العالمین و لا شک أن کلام الله من حیث هو کلامه قبل النزول إلی عالم الأمر و هو اللوح المحفوظ و قبل نزوله إلی عالم السماء الدنیا و هو لوح المحو و الإثبات- و نزوله إلی عالم الخلق و التقدیر له مقام شامخ إلهی و مرتبه رفیعه لا یعلم إلا الله و لا یدرکه أحد من الأنبیاء ع إلا فی مقام الأحدیه عند انسلاخه عن القیود الإمکانیه و تجرده عن الکونین و خروجه عن النشأتین و تجاوزه عن العالمین الخلق و الأمر و بلوغه

۱- أی اعرفوا الله بنور وارد من عنده علی قلوبکم و تقربوا إلیه حتی یصدق فی حقکم قوله الحق: بی یبصر و بی یسمع ، س قده

۲- أی بنبوه التعریف الحاصله فیکم فإن النبوه قسمان نبوه التحریف و نبوه التشریع و الأولی هی الإنباء عن معرفه الذات و الصفات و الأسماء و الثانیه جمیع ذلک مع تبلیغ الأحکام و التأدیب بالأخلاق و القیام بالسیاسه و قد یخص هذه بالرساله و لو کان کذلک لکان المراد الوراثه عن الرسول المتحققه فی الکمل حتی أن الفقهاء مظاهره و قد ورد : أن من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوه بین جنبیه بل قد روی : أن لله عبادا لیسوا بأنبیاء یغبطهم النبیون و أنه ص قال: إن فی أمتی محدثین مکلمین ، س قده

۳- أی بصیرورتکم من الولاه لا العارفین بمعنی العالمین بالحقائق فقط بل المقتدرین المتصرفین أیضا ذوی الأوامر التکوینیه التسخیریه، س قده

قاب قوسین أو أدنی کما أخبر خیر الأنبیاء و أفضل البشر ص عن حاله

: لی مع الله وقت- لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل

و للإشاره إلی هذا المقام قوله تعالی وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ و قوله تعالی لا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الْغَیْبَ- إِلَّا اللَّهُ و قوله أَ فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ فَهُوَ عَلی نُورٍ مِنْ رَبِّهِ و فی الحدیث

: إن من العلم کهیئه المکنون لا یعلمه إلا العلماء بالله

و للإشاره إلی مقام القلب المعنوی و الحس الباطنی وقع قوله إِنَّ فِی ذلِکَ لَذِکْری لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ و قوله حکایه عن الکفار الجاحدین لَوْ کُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنَّا فِی أَصْحابِ السَّعِیرِ و للإشاره إلی مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلامَ اللَّهِ و للإشاره إلی تفاوت مقامات العلماء فی درجات علمهم قال نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ وَ فَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ و قوله تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ و قوله فی حق الملائکه وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ

تذکره تمثیلیه

و بالجمله إن للقرآن درجات و منازل کما للإنسان و أدنی مراتب القرآن و هو ما فی الجلد و الغلاف کأدنی مراتب الإنسان و هو ما فی الإهاب و البشره- و للقرآن فی کل مرتبه و مقام حمله یحفظونه و یکتبونه و لا یمسونه إلا بشرط طهارتهم عن حدثهم أو عن حدوثهم و نزاهتهم و انسلاخهم عن مکانهم أو عن إمکانهم(۱) و القشر من الإنسان لا یدرک إلا القشور من القرآن و الإنسان القشری من الظاهریه- لا یدرک إلا المفهومات القشریه و النکات البیانیه و الأحکام العملیه و السیاسات الشرعیه

۱- أی لا یلتفتون لفت ماهیاتهم و إمکانهم کالعقول النوریه و الملائکه المهیمه- المختفی إمکانهم تحت سطوع وجوب الأزل و مثلها العقول الصاعده الفانیه ذواتهم فی ذاته- فإن کل إنسان إلی الإمکان أمیل و أحکام الکثره علیه أغلب کان من الکفار ظاهرا أو باطنا- و کل إنسان کان إلی الوجود أمیل و أحکام الوحده علیه أوفر کان من السابقین المقربین کالأنبیاء و الأولیاء و کل إنسان تساوی فیه الجهتان کان مقتصدا من المؤمنین، س قده

و أما روح القرآن و سره و لبه فلا يدركه إلا أولوا الألباب و ذو البصائر إذ حقيقه الحكمه لا تنال إلا بموهبه الله و لا يبلغ الإنسان إلى مرتبه يسمى حكيما إلا بأن يفيض الله عليه من حكمته حكمه و من لدنه علما لأن العلم و الحكمه من صفاته الكماليه و العليم الحكيم من أسماء الله الحسنى و لا بد فى من له نصيب منهما أن يكون ذلك بمجرد موهبه الله إياه له و لذلك قال سبحانه بعد قوله وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ الآيه ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ و سمى الحكمه خيرا كثيرا و قال وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَ ما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ

الفصل (۱۲) فى توضيح ما ذكرناه و تبيين ما أجملناه من كون معرفه لب الكتاب مختصه بأهل الله من ذوى البصائر و الألباب

اشاره

اعلموا أيها الإخوان السالكون المعتنون بأمر الدين و فهم غرائب الكلام المبين- أن فهم غرائبه و رموزه و عجائبه مما لم يتيسر لأحد من الناس و إن كان من الأكياس إلا لمن دارس علم اليقين و تعلم فى مدارس آل ياسين و مكتب أهل التقديس و أهل الذكر الحكيم- و قراءه الآيات من أرقام اللوح العظيم و نسخه الأصل الكريم الذى هو الإمام المبين و كان معلمه عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً و مؤدبه

: أدبنى ربى فأحسن تأديبى

و كان كاتب لوحه بالقلم و مصور صحيفه نفسه بصوره العلم و الحكم هو رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ فالله سبحانه معلمه لا سبب آخر من الأسباب كفكر أو تقليد أو قياس أو روايه أو سماع بل بأن يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أو يسمع بسماع باطنى فى عالم الغيب من عند مُطاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ.

رمز قرآنى و تلويح كلامى

إن أول ما ينكشف لأولاد روح القدس فى مكتب التقديس معنى اللوح و القلم و الكتابه و الرقم و معنى الم* و طه و يس وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و معنى ص وَ الْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ

و ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ و ن وَ الْقَلَمِ وَ ما يَسْطُرُونَ و معنى الحروف الجمل و هى الحروف المقطعه القرآنيه و الكلمات التامات المفرده و بعدها الكلمات المركبه الفرقانيه فإن العنايه الربانيه لما تعلقت بتربيه أطفال الأرواح العاليه أفاد لهم رزقهم من ألبان ضروع الملكوت و الجنان و أذاق لهم من لطائف الرحمه و الرضوان أغذيه لطيفه روحانيه فى كسوه الحروف المفرده على طريقه الرمز و الإشاره إلى مقاصد أهل البشاره لئلا يطلع عليها الأغيار(۱) و من لم يكن لهم أهليه الوصول إلى عالم الأسرار و معدن الأنوار فكتب الله أولا فى ألواح أرواحهم حروفا مجمله و مقطعات مفرده لعلهم يذكرون- و بصنائع آبائهم يصنعون و على مثل كتابتهم يكتبون و إلى منازلهم و مقاماتهم يرتقون- و بآيات الله يهتدون و إلى ربهم يرجعون لقد كنا(۲) حروفا عاليات نزلنا(۳) فى سطور(۴) سافلات.

۱- و نعم ما قيل بين المحبين سر ليس يفشيه قول و لا قلم للخلق يحكيه ،

۲- هو الكينونه السابقه لنا فى عالم العقول و الحرفيه باعتبار عدم استقلال العقول فى الوجود و أنها لا نفسيه لها بل لها الوجود الرابط المحض إذ لا ماده لها و لو بمعنى المتعلق- بل لا ماهيه لها عند المحققين و لذا كانت من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله باقيه ببقائه، س قده

۳- هو الكينونه اللاحقه النفسيه، س قده

۴- أى قد ورد شبهها فى الطول و الاستقامه بالسطور و نظير هذا ۴۱ قول ابن العربى كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات فى ذرى أعلى القلا- و قول أمير المؤمنين على ع لأبى الأسود الدئلى: الكلمه اسم و فعل و حرف يشير إلى هذا فإن كلامه سبحانه فعله كما فى نهج البلاغه فالمراد بالكلمه كلمه كن- أى الوجود المنبسط المقسم للحروف العاليه العقليه و للأسماء و هى الجواهر الجسمانيه الثابته و للأفعال المقترنه بالزمان و هى الموجودات العرضيه السياله و على مذهب المصنف قدس سره من إثبات الحركه الجوهريه فى الطبائع و الأجسام فهى أيضا من الأفعال المقترنه بالزمان و الأسماء هى النفوس من حيث كونها برازخ بين العقول الساكنه و الطبائع السياله، س قده

و هـذه الحروف المقطعه يسـمى فى عالم السر و الخفى بالحروف المجمله و حروف الجمل- و فى ذلك العالم تصـير الحروف المتصله(۱) منفصله و يصير المنفصلات مجمله متصله لأنه فى يوم الفصل و التميز ليميز الله الخبيث من الطيب و يوم الجمع أيضا بوجه لقوله تعـالى- هـذا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْناکُمْ وَ الْأَوَّلِينَ و قوله لِيَوْمٍ لا رَيْبَ فِيهِ* فأهل الـدنيا لكونهم فى مقام التفرقه المعنويه و الجمعيه الصوريه الاتصـاليه يرون الحروف المختلفه مجتمعه و المنفصـله متصـله و الحرف الواحـد بـالمعنى حروفـا متعـدده فأول علامه من ارتفع من هـذا المنزل أن ينكشف عليه معرفه الحروف المقطعه(۲) و كيفيه نزولها(۳) فى لوح الكتاب- ثم فى صدور منشـرحه لأولى الألباب كما أشار إليه بقوله وَ لَقَـدْ وَصَّلْنا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ هذا لقوم و أشار إلى مقام قوم آخرين بقوله تعالى قَدْ فَصَّلْنَا الْآياتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ و قوله کِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ.

فقـد اتضـح لك أيها السالك المسـكين أن أول ما يرتسم فى لوح القارى المبتدى حروف التهجى ليسـتعد بذلك لتلاوه الآيات المكتوبه فى الصحيفه القدسيه و يطيع الله تعالى فى أمره اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ و قوله فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و عند ذلك يسهل عليه التلاوه و الذكر و يتيسر له القراءه وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّکْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّکِرٍ* و حينئذ

۱- أى الأنواع المتخالفه المتراكمه التى كل من مقوله و كل أجنبى عن الآخر- تصـير منفصله ينفض كل عن ذيله غبار الأغيار و تصـير المنفصـلات من أفراد كل نوع متصـله واحـده- و هـذا كما أن عقلك يأخذ صـرف كل حقيقه معرى عن أكسـيه اللواحق الغريبه و هو حينئذ واحد و يميز الكيف و الكم و الوضع و غيرها من المختلطات كلا عن الآخر اقرأ كتابك و ارقأ، س قده

۲- أى العقول التى هى كلام الله تعالى و قوله الحق، س قده

۳- أى كيفيه صـيرورتها نفوسا كليه هى كتاب الله ثم نزولها فى صدور منشـرحه أى كيفيه صـيرورتها مثلا معلقه هى رقائق تلك الحقـائق فى النفوس المنطبعه و الصـدر هو الخيـال و كيفيه النزول أنه تصـير الأرواح المرسـله أرواحـا مضافه و هى تتمثل صورا بسيطه كل ذلك بلا تجاف أو المراد بالثلاثه العقل البسيط الإجمالى و العقل التفصيلى النفسانى و الخيال- و بالجمله وصلنا لهم أى العقول للعقول و كتاب فصلت للنفوس أو الخيال، س قده

يتأتى له المحافظه للقرآن و المداومه على تلاوه آياته بحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ و يكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مرده الجن و الشياطين و سماء مزينه بزينه كواكب آيات الكتاب المبين التى بها رجوم أوهام المعطلين و أغاليط الموسوسين و استراق المنتحلين كما قال وَ حَفِظْناها مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِينٌ

إشعار تنبيهى

و جمله القول أن من لم يظهر عليه سلطان الآخره و لم يقم بعد عن قبر هذه النشأه- لم يطلع على معانى الكلام و رموز آيات القرآن و حروفه و كلماته و لم يحدث معه حروفه المقطعه و لم يتجل له وجه قائله و مبدئه و عظمه كاتبه و منشيه فانتبه يا مغرور و قم من مرقدك يا محكور حتى تسافر فى سبيل الله مهاجرا إلى الله و رسوله و مشاهده ملكوته الأعلى و استماع آياته الكبرى و لا تجلس مع أهل الغفله و البطاله و ذر الذين اتخذوا دينهم هزوا و اشتغلوا بدنياهم لهوا و لعبا و غرتهم الحياه الدنيا ذلك مبلغهم من العلم- و هم الذين ذمهم الله فى مواضع من كتابه و وبخهم بقوله فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً و شكى إلى الله رسوله عنهم بقوله-: يا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً رب رجل أديب أريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغه و النحو و البلاغه متكلم قادر على فن المناظره مع الخصام و الإلزام فى علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القرآن- و لا فهم كلمه واحده من كتاب الله النازل على عبده و لم يرغب بعد إلى ما هو بالحقيقه علم- و نور و فقه و حكمه لإعراضه عن ذلك بما أكب عليه الجمهور مما يعدونه علما و إيمانا و فقها و إيقانا.

فاخرج أيها الغافل من بيت حجابك و عتبه بابك و اخلع عنك لباس أهل الجاهليه- و انطلق عن قيودك الرسميه و رسومك العاميه لترى عجائب قدره الله و عظمته فى إنزال القرآن و تنزيل الكتاب و الفرقان و ترى فتح مقاليد خزائن السماوات و الأرض بمفاتيح علم الغيب المبرى عن وصمه الشك و الريب فإن أدركك الموت فى الخروج عن بيت

نشأتک الأولی إلی الفطره الثانیه و النشأه الآخره فقد وقع أجرک علی الله بل الله مولاک و هو آجرک و جزاک کما قال وَ مَنْ یَخْرُجْ مِنْ بَیْتِهِ مُهاجِراً إِلَی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ یُدْرِکْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَی اللَّهِ

الفصل (۱۳) فی نعت القرآن بلسان الرمز و الإشاره

اشاره

الفصل (۱۳) فی نعت القرآن بلسان الرمز و الإشاره(۱) اعلم أیها المتدبر المتأمل أن القرآن إذا کشف نقاب العزه عن وجهه و رفع جلباب العظمه و الکبریاء عن سره یشفی کل علیل داء الجهل و یروی کل غلیل طلب الحیاه و الحقیقه و یداوی کل مریض القلب بعلل الأخلاق الذمیمه و أسقام الجهالات المهلکه- و

عن رسول الله ص: إن القرآن هو الدواء و إن القرآن غنی لا فقر بعده و لا غنی دونه

و القرآن هو حبل الله المتین النازل إلی هذا العالم النجاه المقیدین بسلاسل التعلقات و أغلال الأثقال و الأوزار من حب الأهل و الولد و الجاه و المال و شهوه البطن و الفرج و الذهب و الفضه و الخیل و طول الآمال و هو مع عظمه قدره و مأواه و رفعه سره و معناه مما تلبس بلباس الحروف و الأصوات و اکتسی بکسوه الألفاظ و العبارات رحمه من الله للعباد و شفقه علی خلقه و تأنیسا لهم و تقریبا إلی أفهامهم و مداراه معهم و منازله إلی أذواقهم و إلا فما للتراب و رب الأرباب ففی کل حرف من حروفه ألف رمز و إشاره و غنج و دلال و جلب لقلوب العشاق المشتاقین إلی روح الوصال فوقع النداء من عالم السماء لتخلیص الأسراء من هذا المهوی و سجن الدنیا بقوله وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ.

فبسطت شبکه الحروف و الأصوات مع حبوب المعانی لصید طیور السماوات- و لکل طیر رزق خاص یعرف ذلک مبدع الخلائق و منشیها و معیدها و مبدئها و إنما الغرض الأصلی اصطیاد نوع خاص من الطیور السماویه برزق مخصوص سماوی من

۱- إلی القرآن التکوینی العقلی و النفسی و غیرهما حتی کلام الله الذی فی مرتبه العلم العنائی، س قده

اغتـذى به يفهم منطق الطير كله و هو المقصود من بسط الشـبكه فى الأرض دون غيره- سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْـذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْـذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ* و كان بعضـهم لقصوره لا يطيق ملاحظه هذا الأمر الذى به قوت القلوب و غذاء الأرواح فألجموا عما لا يطيقون خوض غمرته فـألجموا بلجـام المنع و قيـل لهم اسـكتوا فمـا لهـذا خلقتم لاـ يسـأل عمـا يفعـل و هم يسألون ما للعميان و ملاحظه حقائق الألوان.

و أمـا من امتلأـت مشـكاه قلبه نـارا مقتبسـا من نور القرآن فـأدرك أسـرار الأمور- و الكلمات و الآيات كما هى فقيل لهم تأدبوا بآداب الله و رسوله و اسـكتوا فسيروا بسير أضعفكم و لا تكشفوا حجاب الشمس لأبصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم- و انزلوا إلى السـماء الـدنيا من منتهى علوكم ليـأنس بكم ضـعفاء الأبصار و يقتبسوا من بقايا أنواركم المشـرقه المشـرقيه من وراء حجب مضروبه بينكم و بينهم و كونوا كما قيل-

شربنا و أهرقنا على الأرض فضله و للأرض من كأس الكرام نصيب

و لـذلك يوجـد فى القرآن مـا فيه صـلاح كـل أحـد و ما رزق من الأرزاق المعنويه و الصوريه إلا و يوجـد فى الكتاب قسم منه لأهله مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ* و لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِی كِتابٍ مُبِينٍ و كما يوجد فيه من حقائق الحكم و طرائف النعم التى فيها غـذاء للأرواح و القلوب فكـذلك يوجـد فيه العلوم الجزئيه و الأغـذيه و الأدويه الصوريه من القصـص و الأحكام و المواريث و الـديات و المناكحـات و غيرهـا ممـا ينتفـع به المتوسـطون فى المنـازل و العـوام ففيه الأغـذيه المعنويه و الصوريه معـا و الأقسـام الأـخرويه و الـدنيويه جميعـا فمـا من شـى ء إلاـ و فيه تبيانه و لو كان من باطنك طريق إلى ملكوت القرآن و باطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شى ء.

تنبيه و إشعار

اعلم أن خطابـات القرآن كقـوله يـا أَيُّهَـا الْإِنْسـانُ* يـا أَيُّهَـا الَّذِينَ آمَنُوا* ممـا يختص بأحبـاء الله المتـألهين و أوليـائه المقربين لا المبعـدين الممكورين و الجاحـدين المنكرين- إذ ليس لهم نصـيب من رزق معـانى هـذا الكلاـم و الكتـاب إلاـ قشور الألفاظ و المبانى إِنَّهُمْ عَنِ

السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ لأن العنايه الإلهيه ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان أول هذا الأمر و آخره و أنت أيضا يا حبيبى لو لم تكن مما قضى الله فيك خيرا و لم تكن أهلا لذلک بحسب ما يسر لک هذا الأمر العسير فى التقدير لما وقع منک إلا التقليد كالعميان إن كنت من المسلمين و لم تكن من الجاهدين- و إذا كنت أهلا له و قد أعطاک الله عينا صحيحه غير مكفوفه بحجاب تقليد و لا مئوفه بآفه عصبيه فإذا فتحت عينک أبصرت ما هو بين يديک فلا تحتاج إلى قائد يقودک و أما المقلد فهو كالأعمى فى المشى يحتاج إلى قائد و لكن ليس كل ما يدرک قائدا و يفعله يمكن للمقلد أن يقلده فيه إنما التقليد يجرى فى الأمور الناقصه و الأفعال الدنيه فالأعمى يمكن أن يقاد و لكن إلى حد ما فإذا ضاق الطريق و صار أحد من السيف و أدق من الشعر قدر الطائر على أن يطير عليه و لم يقدر على أن يستجيز وراءه أعمى و كذا إذا دق المجال و لطف لطف الماء مثلا و لم يمكن العبور إلا بالسباحه فقد يقدر الماهر بصنعه السباحه أن يعبر بنفسه و ربما لم يقدر على أن يستجيز وراءه آخر فلو فرض القائد كالطير فى طيرانه- أوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت أو كالسباح الماهر فى سباحه أبحر الحقائق و المعانى فلا يمكن للأعمى تقليد ذلک القائد فى الطيران و لا للزمن المقعد عن أصل السير تقليد هذا فى سير البحر.

فهذه العلوم التى يشتمل عليها كلام الله و كتابه نسبه التدبر فيها على الحقيقه إلى ما يدركه جماهير الناس و فيه مجال أفكارهم كنسبه المشى على المال إلى المشى على وجه الأرض فالمشى على الأرض يمكن أن يتعلم و أما المشى على الماء فضلا عن الطيران فى الهواء- فلا يكتسب بالتقليد أو بالتعلم بل ينال بقوه اليقين و لذلک

: لما قيل للنبى ص إن عيسى ع يقال إنه يمشى على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء

فلأهل القرآن و هم أهل الله خاصه بحمد الله أعين يبصرون بها آيات الله و لهم آذان يسمعون بها كلماته- و قلوب يعقلون بها أسرار حكمته و شريعته و أيد يبطشون بها موائد كرمه و رحمته و أرجل يمشون بها فى دار كرامته و منزل جوده و رأفته

الفصل (۱۴) فی الإشاره إلی نسخ الکتب و محوها و إثباتها

قد ذکر الشیخ المحقق محیی الدین الأعرابی فی الباب السادس عشر ثلاثمائه من کتابه المسمی بالفتوحات المکیه أنه قال ص حکایه عن نفسه علی طریق التمدح- إنه أسری به حتی ظهر لمستوی یسمع فیه صریف الأقلام و هو قوله لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فالضمیر فی أنه هو یعود علی محمد ص فإنه أسری به فرأی الآیات و سمع صریف الأقلام فکان یری الآیات و یسمع منها ما حظه السماع و هو الصوت فإنه عبر عنه بالصریف و الصریف الصوت فدل أنه بقی له من الملکوت فوقه قوه ما لم یصل إلیه بجسمه من حیث هو راء و لکن من حیث هو سمیع(۱) فوصل إلی استماع أصوات الأقلام و هی تجری بما یحدث الله فی العالم من الأحکام و هذه الأقلام رتبتها دون رتبه القلم الأعلی(۲) و دون اللوح المحفوظ فإن الذی کتبه القلم الأعلی لا یتبدل و سمی

۱- حاصل کلامه أن عالم الملکوت عالم تام فیه جمیع ما هو فی هذا العالم من المحسوسات الخمس علی وجه یلیق بالملکوت لکن کل منها یوصل إلیه بمشعر خاص من الخمسه المستنیره بالمشاعر الملکوتیه فبقوته الباصره یری ما لا یری أشخاص الإنسان الطبیعی بما هو طبیعی من المرئیات الملکوتیه و بسمعه یسمع ما لا یسمعون و بذوقه یدرک ما لا یذوقون لقوله : أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی و بشمه ما لا یشمون کقوله : إنی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن و بلمسه ما لا یلمسون کقوله : وجدت برد أنامله بین ثدیی و بالجمله جمیع ما یدرکه النبی أو الولی حاله الانسلاخ ملکوتیه بالمدارک الملکوتیه و کل له شأن یختص به، س قده

۲- لیس المراد بالأقلام العقول التی فی الطبقه المتکافئه التی هی دون القلم الأعلی- الذی هو العقل الکلی سواء أرید بعقل الکل العقل الأول أو جمله العقول الطولیه و العرضیه- و لا المراد بها النفوس الکلیه السماویه أی عاقلتها باعتبار فعالیتها فیما دونها لأن الشیخ العربی جعل رتبه هذه الأقلام دون اللوح المحفوظ و النفوس الکلیه هی اللوح المحفوظ- بل المراد بها النفوس الجزئیه الفلکیه المسماه بالنفوس المنطبعه لکن لها اعتباران أحدهما اعتبار تعلقها بالمواد الفلکیه و بهذا الاعتبار هی ألواح المحو و الإثبات لسیلان الطبائع الفلکیه جوهرا علی التحقیق و عند هذا الشیخ بل حقیقه اللوح هی الهیولی المجسمه- و ثانیهما اعتبار تدلیها و تعلقها بنفوسها الکلیه و بهذا الاعتبار هی أقلام رتبتها کذا و کذا، س قده

اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحى ما كتب فيه و هـذه الأقلام تكتب فى ألواح المحو و الإثبات و هو قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ و من هذه الألواح تنزل الشرائع و الصحف و الكتب على الرسل و لهذا يدخل فى الشرائع النسخ و فى الشرع الواحد النسخ(۱) فى الحكم و هو عباره عن انتهاء مده الحكم لا على البداء.

و قال أيضا و من هـذه الكتابه قوله تعالى ثُمَّ قَضـى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَـمًّى و من هـذه الألواح وصف نفسه بأنه يتردد فى نفسه و فى قبضه نسـمه المؤمن بالموت و هو قـد قضـى عليه و من هـذه الحقيقه الإلهيه(۲) التى كنى عنهـا بالتردد الإلهى يكون سـريانها فى التردد الكونى فى الأمور.

ثم قـال و هـذه الأقلام هـذه مرتبتها و الملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله- هو الـذى يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعـالى و الإملاـء على ذلـك الملـك و الأقلاـم من الصـفه الإلهيه التى كنى عنها بالوحى المنزل على رسوله بالتردد و لو لا هـذه الحقيقه(۳) الإلهيه ما اختلف أمران فى العالم و لا حار أحد فى أمر و لا تردد فيه و كانت الأمور كلها

۱- لأـن اتصالاـت النبى ص فى كـل وقت ليست متسـاويه فقـد يتصل بالنفوس المنطبعه الفلكيه العالمه بأوضاع أجسامها و لوازم أوضاعها و يرى صورا و يحكم بمقتضاها و قد يتصل و يرى صورا أخرى و يحكم بمقتضى آخر، س قده

۲- قـد مر من المصـنف أن للإلـهيه درجات و للفاعليه مراتب و لهـذا أشار الشـيخ- إلى أن من هـذه الحقيقه الإلهيه و هى اسـمه السريع أو المصور التردد و التردد هو سيلان الجوهرى فى النفس المنطبعه، س قده

۳- أى لو لا كتاب المحو و الإثبات العلمى لم يكن كتاب المحو و الإثبات العينى فى عالم الكون و الفساد، س قده

حتما مقضيا كما أن هذا التردد(۱) الذى يجده الناس فى نفوسهم حتم مقضى وجوده فيهم إذ كان العالم محفوظا بالحقائق.

ثم قال فقد أنبأتک بمكانه هذه الأقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله ص- من العلم الإلهى و من يمدها و إلى أى حقيقه إلهيه مستندها و ما أثرها فى العالم العلوى من الأملاک و الكواكب و الأفلاک و ما أثرها فى العناصر و المولدات و هو كشف عجيب يحوى على أسرار غريبه و من أحكام هذه الأقلام تكون جميع التأثيرات فى العالم دائما و لا بد لها أن تكتب و تثبت انتثار الكواكب و انحلال هذه الأجرام الفلكيه و خراب هذه الدار الدنياويه و انتثال العماره فى حق السعداء إلى الجنان العليه التى أرضها سطح الفلک الثامن و جهنم من مقعره إلى أسفل السافلين و هى دار الأشقياء و أما القلم الأعلى فأثبت فى اللوح المحفوظ كل شى ء يجرى من هذه الأقلام من محو و إثبات ففى اللوح المحفوظ إثبات المحو(۲) فى هذه الألواح و إثبات الإثبات و محو الإثبات عند وقوع الحكم و إنشاء أمر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذى يمده القلم الإلهى باختلاف الأمور(۳) و عواقبها مفصله مسطره كل ذلک على الوجه الثابت و ذلک بتقدير العزيز

۱- إلى قوله فيهم أى يصير التردد مرتفعا عنهم و يكون كالمقضى الذى لا يرد و لا يبدل أو المعنى أنه كما أن من هذه الحقيقه الإلهيه التردد حتى مقضى فى الكون كذلک حتم لازم فى النفوس، س قده

۲- قد مر أن منشأ انتزاع العدم السابق للشى ء هو الوجود السابق عليه و كذا منشأ انتزاع العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له إذ العدم نفى محض و باطل صرف فلا يتوهمن أن المحو رفع و عدم فكيف يثبت و قوله و محو الإثبات معناه إثبات محو الإثبات فإن المتحركات جوهرا و عرضا يمحو مرتبه منها و يثبت مرتبه أخرى منها ثم يمحو هذه المثبته و هكذا إلى ما شاء الله و أما اللوح المحفوظ بجهته العقليه و القلم الأعلى الإلهى فلا حركه و لا تجدد فيهما، س قده

۳- ظرف الاختلاف إنما هو لوح المحو و الإثبات العلمى و العينى، س قده

العليم و لقلوب الأولياء(۱) من طريق الكشف الإلهى الحقيقى فى التمثيل من هذه الأقلام كشف صحيح كما مثلت الجنه لرسول الله ص فى عرض الحائط انتهى كلامه.

و إنما اقتصرنا على نقل كلامه فى هذا الباب لأنه كلام محقق عند ذوى البصيره و لم أتعرض لشرح معانيه و حل رموزه و تطبيق مقاصده على أسلوب البرهان لأن المذكور فى مواضع متفرقه من هذا الكتاب يكفى لمن تدبر فيها فى ذلك سيما المذكور فى مباحث علمه تعالى بالأشياء إجمالا و تفصيلا

الفصل (۱۵) فى ذكر ألقاب القرآن و نعوته

اشاره

لما علمت الفرق بين كلام الله و كتابه و هو بوجه كالفرق بين الأمر و الفعل فالفعل زمانى متجدد و أمر الله برى ء عن التغير و التجدد و كذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا- و كونه فرقانا و أن أحدهما بسيط و الآخر مركب فقد حصل هاهنا أربعه ألقاب الكلام و الكتاب و القرآن و الفرقان.

فاعلم أن من جمله أسمائه و نعوته «النور»

لأنه نور عقلى ينكشف به أحوال المبدإ و المعاد و يتراءى منه حقائق الأشياء و يهتدى به فى ظلمات بر الأجسام و بحر النفوس- و يظهر به للسالكين إلى دار الأخرى طريق الجنه و طريق النار قال تعالى قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ

۱- الكشف العجيب الذى مر هو الكشف المعنوى العلمى الذى فى المطالب النظريه- و هو البلوغ إلى حد العيان و الكشف المذكور هاهنا هو الكشف الصورى الذى هو لازم الأعمال الصالحه و الأخلاق المرضيه و مراده أن لكل معنى صوره و لكل حقيقه رقيقه و العاملون أعمال الطريقه المصطفويه يرون صور تلك المعانى السابقه و رقائق تلك الحقائق فيرون بالمشاعر الملكوتيه كتابا و كتبا و أقلاما كلها صوريه ملكوتيه و يسمعون صريفها الملكوتى و ذو الرئاستين منهم الجامع بين التحقيقات العلميه و العرفانيه و بين الرياضات العلميه و الخلقيه يجمع بين الكشفين، س قده

إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ فقوله نور إشاره إلى مرتبه(۱) العقل القرآنى- البسيط المسمى بالقلم الإلهى و قوله كتاب إشاره إلى مرتبه العلم التفصيلى المثبت- فى اللوح المحفوظ و للإشاره إلى هاتين المرتبتين قوله تعالى وَ آتَيْناهُ الْحِكْمَهَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ فالحكمه للقرآن و التفصيل للكتاب و قال(۲) أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها.

و من أسمائه الحكمه

و هى أفضل علم بأفضل معلوم(۳) فلا حكيم بالحقيقه إلا الله(۴) و لهذا قيل إنها موهبه ربانيه لا تحصل بسعى و اكتساب و لا يوصف بها إلا

۱- هذا فى التكوينى الآفاقى و الأنفسى و أما فى التدوينى فالحكمه إشاره إلى كون جميع القرآن فى الفاتحه بل فى الحروف المقطعه الأربع عشر النورانيه بل فى باء البسمله بل فى نقطه تحت الباء كما مر و فصل الخطاب إلى مقام الكثره و أن لكل سوره بل آيه مدلول غير مدلول الأخرى، س قده

۲- هذا فى التكوينى الأنفسى أظهر منه فى التدوينى و لكن إطلاق الآيه يشمل الكل فإن الناس كانوا أمواتا فأحياهم بإرسال النبى و تكميل الولى و إنزال القرآن و استرشادهم بنوره، س قده

۳- كذا فى إلهيات الشفاء و غيرها أما أنها أفضل العلوم فلأنها علم يقينى- لا تقليد فيه أصلا بخلاف الباقى إذ لا يخلو منه و لا أقل فى التصديق بوجودات موضوعاتها المبينه فى الحكمه و لهذا فلها الرئاسه العامه و المخدوميه المطلقه و لأن فضيله العلم إما بفضيله موضوعه أو بشرافه غايته أو بوثاقه مباديه و الكل متحقق فى هذا العلم أما الموضوع فهو الوجود المطلق الذى هو خير محض و موضوعات مسائله هى الحق جل جلاله و صفاته و أفعاله و ملائكته المقربون و غير ذلک من أعانهم الموجودات و أما غايته فهى صيروره الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى و الفوز بالسعادات الحقيقيه و أما مباديه فهى البراهين المعطيه لليقين الدائم و أما أن معلومها أفضل المعلومات فقد علمت أن المعلوم بها ما هو بخلاف معلومات غيرها فإنها أعراض من سنخ الحركات أو الكميات و الكيفيات أو ما يجرى مجراها، س قده

۴- إذا اعتبر أفضل مراتب العلم الحضورى و لهذا أى لأن أتم أنحاء العلم الحضورى مخصوص به قيل إنها موهبه، س قده

المتجردون عن جلباب البشريه و المنسلخون عن لباس هذا الوجود الکونی بالزهد الحقیقی و الفناء عن شوائب الخلقیه کما قال ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ بعد قوله وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَهَ.

و من أسمائه الخیر

قال وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً.

و من أسمائه الروح

قوله تعالی یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ- لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ

و منها الحق

لأنه ثابت لا یتغیر أبدا من حق الأمر إذا ثبت و لأنه صادق مطابق للواقع لا یعتریه شک و لا ریب قوله وَ یَرَی الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِی أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ هُوَ الْحَقَ و قوله تعالی نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّکَ بِالْحَقِّ لِیُثَبِّتَ الَّذِینَ آمَنُوا و قوله أَ فَمَنْ یَعْلَمُ أَنَّما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ الْحَقُّ کَمَنْ هُوَ أَعْمی إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ و قوله بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکَ لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أَتاهُمْ مِنْ نَذِیرٍ

و منها الهدی

لأنه لا یهدی إلی الحق و هو الحق باعتبار آخر کما مر قوله تعالی ذلِکَ هُدَی اللَّهِ یَهْدِی بِهِ مَنْ یَشاءُ* و قوله هُدیً لِلْمُتَّقِینَ الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ.

و منها الذکر

لأنه ما یتذکر به أمور الآخره و أحوال المبدإ و المعاد قوله تعالی- إِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ

و منها النبأ العظیم

لأنه یخبر عن عالم الغیب- و المغیبات و عن أسرار النفوس و ضمائر القلوب قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِیمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ.

و منها الشفاء

لأنه يقع به الشفاء عن الأمراض النفسانيه و الأسقام الباطنيه الآلام الأخرويه من عذاب الجهل و الحسد و الكبر و العجب و الريا و النفاق و الرعونه و الشهوه و الغضب و حب المال و الرئاسه و سائر الأمراض المهلكه التى إذا استحكمت و تمكنت فى القلب أعيت أطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدىً وَ شِفاءٌ وَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِی آذانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ.

و منها الرحمه

قوله تعالى وَ ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ و قوله وَ إِنَّهُ لَهُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ.

و منها العلى الحكيم

أما كونه عليا فلأن أصل حقيقته من العالم العلوى العقلى و أما كونه حكيما أى ذا حكمه فلأن القرآن كما مر له مقام عقلى قائم بذاته فيه حقائق

الأشياء على وجه بسيط إجمالى و أن العقل بالفعل كما علمت عاقل و عقل باعتبارين و كذلك القياس فى كونه حكيما و حكمه فهو حكمه من حيث كونه بذاته علما بحقائق الموجودات أو حكيم من حيث إنه علم قائم بذاته فى المقام العقلى فذاته من غير صفه زائده عالم بالأشياء كما هى فيكون حكيما لأن صدق المشتق لا يستدعى عروض مبدإ الاشتقاق قوله تعالى يس وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و قوله تعالى وَ إِنَّهُ فِی أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ.

و منها ذو الذكر

و الفرق بين كونه ذكرا و ذا الذكر اعتبارى كما مر فى كونه حكمه و حكيما قوله تعالى ص وَ الْقُرْآنِ ذِی الذِّكْرِ.

و منها التنزيل

لكونه نزل الله من المرتبه العقليه الإجماليه إلى المرتبه النفسيه التفصيليه قوله تعالى تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

و منها المنزل

قوله تعالى وَ الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِ و الفرق بين كونه تنزيلا و كونه منزلا على قياس ما سبق-

و منها البشير و النذير

قوله تعالى كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيراً وَ نَذِيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ.

و منها البشرى

و الفرق بين البشرى و البشير كما مر قوله تعالى هُدىً وَ بُشْرى لِلْمُؤْمِنِينَ* و كذا الحال فى كونه هدى و هاديا كما فى قوله تعالى وَ يَهْدِی إِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ.

و منها المجيد

قوله تعالى ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ.

و منها العزيز

قوله تعالى وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ.

و منها العظيم

قوله تعالى وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ.

و منها الموعظه الحسنه

قوله تعالى ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ.

و منها النعمه

لأنه مما يتنعم و يتلذذ به أهل الله فوق ما يتنعم و يتلذذ أهل الدنيا بلذاتهم الحسيه و لا نسبه بين نعمه الدنيا و نعمه الآخره بل هذه اللذائذ الحسيه آلام- بالإضافه إلى لذه المعرفه و الحكمه كما سنبين فى موضعه قوله تعالى يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَها وَ أَكْثَرُهُمُ الْكافِرُونَ أى يصدقون بحقيقتها مجملا و إلا فلو عرفوها عرفانا

حقیقیا لفازوا بالنعیم الأبدی و لم یکونوا من أهل الجحود و لذلک وصفهم بالکفر.

و منها الرزق

قوله تعالی رِزْقُ رَبِّکَ خَیْرٌ وَ أَبْقی.

و منها المبین

لأنه یتبین به حقائق الموجودات و یظهر به أسرار النشأتین- و أحکام الربوبیه و العبودیه و أحوال العباد و أقسامهم یوم البعث و المعاد قوله تعالی- تِلْکَ آیاتُ الْکِتابِ وَ قُرْآنٍ مُبِینٍ.

و منها المیزان

لأنه معیار صحیح و مقیاس مستقیم یوزن به مثاقیل الأعمال و موازین العلوم و الأفکار فیستعلم به صحیحها من فاسدها و رائجها فی سوق القیامه من کاسدها و حقها من باطلها قوله تعالی لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ و قوله وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمِیزانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِی الْمِیزانِ إلی غیر ذلک من الألقاب و الأسامی و لا شک أن کثره الأسامی و الأوصاف تدل علی عظم شأن المسمی و الموصوف و الله أعلم بجلاله شأن کلامه و کتابه

الموقف الثامن فی العنایه الإلهیه و الرحمه الواسعه لکل شی ء و کیفیه دخول الشر و الضر فی المقدورات الکائنه بحسب القضاء الإلهی و التقدیر الربانی و فیه فصول

الفصل (۱) فی القول فی العنایه

لا- شبهه فی أن واجب الوجود تـام الحقیقه و فوق التمـام و کـذا لضـرب من ملائکته المقربین و العقول القادسـین تامه الـذوات متصله الهویات بهویه الواحد الحق فلا یفعلون ما یفعلون لأجل غرض فیما دونهم من أحوال هذا العالم و بالجمله العلل العالیه(۱) لا یجوز

۱- عول ره فی ذلـک علی قاعـده العـالی لا- یسـتکمل بالسافـل کما یظهر من العباره- و علی هـذا فالأولی حمل قوله و لم تکن حاصـله قبـل الفعـل علی الأعم من القبلیه الزمانیه- فإن العلل العالیه المجرده لا تسـتکمل بأفعالها اللازمه لـذواتها لمکان القاعـده فأفعالها رشـحات من برکات ذواتها تترشح علی ما دونها و لیس لها فیما دونها أغراض و إلا اسـتکملت بها و الغرض ما یستکمل به الفاعل فی فعله و إنما الغرض هناک هو الذات إن لم یکن فوقها کمال کما فی الواجب تعالی خاصه و ما فوقها إن کان فوقها کمـال کمـا فی العقول المجرده فإنها تبتغی بفعلها إذا تقتـدی بالواجب فی إفاضه الخیر من غیر حاجه منها إلی الفعل و ما یترتب علیه من الفوائـد بـل جودا محضـا و لا- یسـتلزم ذلـک کونهـا مکرهه مجبره علی أفعالهـا لأـن أفعالهـا معلومه لهـا مرضـیه عنـدها بملاءمتها لذواتها و الفعل الذی هذا شأنه لا یکون فعل مکره مجبر و کون أفعالها عن تسـخیر إلهی لا یخرجها عن کونها صادره عن علم و رضا فهی اختیاریه علی أی حال- و لو فرض لزومها لذواتها، ط مد ظله

أن يكون صدور الأفعال منها لأغراض و غايات تعود إليها من فعلها و لم تكن حاصله قبل الفعل و إلا لم تكن تامه كامله الذات بل ناقصه مستفيده الكمال من جهه معلولاتها- و هذا ممتنع جدا فثبت أنها لا يهمها فى فعلها شى ء و لا يدعوها داع و لا يتعرض على ذواتها إيثار طار و لا إراده زائده إلا الاقتداء بالخير الأقصى و النور الأتم الأعلى.

و أما الواحد الحق فليس فوقه غايه ينظر إليها فى إفاضه الخير و بث الرحمه العامه- و مع ذلك فإنا نشاهد فى موجودات هذا العالم و أجزاء النظام و أفراد الأكوان سيما فى النبات و الحيوان بل فى كليات الأعيان من الأفلاك و الأركان من حسن التدبير و جوده الترتيب و رعايه المصالح و المنافع و إبداع القوى و الأسباب الملائمه للأغراض الدافعه للآفات و المفسدات ما نقضى به آخر العجب و لا يسع لأحد أن ينكر الآثار العجيبه فى جزئيات الأكوان فكيف فى كلياتها كما سنذكر أنموذجا منها و تلك الجزئيات مثل مصالح و منافع روعيت فى بعض النباتات كالنخل و العنب و بعض الحيوانات العجم الحقيره- كالنحل و العنكبوت مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق و حكم مطابق و مصلحه مرعيه و حكمه مرضيه.

فإذن يجب أن يعلم أن العنايه كما مر هى كون(۱) الأول تعالى عالما لذاته بما

۱- ملخصه كما سيصرح به أن العنايه تجمع بمفهومها أمورا ثلاثه العلم و السببيه و الرضا و نقول فى توضيح ذلك إن العنايه و الاعتناء بالشى ء على ما نعقله من معناها هو أن يجتهد الفاعل فى صدور أصل الفعل أو صدوره على غايه ما يمكن من خصوصيات الكمال- من غير أن يصرفه عن أصل الفعل أو عن إيقاعه على غايه ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بأمر أهم منه أو أحب أو أعظم أو نحو ذلك فإن الاشتغال بأمور العظيمه الخطيره يصرفنا عن الاهتمام بالأمور الحقيره اليسيره فنتساهل فيها بتركها من أصلها أو نسامح فى بعض خصوصيات وجودها فلا نشتغل بها فإذا اجتهدنا فى الحقير كما نجتهد فى الخطير أو اجتهدنا فى إصلاح شئون الأمر الحقير و رعايه مصالحه و رفع جزئيات حوائجه كما فى الأمر الخطير فتلك العنايه. و الوجه فى انصرافنا عن الأمور الحقيره اليسيره و اشتغالنا بعظائمها هو أن لنا قريحه المقايسه بين الأشياء فإذا عرض لنا فعلان واجبان أحدهما أهم و الآخر مهم فربما قايسنا بينهما و عددنا الأهم واجبا فكان المهم دون الواجب فسامحنا فى أمره و إن كنا لو لم نقايس بينهما كانا جميعا واجبين و اشتغلنا بالحقير كما نشتغل بالخطير و ذلك لأن كلا من الفعلين حينئذ يصير بارتفاع المقايسه معلوما لنا على ما هو عليه من الوجوب أى المعلوليه لنا الملائمه لذواتنا و هذه هى العنايه و قد اجتمع فيها العلم بالشى ء و السببيه له و الملاءمه لذات الفاعل- و هو المراد برضى الفاعل به. و الله سبحانه له علم بكل شى ء على ما هو عليه من غير أن يوهنه أو يغيره قياس و نحوه و هو السبب الأعلى لكل ذى سبب و مسبباته ملاءمه لذاته فله عنايه بالأشياء. و قد ظهر لك بما بيناه أن العنايه بحسب طبع معناه من صفات الفعل فإن ملاءمه فعله له من الصفات المنتزعه من مقام الفعل لكن بإرجاع الملاءمه المذكوره إلى حيثيه ذاتيه تعود من صفات الذات كما نقول هى كون الذات عالمه بالأشياء سببا لها بحيث يلائمها مسبباته، ط مد ظله

علیه الوجود فی النظام الأتم و الخیر الأعظم و عله لذاته للخیر و الکمال بحسب أقصی ما یمکن و راضیا به علی النحو المذکور و هذه المعانی الثلاثه التی یجمعها معنی العنایه من العلم و العلیه و الرضا کلها عین ذاته بمعنی أن ذاته عین العلم بنظام الخیر و عین السبب التام له و عین الرضا به و هو المشیه الأزلیه(۱) فذاته بذاته صوره بنظام الخیر علی وجه أعلی و أشرف لأنه الوجود الحق الذی لا غایه له و لا حد فی الکمال وراءه فإذا کان کذلک فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی النظام و الأتم بحسب الإمکان فیفیض عنه ما یعقله نظاما و خیرا علی الوجه المذکور الذی عقله فیضانا و صدورا متأدیا إلی غایه النظام و صوره التمام علی أتم تأدیه.

فهذا هو معنی العنایه الخالیه عن الشین و النقص و من اعتقد غیر هذا من القائلین بالاتفاق المنسوب إلی بعض القدماء و القائلین بالإراده الخالیه عن الحکمه- و العنایه المنسوبه إلی الشیخ الأشعری و القائلین بالفرض السفلی العائد إلی الخلق فقد ضلوا ضلالا بعیدا حیث جهلوا تنزیه الله تعالی و توحیده و ما قدروا الله حق قدره

۱- قد عرفت الکلام فی المشیه الأزلیه و إرجاع الرضا إلی خصوصیه السببیه- و هو کونه بحیث یلائمه مسبباته أقرب إلی الاعتبار من تفسیره بالإراده التی أرجعها سابقا إلی العلم بالنظام الأحسن کما لا یخفی، ط مد ظله

الفصل (۲) فی مباحث الخیر و الشر

اشاره

إن الخیر ما یتشوقه کل شی ء و یتوخاه و یتم به قسطه من الکمال الممکن فی حقه- و یکون کل ذات مولیه وجد القصد إلی شطره فی ضروریات وجودها و أوائل فطرتها و فی مکملات حقیقتها و متممات صفاتها و أفعالها و ثوانی فضائلها و لواحقها فالخیر المطلق الذی یتشوقه کل الأشیاء و یتم به أو بما یفیض منه ذواتها و کمالات ذواتها هو القیوم الواجب بالذات جل ذکره لأنه وجود مطلق لا نقص فیه و نور محض و بهاء محض و تام و فوق التمام فیعشقه و یتشوقه کل ممکن بطباع إمکانه و کل موجود دونه بطباع نقصانه فیخضع له کل معلول بقوام معلولیته و فقره فکل ما سواه لا یخلو من شوب نقص و فقر فلم یکن شی ء مع المعلولات خیرا محضا من کل جهه بل فیه شوب شریه بقدر نقصان درجته عن درجه الخیر المطلق الذی لا ینتهی خیریته إلی حد و لا یکون فوقه غایه و للشر معنی آخر هو المصطلح علیه(۱) و هو فقد ذات الشی ء أو فقد کمال من الکمالات التی یخصه من حیث هو ذلک الشی ء بعینه- و الشر علی کلا المعنیین أمر عدمی و إن کان له حصول فی بعض کحصول الأعدام و الإمکانات للأشیاء ضربا من الحصول فی طرف الاتصاف و لأجل ذلک قالت الحکماء إن الشر لا ذات له بل هو أمر عدمی إما عدم ذات أو عدم کمال ذات و الدلیل علیه(۲) أنه لو کان أمرا

۱- إذ لو عدوا النقصان الذی هو الإمکان الذاتی اللازم لماهیه کل معلول شرا مصطلحا- لما عدوا العقول بل الأفلاک خیرات محضه عند تخمیس الأقسام فی دفع شبهه الثنویه نظرا إلی أن لا عدم واقعی مقابل لها فالشر إنما هو فی عالم العناصر و سیأتی ذکر هذا الاصطلاح هناک أیضا، س قده

۲- رغما لأنوف الطائفه المجادله کالإمام الرازی و أترابه حیث قال الحکماء لم یبرهنوا هذه المسأله أعنی أن الوجود مطلقا خیر و الشر عدم بل قنعوا بأمثله جزئیه- ثم إن هذا الدلیل قد سبق العلامه الشیرازی فی شرح حکمه الإشراق علی المصنف فی إقامته- و هو دلیل جید خفیف المئونه فارتضاه المصنف، س قده

وجوديا لكان إما شرا لنفسه أو شرا لغيره لا جائز أن يكون شرا لنفسه و إلا لم يوجد لأن وجود الشى ء لا يقتضى عدم نفسه و لا عدم شى ء من كمالاته و لو اقتضى الشى ء عدم بعض ما له- من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور أن يكون الشى ء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبه لكمالاتها اللائقه بها و العنايه الإلهيه كما أشير إليها لا نقتضى إهمال شى ء بل توجب إيصال كل شى ء إلى كماله فيكون الأشياء بطبائعها و غرائزها طالبه لكمالاتها و غاياتها لا مقتضيه لعدمها و نقصانها و لا جائز أيضا أن يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لأن كونه شرا لغيره إما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لأنه لا يعدم شيئا فإن كان كونه شرا لكونه معدما للشى ء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشى ء أو عدم كماله لا نفس ذلك الأمر الوجودى المعدم و إن لم يكن معدما لشى ء أصلا فليس بشر لما فرض أنه شر له- فإن العلم الضرورى حاصل بأن كلما لا يوجب عدم شى ء و لا عدم كماله فإنه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به و إذا لم يكن الشر الذى فرضناه أمرا وجوديا شرا لنفسه- و لا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر و صوره هذا القياس على نظمه الطبيعى هكذا لو كان الشر أمرا وجوديا لكان الشر غير شر و التالى باطل فكذا المقدم و بيان اللزوم و بطلان التالى ما مر تقريره فعلم أن الشر أمر عدمى لا- ذات له إما عدم ذات أو عدم كمال ذات و أنت إذا تأملت و استقريت معانى الشرور و أحوالها و نسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا- يخرج من أمرين فإنه إما عدم محض أو مؤد إلى عدم فيقال شر لمثل الموت و الجهل البسيط و الفقر و الضعف و التشويه فى الخلقه و نقصان العضو و القحط و أمثالها من عدميات محضه و يقال شر لما هو مثل الألم و الحزن و الجهل المركب و غير ذلك من الأمور التى فيها إدراك لمبدإ ما و سبب ما لا فقد لمبدإ ما و سبب ما فقط فإن السبب المضر المنافى للخير و الكمال الموجب للفقد و الزوال قسمان.

القسم الأول ما كان مواصلا للمضرور به

المئوف من جهه وجوده فيدركه مدرك عدم الصحه و السلامه كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقه له قطاعه لذاعه فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال و زوال الصحه بقوه شاعره فى ماده ذلك العضو

و طبيعته يـدرك بتلك القوه بعينها السبب الموذى الحار أيضا فيكون هناك إدراكان إدراك أمر عدمى على نحو إدراك سائر الأمور العـدميه و إدراك أمر وجودى على نحو إدراك سائر الأمور الوجوديه و هـذا المـدرك الوجودى ليس شـرا فى نفسه بل بالقياس إلى هـذا الشـى ء و أما المدرك الآخر من عدم الكمال و زوال الاتصال فهو شـر فى نفسه و ليس شـرا بالقياس إليه فقط حتى يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شرا بل و ليس نفس وجوده إلا شـرا فيه و على نحو كونه شرا- فإن العمى لا يجوز أن يكون إلاـ فى العين و من حيث هو فى العين لاـ يجوز أن يكون إلا شـرا- و ليس له جهه أخرى يكون بها غير شـر بخلاف ذلك الأـمر الوجودى المضـر المؤلم فـإن الحراره الموذيه أو الخلـط اللـذاع أو السم القاتـل يتصور لهـا نحو آخر من الوجود لاـ تكون بحسبه شرا بل خيرا.

و القسم الثانى ما كان غير مواصل للمضرر به

كالسـحاب المظل المانع لإشراق الشمس على المحتاج إليه فى استكماله بالتسخين و كالبرد المفسد للثمار(۱) و المطر المانع عن تبيض الثياب فإن كان المفتقر إلى الاسـتكمال دراكا أدرك فقـد كماله و عـدم انتفاعه و لكن لم يـدرك من حيث إنه يـدرك لـذاك أن السـحاب قد حجب أو المطر قد منع أو البرد قد أفسد ثماره بل من حيث إنه مدرك بقوه أخرى كالبصـر أو غيره فإن المفتقر إلى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوه اللمسيه و هى بالحقيقه عادته للكمال اللمسى و فاقده للسلامه و الاعتدال المزاجيين و هى أيضا مدركه لهذا الشر الحقيقى الذى هو العدم و الفقدان و أما المدرك للمزيل المانع كالسحاب

۱- إلى قوله عن تبيض الثيـاب إن قلت كيف يكونـان مثالين لما كان السـبب غير واصل للمضـرور به و المراد بغير الواصل أن لا يدركه المضـرور به و ما المضـرور به قلت المضـرور به صاحب الثمار و الثياب و الضـر و الشـر عدم انتفاعه و مدرك السبب هو اللمس أو البصر، س قده

هاهنـا فهو البصـر لا قوه اللمس فليس هو من حيث إنه مبصـر متأذيا(۱) عن السـحاب و لاـ متضـررا منه و لا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس و ذا قوه لمسـيه و القوه اللمسـيه لا تـدرك السـحاب المعـدم لكماله بل الذى تدركه هذه القوه هو عدم الصـحه و زوال الكيفيه الملاـئمه فالشـر بالـذات هو العـدم و لاـ كل عـدم بل عـدم واصل إلى الشـى ء و لا كل عـدم واصل إليه فإن عـدم الحلاوه فى قوه السـمع و البصـر ليس بشر لهما بل عدم واصل إليه- يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التى تخص لنوعه و طبيعته.

و أمـا الوجودات فهى كلهـا خيرات إمـا مطلقـا أى بالـذات و بالقياس جميعا- أو بالـذات و لكن قـد يعرضـها بالقياس إلى بعض الأشـياء أن يؤدى إلى عـدمه أو عـدم حال من أحواله و يقال لها الشـر بالعرض و هو المعـدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافى لكمال يقابله و خير يضاده.

و من هـذا القسم الأخلاـق المـذمومه المـانعه للنفوس عن الوصول إلى كمالاتهـا العقليه كالبخـل و الجبن و الإسـراف و الكبر و العجب و كـذا الأفعال الـذميمه كالظلم و القتل عـدوانا و كالزنا و السـرقه و الغيبه و النميمه و الفحش و ما أشـبهها فإن كل واحد من هـذه الأشـياء فى ذاته ليس بشـر و إنمـا هى من الخيرات الوجوديه و هى كمالاـت لأشـياء طبيعيه بـل لقوى حيوانيه أو طبيعيه موجوده فى الإنسـان و إنمـا شـريتها بالقيـاس إلى قوه شـريفه عاليه شأنها فى الكمال أن تكون قاهره على ما تحتها من القوى غير خاضعه و لا مذعنه إياها.

۱- فما هو مدرك السـبب المضر لم يتضرر به و ما يتضرر به لم يدركه فالسحاب مثلا لا يحكم عليه بالشريه و الحاصل أن القوه اللامسه التى للمفتقر إلى تسخين الشمس و بها يحكم المفتقر بالشريه على السحاب لا يتوجه حكمه عليه بل على عدم السلامه و عـدم الكمـال اللمسـى فإن تلك القوه لا خبر لها عن السـحاب حتى تحكم عليه بشـى ء و القوه الباصـره الخبيره عن السـحاب لا تحكم عليه بالشـريه إذ لا تتضرر منه فلو كان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات لما يخلف عنه الشريه فى الباصره أو فى اللامسه الحاكمه بها ليست إلا الأعدام، س قده

فالحر و البرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار و لأغذيه الإنسان و سائر الأنعام كيفيتان من الكيفيات الفعليه و هما من كمالات الأجسام الطبيعيه العنصريه و إنما الشر فى فقد الصحه و السلامه و زوال الاعتدال من أمزجه النبات و الحيوان و كذلك الأخلاق الذميمه كلها كمالات للنفوس السبعيه و البهيميه و ليست بشرور للقوى الغضبيه و الشهويه- و إنما شريه هذه الأخلاق الرذيله بالقياس إلى النفوس الضعيفه العاجزه عن ضبط قواها عن الإفراط و التفريط و عن سوقها إلى مسلك الطاعه للتدبير الأتم الذى ينوط به السعاده الباقيه و كذا شريه هذه الأفعال الذميمه كالزنا و الظلم بالنسبه إلى السياسه البدنيه أو المدنيه و الظلم إنما هو شر بالنسبه إلى المظلوم على الوجه الذى عرفته و أما بالنسبه إلى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر إلا بكونه ذا قوه نطقيه فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم فى أكثر الأمر و كذلك الآلام و الأوجاع و الغموم و الهموم و غيرها فهى من حيث كونها إدراكات لأمور و من حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعله- لها خيرات كماليه و إنما هى شرور بالقياس إلى متعلقاتها من الأعدام و الفقدانات أو المفسدات و المولمات.

فإذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجوده فى هذا العالم المسماه عند الجمهور شرورا لم تجدها فى أنفسها شرورا بل هى شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسى.

و الغرض من ذكر هذه الأمثله ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهه الاستقراء أو التمثيل بل لدفع النقوض بإيرادها و ليتضح الفرق بين الشر بالذات و الشر بالعرض و يزول الاشتباه بين الأمرين و ينكشف أن الشر فى كل ما يعدونه شرا يرجع إلى الأمر العدمى- و إلا فالبرهان هو الذى مر بيانه فى أول هذا الفصل و ربما يدعى البداهه فى هذا المطلوب- و المذكور من الأمثله للتنبيه و التذكير.

شک و تحقيق

اشاره

اعلم أن هاهنا إشكالا معضلا لم تنحل عقدته إلى هذا الوقت و هى منحله

بعون الله العزيز.

تقريره أن الألم هو نوع من الإدراك فيكون وجوديا(۱) معدودا من الخيرات بالذات و إن كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقه هو عدم كمال ما لكنا نجد بالوجدان أنه يحصل هناک شران أحدهما ذلک الأمر العدمی کقطع العضو مثلا و زوال الصحه و الآخر الأمر الوجودی الذی هو نفس الألم و ذلک الأمر الوجودی المخصوص شر لذاته و إن کان متعلقه أيضا شرا آخر فإنه لا شک أن تفرق الاتصال شر سواء أدرک أو لم يدرک ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الألم لم يتحقق هذا الشر الآخر و لو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت أن نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعده الكليه أن كلما هو شر بالذات فهو أمر عدمی فهذا ما ذكره العلامه الدوانی فی حاشيه التجريد و لم يتيسر له دفعه و لذا قال و التحقيق أنهم إن أرادوا أن منشأ الشريه هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم- و إن أرادوا أن الشر بالذات هو العدم و ما عداه إنما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقه- إلا شريه واحده هی صفه العدم بالذات و ينسب إلى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض- فهو وارد فافهم انتهى كلامه.

و أقول فی دفعه إن مقصودهم هو الثانی و الإيراد مدفوع عنهم بأن الألم(۲)

۱- هذا تطويل المسافه إذ لا حاجه فی ادعاء كون الألم وجوديا إلى التمسک بکونه إدراکا لأن کونه وجوديا بديهی وجدانی كما سنوضحه، س قده

۲- الظاهر أن الجواب لا- يفی بدفع الإشكال أما أولا فلأن الإشكال بما هو أعم من إدراک الحس و إنما ذكر قطع العضو من باب المثال و ما ذكر من دعوى العلم الحضوری لا يطرد فی مثل الألم الحاصل من إدراک موت الأحباء مثلا و غيره من العلوم التصديقيه الخياليه و أما ثانيا فلأن القول بكون الإدراک الحسی علما حضوريا غير مستقيم- مع كثره الأغلاط الحاصله فی الحس إذا قيس المحسوس إلى الخارج و أما رجوع كل علم إلى الحضوری بوجه فليس ينفع فی دفع دفع الإشكال فإنه اعتبار للعلم فی حد نفسه لا- بالقياس إلى الخارج و يمكن دفع أصل الإشكال بأن الصوره العلميه التی يتألم بها هی من حيث إن الإنسان- مثلا مستكمل بها ليس بشر و لا ألم و هو أمر وجودی و من حيث إنها عين ما فی الخارج مثلا من قطع العضو و زوال الاتصال أمر عدمی و الشر و الألم هناک و كذا فی غيره من الأمثله، ط مد ظله

إدراک للمنافی العدمی کتفرق الاتصال و نحوه بالعلم الحضوری و هو الذی یکون العلم فیه هو المعلوم بعینه لا صوره أخری حاصله منه فلیس فی الألم أمران(۱) أحدهما مثل

۱- أقول المحقق الدوانی لم یجعل المدرک تفرق الاتصال فقط حتی یقال لما کان المدرک فی العلم الحضوری عین الإدراک و التفرق عدم فالألم عدمی فله أن یقول سلمنا أن الإدراک عین المدرک- لو کان العلم حضوریا لکن لا نسلم أن المدرک هو تفرق الاتصال فقط و إن کان هو أیضا مدرکا علی نحو إدراک الأمور العدمیه بل غیر الملائم المتعلق للإدراک المعتبر فی تعریف الألم هو الحاله الوجودیه الوحدانیه الموجعه غیر عدم الاتصال و لا سیما إذا کان السبب سوء المزاج و کیف یکون تلک الحاله الوجدانیه عدما و إن کان عدما للملکه و العدم بما هو عدم أینما تحقق لا خبر عنه و لا أثر له و فی تلک الحاله الموذیه کل الأثر و الخبر ۶۴ و هو قدس سره قال فی مبحث الحرکه و السکون فی رد من قال- بنفی وجود الحرکه القطعیه لکل ماهیه نحو خاص من الوجود و کونها فی الأعیان عباره عن صدقها علی أمر و تحقق حدها فیه کما ذکره الشیخ فی باب المضاف انتهی- فإذا کان الحرکه و المضاف و غیرهما من ضعفاء الوجود وجودیه فکیف لا یکون الآلام و الأوجاع وجودیه. ثم فی قوله لکن له ثبوت علی نحو ثبوت أعدام الملکات وقوع فیما هرب عنه إذ حینئذ یکون الشر وجودیا إلا أن یکون مراده من الثبوت تحقق العدم و وقوعه بنحو العدم- کما أن تحقق الباطل بطور البطلان و تحقق المحال بطور المحالیه و إلا لم یتحققا یدل علیه قوله فوجود العدم عین ذلک العدم لکن لا نسلم کفایه هذا القدر من التحقق و هو اللاتحقق حقیقه لتلک الحاله الموذیه و أیضا قد اختلفوا فی أن سبب الألم هو تفرق الاتصال أو سوء المزاج کما هو المشهور و فی هذا الکتاب أیضا مسطور فإدراک التفرق إدراک سبب الألم- و إدراک غیر الملائم الذی هو الألم إدراک تلک الحاله الموذیه و لکون الألم وجودیا استشکلوا فی کون التفرق العدمی عله للألم الوجودی و وکدوا فی الفصیه عنه بإرجاع التفرق إلی الأمر الوجودی. فالتحقیق فی دفع شبهه المحقق الدوانی أن یقال المدرک منافی الألم الذی هو نحو من الإدراک الحضوری أما تفرق الاتصال و نحوه من الأعدام فیکون الشر عدمیا کما قاله المصنف قده و أما أمر وجودی کما ذکره المورد و ذکرنا أیضا فی إبداء الاحتمال فی المنع فنقول الألم بما هو وجودی وجع و بما هو وجع خیر و لیس شرا بالذات و لکن فرق بین کون الشی ء خیرا فی ذاته و بین کونه ملائما لشی ء فمجرد عدم الملاءمه لشخص الناشی من انفعاله و ضعف نفسه لا یخرجه عن الخیریه ثم کیف یکون ذلک الوجود شرا فی ذاته و ماهیته- و الحال أن کل وجود ملائم ماهیته و مسئول عینه الثابت. فالجسم یقتضی وجودا عین الکثره بالقوه و الکم المنفصل یستدعی وجودا عین الکثره بالفعل و المتصل القار وجودا قارا و غیر القار وجودا غیر قار و النار وجودا نزاعا قطاعا و سم الحیه وجودا لزاعا و لا شی ء منها شرور لذاتها و ماهیاتها فهکذا فی الألم- و إنما لم یمکن أن یوصف هذه بالشریه لأن ما یعد شرا لشی ء هو ما هو مناف لوجوده و هذا إنما یتم فیما کان موجودا أولا حتی یکون شی ء منافیا له عادما لذاته أو کماله و کلامنا فی الاستدعاء الذاتی الأولی الأزلی لنفس الوجود للأعیان الثابته اللازمه للأسماء المستفیضه بالفیض الأقدس فی المرتبه الوحدیه للخیر المحض فلا شیئیه لها هناک إلا شیئیه الماهیه و بالجمله الاستدعاء فی العلم للموجودات الخاصه فی العین و الذی یدلک دلاله واضحه علیه- أنه لو کانت الآلام شرورا بالذات و الذاتی لا یختلف و لا یتخلف لکانت هذه فی علم الله تعالی أیضا شرورا و لا سیما أن علمه تعالی بها حضوری و هو عین المعلوم و حیث لا یحکم علیها بالشریه هناک لفعالیته و کون علمه تعالی فعلیا و خیرا کله و عدم انفعاله و تأثره إذ لا ماده و لا ماهیه له وراء الإنیه البحته علمنا أن شریه الأوجاع فی علمنا لیست باعتبار کونها

إدراكـات و وجودات بل باعتبار الانفعالات و التأثرات و هى عـدميات فثبت أن الشـرور بالـذات أعـدام. ثم إن فيها من الخيرات الإضـافيه مـا لاـ تعـد و لاـ تحصـى فإنهـا من حيث الإضـافه الصـدوريه- إلى القلم الأعلى خيرات حيث إن المعلول ملائم علته و مقتضـى ذاتها و كذا من حيث إن السعداء و المقربين بها يرتقون إلى المقامات العاليه من الصبر و الرضا و التسليم و غيرها و كذا بهـذه الإدراكـات المولمه يحصـل الاطلاـع على أحوال أهـل الابتلاـء فيسـتغيثون و يغـاثون من أن شـريتها بالـذات مع وجوديتها معارضه بالدليل الذى ذكره قده حذو العلامه الشيرازى، س قده

التفرق و القطع و فساد المزاج و الثانی صوره حاصله منه عند المتألم یتألم لأجلها بل حضور ذلک المنافی العدمی هو الألم بعینه فهو و إن کان نوعا من الإدراک لکنه من أفراد العدم فیکون شرا بالذات و هو و إن کان نحوا من العدم لکن له ثبوت علی نحو ثبوت أعدام

الملكات كالعمى و السكون و الفقر و النقص و الإمكان و القوه و نظائرها.

و قد علمت أن وجود كل شى ء عين ماهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما أن وجود الإنسان عين الإنسان و وجود الفلك عين الفلك و علمت أيضا(۱) أن العلم بكل شى ء عين المعلوم منه بالذات فهاهنا الوجود عين التفرق أو الانقطاع أو الفساد الذى هو عدمى و الإدراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذى هو نفس الأمر العدمى.

فقد ثبت أن الألم الذى هو الشر بالذات من أفراد العدم و لا شك أن العدم الذى يقال إنه شر هو العدم الحاصل لشى ء(۲) لا العدم مطلقا كما أشير إليه سابقا فإذن لا يرد نقض على قاعده الحكماء أن كلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البته.

و الذى يزيدك إيضاحا لهذا المقام من أن الآلام و الأوجاع من جمله الأعدام- أن النفس قد أشرنا إلى أن قواها ساريه فى البدن و أنها هى التى تشعر و تحس بأنواع المحسوسات- فهى بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام و هى عين الصوره الطبيعيه الاتصاليه المزاجيه- و كل ما يرد على البدن من الأحوال وجوديا كان أو عدميا فالنفس تنفعل منه و تناله بالحقيقه و تتأثر منه لأجل قواها الساريه فى البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم- لا- شك أنه شر للجسم لأنه زوال اتصاله و عدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا يتفرق اتصاله كان له غايه الشريه التى لا تتصور فوقها شريه الشى ء لأنه

۱- قد تمسك فى إرجاع الألم إلى العدم كالتفرق و نحوه بثلاث مقدمات- إحداها أن إدراك المنافى فى الألم حضورى لا حصولى ثانيتها أن وجود كل شى ء عين ماهيته ثالثتها أن العلم مطلقا عين المعلوم بالذات و مع صحه جميع هذه المقدمات لا ينحل الشبهه لأن المقدمات تتم فى أحد الإدراكين أعنى إدراك التفرق لا فى الوجع الذى هو مسببه- و قد ذكر مورد الشبهه فرض انفكاك كل من التفرق و الوجع عن الآخر فالحل الحقيقى ما هو أسهمنا فيه من أن الآلام و الأوجاع بأنواعها وجوديات و فى أنفسها خيرات و إن لم تكن ملائمات لأربابها، س قده

۲- فإن كان عدم ذات الشى ء فموضوعه الموصوف به هو ماهيه الشى ء و إن كان عدم كمال من كمالاته فموضوعه الموصوف به هو ماهيته الموجوده، ط مد

يثبت عـدمه له عنـد وجوده فإذا كان كذلك و النفس كما علمت لها ضـرب من الاتحاد بالبدن- فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكأنمـا ورد على ذات النفس و لهـذا تتـأذى و تتـألم بالجراحـات و الأـمراض و سـوء المزاج البـدنى بقـدر تعلقهـا به و اتحادهـا لكن النفس لمـا كـانت لهـا مقامات أخرى و نشأت غير هـذه النشأه التى وقع لها الأذى بسـببها لم يكن أذاها من جراحه عظيمه أو سوء مزاج شديد أو فساد أو موت مثل أذى الحى(۱) [الحس] الذى حياته بعينها حياه البدن.

فتأمـل يـا حبيبى لتـدرک أن الشـر غير لاـحق إلا لما فى طباعه ما بالقوه و ذلک لأجل الماده الجسـميه بسـبب أن وجودها وجود نـاقص متهيى ء لقبول الفسـاد و الانقسـام و التكثر- و حصول الأضـداد و الاسـتحاله و التجـدد فى الأحوال و الانقلاب فى الصور فكلما هو أكثر براءه من الماده فهو أقل شرا و وبالا.

و اعلم أن الشرور تلحق المواد على وجهين

اشاره

لأنها إما أن تلحقها لأول أمر يعرضها فى أول الكون و إما لأمر يطرأ عليها بعد التكون

فالقسم الأول

كمـا تتمكن فى أول وجودهـا هيئه من الهيئـات تمنعهـا تلـک الهيئه اسـتعدادها الخاص للكمال الـذى هنيت الماده بشـر يقابله و يوازيه كالمـاده التى تتكون منهـا صوره إنسـان أو فرس أو نبـات إذا عرض لها من الهيئات ما جعلها أسوء مزاجا و أقل اعتـدالا و أعصـى جوهرا من قبول تلـک الصوره على الوجه الأكمل فلم يقبل التقويم الأحسن و التشـكيل الأتم و التخطيط الأليق فتشوهت الخلقه بسـببها و لم يوجد المحتاج إليه من كمال الاعتدال فى المزاج و تمام الشكل فى البينه لا لأن الفاعل المعطى قد قصر و ما أجاد فيما أفاد بل لأن المنفعل لم يقبل.

و أما القسم الآخر

فهو أحد أمرين إما مانع و حاجب يحول بين الشى ء و مكمله

۱- إن قلـت نحن نرى أن أذى الإنسـان أكـثر من أذى الحيـوان إذا ضـرب بخشـبه. قلت المراد أقليه أذى النفس بمـا هى نفس و أكثريه أذى بـدن الحى بما هو بـدن حى- و لـذا قيد الحى بما قيد ليخرج نفس الحيوان الذى له نفس خياليه مجرده تجردا ما- و أيضا لو تراءى فى الإنسان أكثريه الأذى كان ذلک لكون بدنه ألطف جسما و أذكى حسا من الحيوان، س قده

و إما مضاد واصل مبطل للكمال ممحق مثال الأول وقوع سحب كثيره متراكمه أو أظلال جبال شاهقه تمنع تأثير الشمس فى الثمار لتبلغ إلى النضج و تنال الكمال و مثال الثانى حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله فى وقته حتى يفسد استعداده الخاص و ما يتبعه من الصوره الكماليه

الفصل (۳) فى أقسام الاحتمالات التى للموجود من جهه الخير و الشر

اشاره

قد جرت عاده الحكماء بأن يقسموا(۱) الموجودات الممكنه بالقسمه العقليه فى بادى الاحتمال(۲) إلى خمسه أقسام ما هو خير كله لا شر فيه أصلا و ما فيه خير كثير مع شر قليل و ما فيه شر كثير مع خير قليل و ما يتساوى فيه الخير و الشر و ما هو شر مطلق لا خير فيه أصلا و الأقسام الثلاثه الأخيره غير موجوده فى العالم أصلا إنما الموجود من الخمسه المذكوره هو قسمان-

فالقسم الأول الذى كله خير مطلق لا شر فيه أصلا

هى أمور وقعت تامه الوجود- لا يفوتها شى ء مما ينبغى أن يكون لها بالإمكان العام إلا و قد حصل لها فى فطرتها الأصليه الأوليه و لا يخالطها ما لا ينبغى لها لا فى أول الوجود و لا بعده لأنها بالفعل من جميع الوجوه- و هى كالعقول المقدسه و كلمات الله التامات التى لا تبيد و لا تنقص و يتلوها من حزبها النفوس السماويه فإنها و إن كان فيها ما بالقوه إلا أنها مستكفيه بذاتها و مقوم ذاتها فى خروجها من القوه إلى الفعل غير ممنوعه عن البلوغ من حد النقص إلى الكمال الممكن

۱- و ينسب هذا التقسيم إلى أرسطو و هو لا ينافى القول بكون الشر عدميا لما تقدم أنه عدم مضاف فله حظ من الوجود، ط مد

۲- قبل الرجوع إلى البرهان إذ بعده يعلم أن بعض الأقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم و الخير و الشر هنا إما ذاتيان أو إضافيان و فى القبسات كلام السيد قده يدل على الثانى حيث قال ۶۸ الأول ما لا شر فيه بالإضافه و هو موجوده ثم قال و ذلك كالجواهر العقليه من الموجودات التى لا يكون فيها أمر بالقوه و لا يقع فيها شر بالإضافه إذ لا يزاحم موجودا ما و لا يستضر بوجودها شى ء إلى آخر ما قال، س قده

و کذلک ضرب من النفوس الکامله الإنسانیه إذا لحقت بالسابقین المقربین فهی أیضا من هذا القسم فیجب وجود هذا القسم من المبدإ الأعلی لأجل کونه خیرا محضا یفعل الخیر لا محاله و قد علمت مما سبق من البراهین وجود العالم العقلی و من قاعده إمکان الأشرف و الأخس وجود الأشرف قبل وجود الأخس.

و القسم الثانی و هو الذی فیه خیر کثیر یلزمه شر قلیل

فیجب وجود هذا القسم أیضا منه لأن ترکه لأجل شره القلیل ترک الخیر الکثیر و ترک الخیر الکثیر شر کثیر فلم یجز ترکه فیجب إیجاده عن فاعل الخیرات و مبدإ الکمالات و مثال هذا القسم الموجودات الطبیعیه التی لا یمکن وجودها علی کمالها اللائق بها إلا و قد یعرض لها بحسب المصادمات و المصاکات الاتفاقیه منع غیرها عن کمالاتها أو محق الکمالات عن غیرها کالنار التی کمالها فی قوه الحراره و الإحراق و بها تحصل المصالح العظیمه و المنافع الکثیره لکن قد یعرض لها إحراق بیت ولی و ثیاب نبی و کذا الماء الذی کماله فی البروده و الرطوبه و السیلان و قد یعرض له تغریق بلاد و هلاک عباد و کذلک الأرض و الهواء و المطر و السحاب و غیر ذلک.

و هذا القسم من الموجودات الممکنه إنما یکون فیما یمکن فیه الإحاله و الاستحاله- و الکون و الفساد لکن إذا تأملنا حال الشخص المستضر بشی ء من هذه العناصر الأربعه- و تأملنا حال انتفائه طول عمره بکل واحد منها لم یکن لذلک القدر الیسیر من الضرر نسبه یعتد بها إلی ذلک النفع الکثیر و إذا کان الأمر کذلک فی الشخص الواحد المستضر فکیف یکون الحال فی نسبه ذلک الضرر الیسیر إلی انتفاع جمیع الأشخاص الإنسانیه و الحیوانیه و غیرها و کذلک الأدویه و الأغذیه النباتیه التی قد یتضرر بها فی الندره و کذلک وجود حیوانات فی أنفسها خیر إلا أنه یعرض لها بسبب مصاکات اتفاقیه تأدی ضررها إلی غیرها من الحیوانات کالحیات و العقارب و السباع الضاریه و الجوارح المفترسه و غیر ذلک- و کذلک الإنسان المستعد للکمالات النفسانیه و العقلیه و الخیرات الظنیه و الحقیقیه قد یعتریه بسبب أمور اتفاقیه اعتقادات فاسده و جهالات مرکبه و أخلاق ذمیمه و أعمال سیئه و اقتراف خطیئات تضره فی المعاد و لکن هذه الشرور إنما تکون فی أشخاص

قلیله أقل من أشخاص سالمین عن هذه الشرور و الآفات و فی أوقات أقل من أوقات العافیه و السلامه عنها

الفصل (۴) فی أن جمیع أنواع الشرور من القسم المذکور لا توجد إلا فی عالم الکون و الفساد بسبب وقوع التضاد فیه

الفصل (۴) فی أن جمیع أنواع الشرور من القسم المذکور لا توجد إلا فی عالم الکون و الفساد(۱) بسبب وقوع التضاد فیه و ذلک لأنک قد علمت أن الشر الذی کلامنا فیه و یقع الاصطلاح علیه هو عدم ذات أو عدم کمال لها و أما کون نوع أدون منزله من نوع آخر أو أخس درجه منه فی حد نفسه- فلیس ذلک شرا فی حقه فکون العقل أدون من الواجب و کون النفوس أخس منها و الأفلاک أدون من الکواکب و الطبیعه أدون من النفس لا یعد من الشرور فعلی هذا لا یوجد الشر فی

۱- کأنه قدس سره استشعر أن إرجاع الشر بحسب التعلیل إلی العدم یوجب وجود الشر فی جمیع الماهیات الممکنه لأن الماهیه منشأ الأعدام و الفقدانات بل یوجب تحققه فی مراتب الوجود فإن کل مرتبه دانیه فاقده لکمال ما فوقها فلا مفر من کون الأعدام و الشرور غالبه علی الخیر فی نظام الإیجاد فأجاب بأن الشر الذی کلامنا فیه و یقع الاصطلاح علیه عدم ذات أو عدم کمال ذات فالواجب أن یکون فی الذات قوه عدمه أو عدم کماله و هو الماده فالشر إنما هو فی عالم الماده. و أنت خبیر بأن إرجاع الأمر إلی اصطلاح لا یفید طائلا بعد اقتضاء التحلیل عموم الشر و تحققه فی غیر الأمور المادیه غایه الأمر أن الشر لا یطلق علی هذه الأعدام بحسب اصطلاح لکن المحذور موجود بحسب المعنی و هو ظاهر. کیف لا و قد صرح ره کرارا بأن الإمکان و الماهیه و کل نقص و قصور و حد جهات عدمیه و العدم شر فالتحقیق هو الاعتراف بکون الوجود الإمکانی لا یخلو من شر غیر أن الشر منه ما هو نسبی کحال الممکن بالنسبه إلی الواجب و حال کل مرتبه من الوجود بالنسبه إلی ما فوقها و هذا الشر هو عدم منتزع من مقام ذاته و من لوازم الذات غیر مستند إلی قضاء إلهی- و منه ما هو من قبیل أعدام الملکات کالموت و بطلان الحیاه و فقدان الکمال بعد وجدانه و هذا أمر مختص بالماده و الجواب عنه ما أجاب به فی المتن فافهم ذلک، ط مد ظله

عالم الأفلاک و ما فیها و ما فوقها أصلا بل إنما توجد تحت السماء و فی عالم الکون و الفساد- و ماده الکائنات العنصریه.

و التی یقع فیها من أنواع الشرور قلیله بالنسبه إلی الخیرات الواقعه فیها و منشأ ذلک الوقوع(١) هو قبولها للتضاد الموجب للکون و الفساد فإنه لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات التی بسبب الاستحالات الباعثه للاستعدادات فما صح وجود نفوس غیر متناهیه و أشخاص کذلک و النفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان و استعدادات مادتها لتعلق النفس بها و ذلک لا یحصل إلا بتفاعل الکیفیات المتضاده فالتضاد الحاصل(٢) فی هذا العالم سبب دوام الفیض فیکون خیرا بالنسبه إلی النظام الکلی و شرا بالنسبه إلی الأشخاص الجزئیه علی أن التضاد الذی هو سبب الکون و الفساد لیس بجعل جاعل لأن کون الکیفیات کالحراره و الرطوبه و الیبوسه و أشباهها متضاده إنما هو من لوازم ماهیاتها- بحسب وجودها الخارجی المادی و إن لم یکن من لوازم وجودها العقلی کما وقعت الإشاره إلیه و لوازم الوجودات کلوازم الماهیات غیر مجعوله بالذات فالمجعول بالذات فی هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها و نقصاناتها الذاتیه کما مر ذکره و قبولها للتضاد من النقائص اللازمه لذاتها لا بجعل جاعل و کما لا یمکن أن یجعل الفاعل و الأشکال الکریه

١- هذا توجیه لسبب وقوع الشر علی مسلک القوم من القول بالکون و الفساد و الخلع و اللبس و أما علی مسلکه قدس سره من الحرکه الجوهریه و اللبس بعد اللبس فلا شر فی تبدل جوهر من جوهر لأن الصوره اللاحقه لا تفقد شیئا من کمال السابقه سواء کانت فی طولها کتبدل الصوره الحیوانیه- من الصوره الإنسانیه أو فی عرضها کتبدل صوره عنصریه من أخری و إنما الشر فی فقدان حد من الحرکه أو مرتبه منها بقیاسه إلی الماده المتحرکه و فقدان الحد أو المرتبه من لوازم الانتقال غیر المجعوله و أما الأعراض فهی موجوده بوجود الجواهر تابعه لها فی حرکتها- و الکلام فی الشر الطاری من انعدامها قریب مما قلنا فی الجوهر، ط مد

٢- تقدمه بیان لما سیأتی فی الفصل التالی من دخول الشر فی القضاء الإلهی بالعرض- و قد بین ذلک بوجهین أحدهما أن هذه الشرور و إن شئت فقل أسبابها سبب لدوام الفیض- فهی من الخیرات بالنسبه إلی النظام الکلی و إن کانت شرورا بالقیاس إلی الأشخاص الجزئیه- و ثانیهما أنها لوازم ضروریه غیر مجعوله للخیرات الموجوده فهی داخله فی القضاء بالعرض، ط مد

متراصه دون خلل و يمكن ذلك فى المربعات و المسدسات و ما ينحل هى إليه كالمثلث المتساوى الأضلاع كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أصول الكائنات غير متضاده

الفصل (۵) فى كيفيه دخول الشرور فى القضاء الإلهى

الفصل (۵) فى كيفيه دخول الشرور(۱) فى القضاء الإلهى قد علمت أنه ليس للماهيات الممكنه فى إمكانها و افتقار وجودها إلى موجد عله- و لا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبى و لا لكون ماده الكائنات متضاده الصور سبب- و لا لكون المتضادين متفاسدين سبب و لا لكون النار محرقه و البحر مغرقا سبب و لا لكون المستغرق فى شهوات الدنيا و لذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنه و النعيم سبب- فهذه هى اللوازم الضروريه التى ليست بجعل جاعل إنما المجعول ملزوماتها التى هى من جمله الخيرات فكثير من الغايات الكماليه لبعض الأشياء مضره أو مفسده لبعض الأشياء- كما أن غايه القوه الغضبيه مضره بالقوه الناطقه.

و قد عرفت فيما تقدم فى العلم الكلى من مباحث العله الغائيه الضرورات التى تلزم الغايات الذاتيه فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيريه كالإمكانات اللازمه للهويات- و النقصانات الضروريه للوجودات و النقصانات الوجوديه عن رتبه الوجود الأول متفاوته

۱- أى بكلا معنييه المصطلح و غيره كما يفصل ثم إن دخولهما فى القضاء بالعرض إما دخول الشرور بمعنى النقصانات و الإمكانات اللازمه للماهيات فى القضاء بالعرض فلكون الماهيات و لوازمها مجعولات بالعرض و المجعول بالذات هو الوجود الذى هو الذى خير- و إما دخول الشرور التى هى الوجودات المضاده التى هى خيرات بالذات و شرور بالعرض- فى القضاء بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتيه لا لأن تكون معدمه لذات أو لكمال ذات فالنار جعلت لتكون من أركان وجود المركبات و لينضج أغذيه الإنسان مثلا بل خلقت له لا لأن يحرق ثياب مظلوم فهو يقع بالعرض و الغضب جعل فيك لتدفع ما يزاحمك من أسير إلى الله تعالى و لتذب عن مدينه فاضله لا لأن تفترس ما يزاحمك عن مشتهيات النفس الأماره و الوهم جعل فيك ليحرسك و يرقبك عن الوقوع فى مواقع التهلكه قبل بلوغك إلى الكمال لا لأن تخاف من الميت أو من فقد رزقك فى غدك قبل مجيئه و هكذا، س قده

فإن نقصان الجسم عن درجه الواجب أكثر من نقصان النفس و نقصان الحس عن درجه العقل الأول أكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان فی جميع الممكنات متشابها كانت الأنواع كلها نوعا واحدا و ماهياتها ماهيه واحده و كما أن ماهيات الأنواع بحقائقها متفاوته فكذلك هويات الأشخاص التی تحت نوع واحد متفاوته.

و بالجمله الإبداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع و إلا لم يكن أحدهما بكونه مبدعا و الآخر مبدعا أولى من العكس فإذن من الضروره أن لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص و قصور و من الضروره أن يكون النقص فی عالم النفوس أكثر منه فی عالم العقول- و فی عالم الطبائع أكثر و أوفر مما فی عالم النفوس و فی عالم العناصر أكثر و أشد مما فی عالم الأفلاك و هكذا إلى أن ينتهی إلى ماده مشتركه لا خيريه فيها إلا القوه و الاستعداد لقبول الأشياء و ستعلم أنها و إن بلغت إلى نهايه الخسه و الشريه فی ذاتها لكنها وسيله لحدوث الخيرات كلها و أن الوجود بسببها يعود و يرجع إلى الكمال بعد النقص- و إلى الشرف من الخسه و إلى الصعود من الهبوط و هذه الماده كما أنها قابله للصوره قابله للعدم و لا يمكن لها أن يقبل الصور كلها و لا يقبل أعدامها و مقابلاتها.

فإذن نقول إن الشرور التی هی من باب الأعدام و النقصانات و القصورات فی الجبله فليس ثبوتها لأن فاعلا يفعلها بل لأن الفاعل لم يفعلها و هی التی ليست خيرا بالقياس إلى شی ء آخر و أما الشرور التی تلحق بأشياء هی فی نفسها خيرات و بالقياس إلى بعض الأشياء شرور كوجود النار و الماء و السيف و السنان و السبع و الحيه و غيرها من الذوات و كوجود الغضب و الشهوه و الجربزه و الشيطنه و غيرها من الصفات و كوجود الضرب و الطعن و القتل و غير ذلك من الأفعال فإنما هی من سببين سبب من جهه الماده لأنها قابله للصوره و العدم و كان ممتنعا أن لا تكون قابله للمتقابلات و سبب من جهه الفاعل لأنه وجب أن يفعل فعله الخاص إذا لاقی فی ماده لفعله.

و استحاله أن يكون للقوى الفعاله لذواتها أفعال متضاده أو يكون قد حصل وجودها و هی لا تفعل فعلها فمن المحال أن تفعل النار الأغراض المقصوده منها و لا تحرق بدن إنسان لاقته أو أن يفعل السيف الأغراض التی لأجلها و لا يقطع عضو إنسان إذا ضرب

به علیه فلم یکن بـد من أن یکون الغرض النـافع فی وجود هـذه الأشـیاء مسـتتبعا- لآفات یعرض منها فی بعض المواد لکن الأمر الأکثری و الأمر الدائم هو الخیر المقصود منها فی الطبیعه.

أمـا الأـکثری فـإن المنتفعین بالنـار مثلاـ أکثر من المستضـرین و المستضـرون أیضا- أوقاتهم التی هم فیها فی کنف السـلامه من الاحتراق أکثر من زمان استضرارهم.

و أمـا الـدائم فلأـن أنواعـا کثیره لاـ تسـتحفظ إلا بوجود مثل النار فلم یحسن فی الإراده الأزلیه و العنایه الأولی أن یترک المنافع الأـکثریه و الخیرات الـدائمه لعوارض شـریه أقلیه فالحکمه الإلهیه اقتضت أن لا یترک الخیرات الفائضه الـدائمه النوعیه و المنافع الأکثریه لأجل شرور فی أمور شخصیه غیر دائمه و لا أکثریه فالخیر مقضی بالذات و الشر مقضی بالعرض.

و اعلم أن هـذا القسم من الشـر الوجودی لاـ یوجـد فی عـالم القضـاء الإلهی- الـذی هو عباره عن وجود جمیع الأشـیاء بصورتها العقلیه لخلوصـها عن الماده و نقائصها- فالنار العقلیه لا شر فیها(۱) و کذا الماء العقلی و الإنسان العقلی و الفرس العقلی و الأسـد العقلی و کـذا سائر الصور العقلیه لسائر الأشـیاء لا شـریه لها بل کلها خیر محض- و إنما یوجـد الشـرور فی عالم القـدر الذی هو تفصـیل الصور التی فی عالم القضاء- و تجسـیمها و تقدیرها بقدرها المعلوم و هذا الوجود الجسمانی لا یخلو من تضاد و تمانع- توجبان التفرقه و التکثیر و یعـدمان تلک الجمعیه و الوحـده و منبع التفرقه هی الماده- کما أن منبع وجود الماده هو الإمکان فإن صـدور المواد الجرمـانیه من العقول الفعـاله- إنمـا هو من جهه إمکاناتهـا و نقصاناتهـا لاـ من جهه وجوب وجوداتهـا و کمالاتها فالهیولی منبع الشرور و النقص و لا بد من وجودها کما علمت.

قـال المحقق الطوسـی ره فی شـرح الإشارات عنـد قول الشـیخ لأن کل شـی ء لازم له بوسط أو بغیر وسط یتأدی إلیه بعینه قـدره الذی هو تفصیل قضائه الأول تأدیا

۱- بل النار الکلیه التی فی عقلک لا تضاد الماء الکلی الذی فیه بل النار الجزئیه التی فی خیالک لا تضاد الماء الجزئی الذی فیه، س قده

واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العباره أقول فی تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكليه و الجزئيه التی لا- نهايه لها حاصله من حيث هی معقوله- فی العالم العقلی بإبداع الأول الواجب إياها و كان إيجاد ما يتعلق منها بالماده فی الماده- علی سبيل الإبداع ممتنعا إذ هی غير متهيئه لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثره- و كان الجود الإلهی مقتضيا لتكميل الماده بإبداع تلك الصور فيها و إخراج ما فيها بالقوه- من قبول تلك الصور إلی الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير(۱) منقطع فی الطرفين- يخرج فيه تلك الأمور من القوه إلی الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور فی جميع ذلك الزمان موجوده فی موادها و الماده كامله بها و إذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عباره عن وجود جميع الموجودات فی العالم العقلی مجمله علی سبيل الإبداع و القدر عباره عن وجودها فی موادها(۲) الخارجيه بعد حصول شرائطها مفصله واحدا بعد واحد كما جاء فی التنزيل وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ و الجواهر العقليه و ما معها(۳) موجوده فی القضاء و القدر مره واحده باعتبارين و الجسمانيه و ما معها موجوده

۱- و كذا قدر حركه دوريه كذلك بأجزائها ترتبط الحوادث إلی القديم و لا يلزم التخصيص بلا مخصص، س قده

۲- إن قلت قول الشيخ يتأدی إليه بعينه قدره يدل علی أن المراد هو القدر العلمی- أعنی صور النفوس المنطبعه الفلكيه لا العينی إذ المتأدی غير المتأدی إليه قلت قد حمل المحقق قدس سره التأديه علی التأديه العرضيه من الأسباب المقدمه علی الزمانی بالزمان لا- التأديه الطوليه و إن كان لها أيضا وجه و لعله أشار بذلك إشاره لطيفه إلی الحق عنده من العلم الحضوری بهذه الوجودات الجزئيه، س قده

۳- علی ظاهر كلام المحقق ره إشكالان أحدهما أن القدر علی ما علم من تعريفه- هو وجود كل شی ء فی موادها مفصله و الجواهر العقليه لا- يمكن أن تكون فی المواد و كيف يمكن أن تكون فی القضاء و القدر بهذا المعنی مره واحده و ثانيهما القضاء علی ما علم سابقا هو وجود الصور العقليه لجميع الموجودات فائضه عنه تعالی فی العالم العقلی علی سبيل الإبداع دفعه بلا زمان و قول المحقق لما كان جميع صور الموجودات الكليه و الجزئيه يشير إلی هذا فعلی هذا فالقضاء فی الجواهر العقليه لا العكس. و دفعهما بأن القضاء و القدر هنا غير ما هو المصطلح فإن المراد أن الجواهر العقليه- كلها موجوده فی علم الباری تعالی بالإجمال و هو القضاء من حيث إن ذلك العلم الإجمالی- عين الكشف التفصيلی فهو القدر أو أن بالجواهر العقليه غير العقل الأول و كذا المراد بالعالم العقلی الذی مضی فی كلام المحقق يجوز أن يكون العقل الأول لا جميع العقول فوجود صورها فيه مجمله أی بنحو البساطه قضاء و مفصله باعتبار ماهياتها قدر و هذا القدر أيضا غير ما اصطلحوا عليه و أما كون الجواهر العقليه فی القضاء أو بالعكس فأمره سهل كما أن الحركه فی الزمان بوجه و الزمان فی الحركه بوجه فإن معنی فی فی المواضع مختلف كما قرر فی موضعه و كون وجودها فيهما مره واحده لأجل أن التفاوت بين المجمل و المفصل- بنحو الإدراك لا بالمدرك و أما الجسمانيات فمعلوم أنها موجوده مجمله فی القضاء مره و مفصله فی القدر مره إذ ليست من صقع الربوبيه لغلبه السوائيه بغلبه أحكام الماده عليها فلها وجود تفصيلی فی القدر العينی سوی وجودها مجمله فی العالم العقلی. و يمكن أن يحملا علی ما هو المصطلح و يلاحظ الكيانيات من صقع الجواهر العقليه الإبداعيه و قد علمت أن نسبه المتغيرات إلی الثابت دهر فحق أنها موجوده فيهما مره واحده دهريه فإذا لوحظ الكلی و المحيط فالجزئی و المحاط لم يبق لهما أثر و حكم علی حيالهما- بخلاف الجواهر الجسمانيه فإنها مأخوذه بشرط لا لمكان التعلق بالماده فهذا وجود و معلوم أنها غير محيطه بما فوقها بل مسبوقه بعلم ما

فوقهـا بها و ذاك وجود آخر ۷۶ قال صاحب المحاكمات و الجواهر العقليه موجوده فى القضاء و القـدر مره واحـده إذ لا وجود لها إلا فى الأزل و لكن باعتبارى الإجمال و التفصـيل و أما الصور و الأعراض الجسمانيه فهى موجوده فيهما مرتين مره فى الأزل مجمله و مره فيما لا يزال مفصله انتهى كلامه و هو مجمل تفصيله ما ذكرنا، س قده

فیهما مرتین انتهی کلامه و قال الشیخ الإشراقی فی التلویحات لو نظرت إلی آثار رحمه الله فی هذا العالم لقضیت العجب من أن الرحمه الإلهیه لما کان غیر جائز أن تقف علی حد یبقی وراءها الإمکان غیر المتناهی وجدت هیولی ذات قوه القبول إلی غیر النهایه کما للمبادی قوه الفعل إلی غیر النهایه و کان لا بد أیضا لتجدد الفیض من تجدد أمر ما فوجدت أشخاص فلکیه دائره الأغراض علویه یتبعها استعداد غیر متناه ینضم إلی فاعل غیر متناه و قابل کذلک فینفتح باب نزول البرکات و رشح الخیر الدائم فی الآزال و الآباد و یحصل

الفيض على كـل قابـل بحسب اسـتعداده إذ المبـدأ الواهب لاـ تغير فيه و لو كان للنمل اسـتعداد قبول نفس أشـرف كما للإنسان لحصل فيها من فيض العقل الفياض.

ثم لمـا كـان أشـرف مـا يتعلق بـالهيولى النفس النـاطقه و كـان غير جـائز خروج الممكن فيها دفعه دون الأبـدان و لا مع الأبـدان فبحسب الأدوار و الأكوار و الاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعه إلى ربها إذا كملت انتهى كلامه.

فقـد تبين و اتضح أن اللانهايه فى الأشـخاص و النفوس التى اقتضـتها العنايه الأزليه- من ضـرورتها وقوع الاسـتحاله و التضاد فى عـالم الكون و الفسـاد و لو لاـ التضاد لما صـح الكون و الفساد و لو لا الكون و الفساد ما أمكن وجود أشـخاص غير متناهيه و لا التى هى أشرف منها و هى النفوس غير المتناهيه الحيوانيه و لا التى هى أشرف من القبيلتين و هى النفوس غير المتناهيه النطقيه و كون الصور و الكيفيـات مضـادا بعضـها لبعض قـد علمت أنهـا ليست بفعـل فاعـل بـل من لوازم وجودهـا القـدرى المادى و من ضروره التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال و يحصل به كمال تضادها فصح أنه لو لا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدإ الجواد و لوقف الجود و لتعطـل العـالم العنصرى عن قبول الحياه التى بها يحصل نيل المقصود و بقى أكثر ما يمكن فى مكمن الإمكان و كتم العدم البحت و لم يمكن للسلاك السفر إلى الله تعالى و الرجوع إليه و قد قال سبحانه كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ.

و من تأمل فى أمر الموت الذى يعده الجمهور من أقوى أنحاء الشرور لعلم أن فيه خيرا كثيرا لا نسبه لشريته إليه يصل إلى الميت و إلى غيره أمـا الواصل إلى غيره فإنه لو ارتفع الموت لاشـتد الأمر على الناس و ضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضـلا عن الحركه و الأكل و الشـرب فالمفروض أنه حى عنـد ذلك أسوأ حالا من الميت و أما الخير الواصل إليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوى المعرض للآفات و المحن و مآله إلى الرحمه كما سنبينه إن شاء الله

الفصل (۶) فی دفع أوهام وقعت للناس فی مسأله الخیر و الشر

منها أن القسم الثانی الذی الخیر فیه غالب علی الشر

لم لم یوجد عن الباری علی وجه لا یعتریه شر أصلا حتی یکون الموجودات کلها خیرات محضه.

و أجیب بأنه لو کان کـذلک لکان الشـی ء غیر نفسه إذ کان هـذا غیر ممکن فی هـذا القسم من الوجود و هو ممکن فی الوجود المطلق لإمکانه فی النمط الأول من الوجود فإنه قد فاض عن المدبر الأول الفیاض علی الأشیاء الصور العقلیه المجرده- بالکلیه و الصور النفسـیه المتعلقه نحوا ما من التعلق و الطبائع السـماویه المتقـدره الذوات المرتفعه عن المفاسد و المضار و بقی هذا النمط الثانی الذی لا یمکن وجوده إلا بمخالطه القوی و الأعدام و الأضداد.

فإذا قلت لم لا توجد النار(١) التی هی أحد أنواع هذا القسم علی وجه لا یلزمها شر فکأنک قلت لم لم یجعل النار غیر النار و من المستحیل أن یجعل النار غیر النار و من المستحیل أن یکون النار نارا و تمس ثوب ناسک و لا مانع من الحریق و لا تحرقه.

و منها أنکم زعمتم أن الخیر فی العالم کثیر و الشر قلیل

و نحن إذا نظرنا فی أنواع

١- و بتقریر آخر لو لم یتحقق فی عالم الماده شـر کفساد صوره أو تبدلها أو فقدان کمال ثان کان وقوع الخیر و فعلیتها ضـروریا و ارتفع بذلک إمکان فقدان الکمالات الأولی و الثانیه فیرتفع الماده و یعود المادیات مجرده و المجردات موجوده بالفعل و نوع کـل منهـا منحصـره فی فرد فیعود معنی قولنـا لم لم یخلق عـالم الماده خالیا من الشـرور إلی قولنا لم لم یکتف الله سـبحانه بعالم التجرد و لم خلق عـالم المـاده و فیهـا شـر و الجواب أن فیه خیرا کثیرا فافهم و بـذلک یظهر أن لا معنی لتحقق السـعاده و النفع و الطاعه و الثواب و ما یناظرها لو لا تحقق الشقاوه و الضرر و المعصیه و العقاب و ما من هذا القبیل مما لها و لما یقابلها إمکان، ط مد

الکائنات وجدنا الإنسان أشرف الجمیع و إذا نظرنا إلی أکثر أفراده وجدنا الغالب علیهم الشرور لوجود أفعال قبیحه و أعمال سیئه و أخلاق و ملکات ردیه و اعتقادات باطله- و بالجمله الغالب علیهم طاعه الشهوه و الغضب بحسب القوه العملیه و الجهل المرکب بحسب القوه النظریه و هذان الأمران مضران فی المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوه فی العقبی مانعان عن السعاده الأخرویه فیکون الشر غالبا علی هذا النوع- الذی هو الثمره القصوی و الغایه العظمی لوجود هذه الأکوان و بناء عالم العناصر و الأرکان- و أما الاستمتاع بالشهوه و اللهو و اللعب الذی هو السعاده الدنیویه التی هی فی التحقیق شقاوه فهو مع ذلک حقیر جدا بالنسبه إلی ما یحرمونه من السعاده الحقیقیه و یکتسبونه من نار الجحیم و العذاب الألیم.

و أجیب عن هذا(١) بأن أحوال الناس فی العقبی کأحوالهم فی الدنیا و أحوالهم فی النشأه الأولی علی ثلاثه أقسام.

الأول هم البالغون فی الحسن و الصحه.

و الثانی المتوسطون فیهما و هم الأکثر علی تفاوتهم فی درجات التوسط.

و القسم الثالث البالغون فی النقصان الممنوون بالقبح و السقم و العاهات- و هؤلاء أقل من المتوسطین و إذا نسبتهم إلی مجموع القسمین الأولین کانوا فی غایه ما یکون من القله و الحقاره بالنسبه إلیهم فکذلک أحوال النفوس فی الآخره علی ثلاثه أقسام.

الأول الکاملون فی القوتین البالغون فی تحصیل الکمالات الحکمیه النظریه- و اقتناء الملکات الکریمه العملیه.

الثانی المتوسطون فی تحصیل ذلک و هم الأکثر و الأغلب علی تفاوت مراتبهم فی ذلک من القرب إلی الطرف الأشرف و البعد عنه إلی الأرذل.

و الثالث هم البالغون فی الجهالات البسیطه و المرکبه الممعنون فی رداءه أخلاق- فهؤلاء أقل عددا من القسم الثانی بکثیر و إذا نسبتهم إلی مجموع القسمین الأولین کانوا

١- المجیب هو الشیخ الرئیس فی الإشارات و تبعه اللاحقون، س قده

فى غايه القله و الحقاره فلأهل الرحمه و السلامه غلبه وافره فى كلتا النشأتين.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات لا- يقعن عندك أن السعاده فى الآخره نوع واحد و لا يقعن عندك بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل و الرذيله و إنما يعرض للعذاب ضرب من الرذيله و حد منه و ذلك فى أقل أشخاص الناس و لا تضع إلى من يجعل النجاه وقفا على عدد و مصروفه عن أهل الجهل و الخطايا صرفا إلى الأبد و استوسع رحمه الله انتهى كلامه أقول هذا الكلام و الذى قبله و إن كان منافيا لظواهر بعض النصوص و الروايات(۱) إلا- أن الإمعان فى الأصول الإيمانيه و القواعد العقليه يعطى الجزم بأن أكثر الناس فى الآخره وجب أن يكون من أهل السلامه و النجاه و لأهل المعرفه و الكشف نمط آخر من التحقيق فى هذا المقام سيجى ء ذكره من ذى قبل إن شاء الله.

على أن البرهان اللمى قائم على أن خلق كل نوع طبيعى من إفاضه الله- و ترتيبه النظام يجب أن يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع أو أكثرها إلى كمالها الخاص بها من غير مانع و لا مزاحم إلا على سبيل الندره الاتفاقيه من غير دوام- لكن يجب أن يعلم أن الذى كلامنا فيه(۲) هو الكمال الأول و الثانى لا الذى بعدهما

۱- لم أجد منافاه و الروايات معارضه بمثلهما و مثل قوله تعالى وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ لا يدل على ما ذكره إذ التقصير فى الشكر لا ينافى كون المقصر من أصل النجاه لجواز إراده الشكور فى الطرف الأشرف و هو صيغه المبالغه مع أن القله فى الشكر معارضه بالإضافه التشريفيه فى عبادى، س قده

۲- أى الكمال الذى قلنا إن الشر عدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوه النوع- أو بحسب استعداد الشخص لأن كل شى ء إنما المطلوب منه كمال مخصوص كالصوله من الأسد و العدو من الغزال و المراد بما بعدهما من الكمالات ما ليس كذلك كما مثل بالحكمه بالنسبه إلى أكثر الناس فهى غير مأخوذه فى الطبيعه الإنسانيه المطلقه و لا يستعد لها مواد أكثر الناس فعدمها ليس شرا لهم فالتقويم من الألف مطلوب و التعويج من الدال مرغوب- و المراد بقوله الذى كلامنا فيه أن الكمال الذى قلنا إن أفراد كل نوع لا بد أن تصل إلى كمالها هو الكمال الأول و الثانى لا ما بعدهما و هذا أنسب بما قبله و الأول أنسب بما بعده- أعنى قول الشيخ و هو الذى استثنيناه، س قده

من الكمالات و أن يعلم أن أفراد الإنسان بما هم إناث ليس مقتضى كمالهم الأول و لا الثانى أن يكونوا حكماء عرفاء بالله و ملكوته و آياته و اليوم الآخر فإن هذا ليس فى جبله أكثر الناس بل فى طباع طائفه مخصوصه هم فى الحقيقه نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فإن الإنسان قد أشرنا إلى أنه من حيث النشأه الأولى نوع واحد و من حيث نشأه الفطره الثانيه من طينه سره و باطنه أنواع كثيره و لكل نوع منهم كمال يخصه و سعاده لأجله و شقاوه تقابلها كما سيجى ء و شرحه فى بحث المعاد.

قال الشيخ فى الشفا اعلم أن الشر الذى هو بمعنى العدم إما أنه يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب و إما أن لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الأمر الذى هو ممكن فى الأول و لو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانيه و لا مقتضى له من طباع الممكن فيه و هذا القسم غير الذى نحن فيه و هو الذى استثنيناه هذه و ليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفه أو بالهندسه أو غير ذلك فإن ذلك ليس شرا من جهه ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال لا صلاح فى أن يعم و ستعرف أنه إنما يكون شرا إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفسه و إنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك و اشتاق إليه و استعد لذلك الاستعدادات و أما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه الشى ء فى بقاء طبيعه النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانيه التى تتلو الكمال الأول فإذا لم يكن كان عدما فى أمر ما مقتضى له كان فى الطباع انتهى عبارته.

و منها أنه إذا كان ما يستر عن الإنسان من المعاصى أو يتصف به من الرذائل واقعا- بقضاء الله

داخلا فى قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصى و الآثام منه بالضروره- شاع الإنسان أو أبى و إذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل الذى هو منبع الجود و الإحسان عن أن يعاقب بذلك أهل العصيان و يعذب الإنسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فإن ذلك ينسب إلى خلاف

مقتضی العدل و الإحسان بل إلی الجور و العدوان و ذلک محال علی الواجب تعالی- کیف و إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی وَ یَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ.

و الجواب علی مقتضی قواعد الحکماء(۱) أن الله غنی عن العالمین و بری ء عن طاعه المحسنین و معصیه المسیئین و إنما الوارد علی النفس بعد مفارقه الدنیا إنما هو علی تقصیرها و تلطیخ جوهرها بالکدورات المؤلمه و الظلمات الموذیه الموحشه لا أن عقابها لمنتقم خارجی یعاقبها و یؤذیها و ینتقم منها فی أفعالها کما یتوهم النفوس العامه- مما یرون من العقاب الحاصل فی هذا العالم بالأسباب الخارجیه و لیست الأمور الأخرویه کذلک فإن العقوبات هنالک من لوازم أعمال(۲) و أفعال قبیحه و نتائج هیئات ردیه و ملکات سیئه فهی حماله لحطب نیرانها و معها وقود جحیمها فإذا فارقت النفس

۱- إرجاع لمسلک المجازاه بالثواب و العقاب إلی مسلک نتائج الأعمال و هناک جواب آخر و هو أن الفرق بین الأفعال الاختیاریه و الجبریه أو الاضطراریه مع قطع النظر عن تعلق القضاء بها ضروری لا- ینکره إلا- مکابر ثم إن تعلق القضاء بالفعل الاختیاری بحده لو استوجب کونه اضطراریا لزم من ذلک الخلف بل تعلق القضاء به یؤکد اختیاریا و إلا تخلف المقضی عن القضاء و هو فی قضائه تعالی محال و الظاهر أن هذا خلط کونه منهم بین التسخیر و الجبر فالفعل الاختیاری بحده المتعلق تسخیری بمعنی أن الفعل الاختیاری مراد له تعالی واقع لا محاله لا أن المراد حاق الفعل مع سقوط قید الاختیار، ط مد

۲- و هذا معنی تجسم الأعمال الوارد فی الشرع المقدس أی تکرر الأعمال تصیر منشأ لحصول الملکات و الملکات لها الخلاقیه بإذن القدیر الخلاق جل شأنه و ینور ذلک اتحاد ماده الملکه و الملک و فیض ماء الوجود فی الأودیه بقدرها و النور ینصبغ فی القوابل الزجاجیه بصبغها و بالجمله تکون للملکات أظلال تناسبها و صور تشابهها- کصور النمل لملکه الحرص و صور الحیات و العقارب لملکه الأذیه و قس علیهما غیرهما و نعم ما قیل- گر ز خاری خسته ای خود کشته ای ور حریر قزدری خود رشته ای ، س قده

البـدنه متلطخه بالملكات المـذمومه و الهيئات المرذوله و زال الحجاب البدنى و فيها ماده الشعلات الجحيميه و كبريت الحرقات الباطنيه و النيرانات الكامنه اليوم فشاهدتها بعين اليقين و قد أحاطت بها سرادقها و أحدقت بقلبها عقاربها و حياتها و عاينت مراره شهوات الدنيا و تأذت بموذيات أخلاقها و عاداتها و ردت إليها مساوى أفعالها و نتائج أعمالها كما

قال الصادق ع: إنما هى أعمالكم ترد إليكم

و قال

: رب شهوه ساعه أورث حزنا طويلا

و يكون حـال الإنسـان المتـألم بهـذا العقاب بسـبب الهيئات الرديه كحال الإنسان المنهوم المقصـر فى الحميه إذا ردت إليه شـده نهمته و قوه شهوته و ضعف معدته أوجاعا و أمراضا مولمه فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر إليه من الشهوه المؤديه إلى هذا التألم لا لأن الطبيب الذى أمره بالاحتماء ينتقم منه.

و منها و هو من ركيك الاعتراضات على الحكماء

اشاره

و منها و هو من ركيك الاعتراضات(۱) على الحكماء أنهم لما لم يقولوا بالحسن و القبح(۲) فى الأفعال كما ذهب إليه المعتزله و نفوا فى أفعال الواجب تعالى الغرض

۱- المعترض هو الإمام الرازى، ط مد ظله

۲- أى العقليين أقول إن هـذا إلاـ إفـك افـتروه عليهم حاشـاهم عن ذلـك و كيف يقول الـذين هم أبنـاء العقـل و أسـلاعه بنفى التحسين و التقبيـح العقليين نعم لما كان الحسن و القبـح عنـدهم بمعنى موافقه الغرض و المصـلحه و خلافها و الحكماء باعتقاد هؤلاء نافون للفرض- نسبوه إليهم فكأنهم يقولون ينبغى للحكيم أن لا يقول به. و لما كان هذه المسأله من معارك الآراء لا بأس بـذكر طرف من الكلاـم فيه فنقول- اختلف فى حسن الأشـياء و قبحها بـل همـا عقليان أو شـرعيان فـذهب الحكماء و الإماميه و المعـتزله الأـول و الأشـاعره إلى الثـانى ثم إن المعتزله اختلفوا فـذهب الأقـدمون منهم إلى أن حسن الأفعـال و قبحهـا لـذواتها لا لصـفات فيهمـا و ذهب بعض من قـدمائهم إلى إثبـات صـفه حقيقيه توجب ذلـك مطلقـا فى الحسن و القبـح جميعـا و ذهب أبو الحسين إلى هذا فى القبح دون الحسن فقال لا حاجه فيه إلى صـفه محسنه بل يكفى انتفاء الصفه المقبحه- و ذهب الجبائى إلى أن ليس حسن الأفعال و قبحها لصـفات حقيقيه فيها بل لوجوه اعتباريه- و صـفات إضافيه و يختلفان بحسب الاعتبارات فى لطمه اليتيم تأديبا و ظلما. و المراد من كون الحسن و القبح عقليين أن العقل يمكنه أن يفهم أن العقل الفلانى- ممدوح فى نفس الأمر و الآـخر مـذموم و إن لم يرد به الشـرع الأـنور أو يمكنه فهم الجهه التى بها حسن الفعل فأمر به الشارع أو قبـح فنهى عنه إن كان

بعـد ورود الشـرع و عدم فهمه جهات الحسن و القبح فى بعض الأفعال لا يقدح فى عقليتها لأنه يعلم إجمالا أنه لو كان خاليا عن المصلحه- أو المفسـده يقبـح عن الحكيم طلب فعله أو تركه و المراد من كونهما شـرعيين أنه لا يمكن للعقل إدراك الحسن و القبـح و أن فاعل هـذا يسـتحق المـدح و فاعل ذاك يسـتحق الـذم و لا إدراك جهات الحسن و القبح فى فعل من الأفعال لا قبل ورود الشـرع و لا بعده و قد يقال المراد بالعقليه اشـتمال الفعل على الجهه المحسنه أو المقبحه سواء أدرك العقل تلك الجهه أم لا- و بالشـرعيه خلاـف ذلك فعلى العقليه الشـرع كاشف و مبين للحسن و القبـح الثابتين له فى نفس الأمر و لا يجوز فى الفعل الـذى أمر به أن ينهى عنه فى ذلك الوقت بعينه و لا فيما نهى عنه أن يأمر به كذلك نعم يجوز إذا اختلف الوقت كما فى صوره نسخ الأحكام و على الشـرعيه الشـرع هو المثبت له لا الكاشف و ليس الحسن أو القبح عائد إلى أمر حقيقى فى الفعل قبل ورود الشـرع و يجوز التعاكس المذكور و لا علاقه لزوميه بين فعل الصـلاه مثلا و دخول الجنه و لا بين أكل أموال اليتامى ظلما و أكل النار فى الباطن و لـذا لو أدخل الله العبـد المؤمن العابـد الزاهـد النار و الكافر المشـرک الجنه لجاز عنـد أصـحاب هـذا المـذهب بخلاـفه على مـذهب التحقيق فـإن العلاـقه اللزوميه ثابته عقلا بين الأفعال الحسـنه و الصور الملـذه و بين الأفعال القبيحه و الصور المولمه كما فى الكتاب المجيـد جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ* و جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ* و قوله ص: إنما هى أعمالكم ترد إليكم و قـولهم بنفى السـببيه و المسـببيه و جرى عـاده الله تعـالى باطـل. إذا عرفت ذلـک فـاعلم أن الحـق هو عقليه الحسن و القبـح للعلم الضـرورى باسـتحقاق المـدح على العـدل و الإحسان و الـذم على الظلم و العدوان و هذا العلم حاصل لكل عاقل و إن لم يتدين بـدين و لهـذا يحكم به منكر الشـرائع أيضـا كـالبراهمه و أيضـا الحكم بحسن مـا حسـنه الشـارع أو قبـح ما قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه و أن الأمر بالقبيح و النهى عن الحسن سفه و عبث لا يليق به و ذلک إما بالعقل و التقدير أنه معزول و إما بالشرع فيدور، س قده

بل قالوا بالإيجاب فإذن خوضهم فى هذه المسأله من قبيل الفضول فإن السؤال بلم غير وارد مع القول بالإيجاب فى الأفعال أو مع القول بنفى التحسين و التقبيح فيها

و الجواب أما أولا

فإنهم ما نفوا الغايه و الغرض عن شى ء من أفعاله مطلقا- بل إنما نفوا فى فعله المطلق و فى فعله الأول غرضا زائدا على ذاته تعالى و أما ثوانى الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيده فأثبتوا لكل منها غايه مخصوصه كيف و كتبهم مشحونه

بـالبحث عن غايـات الموجودات و منافعهـا كمـا يعلم من مباحث الفلكيات و مباحث الأمزجه و المركبات و علم التشـريح و علم الأدويه و غيرها.

و أما ثانيا

فلمـا علمت غير مره أن فعله تعـالى بعين الإراده و الرضـا(۱) المنبعثين عن ذاته بـذاته و الإيجـاب الحاصل منهما غير الجبر الـذى يكون فى المبادى الطبيعيه- العديمه الشعور و المبادى التسخيريه.

و أما ثالثا

فهب أن الأمر كما زعمه فللحكيم أن يبحث عن كيفيه ترتب الأفعال- من مباديها الـذاتيه على وجه المناسـبه و عدم المنافاه و أن يبحث عن كيفيه صـدور الشـر عمـا هو خير بالـذات فينبه على أن الصـادر منه أولا ـ و بالـذات هو الخير و أن الشـر غير صادر منه بالـذات بـل صـدور الخيرات الكليه أدى إلى شـرور جزئيه قليله العـدد بالإضـافه إلى تلك الخيرات العظيمه فلم يكن الصادر منه تعالى شرا أصلا كيف و بما ذكروه يدفع شبهه عظيمه من المجوس القائلين بشرك عظيم من إثبات اثنينيه القديم سموهما يزدان فاعـل الخير و أهرمن فاعـل الشـر و كفى شـرفا و فضـلا لهم فى بحث يـدفع به مـا هى بـذر الشـبهات كشـبهه إبليس اللعين حين اعترض على الملاـئكه الـذين هم من أفاضل عالم السـماوات كما أن الحكماء من أفاضل طبقات الجنات بأن الله لم خلقنى و قد علم أنى أضـل عبـاده عن الطريق و أغويهم عن الصـراط المسـتقيم فـأجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الإلزام(۲) للمجادل الذى لا يستعد لإدراك النهج البرهانى و قيل

۱- و إذ كان فعله عن علم سابق و رضا بالفعل و ليس فوقه من يحمله على ما فعل و لا فى عرضه من يعارضه فيزاحمه فهو مختار فى فعله و أما كون الفعل ضـروريا كما يقتضـيه قولهم الشى ء ما لم يجب لم يوجد فإنما هى ضروره منتزعه من الوجود المفاض من عنـده على معلولاـته الممكنه و من المحـال أن تنقلب فتجعـل الفعل واجبا عليه تعالى فيصـير هو تعالى به موجبا بالفتـح و هو موجب بالكسر، ط مد

۲- ظـاهره أنه جـواب إلزامى إسـكاتى و الظـاهر أنه حجه برهـانيه و يمكن تقريبه بـوجهين- أحـدهما سؤال الفاعـل عن فعله إذا ترتب عليه شـى ء من جهات الشـر إنما يكون عن مصلحه ملزمه يتدارك بها ما يترتب على الفعل من الشر فيندفع به الاعتراض و المصالـح التى نطبق عليها أفعالنا قواعـد عقليه و ضوابطه كليه منتزعه من الوجود الخارجى مأخوذه من نظام الكون فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحه التى يتبعهـا فعله و الفحص عن المصـلحه طلب للحصول عن النظـام الأتم الجارى فى الكون فالفعل تابع للمصـلحه محكوم لها و المصـلحه تابعه للوجود الخارجى و النظام الجارى هذا فى أفعالنا و أما هو تعالى ففعله نفس الوجود الخـارجى و النظـام الأـتم الجارى المنتزعه عنه المصلحه التابعه له الحكمه تبعيه اللازم لملزومه فلا معنى لسؤاله تعالى عن تطبيق فعله على المصـلحه و فعله ملاك كل مصلحه و منشأ انتزاعها و ليس وراءه تعالى شى ء يحكم عليه فى نفسه و فعله. و ثانيهما أن

مؤاخذه الفاعل على فعله إنما يكون فيما إذا اقترن ما لا يملكه من الفعل- و كذا سؤاله عن فعله إنما يكون فيما إذا كان هناك ما لا يملكه من الأفعال و تردد فعله بين ما يملكه و ما لا يملكه و الله سبحانه هو المالك على الإطلاق يملك كل شى ء من كل وجه فلا معنى لسؤاله عن شى ء من أفعاله و لا يستلزم ذلك بطلان الحسن و القبح و ارتفاع تأثير المصلحه و تجويز الإراده الجزافيه لأن ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل و لا يملكه إلا بموافقه الفعل للمصلحه و جهه الخير المرجحه فإذا كان الفعل ذا مصلحه بالذات كالوجود الذى هو فعله تعالى كان مملوكا لفاعله بالذات فكان حسنا بالذات و إراده ما هو حسن ذو مصلحه ليست بإراده جزافيه و هو ظاهر نعم يجوز السؤال عن الحكمه و وجه المصلحه فى فعله تعالى بمعنى طلب العلم التفصيلى بها بعد العلم إجمالا بكونه لا يخلو عن المصلحه و أما السؤال عن أصل المصلحه فلا كما عرفت، ط مد

لا يسأل عما يفعل و هو أحد الطرق الثلاثه المذكوره فى كتاب الله أحدها الحكمه البرهانيه للكاملين المقربين.

و الثانى الموعظه الخطابيه لأهل السلامه و أصحاب اليمين و الثالث المجادله لدفع شبهه الضالين من أصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين.

و منها أنه إذا جاز عند الفلاسفه

(۱) أن يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف

۱- و هذا كما يقال على أصحاب القول بالمثل أنه يلزم عليهم أنها أوجدت لأجل ما تحتها من أصنامها أى لأن تكون دستورات لصنع هذه الأصنام و هذا و ذلك كلاهما نشأ من سوء الفهم لكلامهم، س قده

لأجل أمر خسيس حيث فعل عالم العقل أولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس و خلق من النفس الطبيعه الجسميه و هكذا إلى أن انتهى فعله فى الغايه إلى الهيولى التى هى أخس الأشياء- حسب ما هو مذهبهم فى الترتيب فليجز عندهم أن يصدر عن الخير ما هو شر بالذات- و الجواب أن هذا غلط نشأ إما من الاشتباه بين الغايه الحقيقيه و الأمر الضرورى- و إما من توهم انعكاس الموجبه الكليه كنفسها و ليس كذلك فليس يلزم من كون كل غايه متأخر بالذات عن الشى ء ذى الغايه أن يكون كل متأخر بالذات عن الشى ء غايه له حتى يلزم أن يكون الهيولى المشتركه أشرف من السماويات و السماويات أشرف من العقول الفعاله و الغايه بمعنى الذى لأجله الفعل ليست الغايه التى هى نهايه الفعل فإنه يصح أن يقال انتهت سلسله الأمور الدائمه إلى الهيولى المشتركه أو نحوها و يصح أن يقال للأفعال انتهاء و لا يصح بوجه آخر فإن الجود الإلهى لا غايه له و متى قال الحكماء- إنه تعالى أبدع الأشياء على الترتيب من العقل منتهيه إلى الهيولى شبه ما وقع فى الكلام الإلهى يدبر الأمر من السماء إلى الأرض فليس المراد أن الهيولى و ما يجرى مجراها- غايه الفيض و الجود و لو كان الأمر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الأدنى و الأرض السفلى إلى غايه الشرف الأقصى على عكس الترتيب الأول كما قال تعالى ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ و قوله كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ.

و أكثر من يطول حديث الخير و الشر و يستشكل الأمر من يظن أن الأمور العظيمه الإلهيه من الأفلاك و ما فيها إنما خلقت لأجل الإنسان و أن الأفعال الإلهيه منشؤها إراده- قصدت بها أشياء و أغراض على نحو إرادتنا و أغراضنا فى الأفعال الصادره عنا بالاختيار- و لو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين أدنى تأمل لدرى أن الأمر لو كان كما توهمه و لم يكن هناك أحكام مضبوطه و علوم حقه الإلهيه و ضوابط ضروريه أزلا و أبدا ما كان أحوال أولياء الله فى الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديده و تسلط الأعادى و الظلمه و أهل الجور عليهم و ما كان أحوال أعداء الله من الفراعنه و الدجاجله- على ما وقع من تمكين أديانهم الفاسده و معتقداتهم الباطله و آرائهم الخبيثه و سبيهم و

نهبهم و طغيانهم و عداوتهم لأن الإراده إذا كانت متجدده جزافيه فما المانع من وقوع الأمر على نحو ما يلائم شهوه كل أحد فإن كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم و مآربهم سيما إذا أعدوا نفسهم من أحياء الله و الصالحين من عباده فيقال لم ما جمع من له هذه الإراده الجزافيه بين دفع المانع و حصول المطلوب- و لم لم يجمع بين السلامه عن الآفه و حصول المثوبه بل يقال لم لم يرفع الكفر و الجور من العالم- حتى يملأ الأرض أزلا و أبدا قسطا و عدلا بل يجعل الأرض غير الأرض كما في الآخره- و نقيه فورانيه صافيه من أدناس الكفر و الفجور فإن قالوا التقدير الأزلى منعه عن ذلك- فيقال كون التقدير الأزلى عنه واجب أو ممكن فإن كان ممكن الطرفين و اختار أحدهما- فلا بد من مرجح زائد كما هو رأيكم و ترجيح الخير العام كان أولى إذ لا مصلحه للكافر فى كفره و للشقى فى شقائه و إن كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود إلا كما هو عليه فيثبت اللزوم فإن قالوا إنه فعل ما شاء و لا يسأل عن لم فيقال عدم السؤال بالمعنى الذى تصورتموه لأنه يحرق اللسان أو لأن النظر هاهنا حرام أو لأن الحجه لا تنتهى إليه و الأقسام كلها باطله و إن كان الأمر كما زعمتم بأنه لا يسأل فى المعقولات النظريه- فكل ما يراد الحجه عليه حتى كون العالم مفتقرا فى تخصيص جهاته إلى المرجح و فى صفات البارى نفيا و إثباتا و غيرها فللخصم أن يقول لا يسأل عن لم(۱).

و من الإشكالات القويه فى هذا المقام

أن الله تعالى لما ثبت أنه خير محض- جواد كريم غنى عن طاعه المطيعين و معصيه المجرمين فما السبب فى تعذيب الكفار- يوم الآخره فى النار أبد الآبدين كما قال تعالى أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ* و غير ذلك من النصوص الداله على خلودهم فى العذاب و قد أشرنا إلى أن البرهان ناهض فى أن مقتضى الطبيعه لكل نوع غير ممنوع عن أفراده على الدوام و أن كل واحده من طبائع الأشياء- ما دام كونها على تلك الطبيعه يجب أن تكون غير معوقه عن كمالها الخاص الثانوى دائما

۱- فليس عدم السؤال لكون فعله صادرا عن إراده جزافيه و إلا بطل الاستلزام العقلى- و الارتباط المطلق بين الأشياء و أول ما يبطل بذلك نفس هذه الدعوى و هى استلزام كون الإراده جزافيه لسقوط السؤال عنه بلم، ط مد

و لا ـ ممنوعه عن وصولها إلى ما خلق لأجله منعا مستمرا بل لا بد و أن تعود إليه عند زوال القاسر كما قال أشرف الخلق ع و الكل ميسر لما خلق له- إذ القسر كما علمت لا يكون دائميا و لا أكثريا فكل طبيعه لا تتعطل عن كمالها أبدا- فنقول لا يخلو الكفر أو ما يجرى مجراه إما أن يخرج الإنسان عن الفطره الأولى- و يدخله فى فطره أخرى من نوع آخر أو لا ـ و على أى التقديرين يلزم أن لا يكون العذاب أبديا.

أما على تقدير الخروج فظاهر لأنه صار نوعا آخر بسبب تكرر أفاعيله الشهويه أو الغضبيه فصارت الملكه النفسانيه صوره ذاته و جوهر طبعه فيكون تلك الأفعال عند ذلك من كمالات ذاته كالبهيمه كمالها فى قضاء الشهوه و السبع كماله فى الغلبه و التهجم فلم يكن الشى ء معذبا بما يلائم نفسه و طبعه بل مبتهجا به كما نرى من أحوال أكثر الخلق.

و أما على تقدير البقاء على الفطره التى كانوا عليها فإنه وقع الاحتجاب عنها- بعوارض غير لازمه و لا دائمه فعند زوال العوارض يقع الرجوع إلى الفطره الأصليه- فينالهم الرحمه الواسعه و الجود الأعم من غير دافع و لا ـ حجاب فإذن لا ـ وجه للخلود فى العذاب(۱).

۱- و للقائلين بالخلود أن يجيبوا عنه باختيار كل من الشقين أما على الشق الأول- و هو الخروج عن الفطره بحصول نوعيه جديده فلأن هذه الصوره الجديده كيفما كانت- هى صوره بعض الملكات الخبيثه التى حقيقتها نوع من التعلق بالماده و النفره عن عالم القدس و الطهاره فإذا تصور بها الإنسان و أخذت آثارها فى الظهور ثم فارقت النفس البدن و ظهرت لها حقيقه الأمر كان ما يصدر عنها من الآثار مولما لها و هى لا محيص لها عن إصدارها لمكان الملكه التى صارت صوره لها فهذه الآثار آثار كماليه لها ملائمه من حيث إنها مولمه منافره لانكشاف حقيقتها للإنسان فى النشأه الآخره و هذا نظير من اعتاد بشى ء من العادات المضره الهادمه لبنيان الحياه ثم انكشف له مضرتها بعد استقرار العاده فإنه عند الفعل يتألم بعين ما يلتذ به. و أما على الشق الثانى و هو البقاء على الفطره الإنسانيه فإن تلك العوارض المولمه المعذبه و إن كانت قسريه إلا أن شيئا منها ليس بدائم و لا أكثرى بل متوارده متبدله و النفس فى طريق الاستكمال فى شقاوتها يعرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل هيئات الشقاوه- بعضها مع بعض إلى غير النهايه كما يلوح إليه قوله تعالى كُلَّما خَبَتْ زِدْناهُمْ سَعِيراً. و قوله كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ و بالجمله العذاب من قبيل القسر لكن الدائم هو نوع العذاب دون شخصه و هم لا يمنعون دوام القسر النوعى و أكثريته كما صرح به المصنف و بذلك وجه قسر الأرض دائما على الشكل المضرس مع كون شكله الطبيعى هو الكره، ط مد

و الجواب عنه ما سينكشف(١) لك فى موعده إن شاء الله تعالى عند شرح أحوال النفوس بحسب أقسامها فى الآخره و سنذكر فى بعض الفصول الآتيه كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم فضله تعالى و شمول رحمته لكافه خلقه فى الآخره و الأولى

١- و الجواب الذى يجرى على لسان القلم الآن أنا نختار أنه باق على الفطره الأصليه- قول المستشكل أنه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمه قلنا بل وقع الاحتجاب بملكات لازمه دائمه و صور جوهريه لازمه فلا يزول فصار مثل مركب القوى كاللبن و الخل و نحوهما و كان كبهيمه مربوطه مع ملك بمربط واحد ثم إن المقام من الأسرار التى لا يفهمها أكثر العقول و يضرها و يهلكها و قد روى : أن رسول الله ص كان يجتاز فى بعض سكك المدينه و معه أصحابه فأقسمت عليهم امرأه أن يدخلوا بيتها فدخلوا فرأوا نارا مضطرمه و أولاد المرأه يلعبون حولها فقالت يا نبى الله الله أرحم بعباده أم أنا بأولادى فقال ص بل الله فإنه أرحم الراحمين فقالت أ ترانى يا رسول الله أحب أن ألقى ولدى فى النار فكيف يلقى الله عبيده فيها و هو أرحم بهم قال الراوى فبكى رسول الله ص و قال هكذا أوحى الله تعالى إلى ، س قده

الفصل (۷) فی أن وقوع ما یعده الجمهور شرورا فی هذا العالم قد تعلقت به الإراده الأزلیه صلاحا لحال الکائنات

إذ لا شبهه لأحد من أهل التحقیق حسبما یجی ء شرحه فی أن نظام العالم علی هذا الوجه أشرف النظامات الممکنه و أکملها و أفضلها بحیث لا- یتصور فوقه نظام آخر- و هذا ثابت محقق عند الکل و الحکیم و المتکلم متفقان فیه سواء فی ذلک القائل بالقضاء الأزلی أو القائل بالاختیار التجددی و القصد الزائد فإن لمن یقول بالاختیار أن یقول لا یمکن أن یوجد العالم أحسن مما هو علیه لأنه لو أمکن ذلک و لم یعلم الصانع المختار أنه یمکن إیجاد ما هو أحسن منه فیتناهی علمه المحیط بالکلیات و الجزئیات و إن علم و لم یفعل مع القدره علیه فهو یناقض جوده الشامل(۱) لجمیع الموجودات.

و هذا مما ذکره الغزالی فی بعض کتبه و نقل عنه الشیخ الکامل محی الدین العربی فی الفتوحات المکیه و استحسنه و هو کلام برهانی فإن الباری جل شأنه غیر متناهی القوه تام الجود و الفیض فکل ما لا یکون له ماده و لا یحتاج إلی استعداد خاص و لا أیضا له مضاد ممانع فهو بمجرد إمکانه الذاتی فائض منه تعالی علی وجه الإبداع و مجموع النظام(۲) له ماهیه واحده کلیه و صوره نوعیه وحدانیه بلا ماده(۳) و کل ما لا ماده له نوعه منحصر فی شخصه فلا محاله لیس ذاته مرهونه- باستعداد محدود أو زمان موقوت فلا محاله مبدع فلم یمکن أفضل من هذا النظام نوعا و لا شخصا.

۱- و فیه ترجیح المرجوح أیضا، س قده

۲- فی محل المنع نعم له نوع من الوحده و ما کل واحد ذا ماهیه نوعیه واحده، ط مد

۳- إذ لا ماده لمجموع الماده و المادی و کذا لا مکان و لا زمان لمجموع العالم من الأمکنه و المکانیات و الأزمنه و الزمانیات، س قده

فإذا كان الأمر على هذا السبيل فأصول الممكنات فى هذا النظام أفلاك دائره و كواكب سائره لأشواق عاليه و عناصر مرتبه على الترتيب و هى متأتيه لأن يخلق منها ضروب أخرى من المخلوقات و هذا لا يمكن إلا بالاستحالات و الانقلابات المنبعثه فى مواد الكائنات من الحركات الوضعيه للسماويات و لا يمكن أن يكون الكائن موقوفا مبنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب أن يكون مقتضى كل حركه غير مقتضى الأخرى فإذا كان مقتضى الأولى موافقا لطبعه كان مقتضى الثانيه مخالفا له و أيضا لا يمكن أن يكون مقتضى الحركه الواحده إذا كان موافقا لطبيعه واحده- موافقا لطبائع سائر الأشياء نعم يجب أن يراعى حال الأفضل فالأفضل فاستيلاء الحراره مثلا بواسطه إضاءه الشمس على موضع من الأرض لتحيلها بالتلطيف و التسخير إلى طبيعه أخرى يتكون منها نوع أشرف من الأرض ليس موافقا لطبيعه الأرض بما هى أرض لكن الرحمه الإلهيه مقتضيه له على أن الأرض لو كانت ذات شعور لعلم أن خروجها عن هذا الكون و إن كان مكروها لها بحسب ما هى عليه الآن لكن تحت هذا الكره و القسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور إلى صوره أشرف و أقرب إلى قبول الحياه و الرحمه الإلهيه.

و قد أشير إلى هذا المعنى فى الكلام الإلهى ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ فالإتيان إليه سبحانه كما فى الموت و نحوه و إن كان مكروها أولا لتعلق الشى ء بنشأته الجزئيه لكنه إذا انقلب عنها إلى نشأه أخرى يصير المهروب عنه مطلوبا و المكروه مرغوبا فيه فإذن الموت و الفساد و نحوهما من الأمور الضروريه اللازمه للنظام و لهذا وجب أن يكون مثل هذه الأمور المنسوبه إلى الشر موجوده فى هذا النظام و ما كان يليق فى الحكمه أن لا يخلق هذا الخلق الذى يلزمه شر.

على أن التعمق فى أسرار الكائنات يعطى الحكم بأن كله خير و نظام و هذا الموت الذى يتوحش منه الناس إذا حقق أمره يعلم أنه ليس معناه و غايته إلا تحويل النفس من نشأه سافله إلى نشأه عاليه و هو يرجع إلى أحد الاستكمالات الطبيعيه

و كما أن كل استكمال يقع فى الطبيعه يلزمه حصول أمر و زوال أمر دونه كما أن استكمال النطفه بالصوره الحيوانيه يلزمه بطلان الصوره النطفيه فكذلك استكمال الصور الحيوانيه الحسيه- بصوره أخرويه مثاليه أو عقليه يلزمه انخلاع هذه الصوره و انتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعى و الحراره الغريزيه التى هى عند المحققين جوهر سماوى بيد ملك من ملائكه الله النازعه للأرواح الناقله إياها من نشأه إلى نشأه ليست شأنها بالذات نفس الإذابه و التحليل و إفناء الرطوبات إلى أن يقع الموت و إلا لم يكن أفاضها سبحانه و لم يسلطها على البدن و لا يرضى سبحانه بموت أحد سيما الإنسان إلا لأجل حياه أخرى مستأنفه فى عالم المعاد و ستعلم أن نفوس الحيوان بل النبات أيضا منتقله إلى ذلك العالم بل فعل تلك الحراره(۱) بالذات- تعديل المزاج و تحويل البدن و تحريك مواده بالتسخين إلى مزاج حار يناسب الخفه و اللطافه لأن يبدل مركب النفس و يسوى له مركبا ذلولا برزخيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركبه من الأضداد فيميل تاره إلى جانب و أخرى إلى جانب آخر فهذا التبديل فى المراكب يهيىء النفس للخروج و الهجره إلى الله من هذه الدار فالموت طبيعى بهذا المعنى لا- كما قالته الأطباء و غيرهم من الطبيعيين إن ذلك لنفاد الرطوبه و وقوف القوه كما مر ذكره.

فإذن جميع أقسام الموت و الفساد و انفساخ الصور و نحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر أو الاتفاق سببه ما ذكرناه فإذن لا شر و لا ضير فى أن يصير صوره أدون فداء للصوره الأشرف و لا أن يكون نوع أنزل و أنقص غذاء للنوع الأكمل الأعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات و هى غذاء للنبات و الحيوان و الجميع أغذيه للإنسان و بذلك يتم له الشرف و الفضل و له الاستعداد و التهيؤ للركوب و السفر إلى المحل الأنور و لنرجع إلى نمط آخر من الكلام فى شرح أنواع من الخيرات و الشرور النسبيه المؤديه إلى الخير الأعظم- على محاذاه ما فى بعض كتب السابقين

۱- لا يخفى أنه وجه شعرى غير برهانى، ط مد

الفصل (۸) فی بیان کمیه أنواع الخیرات و الشرور الإضافیه

اعلم أن الخیر و الشر یقالان علی أربعه أوجه-

فمنها ما ینسب إلی السماویات

من سعود الکواکب و نحوسها(۱).

و منها ما ینسب إلی الأمور الطبیعیه

من الکون و الفساد و ما یلحق الأمزجه الحیوانیه من الآلام و الأوجاع-

و منها ما ینسب إلی ما فی طباع الأحیاء العنصریه

من التالف و التنافر و التودد و التباغض و المحبه و الخصومه علی ما فی جبلتها من التنازع و التغالب-

و منها ما ینسب إلی النفوس التی تحت الأوامر و النواهی

فی أحکام الناموس الإلهی و ما یلحقها من السعاده و الشقاوه الآجلتین و العاجلتین جمیعا.

فنقول الخیرات التی تنسب إلی سعود الفلک

فهی بعنایه من الحق الأول و إراده منه بلا شک و أما الشرور التی تنسب إلی نحس الفلک فهی عارضه لا بالقصد الأول مثال ذلک إشراق الشمس و طلوعها علی بعض البقاع تاره و تسخینها لها مده و تغیبها عنها تاره أخری کیما یبرد تلک البقاع مده ما لنشو الحیوان و النبات و هی بعنایه الحق الأول- و واجب حکمته لما فیه من الصلاح الکلی و النفع العام کما ذکره الله تعالی قُلْ أَ رَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللّٰهُ عَلَیْکُمُ النَّهٰارَ سَرْمَداً(۲) الآیه.

۱- أی نحوس آثارها التی فی عالم العناصر بالنسبه إلی أشخاصها لأن السماویات زحلها کمشتریها فی السعاده إذ لا تضاد فیها و لا تنازع فلا شریه فیها أصلا، س قده

۲- النهار فی التأویل نور الحق و هو وجود السماوات و الأرض فلو کان بدون لیل الماهیات لأحرقت سبحات وجهه کلما انتهی

إليه بصره و لبهر شعاع نوره أبصار الناظرين و بصائرهم بل لم يكن ناظر كما لو جعل ليالى الماهيات سرمدا بلا نوره الوجودى أو ليالى المواد الجسمانيه بلا أنواره الأسفهبديه الفلكيه و الأرضيه الإنسيه بل الحيوانيه اللواتى بها حياه تلك المواد لبقيت الكل فى الليل المدلهم من العدم و الليل البهيم من غسق الموت و الظلم- و ركبت الظلمه على الظلمه و البهمه على البهمه و أمعنت الوحشه فى الوحشه و الدهشه فى الدهشه- فيولج الليل فى النهار و يولج النهار فى الليل و يجعلنا فى كنف رحمته و يحيينا بأمره و يؤنسنا بنوره- فروح منه عاريه لدينا و نوره وديعه عندنا و لا بد يوما أن يرد الودائع و إذا رأيت عموم الفقر و الفاقه- فى مجموع أجزاء الإنسان الكبير من الصدر إلى الساقه لدريت وقوع الطامه الكبرى و أن الحياه كلا و النور طرا بل الوجود بشراشره عائده إلى صقع الله راجعه إليه لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ، س قده

و أما الذى يعرض لبعض الحيوانات أو لبعض النبات

من الحر المفرط أو البرد المفرط المهلك لها فى بعض البقاع و فى بعض الأوقات على سبيل الندره و الشذوذ فليس ذلك بالقصد الأول.

و أما الخيرات التى تنسب إلى الأمور الطبيعيه

من تكون الحيوان و النبات و المعادن و الأسباب المعينه لها على النشوء المبلغ لها إلى أتم حالاتها و أكمل غاياتها فهى كلها برضاء الله و إراده من البارى القيوم و عنايه منه و أما الشرور التى هى الفساد و البلاء التى يلحقها بعد الكون فهى عارضه لا بالقصد الأول بل حصولها بالعرض و الانجرار و التبعيه- و ذلك لأن الكائنات لما لم يمكن أن يبقى أشخاصها فى الهيولى دائما فى هذا العالم تلطفت الحكمه الإلهيه و العنايه الربانيه إلى بقائها بصورها و مبدإ نوعيتها و رب طلسمها الحافظ لديمومه طبيعتها بتعاقب الأفراد و توارد الأمثال على الاتصال و إن كانت الأشخاص فى الذوبان و السيلان دائما و إنما كان ذلك بواجب فى الحكمه و العنايه لأن فى القوه و الغيب فضائل جمه و خيرات كثيره بلا نهايه.

و لا يمكن خروجها من القوه و الخفاء إلى الفعل و الظهور دفعه واحده فى وقت واحد لأن الهيولى الجسميه لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الأنواع الطبيعيه المندمجه فى عقله المدبر له و ملكوته الفياض على عينه الثابته و أفراده إلا شيئا بعد شى ء على سبيل التدريج و ممر الأوقات و الدهور دائما فكيف فضائل جميع الأنوار الطبيعيه و حالاتها و كيفياتها و لوازمها و آثارها المفصله المتفننه مثلا لو خلق الله تعالى بنى آدم كلهم من مضى منهم و من هو موجود الآن و يجى ء من بعد إلى يوم القيامه- فى وقت واحد لم تكن تسعهم الأرض برحبها فكيف حيوانهم و نبات غذائهم و أمتعتهم

و ما يحتاجون إليه فى أيام حياتهم فمن أجل هذا خلقهم الله قرنا بعد قرن و أمه بعد أمه- لأن الأرض لا تسعهم و الهيولى لا تحملهم دفعه واحده فقد تبين بما ذكرنا أن النقص من جهه الهيولى و قابليتها لا من الصانع فإن القصور فى الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته أو لقله معرفته فقد يكون أيضا من عدم الأدوات و فتور الآلات التى لا بد وجودها للصانع فى أحكام صنعه و إتقان فعله أو من عدم المكان أو الزمان و الحركات و ما شاكلهما و قد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل و تصييره حبلا- طويلا- كما يفعل الحبال من القنب و الصوف و غيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد و عسر قبوله الفتل و مثل الهواء لا يقبل كتابه الكاتب فيه لسيلان عنصره و مثل النجار لا يمكن أن يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه و مثل الرجل الحكيم لا يمكن أن يعلم الطفل لعجز فى الطفل لا فى الحكيم- و كذا عدم اهتداء بعض أشقياء الأمم بدعوه نبيهم إياهم و إنذاره لهم كما فى قوله تعالى إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ليس لقصور الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين و لا لعجزهم عن الهدايه و الإنذار بل لعسر قبول الأنفس الخبيثه ما يقربها إلى الله و ملكوته الأعلى- فعلى هذا يؤخذ القياس فى العجز من الهيولى و عسر قبولها للصور لا لعجز فى الصانع الحكيم و المدبر العليم.

و السبب الآخر فى ذلك أن هذا الكائنات لما كانت يبتدى كونها من أنقص الوجود- و أضعف القوه مترقيا شيئا فشيئا إلى أتم الحالات و أكمل الغايات بأسباب معينه لها على النشو و النمو و مبلغه بها إلى أكمل غاياتها بعنايه من البارى جل شأنه سميت تلك الأسباب خيرات و كل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمى شرا و هى عارضه لا بالقصد الأول فإنه و إن كان بالقياس إلى هذا الشى ء الذى عاقه عن الوصول إلى كماله و غايته شرا لكنه بالقياس إلى شى ء آخر يكون من الأسباب المعينه له على البلوغ إلى كماله و تمامه خيرا و لأجل هذا خلق الأول و بالذات لا لأجل ذاك فيكون خيريته بالذات و شريته بالعرض.

و لما تحققت ما ذكرناه من أن عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى أو عدم المكان أو الزمان أو الحركات أو ما شاكلها علمت فساد ظن كثير من العوام و أهل الكلام الذين لا يعرفون كيفيه العجز من الهيولى و لا يتصورونه فينسبون العجز كله إلى الفاعل الحكيم القادر العليم و ذلك لأنهم ربما يتوهمون ذلك على الله تعالى فيقولون إنه لا يقدر على كثير من الأشياء و يعجز عنها مثل قولهم إنه لا يقدر أن يخرج إبليس عن مملكته و لا يتفطنون مع قطع النظر عن المصالح التى روعيت فى خلقه أن العجز فى عدم الإخراج إنما هو من عدم المملكه التى غير مملكه الله تعالى حتى يتصور إخراجه إليها و ليس من عدم القدره من الخالق و يقولون إنه لا يقدر أن يدخل السماوات فى جوف إبره و لا يدرون أن العجز من الإبره(١) و خرمها و يقولون إن الله لا يقدر أن يجمع بين النقيضين و لا يدرون أن العجز منهما فإذا سئلوا عن معنى قوله تعالى وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* قالوا هذه الآيه مخصصه خلاف ما قال الله تعالى لأنه ذكر على العموم و صرح بإيراد لفظ الكل و لم يعلموا أن هذه الممتنعات التى يتصورونها ليست بأشياء خارجه عن أوهامهم و تصوراتهم- بل الذهن يتصور بعض المفهومات و يجعله عنوانا للمستحيلات و يحكم عليها بأحكام غير بتيه بل على سبيل الفرض و التقدير كما فى القضايا الحقيقيه غير البتيه على ما هو مفصل- فى بعض مواضع هذا الكتاب.

و أما الخيرات التى توجد فى أنفس الحيوانات العنصريه

اشاره

من المحبه و اللذه و الألفه و الأكل و الشرب و الوقاع فلا شك أنها مستودعه فى جبلتها مغروسه فى فطرتها بعنايه الله تعالى و رضاه بالذات و بالقصد الأول و أما ما يلحقها من التنافر و الوحشه و المبغضه و الجوع و الألم و العطش و الجرح و الأمراض و الأوجاع(٢) و الموت و أشباهها فهى وارده عليها على سبيل الضروره و الانجرار و التبعيه واقعه بقدر الله تعالى بالعرض و بالقصد الثانى

١- هذا موافق للحديث حيث ورد عن المعصوم ع: أن هذا لا يكون و لكن الله تعالى لا يوصف بالعجز ، س قده

٢- و هذه الأوجاع نوع علم إحساسى لمسى لو لم يجبل الحيوان عليه لكان نقصا عظيما- بل لم يكن قوه لامسه و لا مزاج حيوانى، س قده

فإنه لما جعل البارى بمقتضى مصلحته و حكمته فى جبله الحيوانات للجوع و العطش و اللذه من الملائم و الأذى من المنافر صارت هى أسبابا لانتهائها و دواعى عطب أبدانها- و هلاک هیاكلها و شقاوه نفوسها على الضروره و الاستتباع.

أما قصد البارى الحكيم فى إيجاده و صنعه ذلک فهو لأجل بقائها و صلاحها- فإنه تعالى جعل لها الجوع و العطش لكيما يدعوها إلى الأكل و الشرب ليخلف على أبدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعه فساعه إذا كانت أجسامها دائما فى الذوبان و السيلان و أما الشهوات فلكيما يدعو بها إلى المأكولات المختلفه الموافقه لأمزجه أبدانها و ما يحتاج إليه طباعها و أما اللذه فكيما تأكل بقدر الحاجه و لا يزيد و لا ينقص و أما الآلام و الأوجاع عند الآفات العارضه لأجسادها لكيما تحرس نفوسها على حفظ أجسادها من الآفات لها إلى أجل معلوم و أما كون بعض الحيوانات آكله لجيف بعض فلئلا يضيع شى ء مما خلق بغير نفع.

و اعلم يا حبيبى أنه قد تحيرت العقول فى كون بعض الحيوانات آكله لبعض- و فيما جعل الله تعالى ذلک فى طباعها و هيأ لها الآلات و الأدوات التى يتمكن بها على ذلک كالأنياب و المخاليب و الأظافير الحداد التى بها يقدر على القبض و الضبط و الخرق و النهش و الأكل و الشهوه و اللذه و الجوع و ما شاكل ذلک مع ما يلحق المأكولات منها- من الآلام و الأوجاع و الفزع عند الذبح و القتل فلما تفكروا فى ذلک و لم تسنح لهم العله- و لا الغايه و الحكمه فاختلف عند ذلک بهم الآراء و تفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم إن تسلط الحيوانات بعضها على بعض و أكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمه ظلام للعبيد فلهذا قالوا إن للعالم فاعلين خيرا و شريرا.

و منهم من نسب ذلک إلى النجوم و منهم من قال إن هذا عقوبه لها لما سلف منها من الذنوب و المعاصى فى الأدوار السابقه و هؤلاء هم التناسخيه و منهم من قال بالعرض- و منهم من قال إن هذا أصلح و منهم من أقر على نفسه بالعجز قال لا أدرى ما العله فى أكل الحيوانات بعضها بعضا غير أنه قال إن البارى تعالى لا يفعل إلا الحكمه و كل هذه الأقاويل قالوها فى طلبهم العله و وجه الحكمه.

و إنما لم يقفوا عليها لأن نظرهم كان جزئيا و بحثهم عن علل الأشياء مخصوصا- و يمتنع أن يعلم أسباب الأشياء الكليه بالأنظار الجزئيه لأن أفعال البارى تعالى إنما الغرض منها هو النفع الكلى و الصلاح على العموم و إن كان يعرض من ذلك ضرر جزئى- و مكاره مخصوصه أحيانا و المثال أحكامه فى الشريعه الحقه و حدوده فيها و ذلك أنه حكم بالقصاص فى القتل و قال وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ و إن كان موتا و ألما لمن يقتص منه و كذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومى و صلاح كلى و إن كان ألما للسارق و ضررا له.

و هكذا خلق الله الشمس و القمر و الأمطار لأجل النفع و المصلحه العامه و إن كان قد يعرض لبعض الناس و الحيوان و النبات من ذلك ضرر و كذلك أيضا قد ينال لاتباع الأنبياء و الأئمه ع شدائد و آلام فى إظهار الدين و إقامه سنن الشريعه فى أوائل الأمر لكن لما كان حكمه البارى و غرضه فى إظهار الدين و إعلان قواعد الشريعه هو النفع العام و المصلحه الكليه للذين يجيئون من بعدهم إلى يوم القيامه و لا يحصى عددهم و عدد ما يلحق بهم من السعادات و الخيرات سهل فى جنب ذلك ما نال النبى و أئمته و أولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من أذيه المشركين و جهاد الأعداء المخالفين- و ما لاقوا من الحروب و العداوات و تعب الأسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل و صيام النهار و أداء الفرائض و ما فيها من الجهد على النفوس و التعب على الأبدان نزر قليل فى جنب ما أعد الله لهم من نعيم الجنان و الحور العين و رضوان الله الأكبر و لما كان الأمر يئول إلى الصلاح الكلى كانت تلك الشدائد من جهته صغيرا جزئيا.

فعلى هذا المثال نقول فى وجه الحكمه فى أكل بعض الحيوانات بعضا إن قصد البارى جل ثناؤه و غرضه فى ألم الحيوانات و ما جبل عليه طباعها من الأوجاع و الآلام التى يلحق نفوسها عند الآفات العارضه ليس عقوبه لها و عذابا كما ظن أهل التناسخ بل حثا لنفوسها(۱) على حفظ أجسادها و صيانه لهياكلها من الآفات العارضه

۱- و أما عدم تحقق هذا الحث و عدم ثمرته فى الجزئى الذى يفسد جسده بعد هذه الأوجاع مع عدم بلوغه النشو و الكمال فلا يعبأ به العنايه لأن الفرض النفع الكلى كما علمت، س قده

لها إذ كانت الأجساد لا تقدر على جر منفعه و دفع مضره فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالأجساد و خذلتها و أسلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها و تقارب آجالها- و لهلكت كلها دفعه واحده فى أسرع مده فلهذه العله جعلت الآلام و الأوجاع للحيوان- دون النبات و جعل فيها جبله الدفع إما بالحرب و القتال و إما بالهرب و الفرار و التحرز لحفظ أنفسها من الآلام العارضه إلى وقت معلوم فإذا جاء أجلها فلا ينفعها الهرب و القتال و لا التحرز بل لا بد من التسليم و الانقياد و إن كان ينالها بعض الآلام و الأوجاع و إذ قد ذكرنا هذه المقدمه فنقول الآن إن البارى تعالى لما خلق أجناسا من الحيوانات الأرضيه و علم بأنه لا يدوم بقاؤها أبد الآبدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا أكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعى إن شاء أو أبى و قد علم الله تعالى بأنه يموت كل يوم منها فى البر و البحر و السهل و الجبل عدد لا يحصيه إلا هو سبحانه فجعل بواجب حكمته(١) جثث جيف موتاها غذاء لأحيائها و ماده لبقائها لئلا يضيع شى ء مما خلق بلا نفع و فائده- و كان هذا منفعه للأحياء و لم يكن فيه ضرر على الموتى.

١- إن قلت لم يعلم من هذه الحكمه و لا مما يأتى وجه أكل جثث أحيائها قلت بل علم بانضمام ما ذكر أولا أن النظر فى طلب العله لا بد أن يكون كليا و أن الغرض النفع الكلى و الصلاح العام فلا مبالاه بالحث بالعرض على أكل جثث الأحياء المتشابهه بالموتى فى جنب الحث على حفظ الأجساد و كلاءتها و الحث على أكل الجيف المقصودين فى العنايه بالذات مع أنها أعطتها الحزم و الفراسه و آلات الحرب و الهرب كما قيل- بشير شرزه كردى حمله تعليم بآهوى ختن دادى دويدن فانظروا يا أولى الأبصار أن ما فعله الصانع الحكيم تعالى شأنه فى هذا العالم موطن الديدان و دار التغالب و التنازع و الحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده و وفى حقه و غرضه الحقيقى فى طريق الوصول إلى فناء معبوده هو التام الكامل و الجيد الفاضل حقا يبهر العقول حسن صنعه و يدهش الألباب جوده تنظيمه، س قده

حکمه أخرى

لو لم یکن الأحیاء تأکل جثث الموتى لبقیت تلک الجثث و اجتمع منها على ممر الأیام و الدهور حتى کان یمتلى بها وجه الأرض و قعر البحار و یفسد الهواء من ریحها فیصیر تلک سببا للوباء و هلاکا للأحیاء فأی حکمه أکثر من هذه إذ جعل الباری سبحانه فی أکل الحیوانات بعضها بعضا جر منفعه الأحیاء و دفع المضره عنها کلها و إن کان ینال بعضها الآلام و الأوجاع عند الذبح و القتل و القبض و لیس قصد القاتل و القابض إدخال الألم و الوجع علیها بل جلب المنفعه منها أو دفع المضره بها- و اعلم أن الباری الحکیم جل ثناؤه لما أبدع الموجودات و رتب المخلوقات- قسمها قسمین أحدهما إبداعی و الآخر خلقی و رتب الجمیع و نظمها کان بترتیبه للکلیات الإبداعیه بأن جعل الأشرف عله لوجود الأدون و سببا لبقائه و متمما له و مبلغا إلى أقصى غایاته و أکمل نهایاته و جعل حکم الجزئیات الخلقیه بالعکس منها(۱) و ذلک أنه رتبها فی الوجود من أدون حالاته إلى أشرفها و أکملها و جعل الناقص منها عله للتمام و سببا لبقاء الکامل و الأدون خادما للأشراف و معینا له و مسخرا له.

و بیان ذلک أن النبات الجزئی لما کان أدون رتبه من الحیوان الجزئی و أخس حاله منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحیوان و ماده لبقائه و جعل النفس النباتیه فی ذلک خادمه(۲) للنفس الحیوانیه و مسخره لها و هکذا أیضا لما کانت رتبه نفوس

۱- العکسیه فی مطلقه العلیه لأنها فی عالم الأمر فاعلیه و فی عالم الخلق قابلیه و أیضا قوامیه، س قده

۲- فإن النفس النباتیه لا تزال بقواها تنمی ماده نفسها و تغذیها و تسمنها و تصلح مزاجها و کیفیاتها من طعمها و رائحتها و غیر ذلک لتغذیها لماده النفس الحیوانیه و کذا النفس الحیوانیه بالنسبه إلى النفس الإنسانیه فإن الحیوانیه لا تزال بقواها تصلح ماده نفسها بل بقواها الحساسه و المحرکه تتفقد و تتجسس الملائمات و تتحرز عن المنافرات لیتقی مادتها- کیما تدخل عتبه بابک و حریم جنابک و إلى هذا أشار العطار- طاعت روحانیان أز بهر تست خلد و دوزخ عکس لطف و قهر تست ، س قده

الحيوانات أنقص و أدون من رتبه النفس الإنسانيه جعلت خادمه و مسخره للناطقه و على هذا الحكم و القياس لما كان فى بعض الحيوانات ما هو أتم خلقه و أكمل صوره جعلت النفوس الناقصه منها خادمه و مسخره للتامه الكامله منها و جعلت أجسادها ماده و غذاء الأجساد التامه منها و سببا لبقائها لتبلغ إلى أتم غاياتها و أكمل نهاياتها إذ كان هيولى الأشخاص دائما فى السيلان و الذوبان.

فقد تبين بما ذكرنا العله الموجبه فى أكل الحيوانات بعضها بعضا و أما الحكمه الغائبه فيه فهى أن البارى الحكيم جل ثناؤه لما خلق الأشياء الكونيه إما لجر منفعه أو لدفع مضره عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع و لا فائده فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الأجساد لكانت تلك الجيف باطله بلا فائده و لا عائده و كان يعرض منها ضرر و هلاك كلى كما ذكر قبل ذلك و أما الآلام و الأوجاع التى تعرض عند الذبح و القتل- و القبض فقد مر أن الحكيم عز شأنه لم يجعل ذلك تعذيبا و عقوبه لنفوسها على ذنوب- سلفت منها كما ظنه التناسخيه بل حثا لنفوسها على حفظ أجسادها من الآفات و عدم تهاونها بالأجساد و تسليمها إلى المهالك إلى أجل معلوم.

فإن قلت ما العله فى محبه الحيوانات الحياه و كراهيتها للممات.

قلنا لعلل شتى إحداها أن الحياه تشبه البقاء و الممات الفناء و البقاء محبوب- و الفناء مكروه فى طباع الموجودات إذ كان البقاء قرين الوجود و الفناء قرين العدم- و الوجود و العدم متقابلان و البارى عز شأنه لما كان عله الموجودات و هو باق أبدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء و تشتاق إليه لأنه صفه لعلتها و المعلول يحب علته و صفاتها و يشتاق إليها و يتشبه بها فمن أجل هذا قال الحكماء بأن الواجب بالذات هو المعشوق الأول(۱) المشتاق إليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه إن شاء الله.

۱- أى فى الواقع و أما فى نظر المشتاق و بحسب استشعاره و منه المزيه و الكمال أو الدناءه و الوبال فإن لم يستشعر بأن المطلوب ما هو و نعت من هو و لا- أقل مظهر أى ظاهر هو كان له الخسران حيث حصر النور المطلق و البهاء المحض و إضافه إلى القابل و هو غافل عن المعنى مشغول بالصوره غير متدليه بحقيقه المعنى و هذا النظر مثار الكثره و عند ظهور الحقيقه و اضمحلال المجازات كما قال تعالى وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ و قال إذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ و قال وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ يبقى صفر الكف و يقول يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله، س قده

و ثانیتها ما یلحقها من الآلام و الأوجاع و الفزع و الجزع عند مفارقه نفوسها الأبدان- و ثالثتها أن نفوسها لا تدری بأن لها وجودا خلوا من الأجسام و لک أن تقول لم لا- تلهم نفوسها بأن لها وجودا خلوا من الأجساد فنقول فی الجواب لأن هذه المعانی لا تصح لها معرفتها لأنها لو علمت بها لفارقت أجسادها قبل أن تتم و تکمل فإذا فارقت أجسادها قبل التمام و الکمال بقیت فارغه معطله من دون شغل و عمل و لا معطل فی الوجود إذ کل وجود له أثر خاص و لیس من الحکمه إبقاء النفوس فارغه بلا تدبیر إذ کان مبدأ الجمیع لم یخل لحظه من تدبیر العالم و حفظ الأشیاء بل کل یوم هو فی شأن و لو أمسک طرفه عین عن تدبیر العالم و إبقائه و حفظه لتهافت السماوات و تساقطت الکواکب و انطمست الأکوان و انعدمت النفوس و الأبدان.

و اعلم أن النفوس التامه الکامله إذا فارقت الأجساد(۱) أما أن تکون مستغرقه فی شهود جمال الأزل مستضیئه بأضواء کبریاء الأول منخرطه فی سلک ملائکه الله المهیمین متحیره فی عظمه جلال أول الأولین و أما أن تکون مشغوله بتأیید النفوس الناقصه المتجسده لیتخلص تلک من حال النقص و تبلغ إلى حال الکمال و یرتقی هذه المؤیده أیضا إلى حاله هی أکمل و أشرف حتى تصل إلى الطائفه الأولى السابقین

۱- أی بالموت الاختیاری لا الطبیعی و لو أبقى الکلام على إطلاقه یشمل المفارقه الطبیعیه أیضا و کان المراد من قوله و یرتقی هذه المؤیده مثل التصفیه للحبوب عن القشور فی الصبره و عن الطحن و العجن بالمنخل و نحوه فإن هذه تکون ممکنه لأجل حده البصر و البصیره و أحدیتهما عند کشف الغطاء تقلیل التوجه إلى القفا و أما الترقی الذی یکون مثل الزراعه فلا فإن الدنیا هی المزرعه لا غیر فإن زرع البر لا یحصد إلا البر و إن زرع الشعیر لا یحصد إلا الشعیر، س قده

المقربین وَ أَنَّ إِلی رَبِّکَ الْمُنْتَهی و المثال لـذلک فی هـذه الـدنیا الأب الشـفیق و الأسـتاذ الرفیق فی تعلیم التلامـذه و الأولاد و إخراجهم إیاهم من ظلمات الجهالات إلی فسحه العلوم و المعارف لیتمرن التلامذه و الأولاد و یکمل الآباء و الأستاذون بإخراج ما فی قوه نفوسهم من العلوم و المعارف و الصنائع و الحکم إلی الفعل و الظهور اقتداء بالباری جلت عظمته و کبریاؤه و تشبها به فی حکمته إذ هو العله و السبب فی إخراج الموجودات- من القوه إلی الفعل و من الخفاء إلی الظهور فکل نفس علومها أکثر و صناؤهـا أحکم- و أعمالهـا أجود و إفاضـتها علی غیرها أکثر فنسـبتها إلی الله أقرب و تشـبهها به أشـد و هـذه هی رتبه الملائکه الـذین لاـ یَعْصُونَ اللَّهَ مـا أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ مـا یُؤْمَرُونَ فیبتغون إلی ربهم الوسـیله أیهم أقرب و لهـذا المعنی قال الحکماء فی حد الفلسـفه إنهـا التشـبه بالإله بقـدر الطاقه البشـریه و مفاده أن من یکون علومه حقیقیه و صـنائعه محکمه و أعماله صالحه و أخلاقه جمیله و آراؤه صحیحه و فیضه علی غیره متصلا یکون قربه إلی الله و تشبهه به أکثر لأن الله سبحانه کذلک

و أما الخیرات و الشرور المنسوبه إلی النفوس الإنسانیه

من جهه دخولها تحت الأوامر و النواهی الدینیه و الأحکام و الأفعال الناموسـیه فجمیعها سواء عد من الخیرات کالقیام و الصیام و الحـج و العمره و الزکاه و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و صـله الرحم- و عیاده المریض و تشـییع الجنازات و زیاره القبور لأولیاء الله و غیر ذلک من الطاعات- أو عد من الشـرور و المعاصی کالزنا و السرقه و النمیمه و القتل و أکل مال الیتیم و الظلم و الجور و الطغیان و أشباهها من المعاصی أمور وجودیه(۱) و الوجود لا ینفک عن خیریه ما فکل

۱- فیه تأمل بل حیثیه المعصـیه فی الأفعال جهات عـدمیه و الدلیل علی ذلک أن کل معصـیه من المعاصـی یماثلها من نوع فعلها طاعه لا یفرق بینهما إلا ما فی أحدهما من موافقه الأمر الشرعی أو العقلی و فی الآخر من مخالفته و ترکه کالزنا و النکاح و أکل مـال الغیر ظلمـا أو برضـی منه- و القتل ظلما أو قصاصا فعنوان المخالفه و الترک هو جهه المعصـیه فی الفعل و هو معنی عـدمی غیر موجود و لذلک وقعت فی الکلام الإلهی نسـبه عامه الأشـیاء إلی الخلق و الحسن و نسـبه المعصیه إلی السوء و تسمیتها سیئه قـال تعـالی اللَّهُ خـالِقُ کُلِّ شَیْ ءٍ* و قـال الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْ ءٍ خَلَقَهُ و قال بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ و لعل المصـنف أراد بکونها موجوده موجودیه الأفعال المعنونه بعناوین المعاصـی و یشـهد به ما فی ذیل کلامه من إرجاعه الذم و القبح فی الغیبه و الزنا إلی مخالفه الأمر و ترک الطاعه، ط مد

منهـا كمـال و خير للإنسـان لاـ بمـا هو إنسـان أى باعتبـار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقه بحيوانيته المطلقه و أن الـذم العقلى أو الشـرعى لاـ يترتب عليها إلا باعتبار تعينها و نسـبتها إلى الجوهر النطقى الـذى يكون كمالها فى كسـر قوتها الشـهويه و الغضبيه و اكتسابهـا هيئه اسـتعلائيه عليها و يكون نقصـها فى انقهارها عن البـدن و انفعالها عن القوى الجرمانيه فإن انفعال النفس عن الأدانى و الأسافل من شـقاوتها و بعـدها عن رحمه الله و عـدم مناسـبتها إلى ملكوته الأعلى فلو قطع النظر عما يؤدى إليه هذه الأفاعيل المـذمومه بحسب العقل و الشـرع بالقياس إلى الجزء الأشـرف من الإنسان لانقلب الـذم مـدحا و التقبيـح حمدا بحسب الحقيقه و بحسب نسب أخر أكثر من تلك النسبه مثلا الشهوه مذمومه و الزانى و الزنا مذمومان عقلا و شرعا و لا شك أن حقيقه الشـهوه و ماهيتهـا هى قوه جبليه ساريه فى وجود النفس و لا شك أنها ظل صـفه شوقيه من صـفات الملائكه المقربين المهيمين كمـا أن الغضب فى الإنسان ظل لقاهريه القواهر العلويه فيكون لا محاله محمود فى ذاته أ لا ترى أن العنه كيف ذمت فى نفسـها و كـذا الزانى باعتبار أنه إنسان- و الزنا باعتبار أنه وقاع فعل كمالى لو لم يقـدر الإنسان عليه كان ناقصا مـذموما فالشـهوه باعتبار حقيقتهـا التى هى الحب و باعتبار تعينها فى الصوره الـذكوريه و الأنوثيه و كونها سـبب حفظ النوع و توليـد المثل و موجبه للـذه كمـال محمود بـذاته و كـذا الزنا باعتبار أن قطع النظر عن العارض المـذكور كان محمودا حسـنا فى نفسه و باعتبار سائر النسـب فانقلب الذم حمدا فى الجميع و لم يبق توجه الذم و التقبيح إلا إلى عدم طاعه الشـهوه للعقل و ترك سياسـته لها فكونها مذمومه إنمـا هو بالإـعراض عن حكم العقل و الشـرع حتى أدى فعلها إلى انقطاع النسب و الإرث و التربيه للأولاد و اختلال النظام لأجل التنـازع- و وقوع الهرج و المرج و الفتنه و كلهـا أمور عـدميه راجعه إلى اعتبـار التعين الخلقى- و النقـائص الإمكـانيه و أوصـاف الممكنـات باعتبـار إمكانهـا و عـدميتها و قصورهـا فى الموجوديه- و إلاـ فـالوجود و الوجوب و أحكامهما من الفعليه و التمام و الكمال و البقاء و البهجه و العشق و اللذه

كلها خير و محمود و مؤثر فالأمر حمد كله و ليس فى الوجود ما هو مذموم حقيقه بل اعتبارا فقط و لنأخذ فى توضيح هذا المقام بالبرهان الأتم و البحث الأقوم

الفصل (٩) فى أن العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على أجود ما يتصور فى حقه و أبلغ ما يمكن على وجه الإجمال

فنقول قد تحقق و اتضح أن واجب الوجود إله العالم جل ذكره برى ء من أنحاء النقص و وجوده الذى هو ذاته و حقيقته أفضل أنحاء الوجود و أتمها بل هو حقيقه الوجود و ماهيته و ما سواه لمعه و رشح أو ظل له و لذلك قلنا إنه واجب الوجود من كل جهه و إنه كل الوجود إذ كله الوجود و لأجل ذلك لا سبب له و لا أقدم من وجوده وجود فلا فاعل له و لا ماده و لا صوره و لا موضوع و لا غايه بل هو غايه الغايات و مبدأ المبادى و صوره الصور و حقيقه الحقائق و مذوت الذوات و مجوهر الجواهر و مشيئ الأشياء و كل ما هو كذلك فما يصدر عنه و يفعله فإنما يصدر عن حاق ذاته و ينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه أو غرض يحمله على الفعل و لا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن أو كرامه أو بهجه و لذه أو نفعا أو طلبا لمحمده أو تخلصا من مذمه أو غير ذلك من المنافع و الخيرات الظنيه أو الحقيقيه لأنه برى ء من كل نقيصه غنى عن العالمين فلذلك وجوده الذى به تجوهر ذاته- هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك فى كونه ذاتا و فى كونه مبدأ شى ء واحد حقيقه و اعتبارا لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين بأحدهما يتجوهر بالآخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر بأنه ناطق و يكتب بأنه ذو ملكه كتابه و كالشمس فى كونها مضيئه للأرض و النار فى كونها محرقه لحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به ماهيتهما فتفتقران إلى صفه زائده بل إلى قابل يقبل تأثيرهما لا كالبارى جل اسمه يبدع الأشياء من نفسه لا من قابل لأنه الذى يخلق القابل و المقبول- و الماده و الصوره جميعا و إذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من أصل حقيقته- يجب أن يكون أشرف الممكنات المفروضه و أجل المجعولات المتصوره بحيث لا أفضل

منه إلا الجاعل القيوم له.

و إذ قـد علمت أنه ذاته تعـالى علم بمـا سواه على أحسن الوجوه لكون الصوره العلميه للأشـياء هى عين ذاته تعالى فللأشـياء قبل وجودها الكونى صور علميه إلهيه لها وجود إلهى قدوسى و كل وجود إلهى بالضروره يكون فى غايه الحسن و البهاء فإذا تحقق مثال تلك الصور فى عالم الكون وجب أن يكون أبهى و أشـرف ما يمكن فى عالم الكون و إذا رتبت الأشياء كان ترتيبها أجود الترتيب و أشـرف النظـام فيبتـدى من أشـرفها وجودا كالعقول الفعاله ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا كالنفوس الفلكيه ثم صورها المنطبعه و هكذا متدرجا إلى أن ينتهى إلى أنقص الموجودات و أدونها فيقطع سلسله الأبداع فى النزول عنده و لا يتخطى إلى ما دونه لعـدم إمكان ذلك فهو نهايه تدبير الأمر المشار إليها بقوله تعالى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثم تفيض عنه بالامتزاج- بين المواد الحسـيه و وقوع الحركات و الاستحالات الصور النوعيه المتعاقبه على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات و إعـداد الحركـات فلاـ يزال يترقى الوجود فى الصـعود إلى قرب المعبود من الأـرذل إلى الأفضـل حتى ينتهى الأفضل الـذى لا أفضل منه فى هذه السلسـله الصـعوديه كما قال سبحانه إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ فعنده يقف ترتيب الخير و الجود و به يتصل دائره الوجود فهذا أحسن وجوه الصـنع و الإيجاد حيث يجعل المصـنوع بحيث يبلغ إلى غايه ما أراد به الصانع- من الخير المترتب عليه و لا خير فى صـنعه صانع أفضل من أن يكون الغايه المؤديه إليها ذلك الصـنع هى ذات البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشـخص واحد أوله الحق و آخره الحق و صورته صوره الحق بل تمامه الحق كدائره واحده أولها النقطه و آخرها النقطه بل كلها النقطه(۱) السياله من ذاتها فى ذاتها إلى ذاتها فسبحان

۱- و إلى هـذا أشار من قال النقطه تحركت طولا فصارت خطا و الخط تحرك عرضا فصار سطحا و السـطح تحرك عمقا فصار جسـما فهذا تمثيل لما ذكر فالنقطه السـياله راسمه للكل كما أن الآن السيال راسم للزمان و الحركه التوسطيه راسمه للقطعيه فكل من الثلاثه بمنزله الروح لمرسوماتها و هذه من باب أنها آيات الحقيقه كما قيل- و فى كل شى ء له آيه تدل على أنه واحد و لما أوهم التشـبيه أردف الكلام بـالتنزيه بقوله فسـبحان ذاته تأسـيا فى ذلـک الجمع- بقوله سـبحانه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، س قده

ذاته الأعظم مما يضرب له الأمثال و لا يبلغ إلى وصفه المقال

الفصل (۱۰) فی بیان أن کل مرتبه من مراتب مجعولاته أفضل ما یمکن و أشرف ما یتصور علی الوجه التفصیلی

اشاره

و فیه منهجان لمی و إنی

أما المنهج اللمی ففیه ثلاثه مباحث-

المبحث الأول فی بیان أن کل ما وقع فی مراتب البدء علی أفضل أنحاء الوجود

اشاره

و ذلک أن کلما وقع فی مرتبه من هذه السلسله لا یتصور ما هو أشرف من شخصه و لا من نوعه من الجهه التی بها یصدر من فاعله.

أما الأول

فلوجوب انحصار نوع کل منها فی شخصه لأن تکثر الأشخاص[1] لنوع واحد فیما هو قبل الحرکات و الاتفاقات التی یقع بها تحصل الممیزات المکثره- من العوارض غیر اللازمه للنوع فإن اختصاص بعض الأفراد بعارض للماهیه مشخص له ممیز عن غیره إن کان لأجل وقوعه تحت تلک الماهیه أو لازم من لوازمها فالجمیع متساوی الاستحقاق له فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجیح من غیر مرجح- و إن کان لأمر خارج عن الطبیعه لاحق لها من خارج فلا بد من ماده قابله للتأثیرات الخارجیه بحسب اختلاف استعداداتها و انفعالاتها و ذلک لم یتصور فی عالم الإبداع- فحق کل نوع أن ینحصر فی شخصه.

۱- هذا هو البرهان المعروف الذی أقاموه علی أن المجرد نوعه منحصر فی فرده و إنما یفید فی العقول المجرده من جمله ما وقع فی مراتب البدء و أما الباقی کالنفوس الفلکیه- و الکوکبیه و أجرامهما فلا لمکان تعلقها بالماده، ط مد

و أما الثانی

فلما دلت علیه قاعده إمکان الأشرف(۱) التی مر ذکر البرهان علیها من أن الفیاض المطلق و الجواد الحق لا- یقتضی الأخس حیثما یمکن الأشرف بل یلزم من فیض وجوده و مقتضی جوده الأشرف فالأشرف فلا جرم أبدع جل شأنه أولا العقول الفعاله و الصور المکرمه و الملائکه المهیمه و الأنوار القاهره إذ هی أشرف ما فی الإمکان فی الواقع و بحسب طبقتهم و أفضل تلک الذوات المقدسه و أنورها و أضوأها هو أقدمها و أقربها من نور الأنوار جلت آلاؤه ثم سائرها و ما سواه علی الترتیب إلی أواخر تلک الطبقه و هی أرباب الأصنام و مثل الأنواع الطبیعیه التی أثبتها أفلاطون و الأفلاطونیون

۱- قدمنا فی بحث المثل الأفلاطونیه من السفر الأول ما فی المثل و ما فی هذه القاعده من الکلام و الذی ذکره فی ترتیب الخلقه من نفوس فلکیه و کوکبیه و أجرامهما و ما فیها من وجوه الخیر و الکمال مبنی علی ما یعطیه آراء القدماء من أهل الهیئه و العلوم الطبیعیه و ما یتفرع علیهما و لا تصدقه الأبحاث الحدیثه لکنک تعلم أن هذه المسائل علی ما بها من الجزئیه مما لا تناله البراهین الکلیه الفلسفیه و إنما أخذتها الفلسفه من العلوم المربوطه بها أصولا- موضوعه- و إذ تبینت الیوم بطلانها أو فتورها فالوجه أخذ الأنظار الأخیره الحدیثه أصولا موضوعه فی الفلسفه و بناء البحث علیها و إنما بیانها علی عهده العلوم الباحثه عنها و أما أصل المدعی و هو اشتمال نظام البدء علی أتقن الصنع و أشرف الترتیب فمما لا غبار علیه کیف و عالم التجرد یحکی بنظامه النظام الربوبی الذی هو أفضل نظام و أشرفه و هو فوق ما دونه کمالا و عالم المثال یحکی بنظامه العالم العقلی فیه أکمل الوجود الإمکانی و أشرف الأنظمه و هو فوق عالم الماده الذی بعده کمالا و ما فی عالم الماده بمجراتها و شموسها و کواکبها و أقمارها و بما لها من الحرکات و أنظمه الکون و الفساد و الفعل و الانفعال. ثم بما فیها من العناصر و ترکیباتها ثم الذرات ثم ما فی بطونها من شموس ثابته و کواکب سیاره و الأنظمه الجزئیه و النظام الکلی الجاری فی الکل عن قواعد کلیه لا تتخلف و موازین ثابته لا تزیغ و عنایات هادئه لا تبید کل ذلک مما یدهش العقول بجماله و یملأ البصائر بصفائه و بهائه و ما ناله عقول البشر من عجائب الصنع و لطائف التدبیر و وجوه الخیر منها و فیها کقطره من بحر زاخر، ط مد

و نحن قد أحيينا رسوم المتقدمين فى القول بهذا المذهب و تقويمه و ذببنا عنه بقمع الشبه و رفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق و آخر هذه العقول الزواهر هو رب طلسم الأرض و به يقع كدبانوئيه الأرض على مصطلح حكماء الفرس فى كل ما وردت فى هذا العالم من صور الأنواع المركبه و عند انتهاء سلسله العقول فى النزول- يبتدى سلسله النفوس من نفس أقصى الأفلاك و هو الفلك المحيط بعالم السماوات ثم نفس أشرف الكواكب و بعدها نفس كل كوكب كوكب و فلك فلك إلى نفس أدون الأفلاك و هو السماء الدنيا و بعد طبقتها طبقه الصور الفلكيه و النجوميه على أفضل ما يمكن فى وجود كل منها و أفضل ترتيب يقع بينها لأن ترتيبها ظل ترتيب العقول كما أن صوره كل منها مثال العقل الذى بحذائها على وجه لا يعتريها فتور و لا قصور و لا إعياء و لا لغوب و أجرامها أفضل الأجرام و أشكالها أفضل الأشكال و حركاتها أفضل الحركات.

أما الأولى فلبساطتها و بساطه كيفيتها الملموسه و مع بساطتها فإن فيها جميع الكيفيات المحسوسه على وجه ألطف و أصفى و ألذ ففى تلك الكيفيه الواحده جميع الطعوم اللذيذه و الروائح الطيبه و الألوان الحسنه و النغمات المبهجه.

و أما الثانيه فلأنها كريه الأشكال و قد بين فى موضعه أفضليه الشكل الكرى- على سائر الأشكال.

و أما الثالثه فلأن حركاتها عشقيه شوقيه و محركاتها عشاق إلهيه و ملائكه عقليه و أخرى نفسيه فتحريك الأولين تحريك غائى و هو تحريك محرك غير متحرك- كتحريك المعشوق للعاشق و تحريك المعلم بل ماهيه العلم للمتعلم و تحريك الثوانى تحريك فأعلى من فاعل مباشر للفعل بأشواق متجدده كتحريك الشوق للمشتاق و تحريك الفكر للمتفكر و تحريك العلم الحادث للمتعلم و كل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك.

و بالجمله حركاتها أفضل الحركات لأن حركاتها عباده إلهيه و نسك عقليه يزعجهم الشوق إلى الله و الوجد و الكل من هذه الأشخاص معشوق عقلى يخصه و محرك خاص

يحرک على سبيل الشوق و التوجه إلى ذلک الإمام و الايتمام به على أن الكل مشتاقون إلى جمال رب العالمين رقاصون لأجل ما ينالون من روح وصال أول الأولين ففى كل لحظه يتجدد لهم بالحركه شوق و طرب آخر يرد على ذواتهم و بسبب ذلک الوارد القدسى- يقع لهم حركه أخرى يؤدى بهم تلك الحركه إلى نيل شوق آخر و لذه أخرى و هكذا إلى ما شاء الله و يترشح منهم من الفضائل و الخيرات التى لهم ما يليق بهذا العالم من الأشعه- و الأضواء المستقيمه(۱) و المنعكسه و المنعطفه مما يستعد به الهيولى للصور و الكمالات- التى تفاض عليها من المبدإ الفعال فى كل وقت و هكذا إلى أن يرث الله الأرض و من عليها.

المبحث الثانى فى بيان أن الموجودات العائده و الكائنات الواقعه فى مراتب الصعود

التى فى عالم التركيب فى غايه الجوده و أفضل النظام فنقول إن الأمور الواقعه فى هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الأفلاک و أوضاعها و نظام الأفلاک ظل لنظام عالم القضاء الإلهى الذى قد علمت أنه فى غايه التمام و الكمال و لما تبين و تحقق مرارا أن هذه الموجودات غير صادره على سبيل البخت و الاتفاق كما نسب إلى ذيمقراطيس- و لا على طريقه الإراده الجزافيه كما توهمه الأشاعره و لا عن إراده ناقصه و قصد زائد كإرادتنا المحوجه إلى دواع خارجه عن ذاتنا و لا بحسب طبيعه لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعور بما يصدر عنها كما ذهبت إليه أوساخ الدهريه و الطباعيه بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعنايه مصدر لهذا النظام الموجود فيكون فى غايه ما يمكن من الخير و الفضيله فعلى هذا يلزم أن لا يكون فى هذا العالم بالنظر إلى الأسباب و العلل أمر جزافى أو اتفاقى بل كله ضرورى فطرى بالقياس إلى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركه الحجر إلى أسفل أو قسريا كحركته إلى فوق أو إراديا كحركه الحيوان

۱- النازله من النير على الأرض المنعكسه الراجعه على خط و محور نزلت و المنعطفه على خط آخر بحيث حصل بينهما زاويه و منها الواقعه على المياه التى حول الأرض منعطفه على الأرض فالشمس إذا كانت فى المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعيه مستقيمه فى الأرض و بعضها منعطفه إليها و ذلک لأن ربع الأرض الفوقانى الشمالى مكشوف من الماء و ربعها التحتانى الشمالى و ربعها الفوقانى الجنوبى و التحتانى الجنوبى مغموره فى الماء، س قده

على وجه الأرض إذ كل ما يحدث فى عالم الكون فيجب عن سبب إذ الشى ء ما لم يجب لم يوجد و يرتقى سلسله الأسباب إلى مبدإ واحد يتسبب عنه الأشياء على كيفيه علمه بها و حكمته و عنايته فليس فى الوجود شى ء مناف لطبيعه علله و أسبابه المرتقيه إلى الواحد الحق إذا المعلول يناسب علته بل فيض منها فالحركات المتنافره بحسب الظاهر متوافقه منتظمه بالقياس إلى جمله النظام و وجود الإصبع الزائد على جبله هذا الإنسان طبيعى فى جبله العالم و كذا كل عمر فهو عمر طبيعى(۱) بالقياس إلى الكل و إن لم يكن طبيعيا على الإطلاق و لو تيسر لك أن تعلم كل شى ء بأسبابه و علله بأن تخرج بعقلك من هذه الهاويه المظلمه مهاجرا إلى الله و ملكوته و تشاهد عالم الأفلاك و عجائب الترتيب فيها ثم تعرج إلى الملكوت الأعلى لترى عجائب القدره فيه و تعرف المبدأ الأول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق إلى الخلق فتعرف

۱- أى كل متحرك و إن قطع طريقه عن الوصول إلى الغايه الأخرى بالنظر الآخر فهو واصل إلى الغايه بهذا النظر أعنى النظر إلى الجهات الفاعليه و القابليه المؤديه إليها فهى المطلوبه من هذا المحرك لا غيرها فكل يتوجه إلى اسم من أسماء الحق تعالى و يعبده و لا يعبد الاسم الأعظم إلا باب الأبواب و الصراط الأقوم و الإنسان الكامل فهو عبد الله فقطع الطريق و عدم الوصول و نحوهما بالإضافه إلى الغايه المتوجه هو إليها و لكن يترقبها و يطمعها العقول الجزئيه الوهميه من غيره و هو ترقب وهمى و طمع فج نعم يتيسر الوصول إلى تلك الغايه العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الأعظم و التخطى إلى جنابه الأكرم إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ فأتوا البيوت من أبوابها و ادخلوا المحافل عن قبابها ثم ما يقال من أن العمر الطبيعى للإنسان مأه و عشرون من باب تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما و إلا فمعلوم أن الأفراد التى ليس لها امتزاج مستحكم و مزاج قوى كان عمرها الطبيعى بحسب موادها و أحوال موادها و إذ قيل إنها لم تبلغ إلى أعمارها الطبيعيه قيس إلى المترقب من النوع فى ضمن ذلك الفرد المعمر طويلا و لكن بملاحظه موادها المخصوصه التى لذواتها فهو ترتب وهمى و قس عليه الحركات إلى الغايات فإن ترقب الغايه العظمى من كل متحرك إنما هو باعتبار شأنيه نوعه أو صنفه و أما باعتبار شخصه فهو وهمى كما مر فتبصر، س قده

بنوره(١) نور ما يتلوه من الملائكه العلامه ثم ما يتلوها من الملائكه العماله بإذن الله ثم ما يباشر تحريكها و تدويرها بالتسخير و ما بيدها أمرها بالتدبير مع لوازم حركاتها و أشواقها و هيئات عباداتها و أنوار طاعاتها و قرباتها من انفعال العنصريات و تركيب ممتزجاتها و ما يترتب عليها من صور الكائنات و نفوس أبدانها المستحيلات لرأيت جميع الأشياء حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك و لكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفت الآن بالبرهان و مثلك يكون بالحقيقه من أهل الرضوان الفائز بروح الجنان

المبحث الثالث فى أن مجموع العالم من حيث المجموع على أفضل نظام و أكمل تمام

اشاره

نوعا و شخصا ماهيه و حقيقه فنقول أولا إن مجموع العالم من حيث هو- مجموع شخص واحد له وحده طبيعيه و ليست وحدته كوحده أشياء متغايره اتفق أن صار بالاجتماع و الانضمام كشى ء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات أو اجتماع العسكر من الأفراد و ذلك لأن بين أجزاء العالم علاقه ذاتيه لأنها حاصله على الترتيب العلى و المعلولى و هى مترتبه بالأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس و من الأعلى فالأعلى إلى الأدنى فالأدنى فكل جميعه تقع على هذا الوجه يكون الوحده فيها وحده ذاتيه- و ذلك لما علمت أن العله تمام المعلول و الأشرف تمام الذى دونه فى الشرف و الشى ء أن يكون مع تمامه هو أولى به أن يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته.

و بالجمله كون العالم شخصا واحدا برهانى عندنا و قد صرح الحكيم أرسطاطاليس بأن العالم حيوان واحد مطلب ما هو و لم هو فيه واحد فمن علم أنه ما هو علم أنه لم هو فإذا كان كذلك و لا شبهه أن العله الغائيه لجمله العالم المسمى عند العرفاء

١- كما فى الحديث: اتقوا فراسه المؤمن فإنه ينظر بنور الله سيما المؤمن المسافر- بالحق من الحق إلى الخلق- برگشا أز نور پاك شه نظر تا نه پندارى تو چون كوته نظر و المراد بالملائكه العلامه العقول الكليه و بالعماله النفوس الكليه و بمباشر التحريك النفوس المنطبعه و القوى و الطبائع الفلكيه، س قده

بالإنسان الكبير هو الحق الأول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الإنسان الكبير و إذا اتحد مطلبا لم هو أو ما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لماهيته و مقررا لذاته و حقيقته فإذن لا يمكن أن يتصور حقيقه من الحقائق الإمكانيه فوق ما يكون الحق الأول تمام وجوده و كمال حقيقته فثبت و تحقق أن العالم بكليته أفضل ما يمكن و أشرف ما يتصور و لنفصل في بيان هذا فنقول إذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيله أو مثله و ذلك لأن ذلك النظام المفروض لا يخلو إما أن يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهيه نوعيه أو غير مخالف له و كل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل.

أما [بطلان] الأول

فلما تبين أن جواهر مخالفه لجواهر هذا العالم الموجود و كذا أعراضا مخالفه لأعراضه ممتنع الوجود أما أن العقول و النفوس الكليه و صور الأفلاك و الكواكب و هيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لأن كلا منها صدر عن فاعله بجهه واحده من الجهات الفاعله اللازمه التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركه من أمر آخر كماده أو غيرها و أما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقه و أما الأنواع البسيطه منه فاختلافها في النوع بصور نوعيه تصدر من المبادى العقليه بجهاتها اللازمه إما مطلقا و إما بإعانه من الصور السابقه(۱) بلا مدخليه الأمور العارضه لأنها قبل

۱- لو أريد السبق الزماني فهو ينافي إبداعيه الصور النوعيه للبسائط و لا يكون بلا مدخليه الأمور العارضه و قد صرح بأنها قبل الحركات فيكون قبل الأزمنه فالمراد إما إعانه الصور الجسميه السابقه بالطبع إعانه القابل أي الماده المصوره المجسمه في تحقق المقبول أي الصور النوعيه و إما إعانه الصور النوعيه السابقه دهرا على الصور النوعيه الزمانيه و يكون المراد بالجهات مثل الهيئات النوريه التي في أرباب أنواعها و إما إعانه الصور الفلكيه السابقه على العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم إن العقل الفعال باعتبار أربع جمل من الأفلاك عله للعناصر الأربعه و هذا الشق الأخير هو الأنسب إلى طريقه المشائين، س قده

الحركـات و الاسـتعدادات و أمـا أعراض تلـك البسائـط فلأنهـا تـابعه للجواهر متقومه بهـا- فمع اتفـاق الموضوعـات و الحيثيات الفاعليه و القابليه التى على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هـذا فى البسائط فقس عليه المركبات و صورها النوعيه لأنها تـابعه للمواد و أنحـاء التركيبـات و الاسـتعدادات التى منشؤها تلك الجواهر و أعراضـها اللازمه- كحركات الأفلاك و أوضاعها فـإذا لم يمكن تحقق جواهر و لا أعراض سوى هـذه التى قـد وجـدت فلو فرض عالم آخر يكون لا محاله موافقا لهـذا العالم فى الماهيه غير مخالف له فى أمر مقوم ذاتى.

و أما بطلان الشق الثانى فلوجوه

منهـا أن كـل مـا لاـ ماده له و لا حركه قبل وجوده فوجوده على سبيل الإبـداع و كل ما كان كـذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالأشخاص فحق نوعه أن يكون فى شخص لأن الذى به يقع التميز ذاته أو لازم ذاته فلا يتعدد.

و منها أن الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بـذاته بلا جهه أخرى و وحـده العله توجب وحـده المعلول و منها أن تشـخصه بـذات البارى(١) جل ذكره المتشـخص بنفس حقيقته و كذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجده القريبه فلا يمكن تعدده و منها أن علمه تعالى بنظام الخير الذى هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره و منها ما وقعت الإشاره إليه من أن العله الغائيه فى وجوده هى ذات المبدإ الأعلى و عله بدئه هى بعينها عله تمامه و كل ما غايته أجل الأشياء فهو أجل الممكنات(٢).

١- التغاير بينه و بين سابقه كتغاير الوحده و التشخص بحسب المفهوم و العموم و الخصوص فإن الوحده أعم، س قده

٢- هذا الوجه خاص بنفى فرد آخر أجل و لو عمم بالتشـبث بوحده العله و تشخصـها و علمها رجع إلى الوجوه السابقه و توجيهه أن قوله قـدس سـره من أن العله الغـائيه إلى قوله فهو أجـل الممكنـات بيان لما وقعت الإشاره و إعاده لما سـبق و بيان الـدليل لم يـذكره إحاله على تفطن المتعلم فبيانه أنا بصدد توحيد الفعل و فرغنا عن توحيد الفاعل و الغايه فالعالم الآخر المفروض لما كان معللا بهذه العله الواحده الوجوبيه فإذا نظرت كان هو العالم سيما و قد مر أن ما هو لم هو، س قده

بحث و تحصیل

و لعلک تقول إذا کان العالم بکله أعنی الإنسان الکبیر شخصا واحدا أشرف الممکنات لأجل أن عله بدئه و عله تمامه شی ء واحد هو الحق تعالی فنقول هذا الحکم جار فی المعلول الأول فیکون مثله فی الحقیقه فیلزم أن یصدر من الواحد الحق أمران فی أول الإبداع و هو محال و أیضا یلزم وجود اثنین من نوع واحد(۱) فیما فوق الکون و هذا أیضا یخالف أصول الحکمه فدفعه بأنه لیس یلزم هناک فی الحقیقه تعدد لما حققنا سابقا أن تمام حقیقه الشی ء إنما هو بما یکون بمنزله فصله الأخیر و هی صورته التی بها تقوم سائر معانیه(۲).

و قد علمت أن الشی ء بصورته هو ذلک الشی ء لا بمادته فالصادر من الحق تعالی شی ء واحد هو الإنسان الکبیر بشخصه لکن له اعتباران اعتبار إجمال و اعتبار تفصیل- و قد مر أن لا- تفاوت بین الإجمال و التفصیل إلا بنحوی الإدراک لا بتفاوت فی المدرک فإذا

۱- إن قلت کیف یکونان من نوع واحد و العقل الأول جوهر مفارق فی ذاته و فی فعله عن الماده و الإنسان الکبیر جامع المقامات من جسم الکل و نفس الکل و عقل الکل. قلت أشار السائل بتفریع قوله فیکون مثله فی الحقیقه علی ما تقدم إلی بیان المثلیه بناء علی قاعدتکم من أن ما هو لم هو فیقول إن لم هو فاعلا- و غایه للإنسان الکبیر- هو الحق تعالی و هو ما هو له و لم هو للعقل الأول أیضا هو الحق تعالی و هو ما هو له فإذا کان لم هو فیهما واحدا کان ما هو فیهما واحدا فکانا مثلین، س قده

۲- لأن کل تام جامع لجمیع کمالات ما دونه فالعقل الأول صوره العالم و جهه وحدته و ما به فعلیته و هو بسیط الحقیقه بعد واجب الوجود جلت عظمته فیجب أن یکون جامعا لکل الوجودات العالمیه التی دونه بنحو الکثره فی الوحده و العالم مقام وحدته فی الکثره- و قد مر فی الأمور العامه أن شیئیه النوع إنما هی بالفصل الأخیر و باقی المقومات من الأجناس و الفصول معدات له و ما کانت شروطا أولا صارت شروطا أخیرا و شیئیه الشی ء بالصوره فالعقل الأول فصل للإنسان الکبیر و صوره أی ما به الشی ء بالفعل و أیضا شیئیه الشی ء بتمامه و الناقص مختف تحت التام کما أن العقل مختف تحت سطوح نور الأنوار بهر برهانه، س قده

نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقه واحده حكمت بأنه صدر عن الواحد الحق صدورا واحدا و جعلا بسيطا و إذا نظرت إلى معانيه المفصله واحدا واحدا تحكم بأن الصادر منه أولا هو أشرف أجزائه و أتم مقوماته و هو العقل الأول إذ العقل هو كل أشياء كما مر ذكره ثم باقى الأجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الأشرف فالأشرف و الأتم فالأتم و هكذا إلى أدون الوجود و أضعفه فإذن تبين و تحقق أن الإنسان الكبير و المجعول الأول شى ء واحد بالذات و الحقيقه فإذا قلت العقل الأول فكأنك قلت مجموع العالم و إذا قلت مجموع العالم فكأنك قلت العقل الأول بلا-اختلاف حيثيه تقييديه و لا تعليليه إلا مجرد الإجمال و التفصيل فإن قلت كيف أبدع البارى جل ذكره مجموع العالم بكليته مره واحده مع أن بعض أجزائه تدريجيه الوجود كالأزمنه و الحركات و بعضها دفعيه الوجود(١) و بعضها خارج عن القسمين قلنا وحده العالم وحده أخرى جامعه للوحدات محيطه بالكل و هذه الحركات و التجددات و الأجسام و الجسمانيات كلها منطويه تحت تلك الوحده على ما يعرفه الراسخون فى العلم و الله أعلم-

و أما المنهج الإنى

فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض و انتفاع بعضها عن بعض و توجه كل ناقص إلى كماله و طلب كل سافل للاتصال إلى العالى توجها غريزيا و طلبا جبليا بحسب ما أودع الله فى ذاته و نرى عطوفه كل عال لما تحته و عنايه كل قوى لما دونه و تدبير كل نفس و عقل لما يقع تحت تدبيره أحكم تدبير و أشد تصوير- و أحسن تقويم و ألطف تكميل و تتميم و على وجه يبلغ إلى غايه كماله و تمامه الممكن فى حقه فالصوره تكمل الماده بالتقدير و التشكيل و التكييف بكل كيفيه يناسبها و يفيدها

١- كالآنيات مثل الوصولات و المماسات و نحوها مما يحصل فى طرف الزمان و بعضها خارج عن القسمين كالمجردات أو الأول كالعقول بأن يكون المراد الدفعه الدهريه- و الثانى كالنفوس فإنها عند القوم دفعيه الذات تدريجيه الفعل أو الأول كالنفوس و الثانى كالعقول الواقعه فى صقع الربوبيه فهى لكونها باقيه ببقاء الله تعالى لا بالإبقاء لا تدريجى و لا دفعى دهرى بل من صقع السرمدى و الأول أظهر، س قده

التسكين فی حیز یخصها إذا كانت فیها و التحریک علی أسهل الوجوه و أقصر الطرق- إلیه إن كانت خارجه عنه و النفس تكمل طبیعه البدن بإفاضه القوی و الآلات علیها و إفاده الأشكال و الأعضاء لها علی حسب حاجتها إلی كل واحده منها و تبقیه شخصها أقصی ما یمكن و تبلیغها إلی غایه نشوها بالتغذیه و التنمیه و تبقیه نوعها بالتولید للمثل و حفظ الصحه علی مزاج بدنها علی وجه یترتب علیها هذه الأفاعیل بحراره غریزیه- شأنها النضج للماده و الطبخ و الهضم و دفع الفضول الردیه و إمساک الأخلاط الدمویه- المحموده التی یقع بها الاغتذاء و الأخلاط التی بها صلاح البدن من البلغم و الصفراء و السوداء و غیر ذلک من صور الأعضاء و أشكالها و أقدارها و مواضعها اللائقه و ترتیبها علی أحسن الترتیب و غیر ذلک مما یطول شرحه و یدل علیه علم الهیئه و التشریح كل ذلک بإذن الله و الهامه إیاها كما قال وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها و كذلک العقل یكمل النفس و یقومها و یهذبها و یطهرها عن الأدناس المادیه و الأرجاس البدنیه بإفادتها العلم و الحكمه و تنویرها بنور المعرفه و الهدایه و إخراجها من القوه إلی الفعل و من الظلمات إلی النور و تجریدها من الأغشیه البدنیه و بعثها من القبور الداثره و المضاجع البالیه المندرسه إلی عالم القیامه و المثول بین یدی الله و شأن الحق الأول مع العقل و النفس و الطبیعه و سائر الأشیاء فی التقویم و الإیجاد و الهدایه و الإرشاد و العنایه و اللطف و الرحمه و الجود و الكرم فوق ذلک كله و لنأخذ فی شرح هذا المطلب علی وجه أبسط

الفصل (۱۱) فی نبذ من آثار حكمته تعالی و عنایته فی خلق السماوات و الأرض

و اعلم أن أفاضل البشر قاصرون عن إدراک حقائق الأمور السماویه و الأرضیه علی وجهها و عن الإحاطه بدقائق الصنعه و عجائب الفطره(۱) و آثار العنایه و الحكمه التی

١- إن سئلت عن الحق فكل صنائعه دقیقه و كل فطره عجیبه إلا أنه لما كان إدراكنا إیاها بالتدریج لانقضی منها العجب و أیضا إذا جاوز الشی ء حده انعكس ضده فلما جاوزت الآیات و البینات و الأعاجیب عن الحد و العد لم یتفطنوا فكل موجود بحسب خاصیته و جوده- یقدر علی شی ء أو أشیاء یعجز غیره عنه و عنها إلا الإنسان الكامل الذی هو أعجب الأعاجیب و قد ورد عن بعض ساداتنا : و روح القدس فی جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباكوره الحدیث . و إذا كان حال روح القدس هكذا فما ظنک بحال غیره یظهر لک صدق ما قلنا من سریان الآیات العجیبه أن ترجع كلا من هذه الكائنات إلی حالته الأولیه و كینونه ماده شوهاء- أو عناصر عطلاء عریه بریه من كل حلیه و حلل و تأخذها بشرط لا و تزن حال ذلک الفاقد المعدوم الأول مع ما هو بالكمالات الأولی و الثوانی تزین و استكمل حتی تشاهد أنه أین صدر المحفل من القباب و أین التراب و رب الأرباب و عند ذلک حركه دود الخراطین الذی- هو أحقر الحیوانات أعجوبه و دركه أعجب و طیران الذباب الذی یستكره علی الهواء غریب- و حزمه أغرب حیث یمس بأیدیه و أرجله رأسه و أجنحته. و ینظفهما بهما كیلا یتلطخ و یتلوث بشی ء و لا یثقل فیمنع عن الطیران و إذا كان هذان هكذا فما ظنک بالموجودات الشریفه الأخر فضلا عن أشرف الموجودات حیث إنه أتی علیه حین من الدهر لم یكن شیئا مذكورا بل كان نطفه قذره و دم طمث قذر ثم تطور بالأطوار حتی صار جنینا و استكمل حتی خرج من بطن أمه و إن كان بعد أعجز خلیقه حتی بلغ أشده و میز عن غیه رشده ثم إن نالته العنایه صار عارفا ربانیا أو ملكا مقتدرا أو كان ذا الرئاستین مظهر العلم و القدره أو كان ولیا أو نبیا خلیفه الله تعالی یقبض الوجودات و یرثها و یطویها فی وجوده فی

النهايات كما أن العقل الأول خليفه الله يفيض الوجودات و يعطيها المستحقين و ينشرها فى الماهيات فى البدايات فإن تعجب ففيه كل العجب و إن طربت ففيه كل الطرب- فقم و زمزم بما غرد حمامه حرم كعبه الوداد و عندليب رياض المعرفه و الرشاد أعنى لسان الغيب- ساقى بنور باده برافروز جام ما مطرب بگو كه كار جهان شد بكام ما ما در پياله عكس رخ يار ديده ايم اى بيخبر ز لذت شرب مدام ما مستى بچشم شاهد دلبند ما خوش است ز آنرو سپرده اند بمستى زمام ما فهذا الظاهر و المظهر قصه الإنسان العجيبه قد أشير إليها فى هذا البيت، س قده

فيها بل الأكثرون عاجزون عن إدراك حقيقه النفس التى هى ذات الشخص و تفاصيل أحوالها و سريان قوتها فى آلات البدن و حواسه و أعضائه و كيفيه ترتيب الأعضاء و أشكالها و أوضاعها و أجزائها و منافع كل واحد واحد منها و أحوالها و أفعالها و غايه كل فعل فإن الذى تفطن به المشرحون و لاح لهم بقوه الفكر شى ء قليل لا نسبه له إلى ما ذهلوا عنها من الدقائق و العجائب و الحكم فى صنع البارى فيها فإذا كانت إحاطه الإنسان بنفسه و بدنه على ما ينبغى متعذره فكيف يكون الإحاطه بما فى العالم الجسمانى و الروحانى ممكنه و أكثره لا- يمكننا الاطلاع على حقيقه وجوده فضلا عن إدراك حقائق جميع الموجودات إلا أنا مع هذا العجز الموجود فى الطبع و نحن فى عالم الغربه لا بد أن نتأمّل- و نتفكر فى عجائب الخلقه و بدائع الفطره امتثالا لقوله تعالى أ وَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ

و قوله(۱) أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْ ءٍ وَ أَنْ عَسى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ و قوله إن فى خلق السماوات و الأرض لآيات للمؤمنين و قوله أَ فَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ و لما وقع منه تعالى من مدح المتفكرين فيها فقال- يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الآيه و ذم المعرضين عن النظر و التأمل كما قال تعالى وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ و قال وَيْلٌ لِكُلِّ أَفّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آياتِ اللَّهِ تُتْلى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِراً كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْها فَبَشِّرْهُ بِعَذابٍ أَلِيمٍ فلا بد من ذكر أنموذج من الحكمه الموجوده فى العالم الجسمانى و تناسب أوضاعه و حسن انتظامه ليستدل بها على عظمه المبدع و سعه رحمته و فخامه جوده و لطف عنايه.

۱- ففى هذه الآيه حث أكيد على وجوب اكتساب المعارف و دلاله على أن فعليه النفس و حياته الحقيقيه بها بأن الأنفاس بيد الله فلو لم يتفكروا أنهم إذا قبضوا قبل أن يحصلوا المعارف الحقيقيه و يخرجوا عن القوه إلى الفعل بها فبأى حديث و عقد قلبى إيمانى يصدقون و يستكملون بعد أن خرجوا عن دار الحركه و الاستكمال و فيها دلاله على أن الترقى لا يمكن فى الآخره و أن الآخره يوم الحصاد و الدنيا مزرعه الآخره، س قده

فنقول انظر أيها الـذكى الفهم المتفكر فى صنع الله المتـدبر فى آيات كتابه أن مبـدع الأشياء لما كان غير متناهى القوه و القدره على إفاده الخير و الرحمه فلم يجز وقوف رحمته- و فضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الإمكان غير المتناهى من غير أن يخرج من القوه إلى الفعل و من مكمن الخفاء إلى مجلى الظهور و ذلك ممتنع جدا و لكن لما امتنع صدور غير المتناهى من الأكوان مجتمعا لا متفرقا و دفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضروره لا يمكن ذلك إلا على سبيل التعاقب و الافتراق فلا جرم وجب أن يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصح(۱) صدور المحدثات و المتجددات عنه تعالى- لتقدسه عن التغير و لا بد أن يكون ذلك الجوهر ذا قوه غير متناهيه فى الانفعال على وجه الإمداد من الغير كأن الواجب جل ذكره ذو قوه غير متناهيه فى الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفا على أمر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده و حدوثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات و تغير المتغيرات- و ارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الأزمنه و الحركات فأفاد بفضل جوده أجراما(۲) كريمه نوريه متجدده الطبائع دائمه الحركات النفسانيه و الطبيعيه و الوضعيه لأغراض علويه نفسانيه و غايات حكميه عقليه هى العله لإفاضات أنوار حسيه و أضواء

۱- أراد قدس سره أن فى الجواهر ليس أضعف من جوهر الهيولى و فى الأعراض ليس أضعف من الحركه و الهيولى قابل الكائنات و الحركه الوضعيه الفلكيه ما به يرتبط هذه الحوادث إلى القديم و إذا كان فى هذين الأضعفين من الحكم و المنافع ما لا يحصى فما ظنك بأقوياء الوجود من الجواهر و الأعراض، س قده

۲- من الواجب أن نضع طبيعه الكل السياله بجوهرها المنقسمه إلى الطبائع النوعيه الجسمانيه البسيطه و المركبه التى هى قطعات حركتها المركبه مكان الأجرام الفلكيه التى ذكرها ره و الزمان العام الذى هو مقدار حركه هذه الطبيعه السياله مكان ما فرض مقدار حركه الفلك الأقصى ثم نتمم البيان قريبا مما ذكره رحمه الله و ذلك لما تقدم من الإشاره- إلى ضعف فرضيه الأفلاك و فتورها، ط مد

صوريه بها يقع استعدادات ماديه غير متناهيه تلحق من فاعل غير متناهى التأثير إلى قابل غير متناهى القبول ليوجب ذلك إفاضه الخيرات و فتح أبواب البركات على الدوام من غير انقطاع كما فى قوله تعالى وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها و إذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى أن النمل الصغار و الضب و السوسمار مع حقارتها لو كانت مستعده لقبول نفس ناطقه وجب أن يفاض عليها.

و قد علمت أن أشرف ما يتعلق بالهيولى و الأجسام إنما هى النفوس الناطقه التى لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوه إلى الفعل دفعه واحده لا مع الأبدان لاستلزامه لا تناهى الأبعاد و الأجرام و لا بدونها لكونها متعلقه الذوات بها حدوثا فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهيه فى الأدوار و الأكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق إلى غير النهايه ثم يرجع منها ما كملت إلى العالم العقلى و الوطن الأصلى و ما لم تكمل تلبث فى بعض طبقات البرازخ و المقابر المثاليه أزمانا طويله أو قصيره- و أحقابا كثيره أو قليله بحسب كثافه الحجاب و رقته و بحسب كثره الجرائم و قلتها.

ثم انظر أيها المتأمل الطالب لمعرفه الله و ملكوته من ملاحظه أحوال العلويات و أوضاعها لانتفاع السفليات من أنها لو كانت كلها نيرات لأفسدت بإحراق أضوائها مواد الكائنات كلها و لو كانت عريه عن النور بالكليه لبقى ما دون الفلك فى ظلمه شديده و ليل مظلم طويل لا- أوحش منه و كذا لو ثبت أنوارها أو لازمت دائره واحده- لأثرت بإفراط فيما قابلها و تفريط فيما وراء ذلك و لو لم يكن لها حركه سريعه لفعلت ما يفعله السكون و اللزوم و لو لم يجعل الأنوار الكوكبيه ذوات حركه سريعه مشتركه و أخرى بطيئه مختصه و لم يجعل دوائر الحركات البطيئه مائله عن مدار الحركه السريعه لما مالت إلى النواحى شمالا و جنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الأرض و لو لا أن حركه الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركه السريعه لما حصلت الفصول الأربعه التى بها يقع الكون و الفساد و يصلح أمزجه البقاع و البلاد و إلى هذا المعنى أشار الكتاب الإلهى(١) قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ

١- بتأويل معنى الليل و النهار إلى ما هو أعم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركه الكواكب على مدار الحركه السريعه أو أن الآيه تمثيل للسابق و تنظير للاحق، س قده

الْقِيامَهِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِياءٍ الآيه ثم قال قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً- إِلى يَوْمِ الْقِيامَهِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَ فَلا تُبْصِرُونَ.

و لما كان القمر نائبا للشمس خليفه لها فى النضج و التحليل إذا كان قوى النور جعل مجراه يخالف مجراها فى الصيف و الشتاء شمالا- و جنوبا فالشمس تكون فى الشتاء جنوبيه و القمر شماليا لئلا- ينعدم السببان و فى الصيف بعكس ذلك لئلا- يجتمع المسخنان- و لما كانت الشمس شماليه الحركه صيفا جنوبيتها شتاء جعل أوجها أعنى أبعد إبعادها عن الأرض فى الشمال و حضيضها و هو أقرب إبعادها فى الجنوب ليخبر قرب الميل ببعد المسافه لئلا يشتد التسخين و التنوير و ينكسر بعد الميل بقربها لئلا- يضعف القوه المسخنه عن التأثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركه الكل السريعه حركات أخرى بطيئه- تميل بها إلى شمال و جنوب على مدارات متفاوته فى العظم و الصغر و السرعه و البطوء و القرب و البعد من الأرض بحسب أوجائها و حضيضاتها و لأجل اختلاف أحوالها المنفعه الكائنات و غرض النظام قال الله تعالى وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ* أى بما يقتضى حركاتها طالعه و غاربه و شماليه تاره و جنوبيه أخرى و كذلك أوجيه مره و حضيضيه أخرى و غير ذلك من أحوال الكواكب كالرجوع و الإقامه و الاستقامه و كونها فى بيوتها التى لها و وبالها و شرفها و هبوطها و كونها بطبيعه كل برج وقعت فيه من الثابته و المنقلبه و ذوات الجسدين و أمثال ذلك مما هو مذكور فى كتب الأحكاميين على الإجمال- و لا يحيط بتفاصيله إلا البارى جل ذكره و ملائكته المقربين الذى هم الأنوار العقليه و الأشعه الإلهيه.

ثم أ ما تأملت أيها الناظر البصير فى ملكوت السماوات و ما فيها من خلق أرواح الأفلاك و نفوس الكواكب و قوام جوهرها و إشراق نورها و طاعتها للبارى و دئوبها فى الحركات على الدوام عشقا و شوقا إلى بارئها و مبدعها.

ثم من عجائب الحكمه و غرائب اللطف و الرحمه حسن ترتيب العناصر و جعل الأرض فى وسط الكل لمناسبه الكثافه و الظلمه للبعد عن أفق النور و لأنها لو كانت مجاوره للأجرام العلويه لاحترقت بشده تسخين الحركه الدائمه و لأنها على تقدير بقائها هناك- ما كان يمكن أن يتكون عليها حيوان و لا ينبت منها نبات و جعل النار مجاوره

للفلک لمناسبه اللطافه و النوریه و لو جاوره غیرها من العناصر تسخن بدوام حرکته- فصار نارا و انضم إلیها تسخین النار فاحترقت باقی العناصر و صار الکل نارا فانفسد الجمیع و لما کانت العنایه الأزلیه اقتضت وجود نفوس ناطقه و غیر ناطقه احتاجت إلی أبدان حیوانیه و نباتیه یغلب علی أکثرها العنصر الیابس الذی بیبسه تتحفظ الصور و الأشکال- وجب أن یکون الأرض بارده یابسه متماسکه الأجزاء لیجاورها الحیوان و النبات الغالب علیهما عنصرها و یجب أیضا لما ذکرنا من الحکمه أن لا یکون الماء محیطا بالأرض إحاطه تامه لاحتیاج أکثر الحیوان و النبات لاستنشاق الهواء و جذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبتها فی الحر و المیعان و جعل الماء متوسطا بین الهواء و الأرض- لمناسبه الهواء فی المیعان و مناسبه الأرض فی البرد لئلا یبطل العدل.

ثم انظر لو لم یکن طبقات الأجرام التی فوق الأرض من العناصر و الأفلاک شفافه بل ملونه لوقفت أضواء الکواکب علی سطوحها أو انعکست إلی ما فوقها و ما وصلت إلی عالم الکون و الفساد فبقی أهل هاویه الهیولی فی ظلمه لا أوحش منها فجعلت الکواکب مضیئه- و الأفلاک و باقی العناصر شفافه و لو کانت العناصر کلها قابله للنور اشتد الحر فیها و قوی إلی حد- یؤدی إلی إحراق ما فی هذا العالم کله

الفصل (۱۲) فی ذکر أنموذج من آثار عنایته فی خلق المرکبات

أ لم تر یا عارف إلی ربک کیف خلق للعنصریات حراره هی محلله ملطفه محرکه- و بروده مسکنه غاقده و رطوبه قابله للتشکل و التقسیم و یبوسه حافظه لما أفید من التصویر و التقویم و کیف رکب الموالید من امتزاج کیفیات العناصر و أعد لکل کمال مزاجا خاصا و أفاض علی کل مستعد ما یستحقه من الکمال و لم یقتصر له علی هذا بل زاده من الإفضال ما یهتدی به إلی الثوانی من الکمالات و الغایات و بذلک یقع الارتفاع فی القوس الصعودی إلی الدرجات و لذلک قال رَبُّنَا الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی فانظر لما کانت أجساد النبات و الحیوان لم یحصل إلا و یلزمها قبول التحلیل کیف رتب لها قوه غاذیه

متصرفه للغذاء بالهضم و الإحاطه إلى شبيه جوهر المغتذى و لما لم يمكن حصول الحيوانات و النباتات على كمالها المقدارى أول مره كيف أودع فيها قوهناميه موجبه لزياده أقطار المغتذى فى الجوانب على نسبه مضبوطه تليق بها.

ثم ابتهج يا عارف و اذكر رحمه ربك و تزمزم فى عشق جماله بالتسبيح و التهليل- بأن القسمه(۱) لما أوجبت باقيات بالشخص و باقيات لا بالشخص كيف تمم جود الواهب الحق نقصان الديمومه العدديه بإعطاء الديمومه النوعيه فأوفى لكل منهما قسطه من الوجود و نصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعى منتظما بصنفى الثبات و البقاء- فانظر فى أحوال ما لا يحصل غالبا من النبات و الحيوان إلا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب فساد شخصه بقوه مولده مودعه فى أعضاء التوليد قاطعه لفضله من ماده هى مبدأ الشخص الآخر.

ثم انظر كيف خلق لمن كانت أفعاله بالاختيار لا بالطبيعه و الاضطرار شهوه الغذاء و لذه الوقاع كالأجير الذى لا يفعل فعله إلا بالأجره فهذه الشهوه التى تكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الأفاعيل التى يتوقف عليها بقاء الشخص و النوع من هذه الأبدان- بمنزله الأجره للأجير و الجعاله و الرشوه للخدم و الأعوان كيلا يقع الذهول و الإعراض عن إيقاع هذه الأغراض.

ثم انظر كيف رتب للغاذيه خوادم من قوى أربع جاذبه تأتيها بما يتصرف فيه- و هاضمه محلله للغذاء معده إياها لتصرف الغاذيه و ماسكه لحفظها مده لتصرف المتصرف فيها- بالإحاله و الطبخ و دافعه لما لا يقبل المشابهه.

ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه أشرف من النبات قوى أخرى من مدركه و محركه لأن نفسه دراكه مختاره فى حركاتها البدنيه و النفسانيه و زاد البدن الإنسانى لكون مزاجه أشرف كلمه روحانيه إذا أطاعت أمر ربها و كلمت بالعلم و العمل صعدت إلى عالم الملكوت و قربت من مبدإها بقطع علائق الناسوت و شابهت الملإ الأعلى و أهل عالم الجبروت

۱- أى العقل حاكم بالمنفصله الحقيقيه و أن الطبيعه الكليه فى عالم الطبيعه إما باقيه بالشخص كالفلك و الفلكى لأن التعدد الأفرادى يتأتى فى الجسم النوعى بالقطع و الفك و هذا لا يجوز على الفلك و الفلكى فلا يكون هناك نوع منتشر الأفراد و إما باقيه بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الأفراد كالعنصر و العنصرى لقبولهما القطع و الفك، س قده

و لو تـدبرت تـدبرا شافيا فى كيفيه تـدبير النفس للبدن و حصول الألفه و العلاقه و شوق التصـرف و التحريك و عشق المقارنه و ألم المفارقه بينهما مع أن البدن كالثقل الكثيف- و النفس كالنور اللطيف لقضـيت العجب(۱) و قلت كيف يتصور الازدواج بين النور و الظلمه و الايتلاف بين المجرد و المادى و بين العلوى الـذى قال تعالى تعظيما لشأنه- وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا و قال إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ و السفلى المشار إليه بقوله إِنَّ كِتابَ الفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ إذ بينهما من المخالفه و المنافره فى الماهيه ما لا يخفى على صـاحب الرويه و جـل الخلق بـل كلهم إلاـ النـادر منهم غـافلون بل منكرون لهـذه الارتباط و الاتحاد بينهما حتى أنكر أكثر المنتسبين إلى العلم تجرد النفس و ظن جمهور القائلين تجردها أن إنسانيه الإنسان بصوره أخرى نوعيه منطبعه فى البدن يتحصـل منهما حقيقه الإنسان و أما المشار إليه بأنا فهو المسمى بالنفس الناطقه و لها إضافه عارضه شوقيه بالقياس إلى البدن لأنه موضوع أفاعيلهـا الجسـمانيه و هؤلاـء بمعزل عنـدنا عن معرفه النفس و مقاماتهـا فى الهبوط و الصـعود- حسـبما قررنـا سابقـا من أنها هى الجوهر المغتـذى النـامى المتحرك الساكن الآكل الشارب اللامس الشام الـذائق فانظر فى حكمه الصانع كيف كثف اللطيف(۲) لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبده العناصر البدن الكثيف المخلوق من ماده النطفه

۱- و لهـذا و أمثـاله حين سـئل بعض العرفـاء السـياحين هل رأيت شـيئا عجبا فى هـذه الأسـفار المتطاوله و الأزمنه المتماديه التى تضرب فى الأرض قال لم أر أعجب من نفسى، س قده

۲- أى صور المعنى فتمثل الروح الأمرى صوره مثاليه أولا ثم صوره طبيعيه مختلطه بالماده ثانيا كهواء صـرف يضـربه الصر فيغيم غيمـا رقيقـا لم يكن مـادته إلا الهواء الصـرف ثم يغيم غيما غليظا بمـداخله البخار فى مادته و هـذه الفقره باعتبار الكينونه السابقه للروح حيث كان عقلا كليا بل كان فى العلم الربوبى و باعتبار أن النفس متقدمه على البدن دهرا و ذاتا و شرفا و الفقره الثانيه أى تلطيف الكثيف بناء على ما هو التحقيق عنده من أن النفس- جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س قده

و من لطافته و زبدته خلق القلب الصنوبری و من لطافه الدم الخالص(۱) و من صفوه الروح البخاری النابع فی العضو الرئیس الذی هو فی النقاء و الصفاء(۲) کالفلک البعید عن التضاد و لاعتداله و توسطه بین الأضداد مع جامعیه لکیفیات الأطراف یشبه السبع الشداد و لنوره و ضیائه کالکواکب اللامعه علی الأبصار و لأجل صفائه و صقاله صار مرآه تتلألأ فیها الصور العینیه و یتجلی فیها المثل المحسوسه التی هی واسطه بین العالمین فهو کأنه موضع للنفس متحد بها عند ما خرج جوهره من قوته النفسیه إلی العقل کما أن النفس ماده للعقل و متحده به عند ما خرج جوهر ذاتها من القوه العلیه إلی الفعل فذلک الجوهر مرآه یتجلی فیها النفس و النفس مرآه یتجلی فیها العقل و الإنسان قد تطور فی ذاته بهذه الأطوار- و تبدلت علیه هذه النشئات من حد النطفه إلی حد العقل شیئا فشیئا علی التدریج ففیه الملک و الملکوت و هو جامع الکونین ففیه شی ء کالفلک و هو مرآه یدرک بها الصور الجزئیه الغائبه و الحاضره و شیئا کالملک و هو مرآه یدرک بها الحقائق الکلیه الثابته فانظر إلی القدره و الحکمه ثم إلی اللطف و الرحمه تبهرک عجائب الحضره الربوبیه و إن أردت زیاده شرح و إیضاح فاستمع

الفصل (۱۳) فی آیات حکمته و عنایته فی خلق الإنسان

اشاره

الإنسان مخلوق أول خلقه من أخس الأشیاء و أنقص المواد و أضعف الأجساد- لأنه مکون من القوه الهیولانیه و هی کالشی ء ثم من التراب المظلم و الطین اللازب ثم

۱- لما کان الدم النقی الفاضل فی کل قابل اکتسب خاصیه ذلک القابل صار فی القلب کأنه لطیف القلب و إلا فمعلوم أن جمهور الدم یجری فی الأورده و قسط محمود منه یرسله الطبیعه إلی القلب و کثیر منه فی التجویف الأیمن من القلب و قلیل فی التجویف الأیسر منه- و یصیر روحا بخاریا، س قده

۲- أی الروح الذی إلخ و کما أن هذا البخار فلک الإنسان الصغیر کذلک الفلک بمنزله الروح البخاری للإنسان الکبیر و لذا عبر الحق تعالی منه فی کتابه المجید بالدخان، س قده

من النطفه و أشير فى الكتاب الإلهى إلى المرتبه الأولى للإنسان بقوله تعالى هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً و إلى المرتبه الثانيه و الثالثه بقوله تعالى إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَهٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ و بقوله هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَهٍ و بعد هذا المنازل و المراتب يتكون له القوى النباتيه و الأعضاء الإلهيه لها- ثم يدخلها فى باب الحيوانيه لقوله فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً ثم يتدرج له الكون إلى أن يحدث له الأكوان الحيوانيه كلها التى أولها قوه المس و آخرها قوه الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال تعالى ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ.

فانظر أيها الناظر فى علوم آفاق و الأنفس إلى النطفه و هى مائيه قذره لو تركت ساعه لفسد مزاجها كيف أخرجها رب الأرباب من بين الصلب و الترائب و حفظها عن التلاشى و الافتراق ثم جعلها فى قرار مكين ثم جعلها و هى بيضاء علقه حمراء ثم جعلها مضغه ثم انظر كيف قسم أجزاء النطفه و هى متشابهه إلى العظام و الأعصاب و العروق و الأوتار و اللحوم و غيرها من الأعضاء البسيطه ثم كيف ركب من هذه الأعضاء البسيطه الأعضاء المركبه من الرأس و اليد و الرجل و غيرها و شكلها بأشكال مختلفه مناسبه لأفاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح و غيره ثم خلق هذا كله فى جوف الرحم فى ظلمات ثلاث(۱) و لو كشف الغطاء عنك و امتد البصر منك إليها لكنت ترى التخاطيط و التصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا و لا ترى آلته فسبحان من مصور(۲) فاعل للنقوش و التصاوير لا يرى فى تصويره آله و لا إصبع- ثم إذا بلغ فى تدرجه فى الاستكمال إلى جذب الغذاء و فعل النماء أفاض عليها صوره

،

۱- أى ظلمه المشيمه و ظلمه الرحم و ظلمه البطن أو ظلمه البطن و ظلمه عالم الأجسام و ظلمه الهيولى كما أن الروح له ظلمات ثلاث من الصوره الطبيعيه و الصوره البرزخيه- و الصوره الأخرويه و لا بد أن يخرج من جميعها إن كان من طارحى الكونين و خالعى النعلين- و إن كانت الصوره كالظل غير الملتفت إليه، س قده

۲- چه نقاشى است أين كز حسن سرشار بدامش نقش ميگردد گرفتار

نباتیه لها خوادم من قوی کثیره توکل علیها ملائکه(۱) یتمشی بهم ما یرجع إلی الغذاء و النماء فانظر کیف وکل الله الملائکه بک فی انتظام أمورک حتی فی أمر غذائک فإن أهل المکاشفه قد رأوا ببصائر قلوبهم أن کل جزء من أعضاء بدنک لا یغتذی إلا بأن یوکل الله به سبعه من الملائکه هذا هو الأقل إلی عشره إلی مأه إلی ألف أو یزیدون(۲) و ذلک لأن معنی التغذی أن یقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف و ذلک بعد أن یتغیر تغیرات- یصیر دما فی آخر الأمر ثم لحما و عظما.

ثم إن الغذاء جسم لا یتحرک بطبعه و لا یتغیر بنفسه فی أطوار الخلقه کما أن البر لا یصیر طحینا ثم منخولا ثم عجینا ثم خبزا مستدیرا مطبوخا إلا بصناعه صناع و الصناع فی الباطن إذا کانت للصنع غایه حکمیه هم الملائکه کما أن الصناع فی الظاهر هم أهل المدینه و قد أسبغ الله علیکم نعمه ظاهره و باطنه و الناس غافلون عن نعمه الباطنه و العارف یعلم أنه لا بد من ملائکه سبعه أحدهم جاذب للغذاء إلی الأعضاء و الآخر ممسک له فی جوار العضو و الثالث یخلع عنه صورته السابقه فیخلع صوره الدم و الرابع یکسوه صوره اللحم و العظم و غیرهما و الخامس یدفع الفضل الزائد و السادس یلصق ما اکتسی کسوه اللحم باللحم و ما اکتسی کسوه العظم بالعظم حتی لا یکون منفصلا و السابع یرعی المقادیر و النسب(۳) فی الإلصاق.

۱- عطف بیان لقوی و فاعل توکل ضمیر قوی مستتر فیه أو ملائکه فاعل توکل و حینئذ توجیهه أن القوی باعتبار وجهها إلی الله و إضافتها إلیه تعالی من الملائکه و باعتبار جهتها الظلمانیه و تعلقها بالمواد قوی و طبائع و وجه الله قاهر علی وجه النفس موکل علیه و الإعراب الأول بناء علی اتحاد الوجهین بوجه، س قده

۲- کلمه أو للإضراب فلا یحصی عددهم إذ المراد بها طبائع السفلیات و العلویات و روحانیاتها إلا أنه ذکر من کل من الآحاد و العشرات و المئات و الألوف شیئا تنبیها علی ما ذکرنا و نظیر هذا ما یقال فی عدد الأنبیاء إنهم مأه و أربعه و عشرون ألفا و ذلک لأن کلمات الله لا تنفذ و لا تبید و نعمه الله لا تحصی، س قده

۳- لعلک تقول لیس لنا قوه راعیه فما هذا قلت لعل مراده ره به الغاذیه فکأن مراده بقوله و الرابع یکسوه صوره اللحم و العظم و غیرهما المغیره الثانیه و بالثالث الهاضمه، س قده

فإن قلت فهلا فوضت هـذه الأفعال إلى ملک واحـد و لم احتیجت إلی سبعه أملاک- و الحنطه أیضا یحتاج إلی طاحن و نخال ثانیـا و صـاب للمـاء إلیه ثالثا و عاجن له رابعا و إلی قاطع له کرات مـدوره خامسا و إلی مرقق له رغفانا عریضه سادسا و إلی من یلصقها بالتنور سابعا فهلا کانت أفعال الملائکه باطنا کأفعال الإنس ظاهرا.

قلنا یجب علیک أن تعلم أن خلقه الملائکه تخالف خلقه الإنس لأن وجودهم وجود صوری بسیط من غیر اختلاط ترکیبی و لا تزاحم بین أفعالهم کما لا تزاحم بین صفاتهم و ذواتهم و لا یکون لکل منهم إلا فعل واحد و إلیه الإشاره بقوله تعالی وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقـامٌ مَعْلُومٌ فلـذلک لیس بینهم تنـاقش و تقاتـل و لا تزاحم و لا تضاد فی فعل أو صـفه بل مثالهم فی تعیین مرتبه کل منهم و فعله مثال الحواس منا فإن البصـر لا یزاحم السـمع فی فعله و هو إدراک الأصوات و لا الشم یزاحمها فی إدراک الروائح و لا هما یزاحمـان الشم و لاـ الـذوق و لاـ غیر ذلـک یزاحم بعضـها بعضـا و لیست هی کالأعضاء مثل الیـد و الرجل فإن أصابع الرجل قد تبطش بطشا ضـعیفا و رأینا إنسانا یکتب بأصابع رجله و آخر یمشـی بیـدیه و قد تضـرب غیرک برأسک فیزاحم به الید التی هی آله الضـرب و لا کالإنسان الواحـد الـذی- یتولی بنفسه الطحن و العجن و الخبز و هـذا نوع من الاعوجاج و العـدول عن العدل- سببه اختلاف صـفات الإنسان و اختلاف دواعیه فلم یکن وحـدانی الفعل و لذلک یری الإنسان یعصـی الله مره و یطیعه أخری و ذلـک غیر ممکن فی طبـاع الملائکه لأنهم مجبولون علی الطاعه لا مجال للمعصـیه فی حقهم فلا جرم لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ و یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ لا یَفْتُرُونَ و الراکع منهم راکع أبدا و الساجد منهم ساجد أبدا و القائم منهم قائم أبدا.

و هاهنا دقیقه یجب التنبیه علیها

و هی أن لأحد أن یقول إذا کان کل ملک من ملائکه الله موکلا علی فعل واحد

لا ـ يمكنه التعدى منه إلى غيره فيكون ناقص الجبله لقصوره عن فعل الخيرات الكثيره- و الجواب أن ذات كل ملك متصل(۱) بذات ما هو أشرف منه على وجه يقوم به و يحيا بروحه لكن لا ـ على وجه التركيب و التمزيج الذين فى الأجسام و كل منهم وحدانى الذات وحدانى الفعل و إن صدر عنه أنواع كثيره من الأفعال لأن كثرتها على الترتيب الصدورى على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق و نظام لا ـ يتغير أصلا و قد علمت أن الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقى الأفعال منهم إلى فعل واحد يتشعب منه الأثر- و كذا الذوات ترجع كثرتها إلى ذات واحده تتحد بها الذوات و كل ملك من الملائكه- حى عليم بحياه الملك الذى هو دونه و تحت أمره و تسخيره و علمه لا ـ كأعضائنا التى لا ـ شعور لها بذاتها و لا بما يصدر عنها و إنما نسبه الملائكه إلى من هى تحت أمره و طاعته- كنسبه قوانا الإدراكيه إلى الروح العقلى منا حسبما بيناه من أن كلا من الحواس و صورها الحاضره عند النفس حيه بحياه النفس و مع ذلك لكل حس منها شأن غير شأن الحس الآخره و لا اختلاط بينها و لا تشويش لأنها من الجنبه العاليه و الجهات الفاعليه لا القابليه كالأعضاء و ما فى حكمها.

۱- إذ قد عرفت أن المبادى الفاعليه و القوى الفعليه ملائكه من حيث إضافتها إلى ما فوقها- و اتصالها به و من حيث إن كل واحد مما فوقه كجسد من روح فكل واحد شريف بشرافه ما فوقه- بل مجيد بمجد الله الحميد المجيد لأن كلها كأعينه الناظره و أيديه العماله بل درجات قدرته الفعليه فلما أنتج كلام القائل الخسه أثبت أولا الشرافه و تصدى ثانيا لإثبات الشرافه من وجه أوهمه كلام القائل بأنها إن كان مناطها كثره الأفعال فهى حاصله أيضا إلا أنها بالترتيب الصدورى- فالعقول الكليه و النفوس الكليه الذين هم الملائكه المقربون من الصافات صفا و المدبرات أمرا لها كثره الأفعال بهذا المنوال و كذا المبادى الفاعليه التى فى عالم المثال و أما القوى و الطبائع العماله فى الباطن فكثره الأفعال فيها هى الكثره التى فيما فوقها لأن شيئيه الشى ء بصورته و لا خفاء فى أن كلام القائل فى الملائكه بأجمعهم، س قده

و لنرجع إلى ما كنا بصدده فنقول

قد امتاز الإنسان بهذه الصوره النباتيه و الأعوان الذين خلقهم الله لإفاده التغذيه- و التوليد من الأجساد المعدنيه فصار أكمل وجودا من الحجر و البلور و الحديد و النحاس و الذهب و الفضه و غيرها إلا أن صوره النبات مع هذا الكمال ناقص- فإنه ربما لم يصل إليه غذاء ينساق إليه و يماس أصله فجف و يبس إذ لم يمكنه طلب الغذاء- و المشى إليه من الموضع الذى فيه إلى موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بشيئين معرفه و قدره و هما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الإنسان فى هذه الدرجه لكان ناقصا عاجزا فى خلقته و فعله فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصوره أخرى امتاز بها عن النباتات- و ارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات و قرب بخطوه أخرى إلى رب الأرباب- و معدن الأنوار عن قعر عالم الظلمات بأن خلق له آله الإحساس و آله الحركه الاختياريه- فى طلب الغذاء و هما المشار إليهما فى الكتاب فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً.

ثم انظر إلى ترتيب حكمه الله فى خلق الحواس الخمس فأولها اللمس و هذا أنقص درجات الحس فإنه الشعور بما يلامس الحيوان و يلاصقه لا بما يبعد منه فإن الشعور بما يبعد منه- يحتاج إلى حاسه أقوى و أتم و هذا يعم الحيوانات كلها و لدناءه بعض الحيوانات القريب المنزله من النبات كالدود التى فى الطين يقتصر على هذا و لا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك إلا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود فافتقرت إلى حس آخر لإدراك البعيد فخلق لك الشم إلا أنك لا تدرى به أن الرائحه من أى ناحيه جاءت لتطلب بها ذى الرائحه فتطوف كثيرا حتى تظفر به فأنعم الله عليك بحاسه البصر لكن لا تدرك بها ما يحتجب بجدار أو حائل آخر و أيضا لا تدرك بها إلا ما هو الموجود الحاضر و أما الغائب فلا يمكنك معرفته إلا بكلام و إعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك إليه فانظر كيف أنعم عليك و ميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان و كل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل إليك الغذاء فلا تدرك أنه موافق أو مخالف فتأكله فتهلكك كالشجره ربما يصب فى أصلها ما هو سبب جفافها و لا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفى فى الاستكمال و لا يتم به الحياه الإنسانيه لو لم يكن لك إدراك باطنى يتأدى

إليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ و التذكر و إلا لطال عليك الأمر فى معرفه الأشياء المحسوسه لو لم يكن صورتها محفوظه عندك فأنعم الله عليك بمشاعر أخرى باطنه لتحفظ بها صوره ما تحسه و تذكرها متى شئت و تتصرف فيها و هذا كله يشاركك فيه الحيوانات- و لو لم يكن لك إلا هذا لكنت ناقصا لعدم إدراك عواقب الأمور و غاياتها العقليه فميزك الله و فضلك على كثير من خلقه تفضيلا و شرفك تشريفا بقوه أخرى هى قوه العقل تدرك مضره الضار و منفعه النافع فى المال و تدرك الخيرات الحقيقيه و الشرور الآجله فهذا أنموذج فى بيان ما أنعم الله عليك فى باب الإدراك و أما بيان ما أنعمه عليك من القوى المحركه التى هى طائفه أخرى من جنود الله- و كيفيه نظمها و ترتيبها فيك فهو أنه لو خلق المشاعر و المدارك حتى تدرك بها الأمور التى لها مدخل فى استكمالك و حفظ بقائك ما دمت فى الدنيا من أسباب التغذيه و غيرها- حتى تدركها من بعد أو قرب و لم يخلق لك ميل فى الطبع و شهوه له و شوق إليه يستحثك على الحركه ثم قدره فى آلات البدن يتحرك إليه لكان الإدراك معطلا فاضطررت إلى أن يكون لك ميل إلى ما يوافقك يسمى شهوه و نفره عما يخالفك يسمى كراهه فخلق فيك شهوه الغذاء لبقاء شخصك و شهوه النكاح لبقاء نوعك و وكلها بك كالمتقاضى يلجئك- إلى تناول الغذاء و غيره.

ثم هذه الشهوه لو لم تسكن إذا حصل مقدار الحاجه من المشتهى و المرغوب فيه لأسرفت و أهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهه عند الشبع و نحوه لتترك الفعل كالأكل و نحوه لا كالزرع فإنه لا يزال تجتذب الماء إذا انصب فى أسافله حتى يفسد فيحتاج إلى آدمى يقدر غذاءه بقدر الحاجه.

ثم إنك قد علمت أن لك قوه طبيعيه بها تشارك النبات و هى منبثه فى جميع البدن منبعها الكبد و قوه أخرى تشارك بها الحيوان منبثه فى الأعضاء(۱) تشارك بها الحيوان كله

۱- و هى القوه الحيوانيه باصطلاح الأطباء و هى قوه تستعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحركه و إن شئت قلت قوه بها القبض و البسط للقلب و الشرائين ترويحا للروح و بالجمله بها إصلاح الروح البخارى قد يطلق القوه الحيوانيه على القوى الدماغيه الآتيه فيما يلى هذا و ليست مقصوده هنا، س قده

و منبعها القلب و قوه أخرى نفسانيه أخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ- و أخرى أشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكه فقط فأعطاك الله بحسب كل منها أخذا و تركا للمنافع و المضار فاللذان بحسب القوه الأولى يسميان بالجذب و الدفع و اللذان بحسب القوه الثانيه يسميان بالميل و النفره و اللذان بحسب القوه الثالثه يسميان بالشهوه و الغضب و اللذان بحسب القوه الرابعه يسميان بالإراده و الكراهه(۱) فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت إشاره العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوه و الغضب مسخرتين تحت إدراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل إذ مجرد المعرفه- بأن هذا يضرك و هذا ينفعك لا يكفى فى الاحتراز عنه أو فى طلبه ما لم يكن لك إراده بموجب المعرفه أو كراهه و بهذه الإراده أفردك الله عن البهائم إكراما و تعظيما لبنى آدم كما أفردك عنها بمعرفه العواقب

الفصل (۱۴) فى عنايته تعالى فى خلق الأرض و ما عليها لينتفع بها الإنسان

اشاره

قال سبحانه خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فإذا عرفت العنايه الإلهيه فى نفسك و بدنك فانظر إلى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك و أقرب الخارجيات إليك ما تستقر عليه فانظر إلى صوره الأرض التى هى مقر جسدك و أم بدنك الذى كان فى بطنها أولا ثم تولد منها ثم يعود إلى بطنها تاره أخرى- كما قال تعالى مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرى ثم انظر إلى منافعها.

منها كونها فراشا و مهادا

لتسكن إليها و تنام عليها و بساطا لتسلك فيها كما قال تعالى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً و قال وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِساطاً لِتَسْلُكُوا مِنْها سُبُلًا فِجاجاً و ليس من

۱- و بهذا الاصطلاح ينبغى أن يقال الحيوان متحرك بالشهوه لا- بالإراده لكن فى الإراده اصطلاحان خاص و عام و بالمعنى الخاص يطلق على المجردات و جاعلها و هو الميل العقلى و نحوه و بالمعنى العام يطلق على الحيوان و هو الميل الحسى و الشهوى، س قده

ضروریات الافتراش أن یکون سطحا مستویا بل یسهل الافتراش علی سطح الکره إذا عظم جرمها و تباعدت أطرافها و لکن لا یتم الافتراش و لا المشی علیها ما لم تکن ساکنه فی حیزها الطبیعی و هو وسط الأفلاک و إلیه الإشاره بقوله تعالی اللَّهُ الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ قَراراً لأن الثقال بالطبع تمیل إلی تحت کما أن الخفاف تمیل بالطبع إلی فوق و الفوق من جمیع الجوانب ما یلی السماء و التحت ما یلی المرکز.

و منها ما به من الله علینا

و هو أن لم یجعلها فی غایه الصلابه کالحدید و الحجر لکی تنفصل عنها ماده الأغذیه و یتأتی حفر الآبار و إجراء الأنهار و لا فی غایه اللین و الانغمار کالماء لیسهل النوم و المشی علیها و أمکنت الزراعه و اتخاذ الأبنیه منها.

و منها أن لم تخلق فی نهایه اللطافه و الشفیف

لیستقر علیها الأنوار و یتسخن منها فیمکن جوازها.

و منها أن جعلها بارزه بعضها من الماء

مع أن طبعها الغوص فیه لتصلح لتعیشنا- و تعیش ما یحتاج إلیه من الحیوانات البریه علیها و سبب انکشاف ما یبرز منها و هو قریب من الرابع(۱) إن جعلها الله بواسطه هبوب الریاح و جری الأنهار و تموج البحار غیر صحیحه الاستداره بل جعلها و الماء الذی یجاورها بحیث إذا انجذب الماء بطبعه- إلی المواضع الغائره و المنخفضه منها بقی شی ء منها مکشوفا و صار مجموع الماء و الأرض بمنزله کره واحده یدل علی ذلک فیما بین الخافقتین تقدم طلوع الکواکب و غروبها للمشرقیین علی طلوعها و غروبها للمغربیین و فیما بین الشمال و الجنوب- ازدیاد ارتفاع القطب الظاهر للواغلین فی الشمال و بالعکس(۲) للواغلین فی الجنوب

۱- قد قسمت الأرض أولا بالدائره التی هی خط الاستواء نصفین نصف جنوبی و نصف شمالی ثم أرباعا بالدائره الماره علی نقاطها الأربع الجنوبیه و الشمالیه و الشرقیه و الغربیه- فثلاثه أرباع منها تقریبا فی الماء أعنی الفوقانی و التحتانی الجنوبیین و التحتانی الشمالی و البارز هو الربع الفوقانی الشمالی تقریبا، س قده

۲- تصحیح العکسیه باعتبار الجزء المطوی من الکلام أی ازدیاد ارتفاع القطب الظاهر و ازدیاد انخفاض القطب الباطن و هو القطب السهیلی للواغلین فی الشمال و فی العکس للواغلین فی الجنوب و إلا فالمناسب أن یقال و بخلاف ذلک للواغلین فی الجنوب بدل العکس، س قده

و ترکب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين إلى غير ذلك من الأعراض المختصه بالاستداره كأحوال الخسوفات و الكسوفات و اختلاف آنات ابتدائها و انتهائها فی الأخذ و الانجلاء بالقياس إلى أهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس إلى موضع أول الليل و بالقياس إلى آخر بعده بساعه و بالقياس إلى آخر بساعتين و بالقياس إلى آخر ربع الليل أو ثلثه أو نصفه أو غير ذلك على نسبه مضبوطه بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا و عرضا و يستوى فی ذلك راكب البر و راكب البحر.

و منها الأشياء المتولده منها

كالمعادن و النبات و الحيوان.

و منها جذبها للماء من السماء

لقوله وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِی الْأَرْضِ.

و منها العيون و الأنهار العظام

التی فيها لقوله تعالى وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها*.

و منها انصداعها بالنبات و غيره

وَ الْأَرْضِ ذاتِ الصَّدْعِ.

و منها حياتها و موتها

ليستدل بها الإنسان على موته و نشره تاره أخرى لقوله وَ آيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْناها و قوله فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها كَذلِكَ النُّشُورُ و قوله فَانْظُرْ إِلى آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ ذلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتى- وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَدِيرٌ و قوله وَ مِنْ آياتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خاشِعَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ إِنَّ الَّذِی أَحْياها لَمُحْيِ الْمَوْتى إِنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَدِيرٌ.

و منها تولد الحيوانات المختلفه

وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ* بعضـها للأكل وَ الْأَنْعامَ خَلَقَها لَكَمْ فِيها دِفْ ءٌ وَ مَنافِعُ وَ مِنْها تَأْكُلُونَ و بعضـها للركوب و الزينه وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغالَ وَ الْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَ زِينَةً و بعضـها للحمـل وَ تَحْمِلُ أَثْقالَكُمْ إِلى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ و بعضـها للتجمـل و الراحه وَ لَكُمْ فِيها جَمالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ و بعضـها للنكـاح(١) وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً و بعضها للملابس

١- فى إدراجها فى سلك الحيوانات إيماء لطيف إلى أن النساء لضعف عقولهن و جمودهن على إدراك الجزئيات و رغبتهن إلى زخارف الدنيا كدن أن يلتحقن بالحيوانات الصامته حقا و صدقا أغلبهن سيرتهن الدواب و لكن كساهن صوره الإنسان لئلا يشمئز عن صحبتهن و يرغب فى نكاحهن و من هنا غلب فى شرعنا المطهر جانب الرجال و سلطهم عليهن فى كثير من الأحكام كالطلاق و النشوز و إدخال الضرر على الضرر و غير ذلك خلافا لبعض الأديان فى بعض الأحكام فأين السها من البيضاء، س قده

و البيت و الأثاث وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَها يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقامَتِكُمْ- وَ مِنْ أَصْوافِها وَ أَوْبارِها وَ أَشْعارِها أَثاثاً وَ مَتاعاً إِلى حِينٍ.

و منها نشو النباتات المتنوعه

وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ فاختلاف ألوانها آيه و رحمه و اختلاف روائحها هدايه و لطف فمنها قوت البشر و منها قوت البهائم- كُلُوا وَ ارْعَوْا أَنْعامَكُمْ ... مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ*.

و منها الطعام و الإدام

و منها الدواء-

و منها الفواكه

يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَ الزَّيْتُونَ- وَ النَّخِيلَ وَ الْأَعْنابَ وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ

و منها الكسوه للإنسان

نباتيه كالقطن و الكتان- و حيوانيه كالشعر و الصوف و الإبريسم و الجلود

و منها الأحجار المختلفه لونا و صفاء

وَ مِنَ الْجِبالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُها وَ غَرابِيبُ سُودٌ فبعضها للزينه و بعضها للأبنيه فانظر إلى الحجر الذى يستخرج منه النار مع كثرته و انظر إلى الياقوت الأحمر مع عزته ثم انظر إلى كثره النفع بذلك الحقير- و قله النفع بذلك الخطير.

و منها ما أودع فيها من المعادن الشريفه

كالذهب و الفضه ثم تأمل أن البشر استنبطوا- الحرف الدقيقه و الصنائع الجليله و استخرجوا السمك من قعر البحر و استنزلوا الطير من أوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب و الفضه و الحكمه فيه أن معظم فائدتهما يرجع إلى الثمنيه و هذه الفائده لا تحصل إلا عند العزه و الندره و القدره على اتخاذهما تبطل الحكمه- فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا و لهذا اشتهر فى

الألسنه أن من طلب المال بالكيميا أفلس.

و منها أن لها طبع الكرم و السماحه

تأخذ حبه واحده و ترد سبعمائه كما ذكر فى القرآن.

و اختلفوا من طريق النقل فى أن السماء أفضل من الأرض أم الأرض من السماء

فقال بعضهم السماء أفضل لأنها معبد الملائكه و ما فيها بقعه عصى الله فيها لأن أهلها معصومون عن الخطاء و العصيان و لما أتى أبونا آدم بتلك المعصيه أهبط من الجنه- و قال تعالى

: لا يسكن فى جوارى من عصانى

و قال وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَ هُمْ عَنْ آياتِها مُعْرِضُونَ و قال تَبارَكَ الَّذِی جَعَلَ فِی السَّماءِ بُرُوجاً و غير ذلك من الآيات الداله على تعظيمها و تعظيم ما فيها و قال آخرون الأرض أفضل لأنه تعالى وصف بقاعا بالبركه قال تعالى إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِی بِبَكَّهَ مُبارَكاً و قال سُبْحانَ الَّذِی أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِی بارَكْنا حَوْلَهُ و قال مَشارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغارِبَهَا الَّتِی بارَكْنا فِيها و المراد بها الشام و وصف جمله الأرض بالبركه- وَ بارَكَ فِيها وَ قَدَّرَ فِيها أَقْواتَها فإن قيل و أى بركه فى المفاوز المهلكه قلنا إنها مساكن خلق لا يعلمهم إلا الله فلهذه البركات قال وَ فِی الْأَرْضِ آياتٌ لِلْمُوقِنِينَ.

و التحقيق أن زينه السماء بالكواكب و زينه الكواكب بالملائكه الروحانيين- و زينه الأرض بالصور و النفوس الحيوانيه و زينتها بالأرواح الإنسيه(۱) المستخدمه إياها و زينتهم بالمعارف الإلهيه التى شاركوا بها الملائكه المقربين و ظاهر السماء أشرف من ظاهر الأرض و باطنهما بالعكس لأن الغايه أشرف العلل كما مر و من منافع الأرض أنها

۱- المراد بالنفوس الحيوانيه ما هى فى صراط الإنسان لأن زينه الشى ء مما يتصل به و كذا الحيوانيه للنباتيه التى تتصل بها فى هذا الصراط و كذا فيما فوق النفس النطقيه القدسيه- كالكليه الإلهيه نعم زينه المنفصلات أيضا بها من جهه أن الإنسان الكامل كعاكس فى منصه الظهور فالطبائع كعكوس لمقام طبعه و النباتات لنباتيته و الحيوانات لحيوانيته و الأجنه و الشياطين لمكره و الملائكه العماله لعقله العملى و عصمته و طهارته و الملائكه العلامه لعقله النظرى و لحكمته و معرفته و الفلك المعبر عنه فى الكتاب الإلهى بالدخان لروحه البخارى و صورته و زينته و بالجمله تراكمت فيه القوى و الطبائع التى فى العوالم بنحو التشتت بنحو الجميع و نعم ما قيل- چو آدم را فرستاديم بيرون جمال خويش بر صحرا نهاديم أيها المستام بشرى ارتخص\Z ، س قده

کالصدقه و الدره المودعه فیها آدم و أولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فقال

: یا آدم- لا أحوجک إلی شی ء غیر هذه الأرض التی هی لک کالأم

قال أَنَّا صَبَبْنَا الْماءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا الآیه وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَکُمْ*

: یا عبدی إن أعز الأشیاء عندک الذهب و الفضه و لو أنی خلقت الأرض منهما هل کان یحصل منها هذه المنافع ثم إنی جعلت هذه الأشیاء لأجلک فی الدنیا مع أنها سجن لک فکیف الحال فی الجنه

الفصل (۱۵) فی بدائع صنع الله فی الأجرام الفلکیه و الأنوار الکوکبیه

اشاره

فإذا علمت أنموذجا من منافع الأرض فارفع الآن رأسک إلی السماء و انظر و تفکر فی کیفیه خلق السماوات و فی کواکبها و فی دورانها علی نسق و انتظام و فی طلوعها و غروبها و اختلاف مشارقها و مغاربها و دئوب شمسها و قمرها و مشتریها و زحلها فی الحرکه علی الدوام و سعیها فی عشق الله و طلب لقائه من غیر فتور و لا تقصیر و لا تغییر فی المسیر بل یجری جمیعها فی منازل مقدره بحساب مضبوط و کتاب مرقوم و أجل(۱) معلوم کما قال وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ لا یزید علی ذلک و لا ینقص إلی أن یطویها الله(۲) طی السجل للکتب.

فتدبر أیها العارف عدد کواکبها و کثره دراریها و اختلاف ألوانها ثم انظر کیفیه أشکالها مع أن ألوانها لیست من جنس هذه الألوان المستحیله الفاسده و أشکالها أرفع نمطا

۱- لأن کل شی ء یدخل فی الوجود بسبعه بعلم و مشیه و قضاء و قدر و کتاب و إذن و أجل کما فی الحدیث و المراد بالکتاب صورته المثالیه القدریه، س قده

۲- هذا فی السلسله الطولیه بحسب توجه الأشیاء إلی الباطن و لیس فی وقت موقوت زمانی- إذ الزمان أیضا مطوی فالمتحرکات غیر المتناهیه تصل فی أوقات غیر متناهیه إلی غایات غیر متناهیه و یطوی الکل فی غایه الغایات، س قده

من هذه الأشكال و كذا طعومها و روائحها و أصواتها(۱) على وجه أعلى و أشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازله إلى الأرض منها فهى هناك ألطف و أصفى و أبسط و ما من صوره على وجه الأرض إلا و لها المثل الأعلى فى السماوات و ما من كوكب إلا و لله حكم كثيره فى خلقه و صورته ثم فى مقداره و شكله ثم فى وضعه و نسبته إلى كوكب آخر و قربه و بعده من وسط السماء و قس تلك الحكم التى فيها على الحكم التى روعيت فى أعضاء بدنك مع حقارته و أمر السماء أعظم و أجل من الإنسان بما لا يحصى- كما قال تعالى أَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها.

بل من جمله ما فى عالم الأرض و قس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب- و حسن النظام و بديع الفطره على التفاوت فيما بينهما فى المقدار و اللطافه.

۱- كون الصوت هناك وجهه غير خفى لاصطكاكات و مماسات بين أجسامها فى حركاتها- و أما الطعوم و الروائح العطره فقد أشار إلى وجهها بأن معطى الكمال ليس فاقدا له لكن نيلها للغير ليس بأن تستذاق أو تستشم على الوجه المعهود هنا و هو أوضح بل بأن لو فرض الله- أوصل إليها صار فلكا إلا- بإعجاز النبى ص فواجد حينئذ ما وجدت و ذلك لأن الأفلاك فعاله فى العنصريات و وجدت من جهات القهر التى فى المبادى فهى أقهر من النار. وجه آخر يذعنه المشاءون أيضا لو سمعوا لأصل وجدان الأفلاك تلك الكمالات الجسمانيه- و إن لم يكن بحسب جهاتها القابليه أن يقال إن صورها فى حسها أعنى نفسها المنطبعه التى هى حسها و خيالها على ما بينا فى حواشينا على سفر النفس لكنها فيها بنحو العلم الفعلى لا الانفعالى مثل أن ينشأ النفس الآدميه فى حسه المشترك صوره وجه جميل بحيث ساقت إلى الانطباع فى ماده و إن لم يكن البدن الذى تعلقت به تلك النفس ذا وجه جميل فالعالم يحكم بأن هذا الشخص واجد للصوره الجميله بنحو أعلى و أتم من الماده المنطبع فيها أو نسبه الشى ء إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان و الأمى الجاهل لا يحكم بأن هذا الشخص ذو وجه جميل إذ لم يره فى بدنه و قس عليه المذوق و المشموم و غيرهما و من جهه كون إدراك الأفلاك فعليا قويا تفطنت بكون نفسها المنطبعه التى كخيالنا حسا فلها الخيال و الحواس كلها بهذا المعنى و إلا فالفلك بسيط و أجزاؤه متشابهه لا يمكن فيه اختلاف قوى و طبائع، س قده

أما تأملت يا عارف فی ملكوت السماوات و ملكها و ما فيها من الكواكب و قوام جوهرها و إشراق نورها و طاعتها للباری فی الحركات عشقا و شوقا إلی المبدع- أ ما تسمع كلام الله فی تعظيمها و تعظيم النجوم فی كتابه فكم من سوره ذكر فيها عظم أمر السماء و جلاله قدرها و كم أقسم بها فی القرآن كقوله تعالی وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها وَ الْقَمَرِ إِذا تَلاها و قوله وَ النَّجْمِ إِذا هَوی و قوله فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ثم أثنی علی المتفكرين فيها وَ يَتَفَكَّرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و ذم المعرضين عن التدبر فيها وَ هُمْ عَنْ آياتِها مُعْرِضُونَ و جعلها سَقْفاً مَحْفُوظاً و رَفَعَ سَمْكَها و حفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكه و موضع القدس و الطهاره و أهلها أهل التسبيح و التقديس لا يدخل مسجدهم الحرام(۱) أرجاس الكفر و أوساخ الشرك من النفوس الخبيثه الشيطانيه كما لا يدخل المشركون الأنجاس مساجد الأرض كما قال إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ فانظر إلی ملكوت السماء لتری عجائب العز و الجبروت و أطل فكرك فی الملك فعسی أن ينفتح لك أبواب السماء فتدخل الجنه و تخرج إلی عالم النور من هذه الهاويه المظلمه فتجول بقلبك فی أقطارها إلی أن تقوم بين يدی عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك أن تبلغ رتبه الأقصی- و لا يكون ذلك إلا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الأدنی

ثم الدلائل الداله علی شرف عالم السماء أكثر من أن تحصی

اشاره

و كذا منافعها بالقياس إلی الإنسان.

فمنها ما أشار إليه سبحانه من أن خلقها مشتمل علی حكم بليغه و غايات صحيحه

بقوله رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا و قوله وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا

و منها أن زينها بالمصابيح

لقوله وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابِيحَ(۲) و بالقمر

۱- لا- يمكنها الدخول هناك باعتبار أشخاصها و أشخاص موادها المتعصيه المتباينه عن السماويه و إن أمكن لنوع النفوس الإنسانيه و هكذا فی كثير من الاستعدادات فقوله تعالی فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ فی حقها نهی تسخير، س قده

۲- التأويل أن النفوس القدسيه لها السماويه العليا إلا أنها باعتبار التعلق بعالم الطبيعه سماء الدنيا بخلاف العقول لأن لها الترفع التام ذاتا و توجها فإن توجهها إلی فوقها فحسب حسبنا الله و نعم الوكيل و تزيينها بالمصابيح تنورها بنور العلم و صفاته و أفعاله و من أفعاله النفوس الكليه الإلهيه هی الآيات الكبری و رجمها للشياطين دفع الشكوك و الشبهات بنور البراهين، س قده

وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً و بالشمس وَ جَعَلَ الشَّمْسَ سِراجاً.

و منها أن سماها سقفا محفوظا و سبعا طباقا

و سبعا شدادا.

و منها أن جعلها مصعد الأعمال

و مرتقى الكلمات الطيبات و هى النفوس الكامله بالعلم و العمل لقوله مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِي السَّماءِ(۱) و قوله إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.

و منها أنها قبله الدعاء و محل الضياء

و السناء و منها أهبط الله الأنوار و الألوان- إلى عالم الأرض و جعل ألوانها أحسن الألوان و أشكالها أحسن الأشكال و أصواتها أحسن الأصوات و نعماتها ألذ النعمات و جميع كيفياتها أحسن الكيفيات و أمكنتها أعلى الأماكن لارتفاعها عن الأضداد و أمنها من الفساد و منافع للعباد.

و منها أن جعلها علامات يهتدى بها فى ظلمات البر و البحر

و إن قيض للشمس طلوعا- فسهل معه التقلب لقضاء الأوطار فى الأطراف و غروبا يصلح معه الهدوء و القران فى الأكناف- لتحصيل الراحه و انبعاث القوه الهاضمه و تنفيذ الغذاء إلى الأعضاء و للهرب عن الأعداء- كما قال وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِباساً وَ جَعَلْنَا النَّهارَ مَعاشاً و قال وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً و أيضا لو لا طلوع الشمس لانجمدت المياه و غلبت البروده و الكثافه و أفضت إلى جمود الحراره الغريزيه و انكسارها و لو لا الغروب لحميت الأرض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزله سراج يوضع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

۱- المراد بثبات الأصل و سماويه الفرع فى الكلمه الظاهره كونها كيفيه محسوسه أو نفسانيه محدوده و أثرها نافذا إلى تخوم القلب المعنوى و صيرورتها عقلا- بسيطا محيطا و فى الكلمه الباطنه التكوينيه ثبات الأصل و غيره جمود مقامها الطبيعى و بسط مقامها الروحانى- أو ثبات أصلها المحفوظ و نشر شئونها، س قده

و یستریحوا فصار النور و الظلمه علی تضادهما متظاهرین علی ما فیه صلاح قطان الأرض.

قیل و هاهنا نکته کان الله یقول لو وقعت الشمس فی جانب من السماء جنوبی أو شمالی فالغنی قد یرفع بناءه علی کوه الفقیر فلا یصل النور إلیه لکنی أدیر الفلک و أسیرها حتی یجد الفقیر نصیبه کما وجد الغنی نصیبه و أما ارتفاع الشمس و انحطاطها فقد جعله الله سببا لإقامه الفصول الأربعه کما مر ففی الشتاء تغور الحراره فی الشجر و النبات فیتولد منه مواد الأغذیه و الثمار و تقوی أبدان الحیوانات بسبب احتقاق الحراره الغریزیه فی البواطن و فی الربیع یتحرک الطباع و یظهر المواد المتولده فی الشتاء و یتنور الشجر و یورق و یزهر و یهیج الحیوان للفساد- و فی الصیف یحتدم الهواء فتنضج الثمار و یتحلل فضول الأبدان و یجف وجه الأرض- و یتهیأ للعماره و الزراعه و فی الخریف یظهر البرد و الیبس فیدرک الثمار و تستعد الأبدان قلیلا قلیلا للشتاء و أما القمر فهو تلو الشمس و خلیفتها و به یعلم عدد السنین و الحساب و یضبط المواقیت الشرعیه للصلاه(۱) و الصیام و الحج و منه یحصل النماء و الرواء و قد جعل الله فی طلوعه و غیبته و تشکلاته البدریه و الهلالیه مصلحه کثیره لا یعلمها إلا هو.

قال الجاحظ إذا تأملت فی هذا العالم الذی نحن الآن فیه وجدته کالبیت المعد فیه کل ما یحتاج إلیه فالسماء مرفوعه کالسقف و الأرض ممدوده کالبساط و النجوم منضوده کالمصابیح و الإنسان کمالک البیت المتصرف فیه و ضروب النبات مهیاه لمنافعه و صنوف الحیوان منصرفه فی منافعه.

و إنی أقول إذا تأملت فی عالم السماء بعظمها و کثره کواکبها وجدت بیتا معمورا(۲)

۱- کصلاه الخسوف و الکسوف و صلاه اللیل فإذا کان القمر فی أول اللیل فی الأفق- کان فی منتصف اللیل فی وسط السماء و قس علیه اللیالی الأخر و کذا کثیر من الصلوات المسنونه- میقاتها القمر کما لا یخفی علی أهلها، س قده

۲- مأخوذ من الأحادیث الشریفه أن البیت المعمور حقیقه بذکر الله و العلم بالله مقام نفوسها و هی فی السماء أی فی هیولاها و صورتها، س قده

من بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُـذْكَرَ فِيهَـا اسْـمُهُ فيها أصـناف العابـدين فمنهم سـجود لا يركعون و منهم ركوع لا ينتصـبون(۱) و مسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون و لا فتره الأبـدان و لا غفله النسـيان و ليس من شـرط الدار أن لا يكون جسـمانيا ذات حياه قال تعالى وَ إِنَّ الـدَّارَ الْآخِرَهَ لَهِیَ الْحَيَوانُ و ليس من شـرط عماره البيت المعمور- أن يكون بالطين و الحجر و الخشب قال تعالى إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقامَ الصَّلاهَ بل و لا يشترط أن يكون بيت العباده جسمانيا فكل ما يقوم فيه العباده و الذكر و التسبيح و التقديس فهو بيت عباده.

فانظر إلى صنع البارى جل ذكره كيف بنى السـماء و جعلها معبدا للملائكه المسـبحين المهللين الذاكرين الله و أمسـكها من غير عمـد ترونهـا و من غير حبل أو علاقه يتـدلى بها- و العجب ممن لا ينظر و لا يتأمل فى صنع بيت تولى الله بنيانه بقـدرته و انفرد بعمارته و زينه

۱- الطبقه الأولى العقول الكليه التى هى المطلوبه فى حركـات الأفلاـك و هى المشـبه بهـا لهـا و سـجودهم فنـاؤهم بمحوهم و طمسـهم و محقهم فى شـهود الحق المتعـال و الطبقه الثانيه النفوس الكليه و الجزئيه المنطبعه الطالبه للعقول الكليه من حيث إنهم مجـالى الله سـبحانه و أنواره القـاهره و إنمـا كـانوا راكعين لعـدم اضـمحلال وجودهم مثـل الطبقه الأولى و ذلـك لتوجههم إلى الأبـدان الفلكيه و من هنـا ينبغى للمصـلى أن يتفطن بحكم أوضـاع الصـلاه و إشارات الشارع المقـدس نقش هر پرده كه زد راه بجائى دارد\Z ففى المقام يدع الإخلاد إلى عالم الطبيعه و اتباع الهوى و ينهض عن الدنيا و يقوم عند الله و يوحد توحيد الأفعال و فى الركـوع يطأطأ من عنـده و يسلم نفسه و يمـد عنقه كـأنه يريـد أن يضـرب عنقه و يـذبحه- و هـو ينقـاد إن الله اشـترى من المؤمنين أنفسـهم بأن لهم الجنه أى جنه الصفات أو جنه الذات- و يوحد الراكع توحيد الصفات و فى السجود يضمحل و يمحق وجوده بالكليه و يوحد توحيد الذات و يفنى فناء تاما، س قده

بأصناف الزينه و صوره(۱) بأنواع التصاوير ناسيا ذكر ربه بسبب نسيان نفسه و عدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه و فرجه ليس له هم إلا هم شهوته أو حشمته.

و العجب منه أنه متى دخل بيت غنى فيراه مروقا بالصبغ مموها بالذهب- فلا ينقطع تعجبه و لا يزال يصف حسنه و يثنى على من صنعه و صوره و تراه غافلا عن بيت الله العظيم و عن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت إليه بقلبه و لا يعرف من السماء إلا بقدر ما يعرف البهيمه أن فوقها سطحا أو بقدر ما يعرف النمله من سقف بيته- و لا يعرف من ملائكه السماوات و لا من تصاويرها العجيبه إلا بقدر ما يعرف النمله من نفوس سكان البيت و نقوش تصاويرهم فى حيطانه فما هذه الغفله العريضه(۲) و ما هذا النوم الغالب على أكثر الناس و السكر

۱- أى صور جسمه بعلاوه تصوير نفسه المنطبعه بكل الصور الثمانيه و الأربعين المشهوره و انتقاش جسمه بصور الأشياء كنفسه كما يقول بعض الإشراقيين، س قده

۲- موجبها الإعراض عن الحكمه الإلهيه و الرياضيه سيما أشرف الرياضيات و هو الهيئه- فلم يعلموا من السماوات إلا لونا و لا من الكواكب إلا برقا و شرقا بل لم يعلموا من السماوات شيئا لأن ذلك اللون لون كره البخار و الدخان و أما أنها ما هى و هل هى و لم هى و ما هيولاها و ما صورتها و طبيعتها الخامسه و نفسها المنطبعه و الكليه و غير ذلك من أحكامها فما شموا منها رائحه و ذلك لأن همهم بطنهم و فرجهم و مبالاتهم بالرئاسه فى عالم الطبيعه على أهله- و لم يتدبروا فى خلق السماوات و لا فى خلق أنفسهم و فى عظمتها حتى يستحقروا الدنيا. و لا فى دوامها و دوام ملكوتها حتى يستقصروا ألف سنه من العمر عائشين فضلا عن تذكر عظمه مبدعها و سرمديه وجوده و دوام بقاء النفس إما متنعمه و مسروره بلقاء الله و إما متعذبه و محرومه فإذا قايست مده مديده من عيش البدن الطبيعى إلى بقاء النفس المفارقه لم تجد نسبه إذ لا نسبه للمتناهى إلى غير المتناهى و إن كان كألف دوره من فلك الثوابت و كذا إذا عرفت عظمه نفسك القدسيه و قايست عظمه الدنيا إليها نعم من لا يرى الجبل يستعظم الجمل و أما من يراه بجنبه فيستصغر فاصعد بخيالك النورى إلى الأفلاك و انظر نظر مستحصر متعجب إلى الربع الأرضى المكشوف من الماء و إلى ديدانه التى تدب عليه فإن الخلق بما هم خلق هكذا ما شأنهم فى إخلادهم إلى الأرض و تفاخرهم بمالكيتهم فيها و أنه كم قدرها و قدر متصرفها- و بخلاف ذلك كم أقدار الأفلاك و كم أقدار كواكبها غير المحصوره فإن كثيرا من الكواكب- مقدار كل واحد منهما أضعاف تمام الأرض. و انظر بنظر باطنك مقاديرها العظيمه لا كما تراها بنظرك الظاهر أضواء صغيره ضعيفه- و انظر حركاتها المتفننه بعضها إلى المغرب على خلاف التوالى و بعضها إلى المشرق على التوالى- و انظر اختلاف حركاتها سرعه و بطوءا فبعضها يتم دوره فى سنه و بعضها فى اثنتى عشره سنه- و بعضها فى ثلاثين سنه و بعضها ينتهى فى البطء إلى أن يتم دوره فى خمسه و عشرين ألف سنه و مأتين فى مقابله ما ينتهى فى السرعه إلى أن يتم دوره فى أربعه و عشرين ساعه و بعضها فى غير هذه و انظر ثبات أوضاع الكواكب الثابته كل مع الآخر دائما و تبدل أوضاع السيارات تبدلا منسقا و أنها مظاهر دوام الله و مجالى قدره الله و تربيته. بل اصعد بعقلك إلى عالم نفوسها المنطبعه التى هى خيال الإنسان الكبير الذى كانت الأفلاك و ما فيها بدنه و إلى نفوسها الكليه التى بها تدرك الكليات و المفارقات ثم ارقأ إلى عالم العقول الكليه و الأنوار القاهره من الطبقتين الطوليه و العرضيه التى هى وجودات بسيطه محيطه أولات وحدات جمعيه

من رآها فقد رأى الله لأنها من صقع الربوبيه غلبت عليها الأخلاق الإلهيه و استهلكت فيها أحكام السوائيه إذ ليس فيها الحاله الانتظاريه و الإمكانات الاستعداديه و حينئذ امتثلت قول القائل- اى بيضه مرغ لا مكانى اى هم تو سفيده هم تو زرده بگشا پر و بال و پس برون پر زين گنبد چرخ سالخورده و صرت من السابحات سبحا فى بحار عظمته و الصافات صفا بين يديه بشرط الاستقامه و التمكن فى المقام فإن مراتب الاستكمال ثلاث التعلق و التخلق و التحقق و إن شئت قلت أربع الخطره و الحال و الملكه و التمكن فاستقم كما أمرت، س قده

العظیم و الجهل المفرط و الشقوه المحیطه بهم فهلم أیها العارف نسبح و نقدس لربنا- فهلم یا أخا الحقیقه نقوم بالتهلیل و التکبیر ندعو قیم العالم و ناظم الملک و الملکوت- و رابط الناسوت باللاهوت و صاحب الکبریاء و الجبروت بقلب کئیب حاضر و لسان ذاکر و صدر منشرح بنور الذکر و المعرفه و دمع ساکب فبادر یا عارف بروح شیقه و نفس زکیه عاشقه لربها راجعه إلیه حتی تنادی ربنا نداء خفیا و نتضرع إلیه فی ظلم اللیالی و ندعوه دعاء المحبین المتأوهین و نداء الخاشعین و نتضرع إلیه تضرع المشتاقین

و خضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا إله إلا أنت خلصنا من عذاب نار الفرقه و ألم القطيعه يا محيى الأموات و باعث الأرواح من القبور الدارسات و معطى الخيرات و منزل البركات- أفض على نفوسنا لوامع بركاتك و على أرواحنا سواطع خيراتك يا من إذا تجلى لشىء خضع له يا من رش من نوره(۱) على ذوات مظلمه و هياكل غاسقه فى ليال مدلهمه- فنورها و صورها و شوقها إلى جماله و ساقها إلى طلب لقائه يا من قذف بشعله شوقه على السماوات فهيجها و رقصها و دورها و كل من فيها بالتعشيق و طوفها أسبوعا فى كل سبعه آلاف سنه(۲) حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور و لا تعذب أرواحنا بعلائق أشباح عالم الزور و معدن الغرور و ثبت أقدامنا على المنهج الأبلج القويم و الصراط الحق المستقيم إنك أنت الجواد الكريم و البر الرحيم.

فهذا أنموذج من دقائق عنايه الله و لطفه فى المخلوقات الظاهره فإنه لا مطمع لأحد فى معرفه دقائق أسرار اللطف و الرحمه فى عالم غيبه و ملكوته الأعلى و لا فى استقصاء بدائع الصنع و الحكمه فى الموجودات التى تلينا فى أعمار طويله لأن علوم العلماء نزر حقير بالقياس إلى ما عرفه الأنبياء و الأولياء ع و ما عرفوه قليل بالإضافه إلى ما عرفه المقربون من الملائكه و العليون من الإنس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكه و الجن و الإنس إذا أضيف إلى علم الله لم يستحق أن يسمى علما بل هو إلى أن يسمى دهشا و حيره و عجزا و قصورا أقرب من أن يسمى معرفه و حكمه إذ الحكمه بالحقيقه معرفه الأشياء كما هى عليه و قد سبق أن العلم بكل شىء بالذات هو نحو وجوده و لا يحيط بالأشياء إلا مبدعها و موجدها

۱- هو الأنوار الأسفهبديه على ذوات مظلمه هى الأبدان الطبيعيه و هذا اقتباس من الحديث الشريف : إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره أو نوره الوجودات و الذوات المظلمه الماهيات، س قده

۲- إشاره إلى ما ذكره فى مفاتيح الغيب و غيره أن العالم الكونى فى كل سبعه آلاف- فى تصرف واحد من السيارات بالاختصاص و بالاشتراك و الجميع سبعه أسابيع و بانضمام ألف آخر لأجل الكسور و الكبائس التى فى السنه النجوميه يصير خمسين ألف سنه و هو يوم من أيام القيامه، س قده

فلا- حکیم بـالحقیقه إلا الله وحـده و إطلاق الحکمه و المعرفه علی غیره بضـرب من المجاز و التشبیه و لهـذا خوطب الکل بقوله تعالی وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلًا

الفصل (۱۶) فی إثبات أن جمیع الموجودات عاشقه لله سبحانه مشتاقه إلی لقائه و الوصول إلی دار کرامته

اشاره

اعلم أن الله سبحانه قد قرر لکل موجود من الموجودات العقلیه و النفسیه و الحسیه و الطبیعیه کمالا و رکزنا فی ذاته عشقا و شوقا إلی ذلـک الکمـال و حرکـه إلی تتمیمه فالعشـق(۱) المجرد عـن الشـوق یختص بالمفارقـات العقلیه الـتی هی بالفعـل من جمیع الجهـات- و لغیرهـا من أعیـان الموجودات التی لا- تخلو عن فقـد کمال و فیها القوه و الاسـتعداد عشق و شوق إرادی بحسـبه أو طبیعی بحسـبه علی تفـاوت درجات کل منهما ثم حرکه تناسب ذلک المیل إما نفسانیه أو جسـمانیه و الجسـمانیه إما کیفیه کما فی المرکبات الطبیعیه أو کمیه کما فی الحیوان و النبات خاصه(۲) أو وضعیه کما فی الأفلاک أو أینیه کما فی العناصر.

و البرهان علی ذلک

إنک قد علمت أن الوجود کله خیر(۳) و مؤثر و لذید

۱- اعلم أنه سیصـرح أن العشق أعم ممـا یصـاحب الوجـدان کمـا فی عشق الأـول تعالی بـذاته- و عشق العقول بـذاتها و الشوق یختص بما یصاحب الفقـدان فبالعشق المرکوز فی کل شـی ء یحفظ الموجود کالکمال الأول و بالشوق المرکوز یطلب المفقود کالکمال الثانی و بالحرکه یصیر الطلب بالفعل و بها ینال المطلوب فالحرکه و الفعل فی الفواعل الإمکانیه ما به یصل الفاعل إلی الغایه المطلوبه فله کمقدمه الواجب وجوب توصلی و لها وجوب أصالی، س قده

۲- فی التخصیص نظر فإنهم جوزوا التخلل و هو من الحرکه الکلیه فی غیر النبات و الحیوان، ط مد

۳- فبهذه المقدمه لکل موجود معشوقیه و بالمقدمه الثانیه و هی أن الوجود حقیقه واحده معشوقیه الکل معشوقیه الحق لأن الکل وجودهـا ظهوره و أیضـا وجودهـا سـنخه- بهـذه المقـدمه أیضـا یتم أن العله کمال المعلول و کل موجود مشـتاق إلی کماله فی الحقیقه- مشـتاق إلی علته و وجه التوقف أن کمـال الشـی ء من سـنخه فالبیـاض الشدیـد کمـال البیاض الضـعیف- لا أنه کمال السواد و النور القوی و الحراره القویه کمال الضـعیف منهما لا أنهما کمال- لمقابلهما أو مخالفهما و هکذا و قد ثبت أن الوجود لیس حقائق متباینه، س قده

و مقابله و هو العدم شر و كريه و مهروب عنه و علمت أن الوجود نوع واحد بسيط فى ذاته لا اختلاف فيه إلا أن له حدودا و درجات و هى منشأ اختلاف ماهيات الممكنات و أجناسها و فصولها فالوجود فى نفسه لا يتفاوت إلا بالأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف و غايه كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهى الشده فى الكمال و لكل واحد من الموجودات المعلوليه نصيب من ذلك الكمال فائض منه و له نقص بحسب حده فى المعلوليه فإن حقيقه الوجود بما هى حقيقه لا يقتضى النقص و لا التناهى و التجدد إذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهى القوه و القدره فقد ثبت أن النقص و التناهى من لوازم المعلوليه إذ المعلول لا يمكن أن يساوى علته فى رتبه الوجود و إلا لم يكن أحدهما بالعليه أولى من الآخر.

فإذن كل ما لم يكن معلولا لشى ء كالواجب تعالى فلا نقص فيه أصلا لكونه محض حقيقه الوجود و الخير فهو أعظم الأشياء بهجه و محبه لذاته و ما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هى خيرات و كل ما كانت المعلوليه فيه أكثر و الوسائط بينه و بين الحق المحض أكثر فهو أنقص و كل ما هو أقرب منه تعالى فهو أكمل و أتم فإذا ثبت هذا فلا يخلو شى ء من الموجودات عن نصيب من المحبه الإلهيه و العشق الإلهى و العنايه الربانيه و لو خلا عن ذلك لحظه لانطمس و هلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم و النقص و كلما هو مطلوب فإنما يمكن حفظه و إدامته بما هو تمامه و كماله فالمعلول لا يدوم إلا بعلته لكونها كماله و تمامه و الحراره لا تنحفظ و لا تدوم إلا بحراره أقوى منها و النور لا يكمل إلا بنور أقوى منه و العلم الناقص الظنى

لا يتم حتى يصير يقينا دائما لا يزول إلا ببرهان عقلى(١) فكل وجود ناقص لا يصير كاملا إلا بما هو أقوى منه و هو علته و مديم ذاته و محقق هويته فالهيولى لا يتم إلا بصورتها- و الصوره لا تتم إلا بمصورها و الحس لا يتم إلا بالنفس و النفس لا تتم إلا بالعقل و العقل لا يبقى إلا بواجب الوجود فإذن كل ناقص يتنفر عن نقصه و ينزع منه إلى كماله و يتمسك به عند نيله فيكون كل شى ء لا محاله عاشقا لكماله مشتاقا إليه عند فقده فالعشق حاصل للشى ء دائما سواء فى حال وجود كماله أو فى حال فقد ذلك الكمال.

و أما الاشتياق و الميل فإنما يحصلان للشى ء حال فقدان الكمال و لذلك كان العشق ساريا فى جميع الموجودات و الشوق غير سار فى الجميع بل يختص بما يتصور فى حقه الفقد و نحن قد بينا مرارا أن الحياه ساريه فى جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لأنا بينا أن الوجود حقيقه واحده هى عين العلم و القدره و الحياه و كما لا يتصور موجود بدون طبيعه الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم و فعل- و كل ما يعلم و يفعل بأى وجه كانا فله حياه فالكل إذن حى عند العرفا إلا أن الجمهور إذا أطلق الحيوان فهموا منه ما له حس ظاهره و حركه إراديه من مكان إلى مكان.

فإذا ثبت أن كل موجود سواء كان بسيطا أو مركبا فله حياه و شعور فلا محاله له عشق و شوق فإذا نظرت فى الموجودات و درجاتها فى الوجود و تأملتها وجدتها إما كامله من كل وجه فى نفس الأمر أو ناقصه بوجه من الوجوه و الكامل من كل وجه إما أن يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه و كماله شيئا واحدا من غير تغاير لا فى الذات و لا فى الاعتبار أو يكون كماله بما وراءه.

فالأول هو الواجب الوجود و الثانى هو الذوات العقليه فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق و العشق عين ذاته أما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب

١- لعله من سهو القلم فإن اليقين هو العلم المركب من العلم بضروره الجانب الموافق- و امتناع الجانب المخالف علما كليا دائميا و ما كان كذلك فإنه لا يزول بمزيل نعم ربما يزول ما له صوره اليقين ببرهان يبطله فيكشف ذلك عن كونه جهلا شبيها باليقين، ط مد

معشوق لـذاته و لمـا سوى ذاته و أمـا الـذوات العقليه فعاشـقه له لاـ لـذواتهم إلاـ من حيث كونهـا آثـارا له تعـالى فعشق ذواتهم لذواتهم مسـتهلک فی عشـقهم للأول کما أن نور وجودهم مضمحل- مستهلک تحت نور الأحديه فبالحقيقه هناک عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض و الله من ورائهم محيط.

و أما القسم الثانی فهو إما مکتف بذاته و بعله ذاته فی خروجه من حد نقصه إلی کماله أو ليس کذلک.

و الأول هو النفوس الفلکيه فهی واجده للکمال من وجه فاقده له من وجه فلها العشق و الشوق علی الاتصال فلها لذه المواصـله و ألم المفارقه و لما لم يکن لـذتها يختص بوقت و ألمها بوقت آخر بل لها ألم ممزوج بلـذه و لأنه منبعث عن وجـد العشق فيکون ألما لذيذا و لذا شبهت الحکماء حال تلک النفوس فی أشواقها إلی کمالاتها العقليه- و معاشيقها الروحانيه تشبيها بعيدا(۱) بحال من به حکه و دغدغه.

و الثـانی إمـا أن يکون ناقصا من کل جهه أو من جهه دون أخری و الثانی من الثانی إما أن يکون کماله فی أصل الطبيعه النوعيه للجسم من غير فضـيله زائده عليها- فهو أخس الأنواع الجسـمانيه کالعناصر الأربعه المتضاده لنقص جوهرها أو يکون کماله بأمر زائـد علی مجرد الطبيعه الجسـميه فالقسم الأول لنقص جوهره يتأتی منها الترکيب- أو عنـد الترکيب يزول تضادها و يقبل ضـربا آخر من الحيـاه يصـدر بسـببها حفـظ البنيه- عن استيلاء أحـد الأضـداد عليها مـده يعتـد بها فإن وقع لصورتها الحافظه عن إفساد الأضـداد- الاقتصار علی هـذه الکمال فهو الجماد و إن کان لها مع ذلک طلب الکمال الشخصـی- فی النشو و الدوام النوعی فی التوليـد فهو النبات إن اقتصـرت علی هذا و إن زاد عليه بإحضار صوره غير ماديه فی ذاتها و إدخالها منتزعه عن المواد فی آلاتها و مشاعرها فهو الحيوان فإن الحيوان يتقوی بالإحساس و التخيل کما يتقوی النبات بالتغذی و النشو.

۱- و بوجه أقرب بالإضافه يشبه بحال معشوقه تمکن العاشق من التعانق مشوبا بالعض و السب تغنجا و تدللا، س قده

و ظاهر أن كل واحد من هذه الموجودات الناقصه طالبه للكمال الذى يتم به وجوده فالصوره الحافظه للتركيب كمالها فى أن تصير ذات قوه تزيد بها فى مقدار شخصه بأن يجذب الغذاء و يحيله إلى جوهره المغتذى و يلصقه بأجزائه على نسبه لائقه- و يزيد بها فى إعداد نوعه بالتوليد و إذا حصل هذا الكمال و بحسبه درجه من القرب إلى المبدإ المتعال الذى هو الغايه فى الفضيله من كل وجه حاول كمالا أتم من ذلك- و أقرب إلى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه و هو كونه ذا صوره حساسه ثم متخيله ثم ذاكره ثم عاقله للأشياء بالملكه بإدراك الأوليات ثم عاقله لها بالفعل بإدراك الثوانى النظريات ثم صائره عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعه إلى الله تعالى راضيه مرضيه- كل ذلك بأشواق متتاليه و أذواق متلاحقه كل عشق سابق عله للوصول إلى معشوق لاحق يكون غايه لذلك العشق السابق و هكذا إلى أن يصل إلى معشوق المعاشيق و غايه اللذات و الرغبات و منتهى الحركات.

و الأول من الثانى و هو ما يكون ناقصا من كل جهه كالهيولى الجسمانيه فإنها فى ذاتها قوه كل شى ء لا قوام لها إلا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجه و الافتقار- بل عين التشوق إلى كل صوره كماليه بالفعل و الشيخ الرئيس أنكر فى طبيعيات الشفا- كونها مشتاقه إلى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غايه الإنكار ثم إنه قد اعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق و كيفيه سريانه فى جميع الموجودات لكنه اقتصر فى بيان كيفيه عشقها بعدم عريها عن جميع الصور و بكونها دائمه التلبس بشى ء من الصور و كذا اقتصر فى كيفيه عشق سائر البسائط العنصريه و المركبات المعدنيه بميلها الطبيعى إلى إحيازها و فى النباتات بما فيها من قوه التغذيه و طلب الزياده فى الأقطار و قصد التوليد من غير أن يثبت لها شعورا و حياه.

و أنت تعلم أن إثبات العشق(۱) فى شى ء بدون الحياه و الشعور فيه كان مجرد

۱- لفظ العشق بحسب العرف العامى إنما يستعمل فى التعلق الخاص الكائن بين الذكر و الأنثى من الحيوان و هو حب الوقاع لكنه فى التعارف الخاصى مرادف أو كالمرادف للحب و هو تعلق خاص من ذى الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحب مفارقه المحبوب إذا وجده و يميل إليه إذا فقده و لما كان كل جمال و حسن و خير و سعاده راجعه إلى الوجود كرجوع مقابلاتها إلى العدم و كان هذا النوع من التعلق موجودا بين كل مرتبه من مراتب الوجود و بين ما فوقها و كذا بينه و بين نفسها و هى متعلقه بما فوقها و كذا بينها و بين كمالاتها الثانيه و آثارها المترتبه عليها وجب الحكم يكون الحب ساريا فى الموجودات- سواء قلنا بسريان الحياه و الشعور فيها أو لم نقل. و من هنا يظهر أن العلم و الشعور خارج عن مفهوم الحب و إن قلنا بتصادقهما كليا فقوله إن إثبات العشق فى شى ء بدون الحياه و الشعور فيه كان مجرد تسميه لا يخلو من نظر، ط مد

التسمیه و نحن قد بینا فی السفر الأول فی مباحث العله و المعلول عشق الهیولی إلی الصوره بوجه قیاسی حکمی لا مزید علیه و قد مر أیضا إثبات الحیاه و الشعور فی جمیع الموجودات(۱) و هو العمده فی هذا الباب و لم یتیسر للشیخ الرئیس تحقیقه و لا لأحد ممن تأخر عنه إلی یومنا هذا إلا لأهل الکشف من الصوفیه فإنه لاح لهم بضرب من الوجدان و تتبع أنوار الکتاب و السنه أن جمیع الأشیاء حی ناطق ذاکر لله مسبح ساجد له کما نطق به القرآن فی قوله وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ و قوله وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ و نحن بحمد الله عرفنا ذلک بالبرهان و الإیمان جمیعا و هذا أمر قد اختص بنا بفضل الله و حسن توفیقه فإن الذی بلغ إلیه نظر الشیخ و هو من أعظم الفلاسفه فی هذه الدوره الإسلامیه

۱- الذی برهن علیه فی مباحث العاقل و المعقول و غیرها هو أن العلم یساوق الوجود المجرد و أن الماده و کذا المادیات من الأجسام و الجسمانیات تأبی بذاتها الحضور فلیست عالمه و لا معلومه بالذات فکان معنی سرایه العلم فی جمیع الموجودات و کون الأجسام و الجسمانیات عالمه أن صورها المثالیه و العقلیه و هی کمالها الفعلی عالمه بأنفسها و بغیرها- و معنی العلم بها العلوم بصورها المثالیه و العقلیه و هذا البیان جار بعینه فی سرایه القدره فی جمیع الموجودات فالقدره الفعلیه کما تقدم کون الشی ء بحیث یصدر عنه الآثار فیکون معنی القدره فی المادیات هو کون صورها المثالیه و العقلیه مبدأ لصدور آثارها لأن القدره التی تخص الأجسام و الجسمانیات انفعالیه بمعنی إمکان الصدور لا فعلیته ثم إذا تم سریان العلم و القدره فی الجمیع ثم فی الحیاه التی هی کون الشی ء دراکا فعالا، ط مد

فی إثبات العشق فی البسائط غیر الحیه عنده ما ذکره فی تلک الرساله بقوله إن البسائط غیر الحیه ثلاثه أحدها الهیولی الحقیقیه و الثانی الصوره التی لا یمکن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الأعراض و الفرق بینها و بین هذه الصوره أن هذه الصوره مقومه للجوهر- و لذلک استحفظ الأوائل من الإلهین لأن یجعلوها من أقسام الجواهر لکونها جزءا للجواهر القائمه بذاتها و لم یحرموها سمه الجوهریه لأجل امتناع وجودها بمفرد الذات- إذ الجوهر الهیولانی هذا حاله و مع هذا لا یستنکر اعتداده من جمله الجواهر لکونه فی ذاته جزءا للجواهر القائمه بذاتها بل و لها أعنی الصوره مزیه فی الجوهریه علی الهیولی- إذ هذه صوره بها یقوم الجوهر بالفعل جوهرا و مهما وجد أوجب وجود جوهر بالفعل و لأجل ذلک قیل إن الصوره جوهر بنوع فعل و أما الهیولی فهی معدوده مما یقبل الجوهریه- بل قوه إذ لا یلزم بوجود کل هیولی جوهر ما وجوده بالفعل و لأجل ذلک قیل إنها جوهر بنوع قوه فقد تقرر من هذا القول حقیقه الصوره و لا یحمل إطلاق هذه الحقیقه علی العرض.

فإذا تقرر هذا فنقول إن کل واحد من البسائط غیر الحیه قرین عشق غریزی لا یتخلی عنه البته و هو سبب له فی وجوده و أما الهیولی فلدیمومه نزاعها إلی الصوره مفقوده و تنوعها بها موجوده(۱) و لذلک تلقاها متی عریت عن صوره بادرت إلی الاستبدال عنها بصوره إشفاقا عن ملازمه العدم المطلق فالهیولی تنفر للعدم فمهما کانت ذات صوره لم یقم فیها سوی العدم الإضافی و لولاها للابسها العدم المطلق و لا حاجه بنا هاهنا إلی الخوض فی لمیه ذلک فالهیولی کالمرأه الدمیمه المشفقه عن استعلان قبحها فمهما تکشف قناعها غطت دمیمتها بالکم فقد تقرر أن فی الهیولی عشقا غریزیا و أما الصوره

۱- الأظهر أن یقال و عشقها بها موجوده کما لا یخفی و لعل نسخه الأصل کانت کما قلنا و علی نسخه التنوع فإن أرید الصوره الجسمیه فهی نوع إضافی و أیضا نوع له وجود مرتبا لا متکافئا و الهیولی تتنوع بها کذلک و إن أرید الصوره النوعیه فهی نوع حقیقی و له وجود متکافئ و الهیولی تتنوع بها کذلک لأن الصور النوعیه متکافئه کل منها فی عرض الأخری- بخلاف الجسمیه مع النوعیه لأنهما غیر متکافئتین بل مترتبتان، س قده

فـالعشق الغريزى فيهـا ظاهر لوجهين أحـدهما بالجـد فى ملازمتها موضوعها و منافاتها انسـلاخها عنه و الثانى بالجـد فى مواضـعه الطبيعيه متى حصـلت فيها و حركتها الشوقيه متى باينتها كصوره الأجسام البسيطه الخمسه(۱) و المركبات عن الأربعه و لا صوره ملاـزمه غير هـذه السـته و أما الأعراض فعشـقها ظاهر بالجـد فى ملازمه الموضوع أيضا و ذلك عنـد تلاحقها لأضـدادها(۲) فى الاستبدال للموضوع فإذن ليس يعرى شى ء من هذه البسائط عن عشق غريزى بطباعه انتهى كلامه.

و لاـ يخفى على أحـد من الأذكيـاء أن كلامه هـذا فى غايه الضـعف و القصور فإن ما ذكره لا يفيـد إثبات معنى العشق فى هـذه البسائط إلا على ضرب من التشبيه.

أما ما ذكره فى عشق الهيولى فمجرد تشبيه و تخييل بلا تحصـيل و تبـديل بعض الألفاظ إلى لفظ يناسب هـذه الدعوى كالنزاع و الإشـفاق و المبـادره على أن مـا ذكره من مبـادره الهيولى إلى الاسـتبدال عن صوره بصوره أخرى غير صـحيح أصـلا إذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها أصـلا و ليس من قبلها اقتضاء و طلب إلا القبول و الطاعه و قـد أشـرنا سابقا على المنهـج الذى سـلكناه فى إثبات سـريان العشق فى جميع الموجودات إلى أن الهيولى فى ذاتها عباره عن نفس قوه الشوق و العشق و قبولهما لا أنها مشـتاقه أو عاشقه بالفعل إلى شى ء و إلا لكانت صوره بالفعل لا هيولى.

و أما ما ذكره فى عشق الصوره من جـدها فى ملازمه الموضوع و جـدها فى ملازمه الموضع الطبيعى متى حصـلت فيه و حركتها الشوقيه إليه متى بـاينته فليس فى ذلـك أيضا ما يـدل هـذا المطلوب بحسب البيان العلمى إلا إيراد لفظ الجـد و الشوق و هو من قبيل المصادره على المطلوب فإن مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق له و كذا السكون

۱- هى صور العناصر الأربع و الصوره الفلكيه و تصير سته بانضمام الصوره النوعيه التى فى المركبات، س قده

۲- أى عنـد تبـدل الموضوع و انتفـائه تلاـحق الأعراض بالعـدم و الضـد باصـطلاح المنطقيين- و هم لا يعتبرون كونه وجوديا أو أريد الضد باصطلاح الإلهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه لأن الموضوع من جمله المشخصات، س قده

فی الحیز عند الوقوع فیه و الحرکه إلیه عند الخروج عنه لا یدل علی الشوق إلیه إلا إذا ثبت أن للطبیعه الجسمانیه شعورا بذاتها و بفعلها و لم یذکر الشیخ فی تلک الرساله و لا فی غیرها ما یثبت ضربا من الشعور فیها و علی هذا القیاس حال ما ذکره فی عشق العرض للموضوع و ادعی فیه الظهور و هو من أخفی الأشیاء و لو کان کل ملازمه(۱) شیء لشیء عشقا له إیاه لکان جمیع لوازم الماهیات و النسب و الإضافات عشاقا لموصوفاتها و کذا السطوح و الأطراف لمحالها المقداریه و اللازم بدیهی البطلان.

و هاهنا دقیقه یجب التنبیه علیها

و هو أن الإلهیین الذین ذهبوا إلی سریان العشق فی جمیع الموجودات إنما أثبتوا لکل شیء عشقا و شوقا إلی ما هو ذاته أو کمال ذاته- لا إلی ما هو أدون منه و أنقص إلا علی سبیل التبعیه أو بالعرض لا بالذات.

فإذن الذی ذکره الشیخ من عشق الصوره لموضوعها أعنی الماده لیس بشیء(۲) بل الحق أن کل طبیعه أو نفس أو قوه من القوی إذا فعلت شیئا فلیس مقصودها أولا و بالذات نفس ما یصدر عنها من الأفاعیل و لا موضوعات تلک الأفاعیل بل معشوقها و

۱- فیه أولا أنه لزوم خاص و هو التعلق الخاص بالکمال و التمام کما أومأنا إلیه و الأعراض من مراتب وجود الجوهر و هو کمالها و تمامها فتعلقها به تعلق بالکمال و هو الحب- و ثانیا أن ما ذکره من لوازم الماهیات أمور اعتباریه لا وجود لها و ما ذکره من النسب و الإضافات إن أراد النسب و الإضافات الاعتباریه فحالها حال لوازم الماهیات و إن أراد الوجودات الرابطه فحالها حال سائر الوجودات النفسیه التی نثبت فیها الحب و هی جمیعا وجودات رابطه- بالقیاس إلی الوجود الواجبی و کذا کل معلول بالنسبه إلی علته و إن أراد بها النسب و الإضافات المقولیه فهی أعراض حقیقیه و الاعتراض بها و بالسطوح و الأطراف علی الشیخ و هو یقول صریحا بسریان العشق فیها من قبیل المنع الذی یستند فیه إلی ما لا یقبله الخصم و هو فی حکم المصادره علی المطلوب و دعوی البداهه غیر مسموعه و لیت شعری أی بداهه تقضی بذلک- علی أن الإشکال عائد إلیه فی قوله بسریان العشق فافهم، ط مد

۲- اللهم إلا أن یراد العشق بالعرض کما یقول المصنف، س قده

مقصودها ما هو أجل و أعلى رتبه من أفاعيلها و موضوعات أفاعيلها أعنى به نفس الغايه أو نفس كونها على الوجه الأكمل فليس مقصود الطبيعه من تحصيل الماده نفس تلك الماده بل جعلها وسيله إلى تحصيل كمال آخر إذ الطبيعه نفسها كمال للماده لا الماده كمال لها فإنما تحصل الطبيعه الماده و تقومها لأن تبلغ بها إلى كمال فوق كماله و كذا النفس لا تدبر البدن و لا تنشى ء الآلات البدنيه عشقا للبدن و الآلات و إنما تفعل ذلك عشقا لذاتها و تشوقا إلى نيل كمالها.

و بالجمله من سلك مسلك العرفاء الإلهيين فى هذا المقام ينبغى له أن يرتب عشق الموجودات على ترتيب و نظام يؤدى و ينساق كل عشق للسافل إلى عشق للعالى على الوجه الأتم الأكمل و هكذا إلى أن ينتهى إلى عشق واجب الوجود حتى يلزم أن جميع الأشياء عاشقه له مشتاقه إلى لقائه و كذا لا بد أن يكون كل عشق للعالى عشقا للسافل لا على سبيل القصد و الاستكمال بل على سبيل التطفل و الاستجرار و الترشح.

فإذن لما كان تمام الجسم بالطبيعه فلا جرم يعشق تمامه الذى هو الطبيعه و تمام الطبيعه بالنفس المدبره لها فلا جرم يعشقها و تمام النفس بالعقل فتعشقه و تمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل و يتم به الكل بل هو الكل فى وحده و هو مبتهج بذاته لا بغيره إذ لا غير(۱) و لا ند و لا شريك له و هو العزيز القهار و هو القاهر فوق عباده و الله من ورائهم محيط فينطوى فى عشقه لذاته عشقه لجميع الأشياء كما ينطوى فى علمه بذاته علمه بجميع الأشياء و قد مر فى مباحث العلم كيفيه هذا الانطواء- على وجه لا يؤدى إلى انثلام فى وحدته الحقه فجميع الأجرام العلويه و السفليه منطويه- تحت شوق النفوس إلى ذواتها و إلى ذوات كمالاتها العقليه و كذا شوق النفوس إلى ذواتها و كمالاتها منطو تحت عشق العقول لمبدإها الأعلى و عشق العقول لمبدإها الأعلى منطو تحت بهاء النور الأول و الخير الأتم و الجمال الأعظم و الجلال الأرفع لأنه مرجع الكل و غايه الكل

۱- أى لا غير يغايره و يباينه بينونه عزله و لم يكن وجوده ظهوره و ربطه و الفقر المحض إليه إذ هو الموجود فى نفسه لنفسه بنفسه يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ، س قده

الفصل (۱۷) فی بیان طریق آخر فی سریان معنی العشق فی کل الأشیاء

اعلم أن قدماء الفلاسفه ذکروا وجها آخر لمیا عاما فی هذا المطلب فقالوا إن جمیع الهویات و الموجودات کما لم یکن وجودها من ذاتها بل من عللها الفیاضه- فکذلک کمالاتها مستفاده من تلک العلل و لما لم یکن تلک العلل قاصده لإیجاد شی ء من معلولاتها و لشی ء من کمالاتها و لا التفات للعالی بالنسبه إلی السافل و لا بالنسبه إلی کماله فوجب فی الحکمه الإلهیه(۱) و العنایه الربانیه و حسن التدبیر و جوده النظام أن یکون فی کل موجود عشق لیکون بذلک العشق حافظا لما حصل له من الکمالات اللائقه و مشتاقا إلی تحصیلها عند فقدانها فیکون ذلک سببا للنظام الکلی و حسن الترتیب فی التدبیر الجزئی و هذا العشق الموجود فی کل واحد من أعیان الموجودات یجب أن یکون لازما لها غیر مفارق عنها إذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت إلی عشق آخر لیکون حافظا للعشق الأول الذی- فرض أن به ینحفظ کمال وجودها عند وجوده و مستردا له عند عدمه و ذلک العشق إن لم یکن لازما فیحتاج إلی عشق آخر و یتسلسل و إن کان لازما فیصیر أحد العشقین معطلا و ذلک محال فعلم أن العشق سار فی جمیع الموجودات و أجزائها.

هذا ما قالوه و هو جید إلا أن الذی أشرنا إلیه أجود و أحکم و اللمیه فیه أتم فإنا قد أشرنا إلی أن الوجود حقیقه واحده فی الکل متفاوت بالأتم و الأنقص و أن المعلول من سنخ حقیقه العله و العله تمام المعلول و قد ثبت أیضا أن الوجود خیر

۱- إن قلت کما فی الإبقاء لزم التفات العالی إلی السافل لو لا العشق کذلک فی الأحداث- لزم هذا الالتفات مطلقا بل فی إعطاء العشق. قلت کل ذلک علی سبیل الرشح فإنه تعالی فاعل بالعنایه لا بالقصد الزائد- و العشقات المنضمات للعوالم و سکانها کوجوه لمشیته و عشقه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ و الإحداثات أیضا بعشقه لذاته و عشق الأعیان الثابته لأسمائه و الماهیات لوجوداتها و الوجودات لکمالها و هو الوجوب إذا تم العشق فهو الله تعالی، س قده

لذيـذ فكـل واحـد يعشق ذاته و كمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته و إذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته و مفيض وجوده فـإذن العله المفيـده و إن لم تكن قاصـده لمعلولهـا و لاـ ملتفته أيضا لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محاله عاشـقه لنفسـها مريـده لـذاتها و ذاتهـا بعينهـا هى كمال المعلول و تمامه و المعلول من لوازم هـذه التماميه(۱) التى هى بعينهـا ذات العله فلأجـل ذلـك- ينحفـظ كـل معلول بعشق علته و ينتظم كـل سافـل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالى و السافل هـذا النحو من الارتباط لم ينحفظ الموجودات و لم يبق النظام على هذه النحو من التمام بل يختل النظام و يتطرق الفساد و الهرج و المرج فثبت أنه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحـد لـذاته و لا أيضا كفى للنظام عشـقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشـقه لكمال ذاته و تمامه بعينه عشقا لعلته المفيضه لذاته و أيضا الشى ء لا يجوز أن يكون حافظا لنفسه كما لا يجوز أن يكون موجدا لنفسه و إلا لزم تقدمه على نفسه- إذ لا معنى للحفظ إلا الإدامه و الإبقاء و الشى ء الممكن كما يفتقر فى حدوثه إلى عله هى

۱- إشاره إلى أنه كما يعشق العله كمال المعلول بعين عشـقها ذاتها كذلك يعشق المعلول تبعا لأن من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفـاظ كمـال المعلول بالعشق هـذا معناه أى يعشق العله ذاتها و انحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه بهـذا العشق اللازم للعشـق الأول كما قال فلأجل ذلك إلخ و يمكن أن يكون المعنى ينحفظ كل معلول بعشق ذلك المعلول علته لأن شـيئيه الشى ء بتمامه و كمـاله و لمـا سـيذكر أعنى قـوله هو عشق لعلته الـذى هو عبـاره عن انتسـاب وجوده إليهـا يعنى عشق المعلول لعلته عبـاره عن وجـوده الحقيقى الـذى هـو الربـط الوجـودى و النسـبه الوجـوديه إليهـا و الإضـافه الإشـراقيه منهـا إليه و هى الوجود المنبسـط. و يرشدك إلى كونه عشـقا تسـميته بالمشيه و التعبير عنه بالتعلق و بالمحبه فى قوله فأحببت أن أعرف و العشق و المشيه و المحبه و التعلق واحـده فبهـذا الوجود الانتسـابى ينحفـظ هويه المعلول لأنها ربط محض فلو لم يكن الانتساب و الربط لم يكن هويه فلو لا عشق السافـل للعـالى أى تعلقه به لاـنطمس السافـل بنـاء على إضـافه المصـدر أى العشق إلى المفعول- و لو كان من إضافته إلى الفاعـل و يكون السافل مفعولا كان المعنى لو لا عشق العالى لكمال السافل لانطمس و هـذا بعينه عشق العالى بـذاته كما علمت، س قده

غيره كـذلك يفتقر فى بقائه إلى عله هى غير ذاته فلا معنى لكون الشـى ء حافظا لكماله- بل الأمر بالعكس أولى لأن كمال كل شى ء بما هو مقوم ذاته و محصل مادته و منوع جنسه.

فعلم من جميع ذلـك أن العشق الحافـظ لكل معلول هو عشـقه لعلته الـذى هو عباره عن انتساب وجوده إليها و ارتباطه بها فبهـذا الانتساب أعنى الوجود الانتسابى- ينحفظ هويه المعلول و يتم بقاؤه بمفيد وجوده(۱) و مكمل ذاته و هذا معنى قولهم لو لا عشق العالى لانطمس السافل.

و علم بمـا قررنا أن العشق سار فى جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما أنه نشأ من كل وجود أقوى وجود أضـعف حتى انتهى إلى وجـود المـواد و الأجسـام فكـذا ينشـأ من كـل عشـق أسـفل عشـق أعلى حـتى ينتهى إلى عشـق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقه طالبه لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهه به فى تحصيل ذلك الكمال فالبارى تقدست أسماؤه هو غايه جميع الموجودات و نهايه مراتبها- فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنه لها و سبب دوامها- و لو لا العشق و الشوق ما أمكن حدوث حادث للعالم الجسمانى و لا تكون متكون فى عالم الكون و الفساد

الفصل (۱۸) فى بيان أن المعشوق الحقيقى لجميع الموجودات و إن كان شيئا واحدا فى المال

اشاره

و هو نيل الخير المطلق و الجمال الأكمل إلا أن لكل واحد من أصـناف الموجودات معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه إلى ذلك المعشوق العام قد أوضحنا فيما سبق أن جميع الموجودات متوجهه إلى طلب الحق الأول توجها

۱- لما كان التأسيس خيرا من التأكيد ليس هذا عطفا تفسيريا لسابقه بل سابقه انحفاظ أصل هويته و هذا انحفاظ كماله و تماميته بعشق مفيد وجوده بذاته التى هى كماله معلوله و عشقه عين ذاته إذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته، س قده

غريزيا على ترتيب و نظام فهى عاشقه للوصول إليه و لنيل ذاته على الترتيب من الأدنى إلى الأعلى و من أخس الأحوال إلى أشرفها و كما أن جميع الموجودات طالبه للخير المطلق عاشقه للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق و المعشوق الحق متجل لعشاقه إلا عن قبولها لتجليه و نيلها لنور جماله على التفاوت و إن غايه التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقى بلا متوسط كمرآه يتجلى فيه صوره الشخص المطلوب- بلا توسط مرآه آخر و هذا حال المعلول الأول و العقل الكلى و أما ما نال غيره من ذلك الجمال- فهو بمنزله من يرى صوره معشوقه بتوسط مرآه واحده أو مرائى متعدده غير مرآه بصره- و لكن مع ذلك ما وقع التجلى إلا لذلك المعشوق الحقيقى لا للمرائى إذ المرآه عدميه(١) لا صوره لها و ليست الصوره إلا للشخص فما وقع التجلى إلا من الشخص و إن تعددت المرائى- إلا أن تعدد المرائى و كثره الوسائط القابله يؤثر فى خفاء الصوره و قله ظهورها و ضعف تأثر القابل عن إشراق نورها و هكذا حال الممكنات فى قبولها لتجلى الحق الأول- و استفادتها عن نور جمال الله و شروق جلاله إذ ليس لغيره تأثير و لا لشى ء عن غيره تأثر و ما أمره إلا واحد و ليس فعله إلا متشابه و لا تجليه إلا تجل واحد لكل قبول البعض لأثر تجليه أقوى من بعض آخر لضروره الترتيب بين الأشياء فى القرب و البعد منه تعالى فالأقرب يستضى ء بنور تجليه أقوى و أتم مما يستضى ء به الأبعد- قال الشيخ الرئيس فى تلك الرساله العشقيه إن كل منفعل ينفعل عن فاعله- بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه و كل فاعل إنما يفعل فى قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه و بين ذلك بالاستقراء فقال فإن الحراره الناريه إنما تفعل فى جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونه و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقه إنما تفعل فى نفس ناطقه مثلها بأن تضع فيها مثالها إلى آخر كلامه.

١- لأنها محتجبه بالعكس فانيه فيه و لو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآه بل مرئيه و من هنا أوثر و رجع مقام من جعل الأعيان مرائى ذاته تعالى على مقام من جعل ذاته تعالى مرآه و الأعيان صورا فيه، س قده

أقول و كـان الشيخ لم يظفر بالبرهـان الـذى أشرنا إليه فى بيان هـذا المطلب- حيث اكتفى فى بيانه بالاستقراء ثم قال إن العقل الفعال يقبل التجلى بغير توسط و هو بإدراكه لـذاته(۱) و لسـائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل و الثبات و ذلك أن الأشـياء التى تتصور المعقولات بلا رؤيه و لا استعانه بحس أو تخيـل إنمـا تعقـل الأمور المتـأخره بالمتقـدمه و المعلولات بالعلـل و الرديه بالشريفه ثم يناله النفوس الإلهيه بلا توسط أيضا عنـد النيل(۲) و إن كـان بتوسط إعانه العقل الفعال عنـد الإخراج من القوه إلى الفعـل و إعطـائه القـوه على التصـور و الإمسـاك للمتصور و الطمـأنينه إليه ثم ينالهـا القوه الحيوانيه ثم النبـاتيه ثم الطـبيعيه و كل واحـده ممـا ينـاله يشوقه ما ناله منه إلى التشبه به بغايته فإن الأجرام الطبيعيه إنما يتحرك حركاتها الطبيعيه تشـبها به فى غايتها و هى البقاء على بعض الأحوال أعنى عنـد حصولها فى المواضع الطبيعيه و إن لم تتشـبه به فى مبادى هـذه الغايه و هى الحركه- و كذلك الجواهر الحيوانيه و النباتيه إنما تفعل أفاعيلها الخاصه بها تشـبها به فى غاياتها- و هو إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوه و مقـدره و ما ضاهاها و إن لم يتشبه به فى مبادى هذه الغايات كالجماع و كالتغذى و كذلك النفوس البشـريه إنما تفعل أفاعيلها العقليه

۱- هـذا يحتمل وجهين أحـدهما أن يراد الإدراك العقل الفعال ذات الحق تعالى- و ثانيهما أن يراد إدراك العقل نفسه و نفسـه تجلى الحق سبحانه و معقولاته أيضـا تجلياته سـبحانه- و أيضا تعقل نفسه بسـبب تعقل علته و على الأول ضـمير ذاته عائـد إلى المتجلى الدال عليه التجلى، س قده

۲- و ذلك لأن تجليه المعقولات و المعقول واحـد و لو كان فى ألف عقل فإن الشـى ء لا يتثنى و لا يتكرر بنفسه و لو تثنى مثلا صار أفرادا أو التعـدد الأفرادى بالماده و لواحقها- فالمعقول كمركز و العقول و النفوس كأنصاف أقطار انتهت إلى ذلك المركز فمعقول العقل الفعال و معقول النفس واحد و إن كانت النفس تدركه بإعانه العقل الفعال و إنارته بل هو معقول الحق المتعال و لا يحيطون بشى ء من علمه إلا بما شاء، س قده

و أعمالها الخيريه تشبها به فى غاياتها و هى كونها عاقله عادله و إن لم تكن متشبهه به- فى مبادى هذه الغايات كالتعلم و ما شاكله و النفوس الإلهيه[(۱)] إنما تحرک تحريکاتها- و تفعل أفاعيلها تشبها به أيضا فى استبقاء الكون و الفساد و الحرث و النسل و العله فى كون القوى الحيوانيه و النباتيه متشبهه به فى غايات أفاعيلها دون مباديها لأن مباديها إنما هى أحوال استعداديه قويه و الخير المطلق منزه عن مخالطه الأحوال الاستعداديه القويه و غاياتها كمالات[(۲)] فعليه و العله الأولى هو الموصوف بالكمال الفعلى المطلق فجاز أن يتشبه به فى الكمالات الغائيه و امتنع أن يتشبه به فى الاستعدادات المبدئيه انتهى كلامه.

تذکره

إن الحکمه الإلهيه و العنايه الربانيه قد ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حکيما و نظمها نظما عقليا تأحديا كما أوضحنا سبيله من أن الموجودات لما كان بعضها معلولات و منها أولا- و منها ثوانى فارتکزت فى جبله المعلولات نزوع نحو علاتها و اشتياق إليها و جعلت فى جبله علاتها رأفه و عطوفه على معلولاتها كما يوجد ذلک فى الآباء و الأمهات على الأولاد و من الکبار على الصغار و من الأقوياء على الضعفاء- و ذلک لشده حاجه الضعفاء إلى معاونه الأقوياء و السر فى ذلک ما أشرنا إليه من أن الجنس يحن على الجنس و أن المعلول كأنه جزء من علته و أن العله كأنها تمام لمعلولها- و هکذا حال کل محتاج و محتاج إليه فالفقير يتشبث بالغنى و يشتاق إليه و الغنى يرحمه و يجود من فضله عليه.

۱- المراد بها النفوس الولويه و النبويه التى لها الكليه و الحيطه و كان جميع العالم كبدن لها و هى النفس الكليه الإلهيه التى هى رابعه النفوس فى حديث سيد الأولياء على ع حيث قسم النفس إلى أربعهناميه نباتيه حسيه حيوانيه ناطقه قدسيه كليه إلهيه- ثم ذكر ع حکم کل واحده منها و الحديث مشهور، س قده

۲- و من هنا قيل خذ الغايات و اترک المبادى فمن هذا القبيل طلب الكل الغناء و هو صفه الله تعالى و عشق الكل البقاء و هو صفه الله و عشق الكل الفردانيه و هى صفه الله و هکذا فى باقى الصفات فالکل عشاقه إلا أن الكمال فى الاستشعار و العلم بأن المدرک ما ذا- چندين هزار ذره سراسيمه مى دوند در آفتاب و غافل از اين كافتاب چيست ، س قده

و اعلم أن العشق أقسام و المحبه متشعبه

اشاره

و المحبوبات كثيره لا تحصى حسب تكثر الأنواع و الأشخاص.

فمن أنواع المحبه محبه النفوس الحيوانيه للنكاح و السفاد

لما فيه من حكمه بقاء النسل و حفظ النوع.

و منها محبه الرؤساء للرئاسات

و حرصهم على طلبها و مراعاتهم لرسومها و محافظتهم عليها كأنها شى ء مجبول فى طباعهم مركوز فى نفوسهم و الحكمه فيها طلب الاستعلاء(۱) للنفس على قواها التى تحت تسخيرها فإن الأفعال الاختياريه بمنزله تقليد الأفعال الطبيعيه- و الفاعل بالصناعه يحتذى فى صنعته للفاعل بالغريزه و لهذا قيل الصنعه تشبه بالطبيعه- فلو لم يكن محبه العلو و الرفعه مرتكزه فى جبله النفوس لما أحب أكثر الناس كونه رئيسا مطاعا فى قومه و لما كان شديد الحرص فى ذلك.

و منها محبه التجار و المتمولين

لكسب المال و حرصهم على الجمع و الادخار و حفظ النقود و الأمتعه و اختزانها كأنه شى ء مجبول فى طبائعهم مركوز فى نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم و من يأتى بعدهم.

و منها محبه العلماء و الحكماء لاستخراج العلوم و تدوينها

فى الكتب و نشرها و البحث عن غوامضها و كشف أسرارها و تعليمها للمتعلمين و إظهارها على المستعدين- كأنه شى ء مجبول فى طباعهم مركوز فى نفوسهم لما فيه من إحياء النفوس(۲) و بعثها

۱- أى اللميه فيها إذا كان فى جبله النفوس إن كانت صاحبه الخدم و الحشم و لذا سماها الإشراقيون بالنور الأسفهبد فالنفوس التى خرجت عن طلب الرئاسه الحقه كأنها خرجت من الفطره الأصليه و اختلست عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الأكل و الشرب و نحوهما أو عشق الرئاسه غير الحقه و إن كان هذا أيضا سببه ما ذكره، س قده

۲- و لما فی استخراج العلوم الحقیقیه من التشبه بالإله علما کما قالوا الفلسفه هی التشبه بالإله علما و عملا و بالحقیقه الغبطه کل الغبطه فی العلم بالله و آیته الکبری و هی النفس الناطقه و مبادی تلک القریبه و المعرفه هی الغایه القصوی للخلقه کما قال تعالی خلقت الخلق لکی أعرف، س قده

من موت الجهاله و قبر الطبيعه و تنبيهها من رقده الغفله و نوم النسيان.

و منها محبه الصناع فى إظهار صنائعهم

و حرصهم على تتميمها و شوقهم إلى تحسينها و تزيينها كأنه شى ء غريزى لهم لما فيه من مصلحه الخلق و انتظام أحوالهم.

و اعلم أن النفوس كلما كانت أشرف و أعلى كانت محبوباتها و مرغوباتها ألطف و أصفى

و أزين و أبهى و الذى ينبهك على هذا الأمر أن القوى النباتيه رءوسها ثلاثه أحدها قوه التغذيه و الثانى قوه التنميه و الثالث قوه التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتيه على أقسام ثلاثه(١) أحدها يختص بالقوه المغذيه و هو مبدأ شوقها إلى حضور الغذاء- عند حاجه الماده إليه و بقائه فى المتغذى بعد استحالته إلى طبيعته و الثانى يختص بالقوه المنميه و هو مبدأ شوقها إلى تحصيل الزياده الطبيعيه المتناسبه فى أقطار المغتذى- و الثالث يختص بالقوه المولده و هو مبدأ شوقها إلى تهيئه مبدإ الكائن مثل الذى هو فيه من نوعه.

و من البين أن هذه الأفاعيل الصادره عن قوى النفس النباتيه ليست صادره عن مجرد اتفاق أو جزاف بل هى لغايات و أغراض ملائمه لها و خيرات موافقه لطبائعها و كل من تأمل فيها يعلم أنها صادره عن ميول و قصود فيها فهى إذن عاشقه لتلك الغايات و هى متممه لمباديها و مكمله لها و مخرجه إياها عن النقص إلى الكمال و عن القوه إلى الفعل.

ثم إذا نظرت إلى قوى الحيوان الذى نفسه أشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانيه و هى الثلاث النباتيه من قوه التغذيه و قوه التنميه و قوه التوليد- ما يصدر عن تلك القوى الثلاث التى تكون فى النبات لكن على وجه ألطف و أبهى- و ذلك لأن القوه الشهوانيه الحيوانيه أظهر الموجودات عند الجمهور عشقا و شوقا و ليس معشوق هذه القوه فى عامه الحيوان ما سوى الناطق إلا معشوق القوى النباتيه بعينها إلا أن عشق القوه

١- فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل و إن شئت قلت بحسب انقسام الفاعل إذ القبول بمعنى الاتصاف يجامع الفعل فيكون كانقسام الحركه إلى الطبيعيه و القسريه و الإراديه بانقسام الفاعل و على الأول يكون كانقسام الحركه إلى السماويه و الأرضيه و النفسانيه و الجسمانيه، س قده

النباتيه لا يصدر عنها الأفاعيل إلا بنوع طبيعى و بنوع أدنى و أدون و أما عشق القوه الحيوانيه- فإنما يصدر عنه الأكل و الجماع و التوليد على نحو الإراده و الاختيار و بنوع أعلى(۱) و ألطف و مأخذ أحسن و أفضل و لذه أتم و شوق أكمل و باستعمال من الحس و إعانه من التخيل- و لا- شبهه فى أن فعل التخيل أفضل من فعل الحس و فعل الحس أفضل من فعل الطبيعه فإن قوه الخيال ينال صوره ما يعشقه مجرده عن هذا العالم الظلمانى صافيه عن كدوراتها آمنه عن الفساد و العدم ما دام يحفظها الخيال و يلتفت إليها فإذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج أو داخل غابت و زالت لا على نحو الفساد و كذا قوه الحس تنال صوره المحسوسه المعشوقه لها منتزعه عن الماده إلا- أنه يشترط فيها حضور الماده بوضعها و أما الطبيعه فلكونها مستغرقه فى بحر الهيولى لا- يمكنها تجريد معشوقها عن الماده بوجه من الوجوه و إحضاره عند ذاتها إلا مخلوطه بالأغشيه الظلمانيه و الأعدام الهيولانيه المغرقه لذاتها و لذات ما يناله من الأغذيه و غيرها.

ثم الحيوان غير الناطق و إن كانت أفاعيله أفضل و أحسن من أفاعيل النبات- و معشوقاته أنور و أشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركه بينهما فيما يتعلق بالشهوه دون الغضب كما علمت إلا- أنه لانحطاط رتبته عن رتبه الحيوان العاقل و عدم فوزه بالقوه النطقيه التى يقع بها الاطلاع على الأمور الكليه و الغايات العقليه لا يسعد بإدراك الغرض العقلى و الخير الحقيقى و الغايه الكليه فى فعل من الأفعال بل شوقه مقصور على نيل الأمور الجزئيه و اللذات الفانيه فلذلك صارت فيه قوته الشهوانيه- مشاكله للقوه النباتيه فى اقتصاره على هذه الغرض الشخصى و العشق الجزئى.

۱- إلى قوله و إعانه من التخيل إنما صار عشق الحيوان أعلى و ألطف من عشق النبات- لمكان القوه النزوعيه فى الحيوان فصارت الثلاث فيه مشفوعه بالنزوع و الشوق فصار عشقها ألطف و ألذ و باستعمال الحس و التخيل صار النيل و الوصال فى الحيوان أوفر إذ مره ينال معشوقه بوجوده الطبيعى و مره بوجوده المحسوس بالذات و مره بوجوده المتخيل بالذات- و الألطف من الأول، س قده

و أما الذی یترتب علی أفعاله و شهواته من تبعیه الأشخاص و أداته الأنواع و إصلاح النظام فذلک أمر یصدر من فاعل أجل(۱) و أعلی لغایه أرفع و أبهی و ینوط بعنایه الله و ملائکته المدبرین لأمور الخلائق علی أحکم ترتیب و أجود نظام.

و أما إذا انضمت إلی کل واحده من القوی الحیوانیه قوه أعلی منها فی الشرف- فازت بانضمام تلک القوه الشریفه إلیها بزیاده حسن و بهاء و زینه حتی یصیر بذلک أفعالها البارزه عنها أدوم غایه و أحکم منفعه و أرفع منزله علی ما یکون لها بانفرادها و أکثر آثارا(۲) إما بالعدد أو بالقوه و الشده و بحسن الاتفاق و لطف المأخذ و سهوله التوخی فی الانتهاء إلی الغرض إذ کل واحد من عالیها لها قوه علی تأیید السافل و تقویته و تهذیبه عن الشرور و المفسدات و دفع ضرر المضادات فیقبل الأدنی من الأعلی زیاده کمال و رونق.

و کذلک تصریفات الأعالی للأسافل و استخدامها إیاها فی وجوه الأغراض مما یفیدها الحسن و السناء و الزینه و البهاء کتأیید القوه الشهوانیه من الحیوان القوه النباتیه و ذب الغضبیه الحیوانیه عنها من أن ینقص مادتها دون البلوغ إلی منتهاها فی الذبول و الاستضرار و کتوفیق القوه النطقیه للحیوانیه فی مقاصدها و کإفادتها لها اللطافه و البهاء فی الاستعانه بها فی أغراضها و لأجل ذلک ما توجد القوه الحسیه و الشوقیه- التی فی الإنسان بحیث قد یتعدی طورها فی أفعالها عن مسلک البهیمه إلی شبه طور الملائکه العلویه و قد یتعاطی فی أفاعیلها أغراضا و دواعی لا یتعاطاها إلا صریح القوه العقلیه.

مثال ذلک ما یشاهد من الإنسان أنه قد یصدر عن مفرد نفسه الحیوانیه أفعال و انفعالات کالإحساس و التخیل و الأکل و الجماع و المحاربه مع الأعداء کل ذلک بنوع أخس و أدنی إذا لم یقع تحت تدبیر النفس الشریفه العقلیه کما هو شأن أراذل الناس و أدانیهم الذین هم قریب الشبه بالبهائم و السباع و أما إذا اکتسبت بمجاوره النفس النطقیه من

۱- و هو رب النوع و المصنف قده قد عقد له فصلا مخصوصا یتلو هذه، س قده

۲- الأولی أن یقال و أکمل آثارا إما بالعدد أو بالقوه أی بالکم أو بالکیف، س قده

البهاء و النور و اللطف فيصدر عنها هذه الأفاعيل بنوع أحكم و أتم و أشرف و أعلى فيستأثر الإنسان العقلى من المحسوسات ما كان على أشرف مزاج و أعدل تركيب قاصدا بذلك تقويه للبدن فى فعل الطاعات الإلهيه و إبقاء للشخص فى طلب الخيرات و اقتناء الفضائل- و كذلك يتصرف بقوته المتخيله فى أمور لطيفه نافعه فى العاقبه حتى يكاد يضاهى بذلك- ما يقتضيه صريح العقل و العرفان و يحتال فى استعمال القوه الغضبيه حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب و الغلبه على العدد.

و قد يظهر أيضا عن جوهر ذاته آثار و أفعال بعضها بحسب اشتراك من النطقيه و الحيوانيه كتصريف قوته العقليه قوته الفكريه فى الاستنباطات الدقيقه و طلب الحدود الوسطى و المبادى البرهانيه و الحديه و كتصريفها لقوه الحسيه لينتزع من الماديات صورها المحسوسه الجزئيه حتى ينتزع بطريقه الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصيه أمورا كليه و صورا عقليه بالقوه المتخيله حتى يتوصل من أوائل المعقولات إلى ثوانيها و ينال غرضه من إدراك الحقائق العقليه و أصول الموجودات الخارجيه و المبادى القدسيه و عرفان ما هو مبدأ المبادى و مرجع كل شى ء و كتكليفه القوه الشهوانيه المباضعه و المجامعه لأجل مجرد اللذه و نيل الشهوه الحيوانيه- بل للتشبه بالعله الأولى فى استبقاء الحرث و النسل و حفظ الأنواع و خصوصا أفضلها أعنى النوع الإنسانى الذى هو ثمره عالم الخلق و التركيب و زبده المواد و الأجساد- و كتكليفه إياها تناول الأغذيه لا- كيف اتفق بل على الوجه الأصوب من القصد إلى نيل اللذه و لكن كعلف الدابه المركوبه و إعانه الطبيعه المسخره للنفس الحامله لأثقالها- و أحمالها فى سفر الآخره و المهاجره إلى الله و كتكليفه القوه الغضبيه منازعه الأبطال- و مباشره القتال و مقاومه الرجال لأجل الذب عن مدينه فاضله و أمه صالحه.

و قد يصدر منه أفاعيل عن صميم قوته العقليه مثل تصور المعقولات و الاتصال- بالملإ الأعلى و حب الموت و الاشتياق إلى الدار الآخره و قرع باب الرضوان و مجاوره الرحمن

الفصل (۱۹) فی التنبیه علی إثبات الصور المفارقه التی هی مثل الأصنام الحیوانیه و النباتیه و مدبراتها الکلیه من هذا المأخذ

اعلم أنک إذا تدبرت فی مراتب الإنسان و ترقیاته من حدود النفوس النباتیه و الحیوانیه- إلی حد النفس النطقیه و إلی تفاوت أفراد البشر فی أغراضهم حیث إن بعض الناس لا یفعل فعل الشهوه و الغضب و لا غرض له فی ذلک إلا لذه الأکل و الشرب و النکاح و لذه الغلبه علی العدو و الظفر علی مجرد الانتقام و التشفی عن الغیظ و الحقد من غیر أن یلحظ فی جمیع ذلک- مصلحه حکمیه و غایه عقلیه مع أنه معلوم عند الحکماء بالنظر العقلی و النهج البرهانی- أن الغرض الأصلی من العنایه الربانیه فی خلق هذه القوی النباتیه و المشاعر الحیوانیه- لیس مقصورا علی مجرد ما انتهت إلیه حرکاتها(۱) و حصلت به أغراضها الجزئیه بل لتأدیتها إلی أغراض أخری أرفع من تلک الأغراض و هی بقاء الأنواع و حصول النظام علی وجه التمام و الانتهاء إلی الخیر الأقصی و الملکوت الأعلی کما یقصده الإنسان الکامل لعلو نفسه الناطقه ثم إذا نظرت إلی أفاعیل الطبائع الجمادیه و النباتیه وجدتها مؤدیه- إلی حسن النظام و مصلحه الکل مع عدم شعورها بذلک لکون درجتها أدون من درجه الحیوانات التی لیس قصدها فی صدور الأفاعیل منها إلا تحصیل ما یلائم شهوتها الجزئیه- فعلم من هذا النظر الدقیق أن لکل من تلک الطبائع الجسمانیه مدبرا آخر فوق طبائعها العدیمه الشعور بما یترتب علی أفاعیلها من مصلحه النظام و فوق النفوس الحیوانیه الجزئیه التی لا شعور لها إلا بما یلائم هویاتها الجزئیه و لذاتها المستحیله الزائله فهی لا محاله مدبرات عقلیه و محرکات قدسیه لأغراض علویه ففعل الإنسان الکامل بقوه

۱- هذا بالنسبه إلی القوی الطبیعیه لأن غایه طبیعه المدر مثلا فی الإهباط لیست إلا ما انتهت إلیه الحرکه إذ لا نزوعیه هنا و قوله حصلت به أغراضها بالنسبه إلی الحیوانات غیر الناطقه بوجود النزوعیه فیها فلها غایات بمعنی ما لأجله الحرکه إلا أنها غایات وهمیه جزئیه، س قده

نفسه العاليه الشريفه فى تدبير البدن و تحريك القوى الطبيعيه و النفسانيه مضاه لفعل تلك المدبرات العقليه فى تحريكات تلك الطبائع الجسمانيه إلى أماكنها المخصوصه عند الخروج عنها و تسكيناتها فى تلك الأحياز عند الوقوع فيها و كذلك فى سائر أفاعيلها المخصوصه من تسخين النار و تبريد الماء و تغذيه الأشجار و نشوها و توليدها للأمثال- و ما يجرى مجرى هذه الأفعال الصادره عن الطبائع المؤديه إلى الخيرات العظيمه و المنافع الكليه فكما أن الإنسان إذا ساعده التوفيق يتدرج من أدنى القوى و أغراضها إلى أشرف القوى على الترتيب الطبيعى حيث إذا استوفى كمال كل قوه أدنى بلغ به إلى الفوز بنيل كمال آخر لقوه أعلى و هكذا يترقى من قوه إلى قوه و من غرض إلى غرض حتى ينتهى إلى الجوهر العقلى الإلهى الذى فاز بنيل الغرض الكلى و السرور العلوى و البهجه العظمى لإحاطته بأجزاء العالم و مباديها و غاياتها علما و عملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير(۱)

۱- ما خَلْقُكُمْ وَ لاـ بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَهٍ فحال الكل هنا كحال الآحاد الكامله بل كحال كل واحد واحد لأن كل جزء من المواد يخلع و يكتسى صوره باب الأبواب لعدم انقطاع فيض الله تعالى و عدم أفول نوره كما مر- أز كمال قدرتش در عرصه ملک قدم هر تف آتش خليلى هر كف خاك آدمى و فى أحاديث أهل العصمه ع : لاـ موضع فى الأرض إلا و كان مقبره للإنسان و لاـ يصادم هذا وصول الكل إلى الغايات الكبرى و القيامه العظمى و خراب العالم و تحوله إليها لأن هذا فى السلسله الطوليه كما ترى فى وصول الإنسان الكامل فإنه حتى جسده يتحول إلى الغايه و هذا لا يصادم أن يكون العناصر التى كانت مهبط أنواره متحركه بعد و لاـ تترك سدى- و أيضا وعاء كل شى ء بحسبه فالمغيئات لما كانت غير متناهيه و كذا الغايات فتحركات شتى غير متناهيه وضعيه و غير وضعيه عرضيه و جوهريه عرضيه و طوليه فى أوعيه غير متناهيه تصل إلى الغايه الأخيره فلا يصادم دوام الفيض و الجود و إنما قلنا و كذا الغايات- مع وحده الغايه الأخيره باعتبار وجودها الرابطى لها، س قده

فی اشـتماله علی أجزاء مترتبه بعضـها طبیعیه علی مراتبهـا و بعضـها نفسانیه علی درجاتها و بعضـها عقلیه علی طبقاتها و کما أنها مترتبه فی الـذوات و الجواهر بالشـرف و الفضـیله- بعضـها أشـرف و أفضل و بعضـها أدون و أخس فکـذلک مترتبه فی اللـذه و البهجه فلذه بعضـها عقلیه و بعضـها حیوانیه خیالیه و بعضـها حیوانیه حسـیه و بعضـها من باب المیل الطبیعی- فمحبوبات الجواهر متفننه إلاـ أنها مترتبه فأدناها ما للطبائع الساریه فی الأجسام و أعلاها ما للملائکه المقربین و العشاق الإلهیین فی ملاحظتهم لأنوار جمـال الله و جلاـله و قـد أقمنـا البراهین علی تجـدد الطبائع الجسـمیه و حرکاتها الجوهریه و أن جمیع هـذه الطبائع متحرکه نحو المبـدإ الأـعلی مرتقیه من مهبـط الجسـمیه إلی العـالم العقلی و المنزل العلوی علی التدریـج کالإنسـان الـذی یتـدرج فی حرکته الجوهریه من أدون المنازل إلی أعلاها- و من حـد النطفه إلی حـد العقل الکامل فی مده العمر و للعالم عمر طبیعی کما للإنسان و عمره الطبیعی علی نحو من خمسـین ألف سنه(۱) کمـا نطق به التنزیـل من قوله تعالی تَعْرُجُ الْمَلائِکَهُ وَ الرُّوحُ إِلَیْهِ فِی یَوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ خَمْسِینَ أَلْفَ سَنَهٍ

الفصل (۲۰) فی ذکر عشق الظرفاء و الفتیان للأوجه الحسان

اعلم أنه اختلف آراء الحکماء فی هذا العشق

اشاره

و ماهیته و أنه حسن أو قبیح محمود أو مذموم-

فمنهم من ذمه و ذکر أنه رذیله

و ذکر مساویه و قال إنه من فعل البطالین و المعطلین

۱- قـد کتبنا قبیل ذلک وجه العـدد إلا أنه لما کشـفنا لک جلیه الحال عرفت البته أن المراد نوع هـذا العـدد أو نقول بعد انقضاء هذه المده التی لکل دوره و کوره و الرجوع جزءا من رأس لأن السماء ذات الرجع و الأرض ذات الصدع لما حصل تغیر تام فی الأوضـاع و لوازمهـا و المرکبـات و عوارضـها و فی الآـداب و القوانین أکثر مما یری فی الأوقات و الأحانین کان کأنه عالم آخر لکن الکل بمقتضی توحید الأفعال و أنه هو الذی فی السماء إله و فی الأرض إله و فی العائرین إله و فی الغابرین إله واحده و ما أمرنا إلا واحده، س قده

و منهم من قال إنه فضيله نفسانيه

و مدحه و ذكر محاسن أهله و شرف غايته-

و منهم من لم يقف على ماهيته

و علله و أسباب معانيه و غايته-

و منهم من زعم

أنه مرض نفسانى

و منهم من قال إنه

جنون إلهى.

و الذى يدل عليه النظر الدقيق

و المنهج الأنيق و ملاحظه الأمور عن أسبابها الكليه و مباديها العاليه و غاياتها الحكميه أن هذا العشق أعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصوره الجميله و المحبه المفرطه لمن وجد فيه الشمائل اللطيفه و تناسب الأعضاء و جوده التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الأمور الطبيعيه فى نفوس أكثر الأمم من غير تكلف و تصنع فهو لا محاله من جمله الأوضاع الإلهيه التى يترتب عليها المصالح و الحكم فلا بد أن يكون مستحسنا محمودا سيما و قد وقع من مباد فاضله لأجل غايات شريفه.

أما المبادى فلأنا نجد أكثر نفوس الأمم التى لها تعليم العلوم و الصنائع اللطيفه- و الآداب و الرياضيات مثل أهل الفارس و أهل العراق و أهل الشام و الروم و كل قوم فيهم العلوم الدقيقه و الصنائع اللطيفه و الآداب الحسنه غير خاليه عن هذا العشق اللطيف- الذى منشؤه استحسان شمائل المحبوب و نحن لم نجد أحدا ممن له قلب لطيف و طبع دقيق و ذهن صاف و نفس رحيمه خاليا عن هذه المحبه فى أوقات عمره.

و لكن وجدنا سائر النفوس الغليظه و القلوب القاسيه و الطبائع الجافيه من الأكراد و الأعراب و الترك و الزنج خاليه عن هذا النوع من المحبه و إنما اقتصر أكثرهم على محبه الرجال للنساء و محبه النساء للرجال طلبا للنكاح و السفاد كما فى طباع سائر

الحيوانـات المرتكزه فيهـا حب الاـزدواج و السـفاد و الغرض منهـا فى الطبيعه إبقاء النسل و حفظ الصور فى هيولياتها بالجنس و النوع إذ كانت الأشخاص دائمه السيلان و الاستحاله.

و أما الغايه فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء و ذوى لطافه الطبع- فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان و تربيه الصبيان و تهذيبهم و تعليمهم العلوم الجزئيه- كالنحو و اللغه و البيان و الهندسه و غيرها و الصنائع الدقيقه و الآداب الحميده

و الأشعار اللطيفه الموزونه و النغمات الطيبه و تعليمهم القصص و الأخبار و الحكايات الغريبه و الأحاديث المرويه إلى غير ذلك من الكمالات النفسانيه فإن الأطفال و الصبيان- إذا استغنوا عن تربيه الآباء و الأمهات فهم بعد محتاجون إلى تعليم الأستادين و المعلمين- و حسن توجههم و التفاتهم إليهم بنظر الإشفاق و التعطف فمن أجل ذلك أوجدت العنايه الربانيه فى نفوس الرجال البالغين رغبه فى الصبيان و تعشقا و محبه للغلمان الحسان الوجوه- ليكون ذلك داعيا لهم إلى تأديبهم و تهذيبهم و تكميل نفوسهم الناقصه و تبليغهم إلى الغايات المقصوده فى إيجاد نفوسهم و إلا لما خلق الله هذه الرغبه و المحبه فى أكثر الظرفاء و العلماء عبثا و هباء فلا بد فى ارتكاز هذا العشق النفسانى فى النفوس اللطيفه و القلوب الرقيقه غير القاسيه و لا الجافيه من فائده حكميه و غايه صحيحه.

و نحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها فلا- محاله يكون وجود هذا العشق فى الإنسان معدودا من جمله الفضائل و المحسنات لا من جمله الرذائل و السيئات و لعمرى إن هذا العشق يترك النفس فارغه عن جميع الهموم الدنياويه إلا هم واحد فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق إلى رؤيه جمال إنسانى فيه كثر من آثار جمال الله و جلاله حيث أشار إليه بقوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ و قوله- ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ سواء كان المراد من الخلق الآخر- الصور الظاهره الكامله أو النفس الناطقه لأن الظاهر عنوان الباطن و الصوره مثال الحقيقه- و البدن بما فيه مطابق للنفس و صفاتها و المجاز قنطره الحقيقه.

و لأجل ذلك هذا العشق النفسانى للشخص الإنسانى إذا لم يكن مبدؤه إفراط الشهوه الحيوانيه بل استحسان شمائل المعشوق و جوده تركيبه و اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حركاته و أفعاله و غنجه و دلاله معدود من جمله الفضائل و هو يرقق القلب و يذكى الذهن و ينبه النفس على إدراك الأمور الشريفه و لأجل ذلك أمر المشايخ مريديهم(۱) فى الابتداء بالعشق و قيل العشق العفيف أو فى سبب فى

۱- إذ لا يرون سببا أقوى فى انتزاع يد النفس عن مشتهيات عالم الكون الطبيعى بعد الجذبه أو بعد الرياضات الشرعيه من هذا العشق و لهذا قال الشيخ فريد الدين العطار الذى هو عشق محض بحيث قال بعض العرفاء إيماء إلى وجوده العشق خراسانى- ذره عشق أز همه آفاق به ذره درد أز همه عشاق به قدسيانرا عشق هست و درد نيست درد را جز آدمى در خورد نيست إن قلت المشايخ يلتزمون التوفيق بين أوضاع الشريعه و الطريقه و المحققون منهم فى هذا الجمع متوغلون و بهذا الأصل الشامخ متصلبون و هذا الأمر كيف يوافق الشريعه المطهره- قلت لعلهم وجدوا رخصه من رموزها و دقائقها و لعلهم جوزوا اجتماع الأمر و النهى- كما جوزه كثير من المتشرعه فالخروج من الدار المغضوبه مأمور به و منهى عنه لأن هذا الخروج بعينه تصرف فى مال الغير بدون إذنه و إخراج الزانى حشفته من فرج المرأه مأمور به و منهى عنه نظير ما مر فشى ء واحد مبغوض و مطلوب للشارع المقدس من جهتين و بسطه موكول إلى موضعه و الله تعالى هو العالم بالأسرار، س قده

تلطيف النفس و تنوير القلب و فى الأخبار

: إن الله جميل يحب الجمال

و قيل من عشق و عف و كتم و مات مات شهيدا.

و تفصيل المقام أن العشق الإنسانى ينقسم إلى حقيقى و مجازى و العشق الحقيقى هو محبه الله و صفاته و أفعاله من حيث هى أفعاله و المجازى ينقسم إلى نفسانى و إلى حيوانى و النفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكله نفس العاشق المعشوق فى الجوهر و يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادره عن نفسه و الحيوانى هو الذى يكون مبدؤه شهوه بدنيه و طلب لذه بهيميه و يكون أكثر إعجاب العاشق بظاهر المعشوق و لونه و إشكال أعضائه لأنها أمور بدنيه و الأول مما يقتضيه لطافه النفس و صفاتها و الثانى مما يقتضيه النفس الأماره و يكون فى الأكثر مقارنا للفجور و الحرص عليه و فيه استخدام القوه الحيوانيه للقوه الناطقه بخلاف الأول فإنه يجعل النفس لينه شيقه ذات وجد و حزن و بكاء و رقه قلب و فكر كأنها تطلب شيئا باطنيا مختفيا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيويه و تعرض عما سوى معشوقها

جاعله جميع الهموم هما واحدا فلأجل ذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقى أسهل على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيره بل يرغب عن واحد إلى واحد.

لكن الـذى يجب التنبيه عليه فى هـذا المقام أن هـذا العشق و إن كان معدودا من جمله الفضائل إلا أنه من الفضائل التى يتوسـط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض و بين النفس الحيوانيه و مثل هـذا الفضائل لا تكون محموده شـريفه على الإطلاق فى كل وقت- و على كل حال من الأحوال و من كل أحد من الناس بل ينبغى اسـتعمال هذه المحبه فى أواسط السـلوك العرفانى و فى حال ترقيق النفس و تنبيهها عن نوم الغفله و رقـده الطبيعه و إخراجها عن بحر الشـهوات الحيوانيه و أما عنـد اسـتكمال النفس بالعلوم الإلهيه و صـيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكليه ذا ملكه الاتصال بعالم القـدس فلا ينبغى لها عنـد ذلك الاشـتغال- بعشق هـذه الصور المحسـنه اللخميه و الشـمائل اللطيفه البشـريه لأـن مقامهـا صـار أرفع من هـذا المقام و لهـذا قيل المجاز قنطره الحقيقه و إذا وقع العبـور من القنطره إلى عـالم الحقيقه فـالرجوع إلى مـا وقـع العبـور منه تـاره أخرى يكـون قبيحـا معـدودا من الرذائل- و لا يبعـد أن يكون اختلاف الأوائل فى مدح العشق و ذمه من هذا السـبب الذى ذكرناه- أو من جهه أنه يشـتبه العشـق العفيف النفسانى الـذى منشؤه لطافه النفس و اسـتحسانها- لتناسب الأعضاء و اعتـدال المزاج و حسن الأشـكال و جوده التركيب بالشهوه البهيميه- التى تنشأها أفراد القوه الشهوانيه.

و أما الذين ذهبوا إلى أن هذا العشق من فعل البطالين

(۱) الفـارغى الهمم فلأـنهم لاـ خبره لهم بالأـمور الخفيه و الأسـرار اللطيفه و لاـ يعرفون من الأـمور إلا ما تجلى للحواس- و ظهر للمشاعر الظاهره و لم يعلموا أن الله تعالى لا يخلق شيئا فى جبله النفوس إلا لحكمه جليله و غايه عظيمه.

۱- بل التعطيل من فعل العاشـقين على أنه رب تعطيل فى أرباب اسـتعداد الكمال الحقيقى خير من الاشـتغال بالأمور الدنيويه فلا يحتاج صاحبه إلى التخليه بل يكفيه التحليه، س قده

و أما الذين قالوا إنه مرض نفسانى

أو قالوا إنه جنون إلهى فإنما قالوا ذلك من أجل أنهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل و نحول البدن و ذبول الجسد و تواتر النبض و غور العيون و الأنفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا أن مبدأه فساد المزاج- و استيلاء المره السوداء و ليس كذلك بل الأمر بالعكس فإن تلك الحالات ابتدأت من النفس أولا ثم أثرت فى البدن فإن من كان دائم الفكر و التأمل فى أمر باطنى كثير الاهتمام- و الاستغراق فيه انصرفت القوى(۱) البدنيه إلى جانب الدماغ و ينبعث من كثره الحركات الدماغيه حراره شديده تحرق الأخلاط الرطبه و تفنى الكيموسات الصالحه فيستولى اليبس و الجفاف على الأعضاء و يستحيل الدم إلى السوداء و ربما يتولد منه الماليخوليا.

و كذا الذين زعموا أنه جنون إلهى فإنما قالوا من أجل أنهم لم يجدوا دواء يعالجون- و لا شربه يسقونها فيبرءون مما هم فيه من المحنه و البلوى إلا الدعاء لله بالصلاه و الصدقه- و الرقى من الرهبانيين و الكهنه و هكذا كان دأب الحكماء و الأطباء اليونانيين فكانوا إذا أعياهم مداواه مريض أو معالجه عليل أو يئسوا منه حملوه إلى هيكل عبادتهم و أمروا بالصلاه و الصدقه و قربوا قربانا و سألوا أهل دعائهم و أحبارهم و رهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء فإذا برئ المريض سموا ذلك طبا إلهيا و المرض جنونا إلهيا.

و منهم من قال إن العشق هواء غالب فى النفس

نحو طبع مشاكل فى الجسد(۲) أو نحو صوره مماثله فى الجنس(۳).

و منهم من قال منشؤه موافقه الطالع عند الولاده

فكل شخصين اتفقا فى الطالع و درجته أو كان صاحب الطالعين كوكب واحد أو يكون البرجان متفقين فى بعض الأحوال و الأنظار كالمثلثات أو ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق

۱- تبعا لمخدومها و كذا الحراره الغريزيه التى هى آله أفعالها فيجف الدماغ بإفراط و يحترق إذ لا يطيق لتوجه الكل إليه، س قده

۲- أى مزاجا و نحوه فيكون هذا الطبع كالطبع الذى تعلق به النفس العاشقه فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك الطبع الذى يشاكله مزاجا مثلا، س قده

۳- المراد به الجنس اللغوى لا المنطقى، س قده

و منهم من قال إن العشق هو إفراط الشوق إلى الاتحاد

و هـذا القول و إن كـان حسـنا- إلا أنه كلام مجمل يحتاج إلى تفصـيل لأن هـذا الاتحاد من أى ضـروب الاتحاد فإن الاتحاد قد يكون بين الجسـمين و ذلـك بالامتزاج و الاختلاط و ليس ذلک يتصور فى حق النفوس- ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بـدنى العاشق و المعشوق فى حاله الغفله و الذهول(۱) أو النوم فعلم يقينا أن بذلک لم يحصل المقصود لأن العشق كما مر من صـفات النفوس لا من صـفات الأجرام بل الـذى يتصور و يصـح من معنى الاتحاد هو الـذى بيناه فى مباحث العقل و المعقول من اتحاد النفس العـاقله بصوره العقـل بالفعـل و اتحاد النفس الحساسه بصوره المحسوس بالفعل فعلى هـذا المعنى يصـح صـيروره النفس العاشـقه لشـخص متحده بصوره معشوقها و ذلک بعد تكرر المشاهدات(۲) و توارد الأنظار و شـده الفكر و الذكر فى أشـكاله و شمائله حتى يصـير متمثلا صورته حاضـره متـدرعه فى ذات العاشق و هـذا مما أوضـحنا سبيله و حققنا طريقه بحيث لم يبق لأحد من الأزكياء مجال الإنكار فيه.

و قد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على ذلک كما روى أن مجنون العامرى كان فى بعض الأحانين مسـتغرقا فى العشق بحيث جاءت حبيبته و نادته يا مجنون أنا ليلى فما التفت إليها و قال لى عنک غنى بعشقک فإن العشق بالحقيقه هو الصوره الحاصله- و هى المعشوقه بالـذات لا الأمر الخارجى و هو ذو الصوره لا بالعرض كما أن المعلوم بالـذات هو نفس الصوره العلميه لا ما خرج عن التصور و إذا تبين و صح اتحاد العاقل بصوره المعقول و اتحاد الجوهر الحاس بصوره المحسوس كل ذلک عند الاسـتحضار الشديد و المشاهده القويه كما سـبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصوره معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلک إلى حضور جسمه و الاستفاده من شخصه كما قال شاعر

۱- إنمـا قيـد به إذ فى حـاله انفكاک الاتصال الجسـمانى عن الاتصال الروحانى ينكشف جليه الحال من أنه أيهما المقصود، س قده

۲- يعنى إن الاتحاد و إن حصل بمشاهده مره إلا أنه يستدعى ملكه الاتحاد لأنه أثر هذه الصور على جميع مدركاته، س قده

أنا من أهوى و من أهوى أنانحن روحان(۱) حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته و إذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا يخفى أن الاتحاد بين الشيئين لا يتصور إلا كما حققنا و ذلك من خاصيه الأمور الروحانيه و الأحوال النفسانيه و أما الأجسام و الجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاوره و الممازجه و المماسه لا غير بل التحقيق أن لا يوجد وصال فى هذا العالم- و لا يصل ذات إلى ذات فى هذه النشأه أبدا و ذلك من جهتين.

احداهما أن الجسم الواحد المتصل إذا حقق أمره علم أنه مشوب بالغيبه و الفقد- لأن كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين أجزائه عين الانفصال- إلا أنه لما لم يدخل بين تلك الأجزاء جسم مباين و لا فضاء خال و لا حدث سطح فى خلالها- قيل إنها متصله واحده و ليست وحدتها وحده خالصه عن الكثره فإذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور و الوحده فكيف يتحد به شى ء آخر أو يقع الوصال بينه و بين شى ء.

و الأخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصله بين الجسمين إلا بنحو تلاقى السطحين منهما و السطح خارج عن حقيقه الجسم و ذاته فإذن لا يمكن وصول شى ء من المحب إلى ذات الجسم الذى للمعشوق لأن ذلك الشى ء إما نفسه أو جسمه أو عرض من عوارض نفسه أو بدنه و الثالث محال لاستحاله انتقال العرض و كذا الثانى لاستحاله التداخل بين الجسمين و التلاقى بالأطراف و النهايات لا يشفى عليلا طالب الوصال و لا يروى غليله و أما الأول فهو أيضا محال لأن نفسا من النفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذا نفسين و هو

۱- ربما يتوهم أنه ينبغى أن يقال نحن روح واحد حل بدنيين و الجواب أنه أراد- أنا حيث اتحدنا ففى أى بدن تحقق واحد منا تحقق الآخر فلا تزعموا فى بدنى أنه حل فيه روحى وحده بل روحه أيضا لأن روحى روحه و فى بدنه أيضا لا تزعموا أنه حل فيه روحه وحده بل روحى أيضا لأن روحه روحى و أيضا نحن روحان بوصف الاثنينيه حال كوننا حللنا البدن لا بذاتنا الروحانيه، س قده

ممتنع و لأجل ذلک(۱) إن العاشق إذا اتفق له ما کانت غایه متمناه و هو الدنو من معشوقه و الحضور فی مجلس صحبته معه فإذا حصل له هذا المتمنی یدعی فوق ذلک و هو تمنی الخلوه و المصاحبه معه من غیر حضور أحد فإذا سهل ذلک و خلی المجلس عن الأغیار تمنی المعانقه و التقبیل فإن تیسر ذلک تمنی الدخول فی لحاف واحد و الالتزام بجمیع الجوارح أکثر ما ینبغی و مع ذلک کله الشوق بحاله- و حرقه النفس کما کانت بل ازداد الشوق و الاضطراب کما قال قائلهم.

أعانقها و النفس بعد مشوقهإلیها و هل بعد العناق تدانی

و ألثم فاها کی تزول حرارتی فیزداد ما ألقی من الهیجان

کأن فؤادی لیس یشفی غلیله سوی أن یری الروحان یتحدان

و السبب اللمی فی ذلک أن المحبوب فی الحقیقه لیس هو العظم و لا اللحم و لا شی ء من البدن بل و لا یوجد فی عالم الأجسام ما تشتاقه النفس و تهواه بل صوره روحانیه موجوده فی غیر هذا العالم

الفصل (۲۱) فی أن تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم أن محبوبات النفوس و الطبائع مختلفه و معشوقاتها متفننه حسب اختلاف مراتبها فی الوجود و درجاتها فی العلوم و المعارف و ذلک أن کل قوه من القوی لا تستکمل- إلا بما یجانسها و یشاکلها و کل حاسه من الحواس لا یلتذ إلا بمحسوسها المختص بها فالقوه الباصره لا تشتاق إلا إلی الألوان و الأضواء لأنها من جنسها و کذا القوه السامعه- لا تشتاق إلا إلی الأصوات و النغم و لا یستلذ إلا ما کان علی النسبه الفاضله و علی هذا القیاس تلتذ الشامه بالروائح و الذائقه بالطعوم الملائمه للمزاج و اللامسه بالملموسات الملائمه

۱- أی لأجل أن المطلوب هو الاتحاد بالصوره الروحانیه التی فی نفس الطالب بنحو التمکن و الاستقامه بل المطلوب نفس الطالب لا غیر لا ینجع و لا یجدی هذه الوصولات إذ لیست مقصوده بالذات، س قده

لمزاجها التی یکون فی حد الاعتدال بین أطراف المتضادات حتی تستکمل بها و هکذا قیاس کل قوه من القوی الباطنه و الظاهره الطبیعیه و النفسانیه و العقلیه إذ کل قوه من جنس ما یقوی علیه و کذا کل قوه حاسه کما مر هی یکون من نوع محسوسها و کل قوه عاقله من قبیل معقولاتها فلأجل ذلک تستکمل بها و تخرج لأجلها من القوه إلی الفعل و من النقص إلی الکمال سائره إیاها متحده بها کما علمت مرارا.

ثم إن الإنسان من جمله المکونات کأنه(۱) ذات مجموعه من جمیع ما فی العالم- من الأنواع و الأجناس علی وجه الاستعداد و القوه بمعنی أن کل جنس من أجناس الموجودات- و طبقه من الطبقات و عالم من العوالم العقلیه و النفسیه و الطبیعیه یوجد فیه شی ء ناقص فی الابتداء مستعد للاستکمال و کل ناقص مشتاق إلی کماله فالإنسان لکونه مشتملا علی مجموع نقصانات الأشیاء فلا جرم یشتاق بکله إلی ما هو جامع لکل الکمالات بالإمکان العام و لا یوجد کمالات الأشیاء کلها علی وجه التمام إلا فی حق الباری- لما له من الأسماء الحسنی و لهذا أحق الأشیاء بأن یکون معشوقا للکمل و العرفاء هو الحق جل ذکره و بعده فی استحقاقیه عشق الإنسان مجموع العالم بکله لاشتماله علی مظاهر صفات الله تعالی و أسمائه من العرش و الکرسی و السماوات و الشمس و القمر و النجوم و الأرض بما فیها و علیها من أنواع الحیوانات و النباتات و الجواهر المعدنیه من الذهب و الفضه و غیرهما و البحار و ما فیها من العجائب و ما یتکون فی الجو من الریاح و السحب- و الأمطار و الثلوج و البروق و الشهب و غیرها و الحرکات العلویه و السفلیه و مبادی تلک الحرکات و غایاتها من العقول و النفوس الکلیه و الجزئیه و الطبائع الشریفه و الخسیسه- کل ذلک علی أحسن ترتیب و أجود نظام بحیث یتحیر الناظر إلیه العارف بکیفیه وضعها و ترتیبها فی حسن کماله و نظامه.

و بعد هذین الأمرین أعنی الإله جل ذکره و مظهره الأعظم الذی هو الإنسان

۱- استعمال لفظ کان باعتبار أول أمره و قوته و استعداده و إلا فالإنسان الکامل نوع أخیر بالفعل هو کل الأنواع بقول مطلق کما أن بسیط الحقیقه کل الوجودات، س قده

الکبیر لا یستحق لأن یکون محبوبا لمن یشتمل علی جمیع المشاعر و القوی بالقوه أو بالفعل إلا العالم الصغیر الجزئی و الإنسان الشخصی فإن الإنسان الکلی(۱) فی الحقیقه هو العالم الکبیر و لأجل ذلک لا یوجد فی شی ء من المکونات ما یشتد العشق و الوله من الأدمی إلیه بحیث یسلب منه القرار و الصبر و یعتریه ما یعتری للعشاق من سهر اللیالی و الغم و الحزن و البکاء و غیر ذلک إلا من جهه شخص إنسانی إذ صادف فیه جمیع محبوبات- ما فیه من المشاعر و القوی فیوازی کله بکله و لیس غیر الإنسان کذلک فإن کل واحد من أجزاء العالم لیس فیه إلا مشتهی قوه واحده لأنه إما معقول فلا یستلذه إلا العقل و إما محسوس صرف فلا یستلذه إلا الحس دون العقل ثم ذلک المحسوس إن کان من باب اللون- و الضوء فلا یستلذه إلا البصر و إن کان من باب الصوت و الحرف فلا یستلذه إلا السمع فأما الإنسان ففیه مفردات الأشیاء و مرکباتها و جواهرها و أعراضها من المقولات التسع- و الروحانیات کملائکه القوی و الجسمانیات کالجوارح و الأعضاء.

و بالجمله ما فی الملک و الملکوت من النعم الظاهره و الباطنه کما فی قوله تعالی- وَ أَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً فمن رأی مثل هذه النشأه الکامله و المدینه الجامعه- فلا جرم یشتاق إلی لقائه و یحبه لما رأی فیه من صنعه موجده و مظهر آثاره و مرآه جماله و جلاله.

قال الشیخ الکامل المحقق محی الدین الأعرابی فی الفتوحات المکیه اعلم أن العالم خلقه الله فی غایه الإحکام و الإتقان کما قال الإمام أبو حامد الغزالی- من أنه لم یبق فی الإمکان أبدع من هذا العالم فأخبر أنه تعالی خلق آدم علی صورته(۲) و الإنسان مجموع العالم و لم یکن علمه بالعالم إلا علمه بنفسه إذ لم یکن

۱- کأنه قیل أعوذک عشق آخر هو أقرب درجه إلی عشق الله و هو العشق بالإنسان الکامل المکمل فأجاب بأنه فی الحقیقه هو العالم الکبیر، س قده

۲- أی أخبر الغزالی صریحا فی موضع آخر أو هنا التزاما فإن قوله لم یبق فی الإمکان أبدع من هذا العالم فی قوه أن یقال إن العالم لما کان علی صوره الحق کان أبدع ما یتصور و أسنی و أبهی و الثانی أظهر و الإنسان مجموع العالم أی آدم الذی قال ع إنه تعالی خلق آدم علی صورته یشمل الإنسان الکبیر الذی هو مجموع العالم و یشمل مختصره الذی هو الإنسان الکامل و الإنسان الصغیر و هو سبیل التوحید، س قده

فی الوجود إلا هو و فعله و صفته فلا بد أن یکون علی صورته(۱) فلما أظهر فی عینه کان مجلاه فما رأی فیه إلا جماله فأحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجمیل المحب للجمال فمن أحب العالم بهذا النظر فقط فما أحب إلا جمال الله فإن جمال الصنعه لا یضاف إلا إلی صانعه لا إلی الصنعه فجمال العالم جمال الله و صوره جماله انتهی.

و قال فی موضع آخر اعلم أن کل ما یتصور المتصور فهو عینه لا غیره لیس للعالم(۲) أن یتصور الحق إلا بما یظهر عینه و أن الإنسان الذی هو آدم عباره عن مجموع العالم فإنه الإنسان الصغیر و هو المختصر من العالم الکبیر و العالم ما فی قوه الإنسان- حصره(۳) فی إدراک الکثره و العظم و الإنسان صغیر الحجم یحیط به الإدراک من حیث صورته و تشریحه و بما یحمله من القوی الروحانیه فرتب الله فیه جمیع ما خرج عنه مما سوی الله فارتبطت لکل جزء منه حقیقه الاسم الإلهی التی أبرزته(۴) و ظهر عنها فارتبطت به الأسماء

۱- أی صورته تعالی هی الصوره العلمیه و خلق الإنسان الکبیر و صوره علی طبق صورته العلمیه، س قده

۲- بفتح اللام أو کسرها أی لا یتصور الحق إلا بما یظهر عینه أی إلا بحسب قابلیه عینه الثابت لأن کل موجود یشاهد الحق من وراء حجاب تعینه، س قده

۳- قد مر هذا المطلب فی مبحث الکلام و الکتاب فتذکر، س قده

۴- قد مر أن کل موجود من العالم مظهر لاسم من أسماء الله و ذلک الاسم هو المربی له- فالنوع الأخیر و هو الإنسان الکامل لما کان کل الأنواع فکل جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر لمجموع الأسماء التی هی مشموله للاسم الأعظم الذی هو الله فبصره مرتبط بحقیقه اسمه البصیر و سمعه باسمه السمیع و مشاعره الأخری باسمه المدرک و محرکته العامله باسمه القادر و الشوقیه باسمه المرید و الغضبیه باسمه القاهر و الغاذیه باسمه الرازق و النامیه باسمه المقدر و المصوره باسمه المصور و المولده باسمه الجاعل فی الأرض خلیفه و العقل النظری باسمه العلیم الحکیم و العقل العملی باسمه العادل المقتدر و هکذا فی الارتباطات الأخری، س قده

الإلهيه كلها لم يشذ عنه منها شى ء فخرج آدم على صوره اسم الله إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهيه كذلك الإنسان(۱) و إن صغر جرمه فإنه يتضمن جميع المعانى و لو كان أصغر مما هو فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان كما جوزوا دخول الجمل(۲) فى سم الخياط و إن ذلك ليس من قبيل المحال لأن الصغر و الكبر من العوارض الشخصيه التى لا يبطل بها حقيقه الشى ء و لا يخرجه عنها و القدره صالحه أن يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم أن يدخلوا الجنه كذلك الإنسان و إن صغر جرمه من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير و لهذا سمى العقلاء العالم إنسانا كبيرا- و لم يبق فى الإمكان معنى إلا و قد ظهر فى العالم فقد ظهر فى مختصره و العلم تصور المعلوم- و هو من الصفات الذاتيه للعالم فعلمه صورته و عليها خلق آدم و آدم خلقه الله على صورته انتهى.

فعلم أن العشق الجامع لكل معشوقات الأشياء على ثلاثه أنحاء الأكبر و الأوسط و الأصغر فالعشق الأكبر عشق الإله جل ذكره و هو لا يكون إلا للمتألهين الكاملين- الذين حصل لهم الفناء الكلى و هؤلاء هم المشار إليه فى قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ فإنه فى الحقيقه ما يجب إلا نفسه لا غيره فالمحب و المحبوب فى الطرفين شى ء واحد.

و الأوسط عشق العلماء الناظرين فى حقائق الموجودات المتفكرين دائما فى خلق السماوات و الأرض كما فى قوله تعالى

۱- أى كما أن لاسم الجلاله الكليه و الشامليه للأسماء الحسنى كذلك لمرآته الكليه و الشامليه لكل الأنواع و الأعيان و لهذا جعل الأسماء فى قوله تعالى وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ تاره أسماء الله تعالى و تاره أسماء الموجودات و على أى تقدير فالمراد حقائقها، س قده

۲- أو كان كنايه عن تضعيف آنيه الإنسان و إفناء هذا الجمل كاندكاك الجبل عند رؤيه موسى و ما يقال هل يجوز على قدره الله تعالى أن يدخل العالم بجملته فى بيضه فالحق جوازه فى بيضه الحمامه القدسيه، س قده

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النَّارِ و هو عذاب الفرقه و الاحتجاب عن رؤيه الآثار و جنه الأفعال.

و الأصغر عشق الإنسان الصغير لكونه أيضا أنموذجا مما فی عالم الكبير كله و العالم كله كتاب الحق الجامع و تصنيف الله الذی أبرز فيه كمالاته الذاتيه و معانيه الإلهيه- و كتاب الإنسان مجموعه مختصره فيه آيات الكتاب المبين فمن تأمل فيه و تدبر فی آياته و معانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعه الكتاب الكبير و آياته و معانيه و أسراره و إذا اتفق و أحكم معانی الكتاب الكبير يسهل معها العروج إلى مطالعه جمال الله و جلال أحديته فيرى الكل منطويا فی كبريائه مضمحلا تحت أشعه نوره و ضيائه

الفصل (۲۲) فی اختلاف الناس فی المحبوبات

اعلم أنه لا يوجد لنوع من أنواع الموجودات مثل الاختلاف الذی يوجد فی أفراد البشر و ذلك لأن الماده الإنسانيه(۱) خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال- إلى أی صوره من الصور و الاتصاف بأی صفه من الصفات و فيها قوه الارتقاء من حد البهيميه- إلى أعلى درجات الملائكه المقربين فمنهم من هو فی رتبه البهائم و نفسه النفس الشهويه و منهم من هو فی رتبه السباع و نفسه النفس الغضبيه و منهم من كان فی منزل الشياطين و منهم من كان من نوع الملائكه و لكل من هذه الأجناس الأربعه أنواع كثيره غير محصوره.

و قد علمت أن محبوب كل أحد ما يماثله و يشابهه و أن الله تعالى قد ركز(۲) فی طباع

۱- و ماده العناصر التی يقال إنها مشتركه فحق اشتراكها يظهر فی الإنسان و هذه القابليه للتحول بحسب الباطن إلى الأجناس الأربعه ساقت إلى ظاهر هذه الماده بحيث يمكن هذا الإنسان الطبيعی المادی أن يحكی بفعله أفعال الأنواع الأخرى فللفرس طور لا يتعداه و لا يمكنه فعل الحمار و صوته و بالعكس و قس عليه، س قده

۲- يعنی عدم شبع كل صنف من العشق بمعشوقه سببه أن كلا مجبول على محبه البقاء- و مفطور على محبه مقام التمكين فيما استأثره و الخلاص عن التلوين و البقاء و الثبات من صفات الله تعالى، س قده

الموجودات و جبلات النفوس محبه الكون و البقاء على أتم الحالات التى تخصها و أتم حالات النفس الشهوانيه أن تكون موجوده أبدا تتناول شهواتها و تتمتع بلذاتها التى هى ماده وجود أشخاصها من غير عائق و لا منغص فهى أبدا عاشقه للأكل و الجماع لا غير و هكذا من أتم حالات النفس الغضبيه أن تكون موجوده رئيسه على غيرها غالبه على عدوها منتقمه ممن يؤذيها من غير عائق و لا منغص فهى أبدا عاشقه للقهر و الانتقام.

و من أتم حالات النفس الشيطانيه أن تكون مكاره محيله جربزه كذوبه مظهره للأمور على غير ما هى عليه شأنها التدليس و التلبيس بإبراز المقدمات الباطله فى صوره الحق و إظهار الأكاذيب الواهيه بهيئه الصدق فهى أبدا عاشقه للمكر و الحيله و الوسوسه- و المواعيد الكاذبه و الأمانى الباطله كما قال تعالى فى صفه الشيطان يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً.

و من أتم حالات النفس الملكيه أن تعرف الحقائق على ما هى عليها و تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و تزهد فى الدنيا و ترغب فى الخلوه للمناجاه مع الله و تتفكر فى صنع الله و ملكوته راضيه بقضائه فهى أبدا عاشقه للمعارف الإلهيه- و الكون مع الله بلا- عائق و حاجب مسروره بذكره كارهه للكون فى الدنيا متمنيه للموت و الخروج من هذه النشأه المجازيه إلى الدار الآخره تشوقا إلى جوار الله و مشاهده لقائه و هذه الخصال لا توجد إلا فى خواص الناس من الأخيار الذين هم بمنزله الملائكه المقربين و الرسل المكرمين و أكثر الناس قصرت أفهامهم عن تصور هذه الخصال لقله معرفتهم و كدوره أذهانهم لانغماسها فى بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور و الأشباح الجسدانيه المؤلفه من العناصر و الأبدان المركبه من اللحم و الدم و الأخلاط العفنه الظلمانيه و اطمأنوا بها تمنوا الخلود معها و ذلك لنقص جوهرهم و دناءه نفوسهم كما ذكر الله عز و جل وَ رَضُوا بِالْحَياهِ الدُّنْيا وَ اطْمَأَنُّوا بِها وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آياتِنا غافِلُونَ و آيات كثيره من القرآن فى هذا المعنى.

ثم لا- يخفى عليك أن كل محب لشى ء من الأشياء الدنيويه مشتاق إليه هائم به عند الفقدان- و أنه متى وصل إليه و نال ما يهواه منه حصل مقصوده و بلغ حاجته من الاستمتاع و التلذذ بقربه فإنه لا- بد يوما أو ساعه أن يفارقه و يمله أو يتغير عليه و يذهب عنه تلك الحلاوه

و يتلاشى له البشاشه و يخمد لهيب ذلك الاشتياق و الهيجان و ربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا و آفه على المحب و مرضا و عله له كما نشاهد من حدوث الأمراض و العلل من أكل الحلاوات و الدسومات و من كثره المجامعه و رب معشوق آدمى صار من أعدى الأعداء و أوحش الأشياء عند محبه إلا المحبين لله و المؤمنين بآياته و المشتاقين إلى لقائه من عباده و أوليائه الصالحين فإن لهم كل يوم من محبوبهم قربه و كلما قربوا منه ازداد شوقهم و قوى عشقهم و كلما ازداد الشوق ازداد القرب و هكذا أبد الآباد كما ذكر الله وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ و قال نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا و أشار إلى حال المحبين سواه بقوله كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً.

ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم و كنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ و ذلك لأن الدنيا و صورها الكونيه عند العارف البصير بمنزله مرائى و مظاهر- للحقائق القدسيه و الصفات الإلهيه و كما أن الناظر فى السراب إذا كان عارفا يعلم أن ما يشاهد فيه هو صوره السماء لا صوره الماء كما بين فى موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم أن الوجود الذى يتراءى فى هذه الموجودات العالميه ليس إلا أنحاء تجليات الحق و ظهورات كمالاته و أسمائه فى مظاهر الأكوان و مرائى الأعيان.

و اعلم أن الغرض الأقصى و الحكمه الأسنى من وجود العشق فى نفوس الظرفاء- و محبتها لحسن الأبدان و زينه الأشكال إنما هو لأن تتنبه من نوم الغفله و رقده الجهاله و ترتاض بها مده و تخرج من القوه إلى الفعل و تترقى من الأمور الجسمانيه إلى الأمور النفسانيه- و منها إلى محاسن الأمور الدائمه الكليه و تتشوق إلى لقاء الله و لذات الآخره و لتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها و كمال عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لأن جميع المحاسن و كل المشتهيات المرغوبه للنفس التى نراها على ظواهر الأجسام و سطوح الأبدان جعلت دلالات على المحاسن الأخرويه و مثلا للصور البهيه الروحانيه- كيما إذا نظرت إليها النفوس الجزئيه حنت إليها و تشوقت نحوها و إذا وصلت إليها- تعمقت فى إدراك كنهها وحدها بالنظر و التدبر فيها و الاعتناء لأحوالها لينتزع صورها

خالصه عن الأغيار و رسومها مصفاه عن الملابس و الأغشيه حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيه عن مشاهده الحواس لما زالت رسومها و صورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم و الصور المعشوقه المحبوبه مصوره فيها أعنى النفس الجزئيه صورا روحانيه صافيه عن المواد.

ثم إذا قويت النفس و صارت إلى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومه فى قوه خياله من ذلك المقام إلى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات و هى صور كليه دائمه عقليه متحده بها لا يخاف فراقها و لا دثورها و تغيرها و استحالتها أبد الآبدين.

مثال ذلك أن من ابتلى بعشق أحد فى بعض أيام عمره ثم تسلى عنه أو فقده فإذا وجده بعد مده من الدهر و قد تغير عما كان عليه من الحسن و الجمال و تلك الزينه و المحاسن كأن يراها على ظاهر جسمه فنظر إلى تلك الرسوم و الصور التى فى خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم يتغير و لم يتبدل و رآها برمتها مرتسمه فى نفسه من تلك المحاسن و الرسوم و الأصباغ و الأشكال و التخاطيط على ما كانت من قبل و كان يراها بزعمه على الغير من بعيد و يجد اليوم كلها فى نفسه منتزعه عن الغير مسلوبه عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بأن المعشوق بالحقيقه- ليس بأمر خارج عن ذاته لأن تلك الرسوم و الصور الحسان التى كان يراها على ذلك الشخص- و هو اليوم يجدها منقوشه فى نفسه مرسومه فى ذاته متمثله بين يدى جوهره مصوره عنده- باقيه ثابته على حاله واحده لم تتغير.

فإذا فطن العاقل الذكى بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها و استيقظت من رقده جهالتها و علمت أن المعشوق بالحقيقه لم يوجد و لا يوجد فى الأجسام و المواد الكثيفه و الأبدان اللحميه و الدمويه و استراحت نفسه عند ذلك من التعب و العناء و مقاساه صحبه الغير و تحمل المشاق الشديده و الشقاء الذى لا يزال يعرض لعشاق الأجسام و محبى الأبدان و يقول كما قال القائل-

صحى القلب عن سلمى و أقصر باطله و عرى أفراس الصبى و رواحله

الفصل (۲۳) فی الإشاره إلی المحبه الإلهیه المختصه بالعرفاء الکاملین و الأولیاء الواصلین

قد مر أن العشق الإنسانی علی ثلاثه أقسام الأکبر و الأوسط و الأصغر و أن الأکبر هو الاشتیاق إلی لقاء الله و الشهوه إلی عرفان ذاته و صفاته و أفعاله من حیث هی أفعاله فهذه الشهوه لم توجد لغیر العارف و حال الناس کلهم فی أشواقهم و شهواتهم إلی محبوباتهم و مرغوباتهم بالقیاس إلی حال العارف کحال الصبیان فی التذاذهم باللعب بالصولجان بالقیاس إلی حال الرجال البالغین- فی أغراضهم و مستلذاتهم و رئاساتهم فإنه لو خلق فیک شوق إلی الله تعالی و شهوه لمعرفه جماله و جلاله و هو أصدق الشهوات و أحق اللذات لکنت تؤثرها علی کل الخیرات- و تختار جنه المعرفه و ریاض الحکمه و ثمراتها علی الجنه التی فیها قضاء الشهوات الحسیه و الخیالیه و لکن هذه الشهوه و هذه الإراده لم تخلق لعوام الناس و لا لأکثر الخاصین الذین یعدون أنفسهم من أهل الفضیله إلا من یندر وجوده من الراسخین فی العلم و کما أن شهوه النکاح و شهوه الرئاسه خلقت فیک و لم تخلق فی الصبیان إلا شهوه اللعب بالصولجان و نحوه و أنت تتعجب فی عکوفهم علی لذه اللعب و خلوهم عن لذه الرئاسه فهکذا العارف یتعجب منک و من نظرائک فی عکوفهم علی لذه الجاه و الرئاسه فإن الدنیا بحذافیرها عند العارف لهو و لعب.

و لما خلق الله هذا العشق للعارفین کأن شوقهم بقدر عشقهم و شهوتهم بقدر معرفتهم- و لا نسبه لاشتیاقهم و شهوتهم إلی لذه الشهوات الحسیه سواء کانت فی الدنیا أو فی الآخره فإن لذاتهم بالمعرفه لذه لا یعتریها الزوال و لا یفترها الملال بل لا یزال یتضاعف و یترادف بزیاده المعرفه- و الاستغراق فیها بخلاف سائر الشهوات إلا أن هذا العشق لا یخلق فی الإنسان إلا بعد أن یمر علیه نشئات و یتحول بأحوال کثیره و ینتقل من حد الحیوانیه إلی حد الملیکه کما ینتقل نطفه الحیوان من حد الجمادیه و النباتیه إلی حد الحیوانیه و کما ینتقل الأدمی من حد الصیبوبه- إلی حد البلوغ الصوری و صار معدودا من الرجال البالغین الکاملین فی الشهوه فهکذا ماده العقل

إذا انتقلت من حد القوه و الاستعداد إلی حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين فی شهوه المعرفه و غيره من أفراد البشر بالنسبه إليه كالولدان و النسوان فی باب لذه المعرفه و شهوه الحكمه فمن لم يخلق فيه هذه الشهوه فهو إما صبی بعد لم يكمل عقله أو عنين أفسد كدوره الدنيا و شهواتها فطرته الأصليه.

فالعارفون لما رزقوا شهوه المعرفه و لذه النظر إلی وجه الله و مطالعه جلاله فهم فی مطالعتهم جمال الحضره الإلهيه فی جنه عرضها السماوات و الأرض بل أكثر و أوسع(۱) فهم ينظرون إلی العاكفين فی حضيض الشهوات نظر العقلاء إلی الصبيان عند عكوفهم علی لذه اللعب بالتماثيل المزخرفه و لذلک تراهم يستوحشون من أكثر الخلق و يؤثرون العزله و الخلوه و الذكر و هو أحب الأشياء لهم و يهربون من المال و الجاه علما منهم بأنه يشغلهم عن لذه المناجاه مع الله و يتجردون عن أهلهم و أولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فتری الناس يضحكون عليهم و يستهزئون بهم و يقولون فی حق من يرون منهم إنه موسوس مجنون و هم يتعجبون من الناس و يضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانيه و لذاتها المزخرفه و يقولون إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم كما تسخرون.

و العارف مشتغل بتهيئه سفينه النجاه لنفسه و لغيره لعلمه بخطر المعاد إذا جاءت الطامه الكبری فيضحک علی أهل الغفله عن عذاب الله و السؤال و الحساب و عقاب يوم الآخره و سوء المرجع و المآب عند كشف الغطاء و إظهار البواطن و السرائر و تحصيل ما فی الصدور- و إخراج من فی القبور و إبراز الجحيم و أشرارها و الجنه و أبرارها كما يضحک العاقل علی الصبيان و اشتغالهم باللهو و اللعب عند ما ورد سلطان قاهر علی البلد يريد أن يحاسب أهله و يقتل بعضهم و يخلع علی بعضهم و يخلد بعضهم محبوسا فی سجنه و يرفع بعضهم إلی مجلس قربه.

۱- بل لا كم و لا كيف فإن جنتهم جنه الذات و جنه الصفات كما قال تعالی وَ ادْخُلِي جَنَّتِي و لا أقل من جنه الأفعال الإبداعيه التی من صقع الربوبيه و أما الجنه الصوريه فهی حجاب لهم عن عالم المعنی و لا يحتجبون عن جمال الحضره الربوبيه بداره و بستانه- تو مگو ما را بدان شه بار نيست با كريمان كارها دشوار نيست ، س قده

فما أشد سخافه عقل من كان مرجعه إلى يوم الآخره و هو مشتغل اليوم بكسب المال و الجاه و التفوق على الغير بالذهب و الفضه و الأنعام و الحرث و النسل و بين يديه هذه العقبات و فى طريقه الأهويه المهلكات و

الصادق ع يقول: رب شهوه ساعه أورثت حزنا طويلا

و سئل الجنيد عن صفه المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوه قليل الخلطه لا يبصر إذا نظر و لا يسمع إذا خوطب و لا يفهم إذا تكلم و لا يحزن إذا أصيب و لا يفرح إذا أصاب ينظر إلى الله فى خلواته و يأنس به و يناجيه فى سره و جهره و لا ينازع أهل الدنيا فى دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو و يخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعه جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الأحزان للناس شأن و له شأن إذا خلا حن و إذا تفرد أن و له شربه من كأس الوداد و استيحاش من جميع العباد انتهى كلامه.

أقول ما ذكره هو من أحوال المحبين فى مبادى سلوكهم إلى الله و فى أوقات انزعاجهم من خلق إلى الحق و أما عند الوصول و انشراح الصدر بنوره و سعه القلب- لاستوائه فهم من أهش خلق الله و أوسعهم خلقا و أشدهم فرحانا بمطالعه جلال الله و رؤيته فى كل شى ء و كذلك كان النبى ص قبل البعثه متوحشا من الخلق متخليا بعباده ربه فى جبل حراء ثم وسع الله قلبه و عظم خلقه فبعثه إلى كافه الخلائق و اشتغل بهدايتهم و تعليمهم الكتاب و الحكمه و إلى ذلك أشار بقوله تعالى أَ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ إلى آخر السوره و سنرجع إلى تحقيق هذا المقام فى موعده إن شاء الله.

قال بعض العلماء و لا تظنن أن روح العارف من الانسراح فى رياض المعرفه- و بساتينها أقل من روح من يدخل الجنه التى يعرفها و يقضى فيها شهوه البطن و الفرج و أنى يتساويان بل لا ينكر أن يكون فى العارفين من رغبه فى فتح أبواب المعارف لينظر إلى ملكوت السماوات و الأرض و جلال خالقها و مدبرها أكثر من رغبه الناس فى المأكول و المنكوح و الملبوس و كيف لا يكون هذه الرغبه أغلب و هى مشاركه للملائكه فى الفردوس الأعلى إذ لا حظ للملائكه فى المطعم و المشرب و المنكح و لعل تمتع البهائم بهذه الأمور يزيد على تمتع الإنسان فإن كنت ترى مشاركه البهائم فى لذاتها أحق بالطلب

من مشاركه الملإ الأعلى فى فرحهم و سرورهم بمطالعه جمال الحضره الربوبيه فما أشد جهلك و غيك و ما أخس همتك و قيمتك على قدر همتك انتهى.

و مما ينبغى أن يعلم أنه كما أن وجود كل شى ء من آثار موجده و لا يوجد شى ء فى المعلول إلا و يوجد فى علته على وجه أعلى و أشرف فهكذا جميع المرغوبات و المستلذات التى توجد فى عالم المواد الجسميه و الطبائع الكائنه المستحيله فإنما هى رشحات لما يوجد فى عالم النفوس(۱) و نشأه الجنان و دار الحيوان كما قال تعالى وَ فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيها خالِدُونَ و كذلك جميع مستلذات النفوس و تماثيل الجنه و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و حورها و قصورها و نغمات طيورها إنما هى آثار و رشحات لما يوجد فى الحضره الإلهيه و ينالها العاكفون حول جنابه من اللذات و الابتهاجات التى تكل الإنسان عن وصفها مما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا و زهد فيها فاز بنعيم الآخره و لذات الجنه و من زهد فى نعيم الآخره فاز بنعيم القرب و شرف الوصول و الابتهاج بلقاء الله الذى يحقر فى جنبه كل نعيم و لذه.

و اعلم أنه قبيح بذى عقل أن يكون بهيمه و قد أمكنه أن يكون إنسانا أو إنسانا و قد أمكنه أن يكون ملكا مقربا و قال تعالى أَ يَحْسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مالٍ وَ بَنِينَ- نُسارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْراتِ بَلْ لا يَشْعُرُونَ و قال أيضا قالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا- يا لَيْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِيَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ وَ قالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً أشار إلى أن من كان من أهل العلم يعلم أن المثوبات الأخرويه أجل و أبهى من اللذات الدنيويه لأن تلك أمور حقه باقيه و هذه أمور باطله فانيه

و قال أمير المؤمنين ع: هلك خزان الأموال و العلماء أحياء باقون ما بقى الدهر أعيانهم مفقوده و آثارهم فى القلوب موجوده

۱- أى النفوس المنطبعه الفلكيه أو عالم المثال الذى هو الخيال المطلق للإنسان الكبير هذا فى المرغوبات الطبيعيه و أما المرغوبات الصناعيه فإنما هى رشحات لما فى نفوس الآدميين فإنها تمثل فى خيالاتهم أولا ثم فى محال صنائعهم حتى بعض الطبيعيات كما قيل إن بعض الناس يتخيل صوره حسنه عند المباشره و يصير الولد صبيحا، س قده

الموقف التاسع فی فیضه تعالی و إبداعه و فعله و تحقیق وجود الصور المفارقه العقلیه و فیه فصول

الفصل (۱) فی تمهید أصول یحتاج إلی معرفتها فی تحقیق أول الهویات الصادره عنه تعالی و أن أی وجود یخصه

اشاره

و لنمهد لتحقیق هذا المطلب ذکر أصول قد مضی شرحها فی السفر الأول الذی فی الأمور العامه التی هی ضوابط الأحوال العارضه لطبیعه الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم(۱) و هی هذه تلخیصا و تذکیرا.

الأصل الأول

أن تقابل السلب و الإیجاب بالذات(۲) إنما یکون بین أمرین مفهوم أحدهما بعینه

۱- أی من حیث التحقق فی ضمن أی فرد تحقق لا المفهوم من حیث هو مفهوم لأن الحکیم باحث عن الأعیان الموجوده ففی الأمور العامه یقال کل واجب الوجود بالذات- لا ماهیه له و لا جزء له و کل قدیم بالذات لا بدء له و فی الإلهیات یقال الواجب الوجود- بالذات الشخصی تعالی شأنه لا ماهیه له و لا جزء له و هو القدیم بالذات و لا بدء له و قس علیه، س قده

۲- جری فی هذا البحث علی ما جری علیه متأخرو المنطقیین و دأبهم الغور فی ظواهر الألفاظ و إلقاء المصارعه بین العبارات فعاد بذلک تقابل الإیجاب و السلب و هو أول الأوائل و أبده البدیهیات فی صف النظریات الخفیه التی لا یتیسر فهمها للمتعلم إلا عن جهد بالغ و أنت تری أن عنوان موضوع البحث فی کلامه أعنی قوله تقابل السلب و الإیجاب أوضح بکثیر من التفسیر الذی أردفه به و الحق ما ذکره قدماء المنطقیین و هو أن أول الأوائل هو أن الإیجاب و السلب لا یجتمعان و لا یرتفعان و إن شئت فقل إن الإیجاب و السلب فی قضیه واحده بعینها- لا یصدقان معا و لا یکذبان معا و هو فی الحقیقه قضیه منفصله حقیقیه و إذ کان هذا التقابل إنما هو بین الإیجاب و السلب فلا تناقض بالذات بین المفردات إلا من جهه رجوع مفاهیمها إلی السلب و الإیجاب فی هلیتها البسیطه فالتناقض بین زید و لا زید بالحقیقه بین ما یئولان إلیه من قولنا زید موجود و لیس زید بموجود، ط مد

يكون رفع الآـخر أی لاـ مفهوم له سوی كونه رفعا له(١) و لأجل ذلک لا يتحقق هـذا التقابل إلا بين شـيئين و الحصـر بينهما لا محـاله عقلی لاـ يسع للعقـل تجويز واسـطه بينهمـا- و يقـال له تقابـل التنـاقض أيضا و المعتنون و المهتمون بتصـحيح الألفاظ لما حاولوا تصـحيح مقتضـی باب التفاعل فی التناقض و هو التكرر من الجانبين(٢) فقالوا معنی التناقض كون شـيئين يلزم من صدق أحدهما لذاته كذب الآخر و قد قرع أسماعهم من أن نقيض كل شی ء رفعه

١- لاـزم بيـانه أن السـلب نقيض الإيجـاب و أمـا الإيجـاب فليس بنقيض للسـلب لعـدم اشـتماله علی مفهوم الرفع و إنما هو لازم النقيض الذی هو سلب السلب فتقابل السلب و الإيجاب يكون بين نقيض و لازم نقيضه و نسبه التقابل إلی السلب و الإيجاب إنما هو بنوع من التجوز لأن الطرد من أحـد الجانبين أعنی الإيجاب بالعرض و لو وضـعنا مكانه ما هو النقيض الطارد بالذات و اعتبرنا السـلب مع سلب السلب عاد الكلام و كان السلب لازم نقيض لسلب السلب- و هذا وحده كاف فی فساد هذا التفسير فإن البداهه قائمه علی أن الإيجاب فی نفسه طارد للسـلب- بعين ما يطرد به السلب الإيجاب من غير أن يفتقر فی طرده إلی كونه لازما لسلب السـلب و هـذه المطـارده هی الموجبه بالـذات أن لاـ يتحقق هـذا التقابـل إلاـ بين شـيئين إذ السـلب و الإيجـاب لا واسـطه بينهما بالضروره، ط مد

٢- فيه منع ظاهر فليس من مقتضی باب التفاعل إلا وقوع الفعل من الجانبين و أما التكرر فلا و لعل المراد من التكرر هو ما ذكرنا من وقوع الفعل من الجانبين لكن لا يلائمه ما سيوجه به التكرر بقوله و الأولی أن يقال إلخ، ط مد

فتاره قلبوا القول(۱) بأن نقيض كل شی ء رفعه إلی القول بأن رفع كل شی ء نقيضه- و جعلوا كلا من الطرفين نقيضا للآخر و أما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت- و تاره ذكروا أن حقيقه التناقض كون المفهومين أحدهما رفعا للآخر و الآخر مرفوعا به- و جعلوه بهذا المعنی من النسب المتكرره(۲) من الجانبين و الأولی أن يقال إن صحه تكرر النقيض و الرفع من الجانبين لأجل أن أحد الطرفين نقيض للآخر بالذات و الآخر نقيض له بالعرض لأنه يصدق عليه نقيض النقيض و رفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر فی الطرفين فی الجمله و هذا القدر كاف فی إجراء صيغه التفاعل و الأمر فی ذلك سهل عند طالب الحق و الغايه الآخره.

و بالجمله لا بد(۳) أن يكون مفهوم أحد الطرفين بعينه رفع الآخر و أما الآخر فغير متعين فيه أن يكون أمرا بخصوصه و لا هو مشروط بتخصص معنی إلا عدم كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع و لا أيضا مشروط بأن مفهومه المرفوع به بل الواجب أن يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو فی نفسه رفعا لشی ء آخر أو لا فقد

۱- لأنه إذا اقتضی التكرر و كان العين أيضا نقيضا و لم يكن العين رفعا كما تری أن اللاإنسان رفع الإنسان لكن الإنسان ليس رفعا و قد قالوا إن نقيض كل شی ء رفعه- فلا جرم احتاجوا إلی هذا التغليب بأن يقولوا رفع كل شی ء نقيضه و حينئذ لا ضير فی عدم كون العين رفعا مع كونه نقيضا لأن المحمول أعم من الموضوع، س قده

۲- أی أرادوا القدر المشترك بين المصدر المبنی للفاعل و المصدر المبنی للمفعول أی الرفع بالمعنی الأعم من الرافعيه و المرفوعيه، س قده

۳- توضيحه أن أحد الطرفين أمر بخصوصه فإنه فی جميع الموارد عدم و رفع للآخر- و أما الآخر فليس أمر بخصوصه إذ هو فی كل مورد شی ء ففی مورد إنسان و فی مورد فرس و فی مورد حجر و فی مورد بياض و هكذا و كما ليس الخصوصيه شطرا له فكذلك ليست شرطا- له لا خصوصيه عدم كونه رفعا لكذلك الرفع و إن كان رفعا لشی ء آخر كالعدم و الامتناع و اللاإنسان و غيرها مما هی إيجاب إضافی بالنسبه إلی رفعها و ليس أيضا نفس الوصف العنوانی الذی هو المرفوع بل ذاته أی ليس هو المرفوع بالحمل الأولی بل بالحمل الشائع، س قده

اتضح أن فی المتقابلین تقابل السلب و الإیجاب لا بد أن یکون أحد الجانبین مفهوم السلب بعینه و یکون الجانب الآخر المقابل للسلب إیجابا إضافیا بالقیاس إلیه سواء تحقق فی فرد الإیجاب الحقیقی أو فی غیره من السلوب.

ثم لیعلم أن هذا النحو من التقابل کما یوجد بین القضیتین کذلک یوجد بین مفهومین مفردین إما بحسب حمل علی بالقیاس إلی موضوع بعینه(۱) کما بین الإنسان و اللاإنسان و زید و لا زید أو لا إنسان و لا لا إنسان و لا زید و لا لا زید أو بحسب وجود فی بالنسبه إلی موضوع بعینه کما بین السواد فی شی ء و رفعه عنه أو رفع السواد و رفع رفعه عنه فیمتنع أن یکون شی ء من الموضوعات المعینه خالیا عن المتقابلین بحسب حمل علی و هو حمل هو هو.

و کذا یستحیل أن یوجد شی ء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود فی و هو حمل الاشتقاق فکما أن کل شی ء إما بیاض و إما لا بیاض علی سبیل المنفصله الحقیقیه- فکذلک کل شی ء إما أبیض و إما لا أبیض بمعنی أنه إما ذو بیاض و إما لا ذو بیاض و القبیلان کلاهما تقابل فی المفردات أنفسها و إن کان ذلک بحسب نسبتها إلی موضوع.

و کما أن رفع کل مفرد نقیضه بالذات و المرفوع به هو نقیضه بالعرض لأنه مصداق نقیض النقیض و رفع الرفع فکذا سلب کل قضیه نقیضها و نقیض السلب بالذات سلب السلب- لکن یلزمه الإیجاب(۲) فنقیض کل إنسان حیوان هو لیس کل إنسان بحیوان

۱- الموضوع هنا ما بإزاء المحمول أی ما هو فرد الإنسان و یحمل هو علیه لیس فردا للإنسان و لا- یحمل هو علیه و المراد بالموضوع فی التناقض بتخلل ذو و فی هو المحل المستغنی، س قده

۲- فیه مضافا إلی ما قدمناه من وجه الفساد فساد آخر و هو أن من البین أن القضیه السالبه لا حکم فیها و إنما هو سلب الحکم و رفعه و فسخه فمن المحال أن یرد السلب علی السلب- کما یرد علی الإیجاب اللهم إلا باعتبار السلب نوعا من الإیجاب نظیر تبدیل المحصله معدوله- و ذلک باعتبار سلب الحکم حکما سلبیا فالسلب بهذا الاعتبار الذی یسمیه المصنف إیجابا إضافیا- یکون نوعا من الإیجاب لازما للسلب الحقیقی و یکون معنی کون سلب السلب نقیضا للسلب- أنه نقیض للازم السلب و هو الإیجاب الإضافی و یئول إلی أن کل إیجاب فله نقیض هو سلبه و أما السلب فلا نقیض له أصلا إلا للازمه و هو إیجاب، ط مد

و نقیض لا شی ء من الحجر بإنسان هو لیس لا شی ء من الحجر بإنسان لکن لو صدق هذا السلب الاستغراقی المستوعب للجمیع فیلزمه الإیجاب فی البعض و لأجل ذلک حکم المیزانیون بأن نقیض الإیجاب الکلی(۱) سلب جزئی و نقیض السلب الکلی إیجاب جزئی

أصل آخر

لما تذکرت أن لمفهوم واحد نقیضا من طریق حمل هو هو و نقیض من طریق حمل ذو هو فاستیقن أن المتناقضین من طریق حمل الاشتقاق کما استحال اجتماعهما بحسب الجمل الاشتقاقی فی موضوع واحد فکذلک یستحیل صدقهما مواطاه علی موضوع واحد- فلا یصح أن یحمل الحرکه و اللاحرکه علی شی ء واحد و أما المتناقضان علی نحو الحمل التواطی فإنما المستحیل اجتماعهما من حیث المفهوم بحمل علی فی موضوع واحد و هو حمل هو هو لا اجتماعهما من حیث التحقق و الوجود فی موضوع بعینه فإن ذلک غیر ممتنع فالسواد مثلا یوجد مع الحرکه فی موضوع واحد و کل منهما نقیض الآخر بالمعنی الذی مر ذکره فقد اجتمع النقیضان فی موضوع واحد و السر فی ذلک أن السواد لیس نقیض الحرکه بالذات بل فرد لما هو نقیضه بالعرض بحسب حمل التواطی و کذا الحرکه بالقیاس إلی السواد فالسواد و اللاسواد نقیضان مواطاه و کذا اشتقاقا أعنی ذا السواد و لا ذا السواد(۲) و أما ذو السواد و ذو اللاسواد فلا تناقض بینهما إذ الموضوع إذا

۱- و ذلک لکذب الکلیتین معا عند کون الموضوع أعم کقولنا کل حیوان إنسان و لا شی ء من الحیوان بإنسان و صدق الجزئیتین معا عنده کقولنا بعض الحیوان إنسان و بعض الحیوان لیس بإنسان، ط مد

۲- یتراءی أنه ینبغی أن یقال أعنی ذا السواد و ذا اللاسواد و قد نفاه صریحا مع أنه المناسب لأن المتناقضین اشتقاقا لیس إلا أن یکون المحل الذی هو ذو السواد مثلا ذا اللاسواد- و إذا نسب السواد إلی المحل بکلمه فی لم ینسب اللاسواد إلیه بها فنقول مراده کما یشیر إلیه بقوله نعم إلخ أنهما نقیضان اشتقاقا أیضا بأن یکون المحل ذا السواد و ذا اللاسواد- کما قلتم و جعلتموه الظاهر لکن ذا اللاسواد بمعنی لا ذا السواد فإن ذا اللاسواد له معنیان أحدهما ذو اللاسواد بمعنی ذو معروض اللاسواد کالحرکه و هو لا یناقض السواد بل هما خلافان و هذا ما قال ره و أما ذو السواد إلخ و ثانیهما ذو رفع مطلق السواد لأن رفع الطبیعه برفع جمیع أفرادها و لم یرفع السواد هنا إلا عن الحرکه لا عن الموضوع لأنه متصف بالسواد فی مثالنا، س قده

وجد فیه سواد و حرکه فصدق علیه أنه ذو سواد و صدق علیه أنه ذو حرکه فصدق علیه أنه ذو لا سواد إذ الحرکه لا سواد بحمل التواطی و لا ـ یلزم من ذلک أن یصدق علیه أنه أسود و أنه لا ـ أسود فإن ذا السواد و إن کان معناه بعینه معنی أسود إلا ـ أن ذا اللاسواد لیس معناه معنی لا أسود نعم لو أرید من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبی لا شی ء آخر معروض له أو متحد به فی الوجود کالحرکه فی مثالنا فحینئذ یکون التناقض بینهما حاصلا- إذ یکون حینئذ مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعینه مفاد قولنا هذا لا أسود فتدبر فیه کی ینفعک فیما نحن بصدده إن شاء الله.

أصل آخر فیه قانون

أنحاء الحیثیات و أقسام الجهات التی لا بد من مراعاتها لئلا یقع الإنسان فی الغلط حتی یظن الکثیره واحد و الواحد کثیر و ذلک لجهله بأن أی الاعتبارات المختلفه یوجب کثره فی الذات و أیها لا ـ یوجب کما وقع لطائفه حیث جوز کثیر من الناس صدور الکثیره من الواحد الحقیقی فی أول الأمر و لم یشعروا بأن ذلک یخل بوحدانیه الأول و کذا منع کثیر من الناس اتصافه تعالی بصفاته الکمالیه- کالعلم و القدره و الإراده و غیرها فی مرتبه ذاته بذاته و لم یشعروا بأن تلک الصفات- مع أنها غیر متحده المفهوم لا توجب کثره فی الموصوف و کذا أحال الکثیرون من العقلاء علمه التفصیلی بالأشیاء فی مرتبه ذاته و قد علمت لب القول فیه فإذن نقول إن مطلق الحیثیات إما تقییدیه أو تعلیلیه و الأولی هی التی جعلت کالجزء للتحیث بها(۱) کالناطق للإنسان و کالکاتب للمرکب الصنفی و الثانیه هی التی کالخارج(۲)

۱- إنما قال کالجزء مع أن الناطق مثلا هو الجزء لکونه من باب الاکتفاء بالأقل- و إنما کان مثل الکاتب و الأبیض کالجزء مع أنه الجزء للمرکب الصنفی أو الشخصی لأن هذا المرکب اعتباری لأن أحد جزئیه جوهر و الآخر عرض، س قده

۲- إنما کانت کالخارج مع أنه الخارج نفسه لکون التقیید داخلا کما قال هو ره، س قده

منه مثل کون الشی ء عله و معلولا(۱) و إن کان التقید و التحیث بها داخلا بشرط أن یکون التقید بها مأخوذا علی أنه تقید لا علی أنه قید و التحیث تحیثا لا حیثیه أی معنی حرفیا غیر مستقل بالمفهومیه کما علمت فی الحصه من الفرق بینها و بین الفرد ثم الحیثیه التقییدیه قد تکون فی العنوانات(۲) بحسب المعبر به و الحکایه دون المعبر عنه و المحکی

۱- المراد بالشی ء الحیثیه فمثال کون الحیثیه عله کأن یقال العقل الأول لانتسابه إلی الواجب منشأ للأطلس فإن الحیثیه حینئذ تعلیله بخلاف ما إذا قیل لإمکانه منشأ الأطلس- فإن الحیثیه حینئذ تقییدیه و مثال کون الحیثیه معلولا أن یقال الأرضیه من حیث الیبوسه منشأ لتماسک أجزاء إلینا و لیس المراد بالشی ء فی قوله مثل کون الشی ء عله و معلولا المحیث- و إلا کانت الحیثیه تقییدیه لا- تعلیلیه لأن العله إما عله بذاتها کالواجب بالذات تعالی فالعلیه ذاته و إما عله لا- بذاتها کالنار التی عله للإحراق بصورتها النوعیه فالعلیه جزؤها أو کجزئها و کذا کل عله إنما هی عله بالضمائم التی بها تصیر عللا بالفعل بل تلک الضمیمه بالحقیقه عله و العلیه نفس ذاتها و کذا المعلول فالمعلولیه عین ذات المجعول بالذات، س قده

۲- هذا منه غریب لأن الحیثیه هنا أی فی اللابشرط غیر المقید باللابشرطیه و المطلق غیر المقید بالإطلاق إطلاقیه لا تقییدیه إلا فی اللفظ و لا- شغل لأهل المعنی باللفظ و الحکیم هو الباحث عن الحقائق ففی الحقیقه و فی المعبر عنه لیس إلا- الإرسال الصرف فالأبسط الأوضح فی المقام أن یثلث القسمه کما قررنا فی حواشینا علی الأمور العامه و یقال إذا حیث شی ء بحیثیه فی التعبیر فإما أین یکون المقصود من التحیث عدم التحیث فی الموضوعیه للحکم و من التقیید عدم التقیید و أن الموضوع بإطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحیثیه إطلاقیه مثل قولنا الماهیه من حیث هی لا موجوده و لا معدومه و إما أن یکون المقصود منه أنه جزء الموضوع من حیث هو موضوع مثل قولنا الجسم من حیث إنه مسطح أبیض و الجسم من حیث إنه أبیض مرئی و إما أن یکون المقصود تعلیل الحکم مثل أن الإنسان من حیث إنه مدرک للأمور الغریبه متعجب- و أنه من حیث إنه متعجب ضاحک فالحیثیه التعلیلیه خارجه عن الموضوع إذ العله خارجه و المراد عله الوجود لا عله القوام و لکونها خارجه لیست مکثره للموضوع فإذا قلنا الکرباس من حیث إنه أبیض مفرق لنور البصر کانت الحیثیه تقییدیه و إذا قلنا الکرباس من حیث صنعه القصار فیه مفرق له أو من حیث الشمس مفرق فالحیثیه تعلیلیه فإنهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البیاض فإنه زائد متصل. إن قلت التعجب و إدراک الأمور الغریبه و نحوهما أیضا زوائد متصله و تؤخذ کالجزء للموضوع فتکون حیثیات تقییدیه مکثره للموضوع و الحال أنها تعلیلیه. قلت نعم إذا اعتبرت هکذا کانت تقییدیه و لکن بناء کونها تعلیلیه علی کون الإنسان مثلا- فقط موضوعا و جعل التعجب مثلا- خارجا و عله للحکم لا- جزء للموضوع فالتکثر الذی یتراءی إنما هو من اعتبار جعلها تقییدیه لا من اعتبار جعلها تعلیلیه. إن قلت عله الوجود خارجه عن المعلول لکن العله هنا عله لحمل المحمول لا للموضوع لیکون خارجا عنه. قلت بل هی عله للموضوع أیضا بمقتضی الحمل و إن الحمل هو الاتحاد فی الوجود- فالمتعجب عله للإنسان الضاحک و المدرک للغرائب عله للإنسان المتعجب، س قده

عنه كما تقول الماهيه من حيث الإطلاق أو لا بشرط شى ء كذا و ليس المراد به إلا نفس الماهيه المرسله من غير اعتبار حيثيه أخرى معها بخلاف ما إذا جعلت الإطلاق و اللابشرطيه و الإرسال قيدا للماهيه فتقابل حينئذ للماهيه المحيثه بشرط شى ء أو بشرط لا شى ء و لا يصدق المأخوذه مع الإطلاق على شى ء منهما لكونها مقابله لهما كما أنهما متقابلتان و أما المأخوذه على الوجه الأول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقه مرسله فى الواقع من غير اعتبار الإطلاق و الإرسال معها.

ثم نقول إن اختلاف الحيثيات التعليليه لا- توجب كثره فى نفس الموضوع بل فى ما خرج عنه و أما اختلاف الحيثيات التقييديه فالمشهور عند الجمهور أنها تقتضى كثره فى ذات الموضوع لكن الفحص و البرهان يحكمان(١) بالفرق بين اختلافها- من جهه المعنى و المفهوم و من جهه الحقيقه و الوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم و المعنى و لكن بعضها مما لا يأبى

١- الحق أن مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثيه التقييديه إذ لا تقييد حقيقى فلا يقدح فى قولهم إن الحيثيات التقييديه مكثره، س قده

الاتحاد مع بعض أ لا ترى أن مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى و عينه من حيث الحقيقه و كذا مفهوم العاقل و المعقول متغايران معنى و لا ينافى ذلك اجتماعهما من حيثيه واحده فى ذات واحده بسيطه من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتى الأولى دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا فى المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع و يكذب عليه بالحمل الذاتى الذى مفاده الاتحاد فى المفهوم- فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى و لكن عينها بحسب الوجود الواجبى كما سبق ذكره مرارا فاتضح أن الحيثيات التقييديه قد تكون متخالفه المعنى فقط و لا يقدح ذلك فى بساطه ذات الموضوع و هويته و قد تكون مع ذلك مكثره لذات الموضوع و هويته قسمه أخرى ثم الحيثيات المتخالفه المستوجبه لاختلاف ذات الموضوع و تكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفه بالذات متغايره فى نفسها لكنها غير متقابله بنحو من أنحاء التقابل الأربعه أصلا إلا بالعرض كالشكل و المقدار و اللون و الطعم و الرائحه و الحراره و الحركه و الإضافه و غيرها من أنواع المقولات التسع و ضرب منها حيثيات متقابله بالذات نوعا من أنواع التقابل كالسواد و البياض و العلم و الجهل و التقدم و التأخر- بالقياس إلى الشى ء الواحد و الوجود و العدم.

أصل آخر جميع الحيثيات الذاتيه و العرضيه مشتركه

فى أن مناط الاتصاف(۱) بشى ء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالآخر أعنى بذلك أنه لا يصح للشى ء التقيد بحيثيه منها من حيث التقيد بالحيثيه الأخرى فليست إنسانيه الإنسان من حيث كاتبيته و لا

۱- يعنى كما أن الحيثيات التقييديه متكثره و مكثره كذلك مناطاتها متكثره سواء كانت مكثره للموضوع كما إذا كانت زوائد على الموضوع متصله أم لا كما إذا كانت منفصله و هذا مفاد قولهم الآتى بعد أسطر إنها غير متصححه الحصول إلا بالاستناد إلى حيثيات مختلفه سابقه تعليليه فحيثيه السمع فى الإنسان مناطها القوه السامعه و حيثيه الإبصار مناطها الباصره و قس عليهما التعقل و العاقله و التحرك و المحركه و جميع حيثياته و شئونه و مناطاتها التى هى أيضا حيثيات له، س قده

الناطقيه له من حيث حيوانيته و لا المتحركيه له من حيث المتشكليه و إلا لكان كل حيوان ناطقا و كل إنسان كاتبا بالفعل و كل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود و كذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقليه بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقوليه بحسب المفهوم و إلا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد و القوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت الإشاره إليه فقالوا قولا مطلقا إن ما يلحق الذات بحسب حيثيه ما أيه حيثيه كانت ليس يصح أن يلحقها بحسب حيثيه أخرى و أن الحيثيات كلها متصادمه كانت أم غير متصادمه يجمعها أنها غير متصححه الحصول إلا بالاستناد إلى حيثيات مختلفه سابقه تعليليه و إن لم يكن من حقها مطلقا أن لا تعرض لذات واحده إلا من بعد حيثيات مختلفه تقييديه سابقه مكثره للذات قبل العروض.

و أما الحيثيات المتقابله بخصوصها فلا بد فى طباعها مع ما ذكر أنها لا يوجد فى موضوع واحد شى ء منها فى الواقع إلا بعد خلوه عن المقابل الآخر و لا يكفى فى صحه اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثره تحليليه عقليه بل لا بد فيه من كثره وجوديه خارجيه فاختلاف الموضوع بالحيثيه التقييديه بحسب مرتبه مراتب نفس الأمر كاختلاف أجزاء الماهيه النوعيه مثل الحيوانيه و الناطقيه فى الإنسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستصح به إمكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم و الجهل(۱) و السواد و البياض- بل لا بد لوجودهما معا فى زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود.

و أما الحيثيات التقييديه المختلفه التى يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد و الحركه مثلا فهى و إن كانت جائزه الاجتماع فى موضوع واحد طبيعى- لكن بشرط أن يكون بإزائها مباد و جهات مختلفه متغايره الوجود سواء كانت متلازمه التحقق أم لا و ذلك كالقوى النباتيه و الحيوانيه لأجل صدور الأفاعيل و الآثار المتفننه عنها.

أصل آخر

إنك تستطيع مما ذكره أن تعلم أن اتصاف الشى ء بصفه من الصفات فى الواقع ليس يستدعى اتصافه فى كل مرتبه من مراتب الواقع و لا أيضا يستوجب اتصافه

۱- و أما العليه و المعلوليه فيهما حيث يقال إن الفصل عله لتحصل الجنس مع أن وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما و الحال أن العليه و المعلوليه متقابلان فذلك بلحاظ كونهما ماده و صوره و هما فى المركبات موجودتان بوجودين و فى البسائط كذلك باعتبار ما، س قده

بهـا من جميع الحيثيـات التى تثبت لهـذا الموضوع فإذا قلنا زيـد موجود فى الواقع فيكفى لنا فى صـدق هـذا الحكم اتصاف زيد بـالوجود فى الجمله و إن لم يكن موجودا فى مرتبه نفس مـاهيته مجرده عن تـأثير الفاعـل فـإذا قلنا زيـد أسود فلا يلزم أن يكون اتصـافه بـالسواد- من حيث إنسـانيته و لاـ من حيث كتابته و لا من حيث علمه و قـدرته و سـخاوته و شـجاعته إلى غير ذلك من الصـفات و الحيثيـات التى لا مـدخل لها فى السواديه فالسواد مسـلوب عن زيـد- من حيث ثبوت تلك الأمور التى أشـرنا إليها و على ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه فى الواقع و ذلك لأن تحقيق الشى ء يقع بتحقق نحو من أنحاء الوقوع و ارتفاعه بارتفاع جميع الأنحاء(۱).

فإذا تقرر هذا نقول إذا اتصف موضوع بسـيط الذات من جميع الوجوه بصفه من الصفات فيجب أن يتصف بها بجميع الاعتبارات و فى كـل مرتبه من مراتب نفس الأـمر فالـذى سـبق بيـانه من أن المتقـابلين بحمل على قـد لا يكونان متقابلين بحسب وجود فى كـالرائحه و اللون المجتمعين فى موضوع مثـل التفـاحه التى وجـدت فيها رائحه و لون و اللون لا رائحه إنما يسـتقيم ذلك إذا لم يكن الموضوع واحدا صـرفا و الحيثيات فيه واحده ففى مثال التفاحه لو كانت حيثيه الرائحه بعينها هى حيثيه اللون لكان قولنا فيها رائحه و فيهـا لا رائحه بمنزله قولنا الرائحه لا رائحه فيلزم حينئـذ أن يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضـين من سبيل وجود فى فالذى قد سبق ذكره من أن الشى ء و نقيضه بحسب

۱- هـذا كقولهم الكلى يتحقق بتحقق فرد مـا و يرتفع بارتفاع جميع الأفراد و هو قضـيه مشـهوره و الظاهر أنهم بنوها على تناقض الإيجـاب الجزئى و السـلب الكلى و لم يتعرضـوا لعكسه لأـن تحقـق الأـفراد و هى غير متنـاهيه غير معقـول و الحـق أن التحقق و الارتفـاع سـيان فى الحكم فالارتفـاع المقيـد و هو الارتفـاع فى الجمله يقع بارتفـاع نحو من الأنحاء و الارتفاع المطلق لا يقع إلا بارتفـاع جميـع الأنحـاء و هـو ظـاهر و كـذا التحقـق المقيـد و هو التحقق فى الجمله- يقع بـالتحقق فى نحو من الأنحـاء و التحقق المطلق و هو الـذى لم يتقيـد فى ثبوته بقيد كالوجود الواجبى جل ذكره واقع فى جميع الأنحاء ثابت فى كل المراتب محقق على أى فرض و تقدير، ط مد

حمل علی لا- یتناقضان من جهه الاقتران بینهما فی الثبوت من سبیل وجود فی إنما یتصحح ذلک الحکم بحسب تحقق أصل الوجود للموضوع فی متن الأعیان و لو من جهه واحده هی صدوره عن الفاعل(۱) و بحسب مطلق الاقتران بینهما فیه لا الاقتران من کل حیثیه و جهه.

و أما إذا کان اقتران الموضوع بأحد المتقابلین من طریق حمل علی کاللون و الحرکه بنفس الحیثیه التی اقترن بحسبها بالآخر حتی کانت الحیثیه التی من جهتها بخصوصها و بحسب کنه حقیقتها یترتب علیها اللاحرکه أعنی اللون فی موضوع بعینه هی بعینها الحیثیه التی من جهتها و بحسبها یترتب الحرکه فی ذلک الموضوع کانت اللاحرکه حرکه بالضروره فإذن قد لزم من اجتماع النقیضین من طریق حمل علی و هما الحرکه و اللاحرکه بحسب وجود فی من حیثیه واحده اجتماعهما بحسب حمل علی أیضا و ذلک بدیهی الاستحاله علی أن العقل السلیم(۲) المفطور علی الاستقامه یحکم قبل الرجوع إلی البرهان أن الحیثیه التی بها یکون انبعاث الحرکه عن شی ء لیست بعینها الحیثیه التی بها یکون انبعاث اللاحرکه و إلا لکانت الحرکه لا حرکه بل کانت تلک الحیثیه غیر تلک الحیثیه بل کان ذلک الموضوع بعینه لا ذلک الموضوع بعینه(۳) و الکل باطل فقد تحقق و تبین أن المتناقضین حسب حمل علی کالسواد و الحرکه

۱- أی جهه مخصوصه به معنونه له و مناط خاص له و هذا کما مر أن اتصاف الشی ء بصفه من حیثیه لیس یستوجب اتصافه بها من جمیع الحیثیات فالموضوع مقترن بالحرکه من جهه الاستکمال و للمناط الخاص الذی هو القوه المحرکه لا غیر و مقترن بالسواد من جهه قبضه لنور البصر و کونه ذا مزاج مخصوص لا غیر، س قده

۲- و الحاصل أن فی مقام تکثیر الواحد و بالنظر الدقیق فی المرکب أیضا لا یصدر عن الواحد إلا الواحده ففی الإنسان التعقل من العاقله و کل إحساس من قوه حساسه و کل تحریک من قوه محرکه بل کل صفه لموصوف علی حده فالقاعده من البینات، س قده

۳- و ذلک کما فی الحق الأحد تعالی شأنه فإن الحیثیه و مناطها و المحیث فیه واحد- إذ ما به علیته ما به تذوته و لا معنی فی ذاته سوی صریح ذاته فالتنزل و الترقی فی کلامه بالاعتبارات الثلاثه التی ذکرنا، س قده

إنما يصح اجتماعهما فی موضوع واحد بحسب وجود فی بشرط أن يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثيه واحده

الفصل (۲) فی أن أول ما يصدر عن الحق الأول يجب أن يكون أمرا واحدا

هذه الأصول الممهده التی قد مر ذكرهما مما يستقل به العقل النظری الذی ليس لعينه غشاوه التقليد و لا لمرآته رين العصبيه و ظلمه العناد لإثبات أن الواحد الحق الصرف و كذا الواحد بما هو واحد(۱) لا يصدر عنه من تلك الحيثيه إلا واحد و أن ليس فی طباع الكثره بما هی كثره أن تصدر عن الواحد و أن يصدر عنها مبدعان معا بل واحد فواحدا إلی أن يتكثر الجهات و الحيثيات- و ينفتح باب الخيرات فلعل هذا الأصل من فطريات الطبع السليم و الذوق المستقيم كما مر ذكره إلا أن المعاندين لأهل الحق جحدوا هذا الأصل(۲) أشد جحودا كيلا ينفتح علی أحد باب الحكمه و لا ينكشف إثبات النور المجرد و الجوهر المفارق و الصوره المفارقه(۳) عن المواد و الأجرام و الأبعاد فی عالم الإمكان لأنهم لثقل طبائعهم عن الخروج إلی نشأه أخری- و مجاوره العاكفين حمی حرم الله و كعبه القدس و البيت الحرام قعدوا أول مره مع القاعدين و لو أرادوا

۱- يعنی أن القاعده كليه غير مخصوصه بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل كل واحد بجهته الوحدانيه لكن لا يفی ره بهذا و يقول فی سفر النفس بالاختصاص، س قده

۲- و بعض محققی المتكلمين لما تفطنوا بوثاقته لم ينكروه و قالوا إنه قضيه شرطيه صادقه لكن ليس فيها وضع المقدم إذ لا واحد حقيقی حتی أن للواجب بالذات أيضا ماهيه و وجودا- و لا أقل من صفات زائده، س قده

۳- الأول بلسان الإشراق و الثانی بلسان المشاء و الصوره ما به الشی ء بالفعل- و الأبعاد أعم من الماديه و المثاليه فالمراد بالثالث العقول المجرده الصاعده إلی عالم العقل الكلی الخواتم فی السلسله الصعوديه بإزاء العقول الكليه التی هی فواتح الكتاب التكوينی فی السلسله النزوليه و تحاشی المعاندين عن هذا الانكشاف لأجل وجدان مجرد و قديم سوی الله تعالی بظنهم الفاسد و سد باب عموم قدرته برأيهم الكاسد و لم يعلموا أن المحذور وجدان وجود مجرد عن ماهيه ما و قصور ما وجدان قديم بالذات سوی الله و أيضا هذا النور المجرد من صقع الربوبيه فهو مجرد بتجرد الله قديم بقدم الله و لم يدروا أيضا أن الإذعان به يصادم عموم قدره الله لأنه قدره الله و يد الله ففعله و فعل كل ما هو من صقع الله فعل الله و أيضا صدوره عن الله صدور الكل عن الله لأنه بعد الحق كل الوجودات فالفعليه طرا ظلاله كما هو ظل الله أ لم تر إلی ربك كيف مد الظل، س قده

الخروج لأعـدوا له عـده و لكن كره الله انبعـاثهم و ثبطهم و قيـل اقعـدوا مع القاعـدين- و يشـبه أن يكون أكثر هؤلاء المجادلين خصـماء الروحـانيين و أعـداء الملائكه المقربين ضـميرا و قلبا و إن لم يصـرحوا بما أضـمروه لسانا و نطقا كاليهود كما فى قوله تعـالى قُـلْ مَنْ كـانَ عَـدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِکَ بِإِذْنِ اللَّهِ فلا جرم حاول أهل الحق إثبات هـذا المطلب بالحجه القاطعه و دفع الشبه عنه صونا لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين.

فقـالوا كمـا سـلف ذكره فى السـفر الأول فى ضوابط العله و المعلول أنه لو صـدر عن الواحـد من حيث هو واحـد ا و ب مثلا و ا ليس ب فقد صدر عنه من الجهه الواحده ب و ما ليس ب و ذلك يتضـمن اجتماع النقيضـين و قد مر ذكر بعض الشكوك على هـذا البرهـان مع أجوبيتهـا هنـاك و قـد أوردنـا أيضا هناك اعتراض إمام الباحثين المعترضـين على الحكمه متمنطقا على رئيس صناعه الميزان مع الإشاره إلى موضع الاشتباه و معرض الخلل و الخبط.

و هنا نقول بعـد تمهيـد هـذه الأصول إن من الواضـح المنكشف بما سـبق أن صدور ما ليس ب بعينه فى قوه عدم صدور ب من حيثيه صـدور مـا ليس ب و إلا لكان ما ليس ب هو بعينه ب و إن لم يكن هو فى قوه عـدم صـدور ب(۱) بحسب أصل الواقع و أصل

۱- من حيثيه صدور ما ليس ب بناء على الأصل الأخير فقد ذكر فيه أن السواد مسلوب عن زيد الأسود من حيثيه ثبوت علمه مثلا فهنـا أيضـا و إن فرض صـدور ب لكن صـدور ب مسلوب من حيثيه صـدور ج و لمـا كان البسـيط المحض جميع حيثياته حيثيه واحده و هى نفس ذات المحيث صدق عدم صدور ب عنه بقول مطلق و قد فرض صدور ب أيضا عنه هذا جمع بين النقيضـين، س قده

الوجود فی نفس الأمر فإن ما لیس برائحه فی الجسم و إن لم یکن بمنزله ما لیست فیه رائحه فی مطلق التحقق فیمکن اجتماع ما لیس برائحه مع ما هو رائحه فی جسم واحد- لکن لا یمکن وجود ما هو رائحه فیه من الحیثیه التی وجد فیه ما لیس برائحه و إلا لکان ما هو رائحه و ما لیس هو برائحه شیئا واحدا.

و الحاصل أن النقیضین بحمل علی إنما یجوز اجتماعهما فی موضوع واحد بعینه باعتبار حمل الاشتقاق من حیثیتین مختلفتین تعلیلیتین [تقییدیتین] لا من حیثیه واحده و إلا لزم التناقض لا محاله(۱) و هذا الأسلوب قریب المأخذ مما سلکناه فی دفع شبهه صاحب المباحث من أن الفاعل بنفس ذاته إذا صدر منه ا کانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنی أن ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم(۲) و هو بعینه عنوان لتلک الخصوصیه فلو صدرت عنه ب أیضا بحسب تلک الخصوصیه(۳) کانت تلک الخصوصیه مصداقا لصدور غیر ا و لا شبهه فی أن صدور ا و صدور لیس ا متخالفان فی المفهوم فیلزم أن یکون(۴) تلک الخصوصیه غیر تلک الخصوصیه و هو محال.

و یقرب من هذا فی إصابه الحق ما ذکره الکاتبی فی شرح الملخص فإنه بعد ما حرر کلام الماتن و قرر المنع المذکور أعنی منع کون صدور لا ا مثلا مستلزما للا صدور ا قال قال و إن سلم فلا تناقض بین قولنا صدر عنه ا و لم یصدر عنه ا لأنهما

۱- لأن وحده حیثیه الصدور تجعل مرتبه الصادرین المتناقضین و ظرفهما واحده، ط مد

۲- لما قرر أن المصدریه بالمعنی المذکور نفس ماهیه العله البسیطه، ه ج قده

۳- و لو صدر ب عنه بحسب خصوصیه أخری لکان مرکبا و إنما کانا قریبی المأخذ لا واحدا لأنه قدس سره تکلم فی المناط للحیثیه و فی الطریقه الأخری فی نفس الحیثیه و المناط أیضا حیثیه إلا أن الفرق واضح و أیضا توهم الصدور الإضافی بعید فی طریقته بخلاف الطریقه الأخری، س قده

۴- و لا یرد علیه جواز انتزاع مفهومین مختلفین من مصداق واحد حیث هو واحد- لأن المفروض عدم کفایه خصوصیه صدور ب مثلا لانتزاع عنوان مصدر غیر ب و افتقار انتزاعه إلی ملاحظه صدور غیر ب فمصداقا العنوانین مختلف لا محاله، ط مد

مطلقتان و إن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبه(۱).

أقول المطلقتان إنما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما فى زمان فإذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما فى الصدق ثم لا يخفى أنه جعل الحيثيات بمنزله الأزمنه إذ لا معنى لاعتبار الزمان هاهنا و أراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات و بالدوام ما قيد بعمومها و حينئذ نقول إنما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثيه أما إذا اتحدت الحيثيه فلا يمكن صدقهما معا و ذلک ظاهر.

قال و عند هذا يظهر انعكاس تشنيع الإمام الرازى على الشيخ إليه

الفصل (۳) فى سياقه أخرى من الكلام لتبيين هذا المرام أورده بهمنيار فى كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره فى كلام الشيخ الرئيس سيما فى التعليقات

حيث قال و اعلم أن البسيط الذى لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين معا معيه بالطبع فإنه لا يصدر عنه شى ء إلا بعد أن يجب صدوره عنه فإن صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فإنه إن صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون إذن صدور ب عنه واجبا فإذن كل بسيط فإن ما يصدر عنه أولا يكون إحدى الذات انتهى.

۱- يريد أنه إن كانت إحداهما قضيه دائمه فالتناقض متحقق لأن الدائمه نقيض المطلقه العامه أ لا ترى أنها هنا كاذبه و التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الأخرى لكن لا نقول إنه لم يصدر عنه ألف بحيثيه من الحيثيات حتى يكونا نقيضيين بل صدر ألف بحيثيه و لم يصدر ألف بحيثيه أخرى و هى حيثيه صدور الجيم هذا مراد الإمام و لم يفهم ۲۰۷ كما قال الكاتبى إنه يلزم حينئذ فى البسيط المحض حيث و حيث و هذا التركيب فينعكس التشنيع على المتمنطق، س قده

و اعترض علیه الفاضل الدوانی فی حاشیه التجرید بقوله و أنت تعلم أنه یتوجه علیه أنه لا یلزم من المفروض و هو صدور ج من حیث یجب صدور ب أن لا یکون ب واجبا بل أن یکون ب واجبا من حیث وجب ج بعینه و هل الکلام إلا فی نفیه.

أقول زیاده قید الوجوب فی هذه السیاقه تفید أن العله الموجبه للشی ء لا بد و أن یکون فیها من الخصوصیه بالقیاس إلی معلولها بعینه ما لا یکون لها تلک الخصوصیه إلی معلولها الآخر لو فرض بعینه کما لا یکون لعله أخری لو فرضت بالقیاس إلی هذا المعلول أو معلول آخر فتلک الخصوصیه الذاتیه مبدأ إیجاب المعلول المعین بخصوصه و منشأ انبعاثه بما هی هی و لیس المراد بالخصوصیه أو الحیثیه هنا المفهوم المصدری الذی یجوز کسائر المعانی المصدریه أن یتعدد بتعدد ما أضیف إلیه بل المبدأ الخاص الذی یکون بجوهر ذاته و حاق تعینه مصداق الحیثیه المذکوره التی یعبر عنها بصدور کذا و بترتب کذا- و یعبر عن مبدئها أیضا تاره بالحیثیه و تاره بالخصوصیه.

و بالجمله کل ممکن موجود فإنه متعلق الوجود و الوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قائم بالفاعل کما مر ذکره فی بیان کون کل ممکن محفوفا بالوجوبین و قد علمت من طریقتان أن هذا الوجوب السابق و إن کان صفه للممکن لکنه یتحصل بالفاعل و لا شبهه فی أن وجوب زید مثلا کوجوده یباین وجوب عمرو و لا یمکن أن یکون لذاتین متغایرتین وجوب واحد کما لا یمکن لهما وجود واحد و قیام هذا الوجوب السابق بفاعل الشی ء کقیام إمکانه و قوه استعداده بقابله- و کما لا یکون لحادثین إمکان واحد سابق علیهما بالزمان فکذا لا یکون لمعلولین متغایرین- وجوب واحد سابق علیهما بالذات.

فإذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدإ الأول إما لذاته أو لأجل غیره- فإن کان لغیره لم یکن مستندا إلیه بالذات و الکلام فیما یستند إلیه بالذات لا لأجل واسطه و إن کان صدوره منه بغیر واسطه و المبدأ مبدأ له لذاته و فی ذاته بعینها وجوب وجود ذلک الأثر فإذا کانت ذاته أمرا واحدا حقیقیا فلا یتصور منه حصول شیئین علی سبیل الوجوب فی درجه واحده.

فالذی سبق إلی بعض الأوهام السخیفه أنه من الجائز أن یکون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبه ذاتیه بالنسبه إلی شیئین مثلا لا یکون تلک المناسبه له بالقیاس إلی غیرهما من سائر الأشیاء فهما یتعینان من بین الأشیاء لأجل تلک المناسبه- بالصدور عنه فی درجه واحده.

فمن ساقط الاعتبار و مستبین الفساد عند التأمل فإن مطلق الخصوصیه و الخصوصیه الإضافیه غیر الخصوصیه المعینه فهی کسائر المطلقات لا تغنی عن الحاجه إلی التعیین.

فنقول إن ذینک الشیئین لا بد لهما من جهه اشتراک فی مطلق الخصوصیه الإضافیه- و جهه خصوصیه لکل منهما متمیزا بها عن خصوصیه صاحبه فإذن منشأ تلک المناسبه الذاتیه التی تکون للمبدإ بالقیاس إلیهما أما إحدی الخصوصیتین بخصوصها فهی بعینها ملاک الصدور و مصحح المعلولیه فلم یصح صدور الآخر منهما عن تلک العله و أما القدر المشترک و مطلق الخصوصیه من غیر اعتبار شی ء من الخصوصیتین فی تحقق تلک المناسبه إلا علی وجه الاتفاق و التبعیه فقد عاد الأمر فی صحه الصدور إلی مناسبه العله للأمر الواحد المشترک فلا یصح صدور شی ء من إحدی الهویتین المخصوصتین عنها بتلک المناسبه المشترکه فالمعلول بالحقیقه هو ذلک الأمر الواحد لو کانت وحدته وحده تحصلیه لا کالوحدات المبهمه المرسله التی هی فی الوجود و التحصل تفتقر إلی مخصص ذاتی مقوم للوجود و إن لم یکن مقوما للحد و المفهوم- فإذن انکشف أنه یستحیل صدور معلولین عن عله واحده بسیطه فی درجه واحده من جهه واحده

الفصل (۴) و هناک مساق آخر فی البرهان علی هذا الأصل إفاده الشیخ الرئیس فی أکثر کتبه کالشفاء و الإشارات و التعلیقات و غیرها

و هو أن مفهوم إن کذا فی حد ذاته بحیث یصدر عنه ألف غیر مفهوم إن کذا فی حد ذاته بحیث یصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان إما أن یکونا مقومین لتلک

العله و إما أن يكونا لازمين لها و إما أن يكون أحدهما مقوما و الآخر لازما لها فإن كان المفهومان مقومين لتلك العله كانت العله مركبه لا واحده من كل وجه و إن كان لازمين و اللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس فی أن مفهوم إنه صدر عنه أحد اللازمين- مغاير لمفهوم إنه صدر عنه اللازم الآخر فإن كان لا ينتهی إلی كثره فی المقوم لزم أن يكون كل لازم لازما بواسطه لازم آخر و هذا الكلام كل مع أنه يلزم منه إثبات لوازم مترتبه غير متناهيه و فيه قول بإثبات علل و معلولات غير متناهيه يلزم منه نفی اللوازم أصلا لأن تلك الماهيه إما أن تقتضی لما هی هی أن يكون لها لازم(۱) أو لا تقتضی- فإن اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هی هی فيكون بغير وسط و قد فرض كلها بوسط هذا خلف و إن كانت الماهيه لا تقتضی شيئا أصلا فهذا اعتراف بأنه ليس لها شی ء من اللوازم.

فقد ظهر أن القول بإثبات اللوازم غير المتناهيه يوجب فساد القول بها و أما إن جعل أحد المفهومين مقوما للعله و الآخر لازما لها فحينئذ لا يكون المفهومان معا فی الدرجه- لأن المقوم متقدم و المتقدم ليس ما ليس بمتقدم و يرجع حاصل ذلك إلی أن ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فإنه حينئذ لا يكون حيثيه استلزام العله(۲) ذلك اللازم هی بعينها حيثيه ذلك المقوم و يلزم أن يكون مبدأ حيثيه الاستلزام غير خارج عن ذاته(۳) و إلا فعاد الكلام و علی الجمله مع جميع التقديرات

۱- من باب تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما أو لا يقتضی من باب انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع الأفراد و هنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ و هو كون غير المتناهی محصورا بين حاصرين، س قده

۲- إذ لو كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لأن المقوم ليس بمعلول بخلاف ما إذا كانتا متغايرتين فإنه يلزم الخلف و يلزم التركيب أيضا من حيثيه و حيثيه بعلاوه التركيب اللازم من استدعاء المقوم الداخلی مقوما آخر و لما كان اللازم و المقوم للحيثيتين لكانت إضافه الحيثيه إليهما بيانيه و يمكن أن تكون لاميه بأن يكون المراد بالحيثيه المضافه حيثيه أخری هی المناط إذ مر فی الأصول أن الحيثيات التقييديه منوطه بمناطات أخری و تعدد المناط و وحدته يستلزم تعدد المنوط و وحدته، س قده

۳- فيلزم فی نفس الذات حيثيه و حيثيه، س قده

یلزم من صدور الاثنین عنه ترکب و تکثر إما فی ماهیه العله أو لأنها موجوده بعد کونها شیئا ما أو بعد وجودها بتفریق لها و الأول کما فی الجسم بحسب ماهیته الجوهریه من ماده و صوره و من جنس و فصل.

و الثانی کما فی العقل الأول بحسب التکثر الذی یلزمه عند وجوده من حیث تغایر ماهیته و وجوده.

و الثالث کما فی الشی ء المنقسم إلی أجزائه المقداریه المتأخره عنه فی الوجود أو إلی جزئیاته و تلک أنحاء الکثره قبل الوجود و مع الوجود و بعد الوجود فإذن کل ما یلزم عنه اثنان معا لیس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقیقه أو متکثر الهویه بوجه البته.

فقد ظهر أن العله الواحده بما هی واحده لا یصدر عنها أکثر من معلول واحد من غیر توسط و إنما اشترط أن لا یکون شی ء منهما بتوسط لأن الأشیاء الکثیره یصح أن تصدر جمیعا عن الواحد الحقیقی و لکن لا فی درجه واحده بل البعض بتوسط بعض

الفصل (۵) فی ذکر شکوک أوردت علی هذه القاعده و الإشاره إلی دفعها

قال صاحب التشکیک فی المحصل-

مسأله العله الواحده یجوز أن یصدر عنها أکثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفه و المعتزله لنا أن الجسمیه یقتضی الحصول فی المکان و قبول الأعراض احتجوا بأن مفهوم کونه مصدرا لأحد المعلولین غیر مفهوم کونه مصدرا للآخر فالمفهومان المتغایران إن کانا داخلین فی ماهیه المصدر لم یکن المصدر فردا بل کان مرکبا و إن کانا خارجین کانا معلولین فیکون الکلام فی کیفیه صدورهما عنه- کالکلام فی الأول فیفضی إلی التسلسل و إن کان أحدهما داخلا و الآخر خارجا کانت الماهیه مرکبه لأن الداخل هو جزء الماهیه و ما له جزء کان مرکبا و کان المعلول أیضا واحد لأن الداخل لا یکون معلولا.

أقول هذا هو البرهان الذی نقلناه عن الشیخ مع تغییر لفظ المقوم فی الشق الثالث بالداخل و بهذا التغییر أفسد صوره البرهان لعدم انحصار الشقوق فی الثلاثه

بل بقی شق رابع و هو أن یکون أحدهما عین المصدر و الآخر خارجا فکان یجب ذکره ثم یشار فیه إلی الخلف بأحد الوجهین أو کلیهما من لزوم کون ما فرض معلولا عله(١) و ما فرض اثنین واحدا.

ثم قال و الجواب أن مؤثریه الشی ء(٢) لیست صفه ثبوتیه علی ما بیناه و إذا کان کذلک بطل أن یقال إنه جزء الماهیه أو خارج عنها.

و قال المحقق الطوسی ره فی نقده للمحصل أقول الأشعریه قالوا الصفه الواحده لا تقتضی أکثر من حکم أما الذات الواحده فلم یقولوا ذلک فیه إذ لم یقول بعلیه ما عدا الصفات و المعتزله و الفلاسفه قالوا بذلک فی الذوات أیضا و صاحب الکتاب خالف الکل و الحصول فی المکان أمر وجودی و معلول للجسمیه من باب التأثیر و قبول الأعراض لیس بوجودی(٣) عنده و هو و إن کان وجودیا عندهم لکنه من باب التأثر و هم لا یمنعون کون العله الواحده مع کونها فاعله کونها منفعله

١- بیان اللزوم ما أشیر إلیه فی قول الشیخ أنه لا یکون حیثیه الاستلزام حیثیه التقوم فهنا نقول إن کانت الحیثیه اللازمه غیر المقومه أی العینیه و اللازم معلولا کان المعلول هو ذلک اللازم فلم یکن معلول العله الواحده إلا واحدا هذا خلف و إن زعمتم أنها عینها فرارا عن هذا الخلف کان المعلول الذی هو ذلک اللازم عین العله مع خلف آخر و هو کون الاثنین واحدا و هما الحیثیتان و کذا المعلولان لأنه إذا کانت الحیثیه واحده کان المعلول المترتب علیها أیضا واحدا، س قده

٢- و التأثیر لیس صفه ثبوتیه فإن الموجود نفس المؤثر لا المؤثریه و التأثیر و إلا لکان فی المؤثریه و التأثیر مؤثریه و تأثیر آخران و ننقل الکلام إلیهما حتی یتسلسل- و کذا المتأثریه و تأثر المتأثر و عند القائلین بالحال هذه منها لأنها لیست موجوده و لا معدومه عندهم، س قده

٣- لأنه إضافه و هی اعتباریه و إنما قال عنده لأنه عند المحقق عینی بل إشاره إلی اعتراف الإمام نفسه باعتباریه القبول کما فی شرحه للإشارات عند الکلام علی تعریف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد و أنه لیس حد الأخذ القابلیه فی التعریف و أنها إضافه، س قده

فلیس هـذا الدلیل بصـحیح و دلیلهم غیر مبنی علی کون المؤثریه ثبوتیه بل مفهومه أن مؤثریه المؤثر الواحد فی أثر لا یکون من جهه مؤثریته فی غیر ذلک الأثر ثم الجهتان إما داخلتان أو غیر داخلتین إلی آخره.

ثم قـال صاحب الکتاب و الـذی یـدل علیه هو أن مفهوم کون النقطه محاذیه- لهـذه النقطه من الـدائره غیر مفهوم کونها محاذیه للنقطه الأخری و لم یلزم من تغایر هـذه المفهومات(۱) کون النقطه مرکبه و کـذا مفهوم کون الألـف لیس ب مغایر لمفهوم أنه لیس ج و لم یلزم من تغایر هذه السلوب وقوع الکثره فی الماهیه فکذا هنا.

فقال الناقـد المحقق أقول الإضافه و السـلب لا یعقلان فی شـی ء واحـد و عندهم أن العله الواحد لا یصدر عنها شیئان من حیث إنها واحده و لا یمنعون صدور شـیئین یقبلهما قابلان عنها فلا یتوجه النقض بالإضافه و السـلب علیهم انتهی کلام ناقد المحصـل بألفـاظه و سـتعلم منـا الکلام فی تحقیق الأمر من جهه صـدق السـلوب علیه تعالی و أنه من أی وجه یصـح(۲) صدقها علی ذات أحدیه و الإشاره إلی قصور نظر القوم عن بلوغ الإصابه فی ذلک.

و اعترض أیضا فی بعض کتبه تاره فی صوره النقض و تاره فی صوره المعارضه بأن الواحـد قـد یسـلب عنـد أشـیاء کثیره کقولنا هذا الشـی ء لیس بحجر و لیس بشـجر و قد یوصف بأشیاء کثیره کقولنا هذا الرجل قائم و قاعد و قد یقبل أشیاء کثیره کالجوهر الواحـد یقبل السواد و الحرکه و لا شک فی أن مفهومات سـلب تلک الأشـیاء عنه و اتصافه بتلک الأشـیاء و قبوله لتلک الأشـیاء مختلفه و یعود التقسیم المذکور حتی یلزم أن الواحد لا یسلب عنه إلا واحد و لا یوصف إلا بواحد و لا یقبل إلا واحدا.

۱- عـدم اللزوم لأجـل أن المحاذیـات و السـلوب لیست آثـارا حقیقیه لأنهـا إضافـات و الإضـافه مطلقا اعتباریه و السـلوب أمرها أوضـح بخلاف الصـدور لأن المعلول صادر بالصدور الحقیقی و هو الخصوصـیه الخاصه لا بالصدور الإضافی علی أنه کلی، س قده

۲- أی لیس فیه سـلوب متعدده بل سلب واحد هو سلب النقیصه و سلب السلب و حیثیته نفس وجوده الصرف و وجوب وجوده، س قده

و أجاب عنه المحقق الطوسی ره فی شرح الإشارات أن سلب الشی ء عن الشی ء و اتصاف الشی ء بالشی ء و قبول الشی ء للشی ء أمور لا یتحقق عند وجود شی ء واحد لا غیر- فإنها لا تلزم الشی ء الواحد من حیث هو واحد بل تستدعی وجود أشیاء فوق واحد تتقدمها- حتی یلزم تلک الأمور لتلک الأشیاء باعتبارات مختلفه و صدور الأشیاء الکثیره عن الأشیاء الکثیره لیس بمحال بیانه أن السلب یفتقر إلی ثبوت مسلوب و مسلوب عنه یتقدمانه- و لا یکفی فیه ثبوت المسلوب عنه فقط فکذلک الاتصاف یفتقر إلی ثبوت موصوف و صفه- و القابلیه إلی ثبوت قابل و مقبول أو إلی قابل و شی ء یوجد المقبول فیه و اختلاف المقبول کالسواد و الحرکه یفتقر إلی اختلاف القابل فإن الجسم یقبل السواد من حیث ینفعل عن غیره و یقبل الحرکه من حیث یکون له حال لا تمنع خروجه عنها و أما صدور الشی ء عن الشی ء فأمر یکفی(۱) فی تحققه فرض شی ء واحد هو العله و إلا امتنع استناد جمیع المعلولات إلی مبدإ واحد انتهی کلامه.

أقول جمیع ما ذکره فی هذا الکلام صحیح إلا الذی دفع(۲) به النقض بالسلوب- فإن لأحد أن یقول سلب الشی ء عن الشی ء لا یتوقف علی ثبوت الشی ء المسلوب فالواحد الحق(۳) تعالی فی أی مرتبه فرض متصف بسلب جمیع ما عداه عنه و هذا إشکال قوی

۱- لأنه یتوقف علیه الصادر فکیف یکون بعد الصادر کالسلوب و الإضافات حیث إنها بعد الطرفین نعم الصدور الإضافی أیضا بعد المصدر و الصادر جمیعا و أما الصدور الحقیقی و هو الخصوصیه و إن شئت قلت الوجود المسمی بالفیض المقدس کما حققنا سابقا أن الإیجاد هو الوجود الحقیقی فهو مقدم علی الصادر و الصدور الإضافی، س قده

۲- فی العباره تسامح فالمراد بالصحه عدم توجه اعتراض علیه و بعدم صحه دفع النقض بالسلوب توجه النقض التفصیلی علیه بما ذکر و قد دفعه بما سیجی ء من قوله فحق الجواب عن هذا الإشکال إلخ، ط مد

۳- ففی الأزل مسلوب عنه کل شی ء ممکن فله سلوب کثیره فی الأزل و المسلوب فیما لا یزال فمنشأ السلوب الکثیره لیس إلا الواحد الأحد فحق الجواب ما ذکره أنه لا سلوب کثیره، س قده

لاـ يمكن التفصى عنه إلاـ بما حققناه فإن حيثيه سلب الحجريه عن الإنسان لا يمكن أن يكون بعينها حيثيه وجوده وجوده من حيث هو وجوده و لاـ أيضا وجود الحجر و هو ظاهر- فلا بد من تركيب فى المسلوب عنه كالإنسان فى مثالنا هذا حسب ما مر بيانه فى مسأله توحيد الواجب تعالى و فى تحقيق أن البسيط يجب أن يكون كل الأشياء

فحق الجواب عن هذا الإشكال

(۱)(۲) أن صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص و إعدام الإعدام يرجع إلى إثبات الوجود التام الكامل الذى هو منشأ كل موجود- و تمام كل كائن و غايه كل كمال فلا فقد هناك أصلا إلا فقد الفقد و لا سلب إلا سلب السلب و هو نفس الوجود الواجب الأحد التام.

۱- هو حصول الكثره من وجهين أحدهما من جهه تعدد السلوب و ثانيهما من جهه السلب و الإثبات و أريد دفعه بشعبتيه و إلا فالإشكال الذى أورده الإمام هو كثره السلوب، س قده

۲- هذا فى الحقيقه جواب عن قبل المحقق الطوسى عن النقض التفصيلى الذى أورده على جوابه و محصله أن السلوب التى فى مورده تعالى ليست سلوبا حقيقيه بحقيقه معنى السلب لأنها سلوب أعدام و سلب العدم فى الحقيقه إثبات للوجود فهو فى الحقيقه إثبات فى صوره السلب إذ السلب سلب إيجاب المحمول على الموضوع و لاـ معنى لسلب إلا الإيجاب- و أما نقض الإمام القاعده بورود السلوب على الواحد فلا يندفع بهذا الجواب و إنما يندفع بما دفع به المحقق الطوسى. و النظم الطبيعى فى هذا البحث هو أن قول الإمام إن استدلال الشيخ لإثبات القاعده- بما استدل منقوض بالسلوب الكثيره عن الواحد كقولنا هذا الشىء ليس بحجر و ليس بشجر لجريان الحجه فيه و لازمه أن لا يسلب من الواحد إلا واحدمدفوع بما ذكره المحقق أن السلب متوقف على أمر آخر غير المسلوب عنه و هو المسلوب فليس بمعلول لواحد فهو خارج عن محل الكلام و مجرى البرهان. و أورد عليه المصنف بمنع توقف السلب على غير المسلوب عنه دائما كما فى السلوب عن الواجب فالنقائص مسلوبه عنه و إن لم تتحقق قبل السلب و دفعه بأنها ليست سلوبا حقيقيه فإنما هى من قبيل سلب السلب الراجع إلى الإيجاب و كلامنا فى السلوب الحقيقيه، ط مد ظله

و أما الذی تفصی به الفاضل الدوانی فی حواشی شرح التجرید عن هذا الإشكال- من أن السلب یعتبر علی وجهین الأول علی وجه السلب المحض و حینئذ لا یكون شیئا منضما إلی العله یتعدد العله لأجله بل مصداقه أن یوجد ذات العله و ینتفی غیرها- و حینئذ لا یعقل تعدد العله و الثانی أن یعتبر له نحو تحقق(۱) لینضم إلی العله و له بهذا الاعتبار نحو من الوجود و لا یحصل إلا بعد صدور الكثره فلا یتعدد الصادر الأول لأجلها لأن تحققها بعده فتأمل انتهی كلامه فلیس مما فیه جدوی لأن الذی استصعب فی هذا المقام- أنا نعلم أن سلوب أشیاء كثیره صادقه علی الأول تعالی بمعنی أن ذاته بذاته بحیث متی لاحظ العقل شیئا من تلك الأشیاء حكم بأنها مسلوبه عنه تعالی فی بدو الأمر و أزل الآزال قبل وجود هذه الأشیاء فلا مدخل لانضمام هذه الأشیاء فی مصداقیه تلك السلوب فالسلب المعتبر علی الوجه الأول من الوجهین الذین ذكرهما و هو المأخوذ علی وجه السلب المحض- و إن لم یحتج إلی انضمام شی ء إلی العله لكن یحتاج صدقه إلی أن یكون بإزائه فی الموضوع و فیما یصدق علیه شی ء(۲).

و قوله بل مصداقه أن یوجد ذات العله و ینتفی غیرها موضع خلط فإن مفهوم أن یوجد ذات العله غیر مفهوم أن ینتفی غیرها عنها و لا یجوز أن یكون حیثیه الوجود بعینها حیثیه الانتفاء و لو فرض بالقیاس إلی أمرین(۳) كما مر.

و قال بعض أكابر الأعلام دام ظله فی هذا المقام لدفع تلك النقوض التی أوردت

۱- أی من حیث وجود السلب فی الذهن و من حیث الإضافه إلی الملكات و من حیث الإضافه إلی الموضوعات و بهذا الاعتبار یتعدد و یتمایز و أما بالاعتبار الأول فلا میز فی الأعدام، س قده

۲- أی فقد وجود لأن السلب سلب الوجود بخلافه فی طریقه المصنف لأنه سلب السلب، س قده

۳- كإثبات الإنسانیه للإنسان سلب الفرسیه عنه و قد مر فی مبحث أن بسیط الحقیقه كل الأشیاء- أنهما بالقیاس إلی أمر واحد فی إثبات وجود الإنسانیه للإنسان و سلب وجود الفرسیه عنه بما هو وجود فإن الوجود حقیقه واحده، س قده

علی أصل الحجه إنه لا مساق للاعتراض علی هذه الحجه فی شی ء مما أورده أما الأول فلأن السلب البسیط بما هو سلب بسیط لیس یحوج صدقه إلی عله أو علیه بل إنما مناطه انتفاء تحقق عله لصدق الإیجاب و أما الأخیران فلأن شیئا من الاتصاف بالأشیاء من الکثیره و قبول الأشیاء الکثیره بالفعل لیس یتصحح إلا من تلقاء الإسناد إلی حیثیات تعلیلیه مختلفه فلا نقض و لا معارضه هناک أصلا و إنما یتوجه شی ء منهما لو لم یختلف الحیثیه مطلقا انتهی کلامه.

أقول إن السلب البسیط قد یکون واردا علی النسبه الحکمیه و یکون مفاده مفاد القضیه السالبه فلا حاجه فیها إلی مطابق للحکم کما لا یحتاج إلی وجود موضوع من تلک الجهه و أما إذا صار فی طرف الحکم أو جزء المحمول حتی یکون مفاد الحکم به مفاد قضیه موجبه سالبه المحمول(۱) فلا بد هناک من وجود موضوع مطابق لذلک السلب البسیط و قد ثبت فی ضابطه علم المیزان تسویغ رد السوالب إلی الموجبات عند وجود الموضوع فکلما صدق أن لیس کذا بجسم صدق أن کذا لیس بجسم فالسالبه البسیطه و الموجبه السالبه المحمول متلازمتان فی الصدق و التحقق عند وجود الموضوع- فإذا کان کذلک و لا شبهه فی أن مفاد الموجبه هو الحکم باتحاد الطرفین أعنی الموضوع و المحمول فلا بد لذلک السلب من نحو من الوجود سیما إذا کان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع و کان الحمل حملا بالذات لا بالعرض.

فإذن لا بد من تحقق ترکیب فی ذات الموضوع لیصح بحسبه کونه موجودا کذا- و کونه موجودا لیس کذا کما تقول الإنسان لیس بفرس ففیه ترکیب من أمر به یوجد إنسانا و من أمر به یوجد لا فرسا و لیست حیثیه الإنسانیه بعینها(۲) حیثیه اللافرسیه کما مضی فلا بد فی التخلص عن الإشکال المذکور باعتبار صدق السلوب علی ذاته تعالی من المصیر إلی ما سلکناه.

۱- یرید بها الموجبه المعدوله المحمول، ط مد

۲- بل إذا لوحظت حیثیه الإنسانیه وحدها لا یصدق إلا الإنسان و إذا لوحظ تحدیده و تضییقه و خلوه عن الفرسیه مثلا فالإنسان مع الخلو عنها لا فرس أو هو لیس بفرس، س قده

و لـذلک قـال بعض المحققين إن جميع السـلوب عن ذاته يرجع إلى سـلب واحـد- هو سـلب الإمکـان(۱) و مرجعه إلى وجـود الوجود و وجه ذلک أن الإمکان معنى سـلبى و ينـدرج تحته جميع النقائص و القصورات و القوى و الأعدام فسـلب الإمکان عن شى ء يستلزم سـلب الکثره و الترکيب و الماهيه و الجسـميه و الجوهريه و العرضـيه و غير ذلک عنه فسلب کل منها عن الواجب يرجع إلى سـلب الإمکان عنه و سـلب الإمکان لکونه سـلب سلب ضروره الوجود من حيث ذات الموجود فى نفسها بما هى هى هو بعينه ضروره الوجود و وجوب الذات من حيث هى هى.

أقول و کذا الإشکال(۲) الوارد على الأصل المـذکور من جهه اتصافه تعالى بصـفات إضافيه کثيره لا ينـدفع بما ذکروه فى وجه التفصى من أن تحقق هـذه الإضافـات إنمـا هو بعـد وجود الأشـياء التى يقع الإضـافه له تعـالى إليهـا و تکثرهـا تـابع لتکثر تلک الأشياء- فـإن لأحـد أن يقول إنا نعيـد الکلام إلى مبادى هـذه الإضافات و موجباتها فإن أکثرها بل کلها مما يحتاج إلى مبـدإ و خصوصيه ينشأ منه الإضافه کالعلم و القدره و الإراده(۳)

۱- قـد أشـرنا فى حاشـيه مبـاحث العقود الثلاثه أن الإمکان الـذى هو صـفه الماهيه واحـد العقود الثلاثه صـفه لها بنحو الإيجاب العـدولى و ربمـا يعبر عنه باستواء نسـبه المـاهيه إلى الوجود و العـدم و أمـا أصل الإمکان فهى مجموع سـلبين تحصـيليين سـلب ضروره الوجود و سلب ضروره العدم و من المحال أن يعود السلبان التحصيليان سلبا واحدا منشأ للآثار فإرجاع السلوب إلى سلب الإمکان و عده سلب سلب فيه من المسامحه ما لا يخفى، ط مد

۲- و أنت خبير بأن الإشـکال غير مختص فى کلام الإمام بصـفاته تعالى بل يعم کل أمر واحد له صفات کثيره و قد مثل له بقوله هـذا الرجـل قـائم و قاعـد فالأـولى أن يجعـل مـا أورده المصـنف على جوابهم بنقـل الکلام إلى مبادى الصـفات الإضافيه نقض تفصـيليا على جوابهم- ثم يجعـل الجواب برجوع صـفاته تعـالى إلى صـفه واحـده جوابا عن هـذا النقض التفصـيلى لا عن أصـل الإشکال الذى أورده الإمام لعدم اختصاصه بالواجب تعالى، ط مد

۳- فهـذه کمـا قـال فى السـلب الأـزلى صـادقه على ذاته الأقـدس فى الأـزل و ليست مثـل الإضافـات حتى يقال موجبات کثرتها أطرافهـا التى فيما لا يزال إذ فى مرتبه ثبوت هـذه المبادى له تعالى لم يکن معه شـى ء. إن قلت يقول المتفصـى المبادى واحـده کما هو التحقيق. قلت المفروض أنه لم يأت من هـذا المسـلک و إلا فلم طول المسافه و أخـذ فى غير الطريق الواضح و مکن من التعدد فى الإضافات و لم لم يقل إضافته واحده و مبدؤها هو الذات الأحديه و العله الحقه الحقيقيه، س قده

و ما يجرى مجراها أ لا ترى أن علمنا بزيد و قدرتنا عليه و إرادتنا له ليس مجرد نسبه(۱) بيننا و بينه بل فينا صفه مستقره بإزاء إضافتنا إليه و كذا علمنا بزيد و قدرتنا عليه و إرادتنا له- غير علمنا بعمرو و قدرتنا عليه و إرادتنا له كيف و القوم قائلون بأنه تعالى يعلم جميع الممكنات فى الأزل على الوجه التفصيلى قبل تكونها.

فالحق فى الجواب أن يقال إن إضافته إلى الأشياء لا يتكثر بحسب الحقيقه كما أن صفاته الحقيقيه لا تتكثر بحسب الحقيقه بل هويه الكل هويه واحده وجوديه فعالميته تعالى بكل أحد من المعلولات بعينها قادريته عليه و هى بعينها مريديته له و أما تكثر إضافته تعالى إلى الأشياء بالعدد فإنما يكون على ترتيب و نظام لا يقدح فى وحدته تعالى فإن إضافته إلى المعلول الأول مبدأ لإضافته إلى المعلول الثانى و هى لإضافته إلى الثالث و هكذا يتكثر الإضافات حسب تكثر المعلولات طولا و عرضا فى سلسله الإبداع و التكوين و كما أن الترتيب الواقع فى ذوات المجعولات طولا و عرضا مما يصحح صدور الكثره عن الواحد الحق فكذا ترتب الإضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثره الإضافات

وهم و تنوير

و ربما توهم متوهم أنه إذا كان صدور المعلول عن العله بحسب الخصوصيه و المناسبه

۱- فالنسبه فى هذه الصفات الثلاث مسماه بالعالميه و القادريه و المريديه و هذه لوازم الصفات الحقيقيه ذات الإضافه أعنى الوجود المجرد لدى المجرد و كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و الإراده التى فينا هى الشوق المؤكد و بعباره أخرى هى القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم المتعقب للميل المتعقب للعلم التصديقى بغايه الفعل المتعقب للعلم التصورى به، س قده

فلا يكون العله عله لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصيه و المناسبه فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على أمرين مختلفين هما نفس الذات و اعتبار الخصوصيه.

فإذن لا يتصحح صدور المعلول الواحد عن العله الواحده إذ كل عله تكون لا محاله مركبه متكثره بهذا الاعتبار فانسد بذلك إثبات أن أول الصوادر يجب أن يكون أمرا وحدانيا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو علته فيزاح بأن الخصوصيه إنما يراد بها هناك- ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العله دون غيره و التعبير بالخصوصيه لضيق العباره.

و بالجمله المراد بها مصداق مفهوم الخصوصيه و ملاك صدقها و ذلك الأمر فى صوره صدور الواحد عن المبدإ الأول يجب أن يكون عين ذاته و أما فى صوره صدور الأشياء المتعدده لو فرض صدورها فى درجه واحده معا فلا يمكن أن يكون الخصوصيه التى بحسبها يصدر بعضها هى بعينها التى بحسبها يصدر البعض الآخر اللهم إلا خصوصيه مرسله نسبتها إلى الكل واحده فيحتاج فى صدور كل منها إلى خصوصيه أخرى- متميزه عن غيرها مع فرض الاشتراك فى خصوصيه ما مطلقه ليصح بها صدوره بعينه- فالأشياء إذا تساوت نسبتها بالصدور إلى مبدئها و استوت نسبه مبدئها إليها بالإيجاد- لزم تساويها فى جميع ما لها حتى فى الوجود و التشخص فلا يتصور هناك أمور متكثره و موجودات متعدده.

قال المحقق فى شرح الإشارات لا يقال الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شى ء يصدر عنه و شى ء صادر لأنا نقول الصدور يطلق على معنيين أحدهما أمر إضافى يعرض للعله و المعلول من حيث يكونان معا و كلامنا ليس فيه و الثانى كون العله بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافه العارضه لهما و كلامنا فيه و هو أمر واحد إن كان المعلول واحدا و ذلك الأمر قد يكون ذات العله بعينها إن كانت العله عله لذاتها و قد يكون حاله تعرض لها إن كانت عله لا لذاتها بل بحسب حاله أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محاله يكون ذلك الأمر مختلفا و يلزم منه التكثر فى ذات العله كما مر انتهت عبارته.

بحث و تحصیل

اشاره

ذکر أستادنا السید الأمجد دام مجده و بقاؤه إیرادا علی الجواب المذکور بقوله التفتیش الغائص و الفحص البالغ هو أنه سبحانه بنفس ذاته الأحدیه فاعل جوهر الصادر الأول و العلیه الصدوریه بالمعنی الثانی غیر الإضافی الذی ذکره بالنسبه إلی الصادر الأول هو من مراتب الاعتبارات السابقه علی وجوده و تقرره و هی کون الباری الفعال بذاته بحیث یجب صدور المعلول الأول بخصوصه عنه فهذا المعنی غیر الإضافی متقدم علی ذات المعلول الأول ثم علی العلیه الصدوریه الإضافیه التی هی فرع وجود المتضائفین فهذا المعنی کما أنه متقدم بالمرتبه العقلیه علی ذات المعلول الأول و مستتبع إیاه فی الاعتبار العقلی فکذلک هو متأخر عن مرتبه ذات الباری الفعال و لازم له و لیس هو عین ذاته تعالی إنما العلیه الصدوریه غیر الإضافیه- التی هی عین ذاته تعالی معناها کونه بحسب مرتبه ذاته بحیث یجب عنه بالذات صدور کل ما هو خیر مطلقا لنظام الوجود علی الإطلاق فإذن للعلیه الصدوریه معنیان(۱) غیر

۱- اعلم أن حقیقه کلامه و حقیقه مرامه تنکشف بما مر فی کلام المصنف و اشتهر عند العرفاء الشامخین أیضا أن للوجود مراتب وجود حق و وجود مطلق و وجود مقید فالوجود الحق هو الله و المطلق فعله و فیضه المقدس و المقید أثره و قد ذکرنا فی توجیه کلام الشیخ الرئیس أنه لا نبالی بکون علیه الحق لزید بالإمکان أن للحق علیه حقه حقیقیه هی علیته الذاتیه بالنسبه إلی الوجود المطلق و علیه حقه ظلیه هی علیته الفعلیه فی مقام فیضه المقدس و مشیته الفعلیه و رحمته الواسعه بالنسبه إلی الموجودات بالترتیب و علیه إضافیه هی مفهوم إضافی زائد علی ذاته عرضیه له لا- بمعنی المحمول بالضمیمه بل کالخارج المحمول. إذا عرفت هذا فنقول مراد السید ره أن العلیه الحقه الحقیقیه و هی کون ذات المبدإ الفعال بحیث ینشأ منه الوجود المطلق و هو الفیض المقدس و رحمته التی وسعت کل شی ء عین ذاته لا العلیه الصدوریه التی بالنسبه إلی المعلول الأول أولا و هی العلیه الحقه الظلیه التی هی الفیض المقدس فإنها مقام ظهور الذات و أنها وجه الذات الذی قال تعالی فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و ۲۲۱ ما سیقول السید ره إن وحده العلیه التی بإزاء المعلول الأول عددیه و إنها وجوبه لا ینافی هذا لأن للفیض المقدس اعتبارین أحدهما اعتبار أنه علیه المعلول الأول و بهذا الاعتبار وحدته عددیه و أنه وجوبه و ثانیهما أنه وجه الله و ظهور الله و مشیه الله- و نحوها من الألقاب الحسنی و بهذا الاعتبار وحدته حقه ظلیه بل واحد بوحده الحق تعالی و أنه وجوب الکل، س قده

إضافیین و معنی ثالث إضافی و الذی هو عین ذاته من الأولین هو حیثیه إفاضه الخیرات المطلقه علی الإطلاق بالذات لا الذی هو بحسب خصوصیه ذات معلول خاص بخصوصه- فالذی هو بحسب خصوصیه ذات المعلول الأول إنما هو لازم نفس ذاته تعالی لا أنه عین مرتبه ذاته

و البرهان علیه من سبل ثلاثه.

الأول أن اعتبار وجوب صدور المعلول الأول بخصوصه

الأول أن اعتبار وجوب صدور المعلول الأول(۱) بخصوصه الذی هو أحد معنیی العلیه الحقیقیه المتقدمه بالذات علی ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبه إمکانه- و متقدم علی مرتبه وجوده کما عرفت فی ترتیب المراتب العقلیه السابقه علی مرتبه وجود المعلول فما یکون متأخرا عن مرتبه إمکان المعلول کیف یصح أن یکون عین ذات مبدع الکل.

الثانی أن وحده المعلول الأول عددیه فکذلک العله

هی بالنسبه إلیه بخصوصه یکون واحده بالعدد أیضا و وحده الحق تعالی و کبریاؤه متقدسه عن الدخول فی باب الأعداد.

الثالث أنه إنما یصح أن یکون عین ذاته سبحانه

من الصفات الکمالیه ما یکون کمالا مطلقا للوجود بما هو وجود و من المستبین أن کونه جل ذکره بحیث یصدر عنه بالفعل هذا المعلول لیس هو من الکمالات المطلقه للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن کل اعتبار سواه و کل خصوصیه دونه بل هو من أوصاف المجد و الکبریاء له جل ذکره- بالقیاس إلی هذا المعلول بخصوصه و بالجمله علوه و مجده هو أنه فی ذاته بحیث یصدر عنه کل خیر و یفیض عنه کل وجود و کل کمال وجود لا أن هذه الذات بخصوصها صنعه

۱- هذا جار بعینه فی اعتبار وجوب صدور الخیر المطلق الذی اختار أنه عین الذات- فإنه اعتبار لاحق متأخر عن ماهیه الکل فکیف جاز کونه علیته تعالی فإن قیل إن الکل مجموع ماهیات کثیره و لیست لها ماهیه واحده حتی یلزم المحذور قلنا فإذن لیس لها وجوب صدور واحد بل وجوبات لصدورات کثیره و من المحال أن تکون عینه تعالی، ط مد

و هـذا الوجود بخصوصه فيضه فالأـخير كمـاله و مجـده بحسب النسـبه إلى خصوصـيات الموجودات- و الأـول مجـده و كمـاله بحسب ذاته على الإطلاق و كذلك عزه و علاه جل سلطانه هو أن ذاته بحيث يدبر نظام الوجود و يخلق كل ماهيه و إنيه و يفعل كـل ذات و وجود و كـل كمـال ذات و كمـال وجود لاـ أن نظـام الوجود بالفعل صوغه و صـيغته و الموجودات بأسـرها خلقه و خليقته و لـذلك كـان كماله فى فعاليته(۱) و خلاـقيته قبـل وجود الممكنـات و عنـد وجودها على سـنن واحـد كما مر نظيره فى عالميته تعالى بكل شى ءانتهى ما ذكره باختصاره.

أقول و فى كلام هذا السيد الأجل موضع أبحاث.

الأول أنه يلزم على ما ذكره

أن يكون الصـادر الأول عن الواجب أمرين أحـدهما العقل الأول و الآخر تلك الخصوصـيه الزائـده(۲) على ذاته كمـا نص عليه مرارا فى مـا ذكره من الكلاـم و فى ذى قبل فى فصل آخر و ذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما ذكره كونهما معا فى درجه واحـده بل الخصوصيه سابقه على جوهر المعلول الأول فى الوجود لأنا نقول(۳)

۱- لأـنه كـل الوجود و كله الوجود و كل الكمال و كله الكمال ۲۲۳ و هـذا عبارته فى التقـديسات فليس علوه و مجده بخلاقيته حين وجودهـا و بعـالميته مثلاـ فى مرتبه وجودهـا- بل بكونه بحيث يترتب عليه و ينشأ منه الوجود المنبسط على الكل لأنه جامع للنحو الأعلى من كل موجود بما هو موجود فهو خالق إذ لا مخلوق و عالم إذ لا معلوم، س قده

۲- الجواب عنه على ما بينا مرامه ره أن الخصوصـيه الزائـده ليست صادره بل هى صدور- و هى كالمعنى الحرفى لا هو و لا غير و قـد صـرح فى المباحث الذوقيه من العله و المعلول أن الوجود المنبسط ليس معلولا بل هو عليه الحق فليرجع إلى ما هناك، س قده

۳- إن قلت هـذا هو المتعين و المعيه فى الـدرجه لاـ تحتمـل لأـن الخصوصـيه عله للعقـل الأـول و العله و المعلول ليسـا معين فى الدرجه. قلت كأن المصـنف يردد على السـيد ره بأنه إما أن يلتزم بالخلف و إما أن يلتزم بصدور الكثير عن الواحد فإن العقل لما فرض صادرا أولا كانت الخصوصـيه معه فى الـدرجه لئلا يلزم الخلف و إن التزم بالخلف لم يلزم صـدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التسـلسل لأن اللازم المتأخر فى الوجود هو المعلول و اللزوم فى الاصـطلاح هو الاقتضاء أو ينتهى إلى خصوصيه لخصوصيه تكون عين الذات، س قده

فالصادر الأول بالحقيقه هو تلك الخصوصيه لا غير فيحتاج صدورها إلى خصوصيه أخرى بالقياس إليها و تلك الخصوصيه السابقه عليها أيضا زائده على ذاته حسب ما قرره و الكلام عائد فى صدورها فيتسلسل الخصوصيات إلى غير النهايه لا يقال لعل تلك الخصوصيه زائده فى اعتبار العقل و تحليله لا فى الخارج فيكون من العوارض التحليليه لذاته تعالى.

لأنا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا ماهيه(۱) حتى يجرى فيه التحليل العقلى- كما يجرى فيما له وحده خارجيه و كثره عقليه و الواجب منزه عن أنحاء الكثره مطلقا- فكما هو بسيط فى الخارج بسيط من كل وجه و كما ليس يمكن فيه عارض و معروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن بأى اعتبار أخذ.

الثانى أن حيثيه كونه تعالى

(۲) بحيث يصدر عنه المعلول الأول هى بعينه حيثيه كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير و يفيض عنه النظام الأتم و الإنسان الكبير فإن نسبه العقل الأول إلى مجموع العالم و جمله النظام كنسبه صوره الشى ء

۱- الأولى أن يقال يرجع حينئذ إلى العليه الإضافيه و ليس الكلام فيها و أما ما ذكره ره ففيه أنه منقوض بالصفات الإضافيه الزائده عليه تعالى باتفاقهم فإنها نسب و إضافات محضه بل بمفاهيم الصفات الحقيقيه فإنها من حيث إنها مفاهيم زائده على الذات عقلا و إن كانت عينا من حيث التحقق، س قده

۲- هذا منه ره غريب لأن الحيثيتان تصيران واحده و إن كان المنبعثان عنهما واحده و ليس كذلك فأين الوجود المطلق المنبسط و الوجود المقيد و أين التجلى الأعظم و مجلاه و أين الإنسان الكبير و روح روحه أى الإنسان الجبروتى فقط و مجموع الناسوت و الملكوت- و الجبروت و النسبه بينهما كالنسبه بين العقل البسيط المذكور فى كتاب النفس و الإنسان الكامل و إذا كان للوجود مراتب فمرتبه منه هو العقل الأول و الإنسان الكبير مجموع المراتب المجعوله و الوجود المنبسط أصلها المحفوظ من حيث إن ما به الامتياز فى الوجودات- عين ما به الاشتراك فكون المبدإ الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب عليه الوجود التجردى العقلانى فقط و الأول عين ذاته دون الثانى عند السيد الأجل ره، س قده

ذی الأجزاء إلی أجزاء ذلک الشی ء و قد مر أن الشی ء شی ء بصورته لا بمادته و أن صوره الشی ء هی نفسه و تمامه و قد علمت أیضا أن العقل کل الأشیاء(۱) التی بعده علی وجه أشرف و ألطف فمتی قلت العقل فکأنک قلت العالم کله فحیثیه صدوره لا تغایر حیثیه صدور النظام الجملی إلا باعتبار الجمال و التفصیل و قد علم أن المفصل عین المجمل بالحقیقه و غیره بالاعتبار.

فإذن نقول کما أن کونه تعالی بحیث یفیض عنه الخیر کله و یعلم الأشیاء کلها عین ذاته المقدسه فکذا کونه بحیث یفیض عنه العقل و یعلمه عین ذاته بلا تغایر حیثیه-

الثالث أن کون إیجاب العله للمعلول بعد مرتبه إمکانه

حین ما کان المنظور إلیه حال ماهیه ذلک المعلول لا ینافی کونه سابقا فی الوجود علیه و لا أیضا عینیه الشی ء و تحققه فی الخارج ینافی کونه من الاعتبارات العقلیه لماهیه من الماهیات إذا قیس مفهومه إلیها(۲) فإن المنظور إلیه إذا کان حال ماهیه الشی ء و عوارضها و أحکامها

۱- لا أن کل الأشیاء هی العقل قد بینا سابقا فی الحواشی أن العقل کل الأشیاء لا أن کل الأشیاء هی العقل و قد بین ره فی مرحله العقل و المعقول معنی کون العقل کل الأشیاء و هو أنه وجود مجرد و بسیط بوحدته یوازی کل ما دونه بکثرتها فهو جامع فعلیاتها و کمالاتها دون حدودها و نقائصها و هذا هو الکثره فی الوحده و هو غیر الوحده فی الکثره و هذه الجامعیه سببها أن المراتب الطولیه کل ما فی أدانیها فی عوالیها و کل ما فی العوالی فی الأعالی و هکذا إلی أعلی الأعالی و فی التغیرات الاستکمالیه الطولیه لا خلع ثم لبس بل لبس ثم لبس نعم لما کان الأمر هکذا و السنخیه معتبره فی العله فاعلیه کانت أو غائیه مع المعلول و الماهیات محفوظه فی المراتب و الوجودات حقیقه واحده ما به الامتیاز فیها عین ما به الاشتراک کانت جامعیه النحو الأعلی من کل موجود علی وجه واحد بسیط جامعیه فعلیات النحو الأدنی منه و وجدان الحقائق وجدان الرقائق کما مر فی استلزام الکثره فی الوحده للوحده فی الکثره إلا أن الکلام عند انحفاظ المراتب و إلا لم یکن صادر أول و ثوانی و لم یکن أول ما صدر هو العقل الأول بل بطل کثیر من قواعد الحکمه، س قده

۲- یعنی إن المتأخر مفهومه لا حقیقته و أیضا وجوده الرابطی لا النفسی، س قده

كان نفسها لنفسها متقدمه على جميع الأغيار حتى موجب وجودها و عله كونها و كان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم و بعده الحكم عليها بالإمكان ثم بالحاجه فى الوجود إلى الغير ثم بإيجاب الغير وجودها و وجوب وجودها به ثم بأنها موجوده مع أن الوجود- الذى به توجد متقدم عندنا عليها فى الواقع و كذا إيجاب العله متقدم على ذلك الوجود- فلا منافاه بين كون خصوصيه الإيجاب و ما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقه المبدإ- و بين أن نسبتها بحسب المفهوم إلى ماهيه المعلول فى اعتباراتها العقليه متأخره عنها و عن إمكانها.

الرابع أن كون وحده الصادر الأول عدديه

على تقدير التسليم(١) لا نسلم أن ما بإزائها من المبدإ يجب أن تكون وحده عدديه و لا يجب انحفاظ نحو الوحده فى جانبى العله و المعلول و الذى يجب انحفاظه من الجانبين هو أصل الوحده مع أن وحده العله لا بد و أن تكون أقوى و أشرف على أن ما ذكره بعينه جار(٢) فيما أخذت خصوصيه العليه الصدوريه بالقياس إلى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحده أقوى و أفضل من وحده المعلول الأول و الوحده التى من باب الأعداد هى مما يتصور بإزائها و من نوعها أو جنسها وحدات أخرى ذهنا أو خارجا يندرج معها تحت طبيعه واحده فمتى يسوغ هذا المعنى فى العقل من جهه وقوعه فى العقل تحت ماهيه كليه فكذا يجرى فى النظام الجملى من جهه وقوعه تحت ماهيه كليه عند العقل و كون المركب ذا ماهيه أولى من كون

١- أى لا نسلم أولا أن وحده الصادر الأول عدديه لأنه كل الأشياء التى دونه كما مر، س قده

٢- هذا بناء على ما هو صريح كلام السيد ره من أخذ تلك الخصوصيه بالنسبه إلى مجموع العالم و الإنسان الكبير و كل وجود و كل خير و نحو ذلك من العبارات و هى ظاهره فى الواحد بالاجتماع فيتوجه عليه ما ذكره أن المركب أولى بالماهيه من البسيط و لا- يتوجه على ما ذكرناه من أخذها بالنسبه إلى الوجود المطلق المنبسط و الفيض المقدس و نحوهما من الألقاب الحسنى للجهه المقدسه النوريه و الوجود المنبسط لا- ماهيه له و هو وجود الماهيات- باعتبار و إيجادها الحقيقى باعتبار و هو ظهور الوجوب الذاتى و لا ثانى لظهوره، س قده

البسيط ذا ماهيه على أنك قد علمت أن البسيط لا ماهيه له و أن العقل إنيه بلا ماهيه(۱) و المغايره بينه تعالى و بين الهويات البسيطه و الإنيات المحضه بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص.

الخامس أن قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه

ليس هو من الكمالات المطلقه للموجود بما هو موجود غير مسلم بل وجود العقل(۲) بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقه لطبيعه الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصيه المصدريه التى هى مبدؤه و منشؤه و التخصيص الذى ينافى كون الشى ء من عوارض الموجود بما هو موجود و من كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشى ء نوعا متخصص الاستعداد كأن يصير أمرا طبيعيا أو تعليميا فكل ما يصح أن يلحق الموجود المطلق من غير أن يكون مشروطا بتغير أو تقدر أو تكثر أو انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق و كمالاته و إن كان بتقدم و تأخر و شده و ضعف و لذلك يبحث

۱- قد عرفت سابقا المناقشه فيه فإن من لوازم وجود المعلول كونه محدودا يحمل عليه شى ء و يسلب عنه شى ء و لا نعنى بالماهيه إلا حد الوجود على أن المعلوليه لا تفارق الإمكان- و الإمكان لازم مساو للماهيه كما قيل إن كل ممكن فهو زوج تركيبى له ماهيه و وجود و كون العقول هويات بسيطه و إنيات محضه إنما هو بالقياس إلى ما دونها لا إلى ما فوقها و الهويه البسيطه و الإنيه المحضه على الإطلاق لا مصداق لهما إلا هو تعالى و من هنا يظهر أن الماهيه لو سلبت عنها فلتسلب بالنسبه إلى ما دونها حيث إنها غير محدوده بالنسبه إليه بلا عكس فافهم ذلك، ط مد

۲- لأن المراد بالإطلاق المستفاد من قولهم بما هو موجود فى بيان معيار الكمال- إنما هو بالنسبه إلى اشتراط التجسم و التقدر و التكثر و قد ذكرت فى أوائل حواشى الأمور العامه أن الإطلاق المعتبر فى موضوع علم ما قبل الطبيعه أيضا هكذا و ذكرت أن السر فيه أن مناط سوائيه موضوع العلوم الطبيعيه و الرياضه عن موضوع العلم الإلا على مثل مناط سوائيه الوجودات الإمكانيه عن الوجود الحق الواجبى تعالى فإنها منوطه بالتمادى المكانى و الزمانى و الماده الهيولانيه فتذكر، س قده

عنه فی علم ما فوق الطبیعه معنی و ماهیه و فی علم الربوبیات وجودا و إنیه

إشعار تنبیهی

قد ذکر صاحب روضه الجنان قریبا من الإیراد المذکور بوجه آخر علی قولهم یجب أن یکون للعله خصوصیه بالقیاس إلی معلول معین- لا یکون لها تلک الخصوصیه بالقیاس إلی معلول آخر لها فإذا کان المعلول واحدا جاز أن یکون تلک الخصوصیه عین الفاعل البسیط و إلا لم یجز بقوله و أیضا الخصوصیه التی هی عباره عن ذات الفاعل الواحد الحقیقی لا یمکن أن تسلب عنها بالقیاس إلی غیر معلولها فإن ذات الشی ء لا یمکن أن یسلب عنه أصلا لکن الخصوصیه له بالقیاس إلی معلول معین مسلوبه عنه إذا قیس إلی غیر ذلک المعلول فهی لیست ذات الفاعل فقط بل هی عباره عن الفاعل مع مناسبه مخصوصه زائده علیه و ارتباط خاص ینضم إلیه فلا یکون واحدا حقیقیا ثم أجاب عنه بأن معنی کون الخصوصیه عین ذات الفاعل- أن بها بنفسها یتعین ذات المعلول من غیر انضمام معنی آخر أجنبی إلیه أصلا و لیس الذات مع غیر هذا المعلول کذلک و لا یلزم منه أن یسلب عن نفسها بمجرد ذلک- فتدبر و جد تجد انتهی کلامه و مراده أن الخصوصیه التی بها یصدر المعلول الأول- عن الواجب جل ذکره هی عین ذاته و سائر الخصوصیات التی بها یصدر عنه ما سوی المعلول الأول هی أمور منضمه إلیه و التحقیق ما قررناه.

نور مشرقی یزاح به ظل وهمی-

قد أورد بعض المتأخرین من الأذکیاء نقضا علی البرهان المذکور من أنه لو صدر عن الواحد أمران مثل ا و ب فصدور ا لیس صدور ب فاتصف المبدأ بالنقیضین بعد قوله و أجیب بأن نقیض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ألف و رد بأن صدور ب لیس صدور ا فاتصف بصدور ا و بلا صدور ا فإذا لم یکن الذات واحدا حقیقیا- جاز اتصافه بهما من جهتین و إذا کان واحدا حقیقیا لم یجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العباره أقول لو تم ما ذکروه لزم أن لا یصدر عن الواحد واحد(۱) أیضا بل

۱- لأنه فی قوه صدور اثنین لا أقل إذ صدر عنه وجوده و وحدته و تشخصه و نحو ذلک فصدر الوجود و ما لیس بوجود و لم یصدر الوجود من حیثیه صدور ما لیس بوجود فصدر الوجود و لم یصدر الوجود و هو تناقض، س قده

لا یکون الواحد موجودا إذ کل موجود متصف بصفتین اعتباریتین و أقلهما الواحده و الشیئیه و المفهومیه و الجزئیه و غیر ذلک فاتصف بالوحده و بما لیس بوحده و بالوجود و بما لیس بوجود إلی غیر ذلک فحاصل کلامهم علی هذا التقدیر قضیه اتفاقیه(۱) مبنیه علی عدم إمکان الواحد الحقیقی و یلزم أن لا یصدر عنه اثنان فما ذکروه مغلطه سخیفه انتهی.

أقول البرهان المذکور فی غایه الإحکام و المتانه و لا یمکن القدح فی مواده و مقدماته لأنها قضایا ضروریه و مواد برهانیه لیست خطابیه و لا جدلیه و لا شعریه و لا مغالطیه و صورتها صوره منتجه لأنه قیاس استثنائی یستثنی نقیض التالی لینتج نقیض المقدم هکذا متی صدر عن الواحد الحقیقی أمران کا و ب کان متصفا بالنقیضین و هما صدور ا و لا صدور ا لکن التالی باطل فالمقدم کذلک و بیان اللزوم ما مر و یمکن تصویره(۲) علی صوره قیاس شرطی اقترانی کما یسهل ذلک علی من له قدم فی فن المیزان فإذا کان القیاس برهانیا ثم اشتبه تخلف حکم النتیجه فی موضع- فلا یوجب ذلک الاشتغال بالقدح علی البرهان الصحیح ماده و صوره کما هو شأن أکثر الناقضین(۳) و الجدلیین بل ینبغی للعاقل الطالب للحق أن یشتغل بالفحص و التفتیش

۱- و هی کلما أمکن الواحد الحقیقی لم یصدر عنه اثنان أقول بل حاصل کلامهم قضیه لزومیه هی کلما تحقق واحد حقیقی لم یصدر عنه اثنان لکنه متحقق لأن ما ذکره من الوحده و الشیئیه و نحوهما و غیر متکثره لأنها حیثیه واحده و الظاهر عدم لفظ العدم و وجوده من قلم الناسخ إذ مراده أنه مبنی علی إمکان الواحد الحقیقی و هو غیر ممکن بزعمه فهذا قضیه شرطیه بلا وضع المقدم عنده، س قده

۲- بأن یقال متی صدر عن الواحد الحقیقی أمران کان متصفا بالنقیضین و متی کان متصفا بالنقیضین کان مرکبا، س قده

۳- فإذا رأوا عدم المرجح الغائی بنظرهم القاصر فی فعل العاطش من أخذ أحد القدحین من الماء یترکون القاعده الکلیه القائله بأن کل فعل اختیاری لا بد له من مرجح لأجل هذا الجزئی و إذا رأوا القتل شرا برأیهم الفاسد یدعون الأصل الشامخ الکلی أن کل وجود خیر و الحال أنه ینبغی أن لا یرفضوا البدیهی و یتفحصون عن حال هذا الجزئی حتی یظفروا علی أن الشر عدم الحیاه و مقدماته طرا وجودات و خیرات و کذا فی القاعده الأولی و قس علیهما الباقی، س قده

ليتضح عليه جليه الحال و يرتفع شبهه ما يختلج بالبال.

فنقول فى رفع ما ذكره من أن كل موجود يتصف بمفهومات متعدده كالوجود و الشيئيه و الجزئيه و غير ذلك إنا قد أشرنا سابقا أن تغاير المفهومات و اختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا فى الذات لا فى الخارج و لا فى العقل بحسب التحليل و هكذا الحال فى صفات الواجب تعالى فإن مفهوماتها متغايره لا محاله إذ ليست العلم و القدره و الإراده و الحياه و السمع و البصر ألفاظا مترادفه و لا أن إطلاقها أو إطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل أو التشبيه تعالى عن الشبه علوا كبيرا.

فهى مع كونها مغايره المعانى و المفهومات كلها موجوده بوجود واحد متشخصه بتشخص واحد لا بمعنى أن الوجود زائد على ذاتها و لا أن وجودها شى ء غير تشخصها- و لا أن وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحدى بنفس أحديته مصداق لهذه المعانى و مطابق بذاته و فردانيته للحكم بها عليه من غير أن يقتضى صدقها عليه تغايرا فى الذات و لا فى عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا فى ذاته من أمرين سواء كان التركيب خارجيا- كالجسم المركب من ماده و صوره فى الوجود أو ذهنيا كالماهيه المركبه من جنس و فصل كالإنسان المأخوذ فى حده ماهيه الحيوان و الناطق فإنا إذا وجدنا جسم النار و قد صدق عليها أنها فى ذاتها شاغله للحيز و أنها حاره نحكم بأن حقيقتها مركبه فى الخارج من ماده مشتركه و صوره مخصوصه لأن اتصافها بأنها شاغله للحيز من جهه ذاتها أمر يعم الأجسام فهو إذن لأجل جسميتها التى هى ماده مشتركه بينها و بين غيرها من الأجسام و لهذا تنقلب إلى عنصر آخر فينتقل الماده من صورتها إلى صوره أخرى و اتصافها بأنها حاره فى نفسها أمر يخص بها فهو لأجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا فى ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا

و كذا اتصاف الإنسان بالحياه و النطق يوجب فى الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهيه.

و إن ناقش فى المثال(۱) فلنمثل له مثالا- آخر من البسائط الخارجيه فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات و المفاوته من جهه مطلق الكميه و هو جنسه البعيد- و اتصافه بأن أجزاءه مجتمعه فى آن واحد من جهه اتصاله(۲) و هو فصله البعيد- و اتصافه بالاستقامه(۳) من جهه فصل آخر تحت جنسه المتوسط و اتصافه بالاستقامه- مثلا- من جهه فصل آخر قريب فهذه الأمور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا فى ماهيه الخط من معان متعدده و ذاتيات متكثره بحسب العقل فى ظرف التحليل و إن كانت موجوده فى الخارج بوجود واحد كما أن اتصافه بكونه ضلعا لزاويه و قطر المربع و سهما لمخروط و وترا لقوس يوجب كثره فى العوارض و اختلافا فى الحيثيات التعليليه المؤدى- إلى كثره العلل و الأسباب و بالجمله اتصافه سبحانه بصفاته الكماليه من العلم و القدره و غيرها لا يستلزم كثره لا فى الداخل و لا فى الخارج لا فى الذات(۴)

۱- أى فى مثال الإنسان و تركيبه العقلى بأن يقال هذا أيضا تركيب خارجى لأن الجنس و الفصل فى المركبات الخارجيه يؤخذان ماده و صوره، س قده

۲- ينبغى أن يذكر قبله و اتصافه بأن أجزاءه متشاركه فى الحدود المشتركه من جهه اتصافه و لعله سقط من قلم الناسخ، س قده

۳- الأولى أن يقال على وتيره السابق اتصافه بكون أجزائه على سمت واحد أو بكونه أقصر الخطوط الواصله و نحوهما من جهه استقامته و هى فصله القريب، س قده

۴- تعميم فى الداخل من حيث كثره المقومات و كثره الصفات مثل الإنسان الذى كثرت مقوماته و كثرت صفاته كعلمه و قدرته و إرادته و غيرها قوله لا- فى الوجود و لا- فى الماهيه تكثير فى الكثره من حيث إن الكل من آحادها وجودا و ماهيه و لا فى العين بيان كثره الماده و الصوره و لا- فى الذهن لكثره الجنس و الفصل فى المركبات الخارجيه و لا- فى الاعتبار لكثره الجنس و الفصل فى المركبات العقليه كالأعراض ففى الواجب تعالى ليس من أنحاء الكثره إذ لا ماهيه و لا ماده و لا صوره و لا جنس و لا فصل و لا صفه زائده، س قده

و لا ـ فی عارض الذات لا ـ فی الوجود و لا ـ فی الماهیه لا ـ فی العین و لا ـ فی الذهن لا ـ فی الحقیقه و لا فی الاعتبار و کذلک الصفات الاعتباریه التی یجوز اتصافه تعالی بها کالموجودیه و المعلومیه و الشیئیه و العلیه و السببیه و المبدئیه و الأولیه لیست مما یوجب تکثرا و اختلافا لا فی العین و لا فی الذهن فإن الاعتباریات التی تستلزم اختلافا بالحیثیات و الجهات هی مثل الإمکان و الوجوب و القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و لهذا حکموا بأن کل ممکن زوج ترکیبی لاشتماله علی الإمکان و الوجود و حکموا بأن إمکانه لأجل ماهیته و وجوده لأجل إیجاب علته و کذا عدم حصوله فی مرتبه من مراتب الواقع مع حصوله فی الواقع مما یستلزم ترکبا عقلیا فی ذاته کما أن عدم حصوله فی وقت مع حصوله فی وقت آخر مما یستلزم ترکیبا خارجیا فی ذاته من ماده و صوره فهذه الصفات و إن کانت اعتباریه توجب کثره فی الموصوف.

و أما التی ذکرها المعترض نقضا علی الحجه المذکوره من الوحده و الشیئیه و المفهومیه و غیرها فلیست مما یقتضی کثره و اختلافا أصلا لا فی الذات و لا فی حیثیه الذات و لا فی الصفه و لا فی حیثیه الصفه إلا مجرد المغایره فی المعانی و المفهومات و قد مر غیر مره أن اختلاف المفهومات أنفسها لا یستلزم ضروره اختلافا فی ذات الشیء و لا فی صفته و لا فی اعتباره هکذا یجب أن یفهم الإنسان الموحد اتصافه تعالی بالصفات الحقیقیه- و بالصفات الاعتباریه و بالإضافات و السلوب حسب ما قررناه و أوضحنا سبیله و بینا دلیله- لیصفوا توحیده عن شوب الإشراک و إلا فیقع فی ضرب من الإشراک و الإلحاد أو التعطیل- کما لأکثر المعطلین الذین جعلوا الله عضین و الله ولی الفضل العظیم

حکمه عرشیه یبطل بها شبهه فرشیه

لعلک ترجع و تقول رادا علینا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقیقه العلم و القدره و الإراده و غیرها من نعوت الکمال و صفات الجمال عینا و عقلا بلا اختلاف حیثیه لا فی الخارج و لا فی الذهن و لو بحسب الاعتبار بأنه لو کان الأمر کما قررت و صورت لکان

كل عالم قادرا(۱) و كل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا- مع أن الواقع ليس كذلك بديهه و اتفاقا فإن كل أحد يعلم أن الأحجار و الجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت(۲) أيها المناظر المتعرض ذا قلب منور بنور الكشف و العرفان و ذا بصيره غير محتجبه بحجب الأغشيه و الأكوان لشاهدت جميع الموجودات التى فى الأرض و السماوات عقولا- كانت أو نفوسا أو صورا أو أجساما أو أعراضا- أحياء عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فإن هذه الصفات إذا كانت متحده مع الوجود كانت شدتها و ضعفها و كمالها و نقصها و خلوصها و شوبها تابعه لشده الوجود و ضعفه و كماله و نقصه و خلوصه و شوبه فالماده الجسميه إذا حقق الأمر فى نحو وجودها الخارجى ظهر أن وجودها متضمن للعدم و ظهورها مندمج فى الخفاء و حضورها متحصل بالغيبه و بقاءها منحفظ بالتجدد و الزوال و استمرارها منضبط بتوارد الأمثال و ذلك من وجهين.

أحدهما من جهه الامتداد و الانبساط فى المكان و افتراق كل جزء منها عن سائر الأجزاء فى الكون الوضعى و الوجود التحيزى و قد علمت أن كونها فى الوضع و الحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف أجزاء الجسم فى الوضع و المكان هو بعينه اختلافها فى الوجود و التشخص و كون أجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدم سائر الأجزاء هو مقوم ذاته و حقيقه وجوده و محصل ماهيته و هويته الاتصاليه فذاته

۱- إن قلت لا محذور فى ذلك لأن كل عالم قادر كيف و الطبيعه ما لم تستوف القوى المحركه التى هى مناط القدره لم تعط القوى المدركه و كيف لا- يكون كل قادر مريدا- و القادر من يفعل بالشعور و المشيه قلت المراد أنه كان كل عالم بالعلوم المكتسبه قادرا- و كل قادر على الصناعات المكتسبه عالما مثلا أو كل حيثيه علم حيثيه القدره و كل عالم من القوى المدركه قادرا من القوى العماله، س قده

۲- رد على الاعتراض و هو مشتمل على جوابين أحدهما ما فى قوله فالماده الجسميه- إذا حقق الأمر فى نحو وجودها و ثانيهما ما فى قوله الآتى و إما لأن لكل نوع من الأنواع الطبيعيه صوره أخرى مفارقه إلخ، ط مد

متقومه بالأعدام و الاحتجابات فذاته فی غشاوه من ذاته لأن ذاته محتجبه عن ذاته بذاته و غائبه عن نفسها بنفسها فضلا عن أن یکون الشی ء محتجبا بشی ء آخر عن نفسه أو خافیا بنفسه عنه شی ء آخر أو غائبا بنفسه عن شی ء آخر.

و ثانیهما من جهه تجدد الطبیعه فی الوجود و تبدلها فی الکون و سیلانها کالماء الجاری شیئا فشیئا و دثورها آنا فآنا و حدوثها فی کل حین بنحو آخر فهاتان الجهتان برهانان علی أن لیس للصوره الجرمیه الهیولانیه وجود علمی شعوری لا لذاتها و لا لغیرها إلا بواسطه صوره مأخوذه منها(۱) مطابقه إیاها یکون لها حضور جمعی غیر مادی- و لا مخلوط بالأعدام و الظلمات و الحجب و الجهالات فإن کل ما فرض منها علما أو عالما فی أی آن مفروض کان غیره فی سائر الآنات و الأزمنه و کل ما فرض حیاه أو حیا فی حین مفروض کان موتا أو فسادا فی باقی الأحیان فلم یوجد منها علم مستمر و لا حیاه باقیه و لا إراده ثابته کحال أصل الوجود إذا دقق أحد النظر و حدق البصر فإنه یجد أن نقصان الأجسام و المادیات فی الوجود هو بعینه نقصانها فی العلم و الحیاه و الإراده فکما أن أصل طبیعه الوجود فیها تشوب بالعدم حتی صار وجودها ضربا من العدم لغایه النزول و الخسه فکذلک صورها التی فی الخارج کأنها صوره علمیه قد نقصت و ضعفت و تکدرت بدخول النقائص و القصورات فی ذاتها فصارت علما کلا علم(۲) و حیاه کالموت و إراده کالکراهه و قدره هی بعینها العجز و سمعا هو الصمم و بصرا هو العمی و کلاما هو السکوت.

فما ورد فی الکلام الإلهی من قوله جل ذکره وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ

۱- استثناء تطفلی العلم علیها بواسطه صورتها المثالیه أو العقلیه هو الجواب الثانی الآتی بیانه و فی التعبیر عن صورها المثالیه و العقلیه بالصوره المأخوذه منها تسامح فلو کانت الصور علی ما بها من الحضور و الجمعیه مأخوذه منها لکانت هی أیضا ذوات حضور و جمعیه بل هی متنزله من تلک الصور تنزل السافل من العالی، ط مد

۲- تتمیم البیان بالتشبیه شاهد علی کونه غیر برهانی و الحق أن هذا الوجه لا یجدی نفعا، ط مد

لاـ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و قوله وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و ما حكمت به مكاشفات أئمه الكشف و الوجدان و أصحاب الشهود و العرفان أن جميع ذرات الأكوان من الجماد و النبات فضلا عن الحيوان أحياء ناطقون ساجدون و مسبحون بحمد ربهم فهو إما لأجل أن الوجود و كمالاته من الصفات السبعه(۱)(۲) متلازمه بعضها لبعض غير منفكه شی ء منها عن صاحبه ذاتا و حيثيه فكل ما وقع عليه اسم الوجود لا بد و أن يقع عليه أسماء هذه الأئمه السبعه من الصفات إلا أن العرف العام أطلق اسم الوجود على بعض الأجسام دون اسم القدره و العلم و غيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها و إما لأن لكل نوع من الأجسام الطبيعيه صوره أخرى مفارقه مدبره لهذه الصور الطبيعيه فياضه عليها بإذن الله مبدع الأمر و الخلق بإيراد الأمثال و تلك الصور المفارقه لكونها مقومه لهذه الصور الطبيعيه نسبتها إلى هذه كنسبه الأرواح إلى الأجساد و بين الجسد و الروح نسبه اتحاديه كما ستقف عليه فهی حيه بحياتها عارفه بعرفانها بالحقيقه لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذی هو ماده و بعينه بالمعنى الذی هو جنس فإنه بالاعتبار الثانی متحد بفصله متحصل بصورته التی هی بإزاء مفهوم فصله كما أشرنا إليه و كلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف و الأول أولى و أشمل و الله ولی التوفيق

۱- هی ما ذكره المصنف بقوله فصارت علما كلا علم إلخ و المشتقات منها هی أئمه الأسماء المشهوره و المعقوده لها فصول فی الكلام و هی الحی العليم المريد القدير- السميع البصير المتكلم، س قده

۲- هی التی ذكرها فی قوله فصارت علما كلا علم و حياه كالموت إلخ و هی العلم و الحياه و الإراده و القدره و السمع و البصر و الكلام و هی الصفات التی عدها الأشاعره صفات ثبوتيه- و تبعهم فيه كثيرون و الحق أن أصولها ثلاثه العلم و القدره و الحياه و يلحق بها السمع و البصر و أما الإراده و الكلام فحالهما حال غيرهما من الصفات الفعليه فی رجوعها إلى الصفات الحقيقيه بالتحليل و الإرجاع إلى الحيثيه الذاتيه كما أشرنا إليه فيما تقدم، ط مد

فصل (۶) فی الإشاره إلی منهج آخر فی أن الصادر الأول واحد غیر مرکب

و هو أن العله المفیضیه لا بد و أن یکون بینها و بین معلولها ملاءمه و مناسبه- لا یکون لها مع غیره تلک الملاءمه کما بین النار و الإحراق و الماء و التبرید و الشمس و الإضاءه و لذلک لا یوجد بین النار و التبرید و الماء و الإحراق و الأرض و الإشراق تلک الملاءمه فلو صدر عن واحد حقیقی اثنان فإما بجهه واحده أو بجهتین لا سبیل إلی الأول لأن الملاءمه هی المشابهه و المشابهه ضرب من المماثله فی الصفه و هی الاتحاد فی الحقیقه إلا أن هذا الاتحاد إذا اعتبر بین الوصفین کان مماثله و إذا اعتبر بین الموصوفین کان مشابهه فمرجع المشابهه إلی الاتحاد فی الحقیقه.

ثم إن الواحد الحقیقی من کل وجه هو الذی صفاته لا تزید علی ذاته فلو شابه الواحد لذاته شیئین مختلفین لساوی حقیقته حقیقتین مختلفتین و المساوی للمختلفین بالحقیقه مختلف و المفروض أنه واحد هذا خلف و لا سبیل إلی الثانی و إلا لم یکن العله عله واحده حقیقه و هذا قریب المأخذ مما سبق(۱)(۲).

۱- و الفرق أن ما سبق أنسب بمقام التنزیه بخلاف هذا الاستعمال لفظ المشابهه- و مبدأ المبادی لا یشبهه شی ء، س قده

۲- و ذلک لابتناء البیان فیه علی الخصوصیه التی تربط المعلول بالعله و ذکر بعض المحققین أن الفرق بینه و بین ما سبق أن ما سبق أنسب بمقام التنزیه بخلاف هذا الاستعمال لفظ المشابهه فیه و مبدأ المبادی لا یشبهه شی ء انتهی و هو فی محله فإن البیان لا یخلو من رداءه فی التعبیر لما فی قوله لأن الملاءمه هی المشابهه و المشابهه ضرب من المماثله فی الصفه- و هی الاتحاد فی الحقیقه إلی آخر ما قال. علی أن هذا التعبیر یخرج الکلام عن کونه بیانا برهانیا إذ لو کان المراد بالمشابهه و المماثله معناهما الاصطلاحی و هو الاتحاد فی الکیف و الاتحاد فی الماهیه النوعیه لم یجر البیان فیه تعالی و لا فی شی ء من العلل البسیطه الجوهریه مضافا إلی کونه ممنوعا من أصله- و لو کان المراد غیر ذلک و إنما عبر بالمشابهه و المماثله بنوع من التجوز و التشبیه کانت الجملتان زائدتین لا تنفعان شیئا و کان یکفیه أن یقال و الملاءمه هی الاتحاد فی الحقیقه ثم قوله إلا أن هذا الاتحاد إذا اعتبر بین الوصفین کان مماثله و إذا اعتبر بین الموصوفین کان مشابهه فمرجع المشابهه إلی الاتحاد فی الحقیقه انتهی یزید البیان إبهاما إذ المراد به إن کان جعل الاصطلاح- علی تسمیه الاتحاد فی الوصف مماثله و الاتحاد فی الذات مشابهه لم ینفع ذلک فی البرهان شیئا و إن کان غیر ذلک کان کون الملاءمه مشابهه ممنوعا. و الأولی أن یقال فی تقریر البرهان إن العله المقتضیه یجب أن یکون بینها و بین معلولها مناسبه ذاتیه و ارتباط خاص یرتبط به وجوده لذاته بوجودها لذاتها و الارتباط الذاتی بین الوجودین یقتضی بنوع من الوحده السنخیه بینهما بحیث لا یفترقان إلا بالشده و الضعف- فلو صدر عن الواحد الحقیقی البسیط اثنان فإما بجهه واحده أو بجهتین لا سبیل إلی الأول- لاستلزامه صیروره ذلک الواحد اثنین و هو واحد هذا خلف و لا سبیل إلی الثانی لاستلزامه کون العله مرکبه غیر بسیطه هذا خلف، ط مده

و اعترض علیه بعض الأذکیاء بقوله و یرد علیه أن الملاءمه المعتبره فی العله لیست هی الاتفاق فی تمام الماهیه و المساواه فی الحقیقه بل فی خصوصیه بها یصدر هو عنها دون غیره کما فی النار و الإحراق فإن مناسبتها للسخونه لیست لتمام ماهیتها- بل لخصوصیه صورتها الناریه فلو کانت العله ملائمه لذاتها لأمرین لم یلزم أن تساویهما فی الحقیقه و هو ظاهر.

أقول إذا کانت العله بسیطه کانت الخصوصیه التی بها تلائم المعلول تمام حقیقته و ذاتها بخلاف ما إذا کانت مرکبه کالنار و الماء فإن الخصوصیه التی بها یصدر عنها الأثر- لا یلزم أن تکون تمام حقیقتها بل یجوز أن تکون داخله فیها کالصوره الناریه للنار فی فعل الإحراق أو عارضه لها ککیفیه الحراره العارضه للماء المتسخن بالقسر فی فعله للسخونه فی جسم آخر.

ثم قال بقی النظر فی أنه تعالی واحد حقیقی کما قصدوه إذ ذهبوا إلی أنه تعالی وجود بحت بسیط بری ء عن الماهیه و شوائب التکثر مطلقا لکنهم قالوا إنه

علم باعتبار قدره من جهه إراده من حيثيه عاقل من وجه معقول من وجه و إذا جاز هذه الاعتبارات فى ذاته فليجز أن يكون منشأ لصدور أمور متعدده فلم يتفرع حينئذ ما ذهبوا إليه من أنه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه إلا أمر بسيط مجرد لتركب الجسم عن الهيولى و الصوره و احتياج الهيولى إلى الصوره فلا- يكون معلولا- أولا- و الصوره أيضا تحتاج فى تشخصها إلى العوارض و إلى الهيولى فلا يكون معلولا أولا و العرض يحتاج إلى الموضوع و ذلك المجرد ليس نفسا لأنها مع البدن و تحدث بحدوثه فهى إذن عقل مجرد و هو المطلوب.

أقول من زعم أن اتصافه تعالى بالعلم و القدره و غيرهما من الكمالات الوجوديه للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات و حيثيات و وجوه و اعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات و الحيثيات فلا يخلص توحيده عن الإشراك نعوذ بالله منه و قد أسمعناك أن حيثيه كل صفه فيها هى بعينها إذا حققتها حيثيه الصفه الأخرى- فعلمه تعالى بعينه قدرته و قدرته تعالى بعينها إرادته ذاتا و اعتبارا و كذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا و اعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس فى أكثر كتبه بهذه العباره- كون ذات البارى عاقلا و معقولا لا يوجب اثنينيه فى الذات و لا اثنينيه فى الاعتبار- فالذات واحده و الاعتبار واحد لكن فى العباره تقديم و تأخير للمعانى.

و إن قلت العاقليه مضائفه للمعقوليه و المتضايفان لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهه واحده لأن التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقليه و المعقوليه فى شى ء(۱) واحد من الجهه الواحده.

قلت ليس الأمر كما زعمته فإنه لم يقم(۲) على أن كل متضايفين متقابلان لأن معنى

۱- فيه أن المجتمعين هناك هما وصفا العاقل و المعقول و لا- إضافه بينهما و إنما هى نسبه بسيطه غير متكرره و اللتان بينهما النسبه المتكرره بالاعتبار و هما العاقليه و المعقوليه- فهما اعتباران عقليان غير خارجيين، ط مد

۲- كفى برهانا على ذلك كون المتضايفين من غير تقييد أحد الأقسام الأربعه الخارجه عن تقسيم المتقابلين، ط مد

الإضافه وحدها كون أحد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر و مجرد ذلك الحد(۱) لا يستلزم تقابلهما فى الوجود و لا تغايرهما فى الحيثيه نعم قد يكون بعض الإضافات بخصوصها مما يقتضى التقابل و التخالف فى الوجود بين المتضايفين كالتحريك و التحرك و كالأبوه و البنوه و التقدم و التأخر و العظم و الصغر و العلو و السفل لا أن كل إضافه يوجب ذلك.

فالصحيح أن أحد أقسام التقابل الأربعه هو تقابل التضايف لا أن أحد أقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبما رأوا أن الحال فى التضاد و غيره على هذا المنوال- و هو وهم فاسد على ما هو التحقيق.

ثم قال أقول على أن فى دليلهم هذا أيضا نظر من وجوه منها أن الصوره عندهم جزء من عله وجود الهيولانى البته على ما يشير إليه تلويحا منهم و يلوح إليه إشاراتهم- فهى فى الوجود متقدمه البته على الهيولى فليجز أن يصدر عن المبدإ أولا- معنى الصوره(۲) و طبيعتها و بتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا إليه فى استناد الأفلاك إلى العقول التسعه و استناد هيولى العناصر إلى العقل العاشر و منها أن كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين و لا مبين فلم لا يجوز أن يوجد أولا نفسا من النفوس المجرده الفلكيه- و يوجد بتوسطها الفلك المتعلقه هى به أو غير ذلك انتهى قوله بعبارته أقول كل من اعتراضيه فى غايه السقوط لا- يورده من له أدنى بضاعه فى فن الحكمه فالذى ذكره أولا- من أن الصوره جزء من عله وجود الهيولى و إن كان صحيحا كما نظر إليه فى مباحث التلازم بينهما لكنه ما أخذ كيفيه جزئيتها لعله الهيولى

۱- فيه أن حد التضايف هو كون كل من الماهيتين بحيث لا- تعقل إلا- مع تعقل الماهيه الأخرى المعقوله بها على نحو تكرر النسبه و هو يستلزم التغاير و التقابل إذ لا معنى لكون وجود واحد بعينه وجودا لماهيتين متمايزتين نعم يمكن أن يفرق بينهما إذا كانت الإضافه بين ماهيتين حقيقيتين أو بين مفهومين اعتباريين فلا تغفل، ط مد

۲- أى ذاتها لا من حيث احتفافها بالغرائب، س قده

و ما عرف أن الصوره بأى وجه و أيه حيثيه سبب للهيولى و متقدمه عليها و إلا لما شرع فى تسويغ هذا الاحتمال و درى أنه أمر محال فإن التى هى شريكه عله الهيولى هى الصوره المطلقه بوحدتها المرسله التى تفتقر فى تحصلها الوجودى و تشخصها(۱) الجزئى إلى استعداد خاص و عوارض مخصوصه لا توجد إلا فى الهيولى المنفعله دائما على نعت التجدد- و هذا إنما ينضبط بحركه و زمان و تجدد صوره بعد صوره مستتبعه لاستعداد بعد استعداد- فلا يمكن أن يكون الصور الجسمانيه أو الطبيعيه أول الصوادر و أن يكون وجودها(۲) فى عالم الإبداع قبل الأكوان المتجدده و ذلك لأن وجودها لا يخلو عن تناه و تشكل و مقدار مخصوص و وضع معين و غير ذلك من الأمور.

۱- أراد أنه لا بد أن يكون نفس تلك الصوره المطلقه التى هى جزء عله مفتقره بوجه غير دائر إلى الهيولى ليتحقق التلازم بينهما و يؤدى التركيب إلى وحده ما و ذلك لأنه ليس المراد بصوره ما مفهومها الكلى و لا الفرد المنتشر منها كما هو لازم كلام هذا القائل بل الكلى الطبيعى من الجسميه و النوعيه و الطبيعى موجود بوجود أشخاصه لا- بوجود على حده- إلا- أن اعتبار وجود الطبيعى غير اعتبار وجود فرده و هما بوجه كالآن السيال و الزمان فذاتها بما هى مرسله محتاج إليها للهيولى فى الجمله و بما هى متشخصه و متخصصه أى متناهيه و متشكله- و بالجمله ملحوقه للواحق الماده من الانفصال و الاتصال محتاجه إلى الهيولى لأن الانفعال شأن الهيولى و لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص. فإذا كانت الصوره معلولا أولا و المعلول لا بد له من وجود فضلا عن كونه عله لما دونه- و وجود الطبيعه وجود شخصها بعينه و شخصيتها لا تتم إلا بالهيولى و لواحقها لزم صدور الكثير- عن الواحد بل كثره جمه أشار إليها بقوله و هذا إنما ينضبط بحركه و زمان إلخ لأنها لا بد أن تكون فى درجه وجودها و أيضا الصوره محتاجه إلى الهيولى فى البقاء لأنها محفوظه بتعاقب الأشخاص و حصول الأشخاص بالفصل و الوصل و الانفعالات و هى من لواحق الهيولى، س قده

۲- فى بعض النسخ و إن كان وجودها فى عالم الإبداع قبل الأكوان و معناه حينئذ أن وجودها العلمى و كينونتها العقليه غير محتاجه إلى الهيولى لكن لا تلازم بينهما فلا بأس بعدم الحاجه رأسا لها و إليها حينئذ، س قده

و هی إما داخله فی قوام شخصیتها أو من الأمارات و اللوازم للهویه التی ترتفع بارتفاعها الهویه الشخصیه لها و کل واحد من تلک الأمور لا یمکن أن یکون من لوازمها الحاصله لذاتها من ذاتها مجرده عن الماده و انفعالاتها و إلا لکانت جمیع الجرمیات التی من نوعها متفقه فی هذه اللوازم الشکلیه و المقداریه و الوضعیه حتی الأجزاء المفروضه لکل طبیعه جرمیه بالقیاس إلی کلها فلم یتصور عند ذلک کل و لا جزء و اللازم ضروری الاستحاله فکیف یجوز أن یکون أول الصوادر طبیعه مرسله غیر متحصله و لا متشخصه ثم یصیر قبل تشخصها عله متوسطه لصدور ما یفتقر هی فی تشخصها إلی ذلک الصادر بعدها مع أن العله للشی ء الواحد سواء کانت قریبا أو بعیدا أو شرطا أو جزءا أو آله- لا بد أن یکون بشخصیتها و هویتها متقدمه علیه. و أما الذی قرروه(۱) فی مبحث التلازم أن الصوره شریکه عله الهیولی- فهو إنما یتصحح إذا کانت الصوره واقعه فی عالم الحرکات و الانفعالات حتی تکون جائز التبدل و التعاقب و کونها جائز التبدل و التعاقب و الاتصال و الانفصال و الوحده و الکثره و الحدوث و الزوال من ضروریات الصوره الجرمیه المشترکه بین الکل و النوعیه العنصریه لذاتها و کذلک الصوره النوعیه الفلکیه و لو من بعض الجهات.

علی أنک قد علمت من طریقتنا فی حدوث العالم من إثبات التجدد و الکون و الفساد لکل صوره طبیعیه فکیف یسع لعاقل ذکی أن یحتمل عنده کون صوره مادیه أول الصوادر و هی عندنا متدرجه الوجود و فی الحکمه المتعارفه ملتئمه الحقیقه من حیثیتین حیثیه بها قبل الهیولی و حیثیه بها بعد الهیولی فالشی ء الذی بحسب الحقیقه منتظم الذات من جهتین جهه فعلیه بقائیه و جهه انفعالیه حدوثیه لا یمکن أن یکون سببا لوجود ما یفتقر

۱- ما ذکره أولا کان تحقیق التلازم و الآن بصدد دفع ما استند به هذا القائل من قولهم بأن الصوره التی قالوا إنها جزء العله ما هی الواقعه فی الماده فیلزم صدور الکثیر کما حققنا- مع أنها متجدده بالذات فکیف ترتبط بالثابت القدیم علی أن معنی الشرکه لعله الهیولی لیس إلا- أن المؤثر الحقیقی فی الهیولی و إن کان هو العقلی إلا أن فیضه یمر علی الصوره أولا و علی الهیولی ثانیا فمثل هذا الموجود کیف یکون صادرا أولا للواجب تعالی و مصدرا لما دونه، س قده

إليه فى ذاته و لو من إحدى الجهتين دون الأخرى إلا أن يكون واقعا فى عالم الحركات و الاستعدادات التى لا يمكن حصولها إلا بأسباب كثيره و علل ذاتيه و عرضيه.

و أيضا لو فرض أن الذى صدر من الواحد هو الصوره و بتوسطها الماده فتلك الصوره إما صوره واحده أو صور كثيره فعلى الثانى يلزم صدور الكثره منه ابتداء و على الأول يلزم أن يكون بعض الأجسام عله لبعض و هذا مما يبطله البرهان.

ثم قوله على ما ذهبوا إليه من استناد الأفلاك إلى العقول التسعه و استناد هيولى العناصر إلى العاشر.

أقول الخلط فيه ظاهر(۱) لأن فيه قياس الواحد المحض من كل جهه إلى الواحد- الذى فيه كثره من جهه عقليه كما فى استناد الفلك إلى العقل أو إلى الواحد الذى هو كثير فى الخارج أيضا بوجه كما فى استناد الهيولى إلى العقل فإن فى الأول صدر الفلك و هو واحد طبيعى ملتئم الذات من ماده و صوره عن جوهر عقلى واحد قابل للتحليل العقلى إلى جنس و فصل أو وجود و ماهيه أو كمال وجودى و نقص عدمى أو غنى و فقر فقد صدر مركب عن مركب إلا أن التركيب فى المعلول أشد من التركيب فى العله و الوحده بالعكس و هكذا الأمر فى كل مفيض و مستفيض فإذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقى بحال صدوره عن المركب.

و فى الثانى نقول صدرت الهيولى المشتركه عن العقل بإعانه الحركه المستمره(۲) الفلكيه التى لها فى كل آن هويه أخرى بعد هويه كما للهيولى فى كل وقت تهيئوا و استعداد آخر بصوره أخرى لاحقه من جهه اقترانها بصوره أولى سابقه فهاهنا بالحقيقه

۱- لعله جعل المقايسه و التشبيه فى كلام المعترض لصدور الصوره عن المبدإ بجعل قوله على ما ذهبوا إلخ متعلقا بقوله فليجز أن يصدر إلخ و لك أن تجعله متعلقا بقوله و بتوسطها إلخ و المقايسه لصدور الهيولى عن الصوره فلا يرد عليه شى ء مما أورده كما لا يخفى، س قده

۲- أى المطلقه من الحركه المستديره الفلكيه كما أنه صدر عنه بانضمام الحركات الخاصه الفلكيه المواد المخصوصه المنوعه بل الصور المنوعه العنصريه، س قده

الكثير الخارجى عله للكثير الخارجى و إن كان فى ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهه وحدتها الضعيفه المبهمه إلى واحد عددى من جهه انفراده عن ضمائم الحركات السماويه و الاستعدادات الأرضيه فكيف يقاس هذا الواحد الذى مع الكثره إلى الواحد- الذى هو قبل كل كثره و لا يكون معه فى مرتبه وجوده شى ء فضلا عن كثره أشياء.

و أما الوجه الثانى له فى الاعتراض فهو أيضا فاسد لأن نفسيه النفس هى بعينها نحو وجودها و ليست كسائر الإضافات العارضه للأشياء بعد وجودها و تحصلها كالأبوه و الإخوه و الملك و السلطنه و ليس الأمر فيها كما هو المشهور من أن نسبه النفس إلى البدن- كنسبه الملك إلى المدينه و نسبه الربان إلى السفينه لأن ذلك مبرهن البطلان كما حقق فإذن لا يمكن أن يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصى مرتبه سابقه على البدن- لا بالزمان و لا بالذات و الهويه(۱) فلو كانت عله للبدن فلا بد أن تكون متقدمه عليه و هو محال كما بيناه.

و أيضا على طريقه الحكمه المتعارفه نقول النفس هى الجوهر الذى يفتقر فى فعله إلى الماده فإن الذى يستغنى فى فعله و إيجاده عن الماده و الإيجاد متقوم بالوجود فلا- محاله يستغنى فى الوجود عن الماده فيكون عقلا لا نفسا فإذا كان الآمر كذلك فلا يمكن صدور ما هو ماده لفعل النفس من النفس و لا ماده أخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس إذ لا يمكن تحقق وضع لماده تعلقت بها النفس بالقياس إلى ماده أخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل إنما الذى يحتمل تسبب الماده بوضعها الخاص فى صدوره من النفس- هى الأعراض اللاحقه بالمواد بعد وجودها بل هاهنا قاعده كليه(۲) فى أنه لا يمكن صدور

۱- على مذهبه من أن النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و أنها فى أول المراتب طبع يتحرك جوهرا حتى يتصل اتصالا بلا تكمم و تكيف بمقام التروح و التجرد الحقيقى فلا سبق بالذات فضلا عما بالزمان، س قده

۲- هى أن كل قوه ماديه مطلقا وجودها وجود وضعى فإيجاد وضعى لما ذكره من الإيجاد متقوم بالوجود و الوضع لا يتصور بالنسبه إلى المعدوم و لا إلى الموجود الذى هو الهيولى- إذ لا وضع لها بالذات، س قده

ماده جسمانيه مطلقا عن قوه جسمانيه أو صوره متعلقه بالماده سواء كان التعلق بها فى أصل الوجود أو فى الفعل و الإيجاد فسقط إذن احتمال كون الصادر الأول نفسا فلكيه- يصدر بسببها فلك من الأفلاك.

على أن باقى الأفلاك إن كانت فى مرتبه وجوده يلزم صدور الكثير معا و إن لم يكن فهو إما حاو فيلزم إمكان الخلاء و إن كان محويا يلزم صدور ما هو فى مكان أعلى قبل تجدده(۱) أو بعد تجدده(۲) فيلزم إمكان الخلاء مع لزوم صدور الأعظم الأشرف عن الأصغر الأخس و هذا كله من مجازفات الأوهام

الفصل (۷) فى قاعده إمكان الأشرف الموروثه من الفيلسوف الأول مما يتشعب عن أصل امتناع صدور الكثره عن الواحد الحق

اشاره

قاعده أخرى هى قاعده إمكان الأشرف مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم فى مراتب الوجود من الممكن الأخس و أنه إذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله و هذا أصل شريف برهانى عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته و بركاته و قد نفعنا الله سبحانه به- نفعا كثيرا بحمد الله و حسن توفيقه و قد استعمله معلم المشائين و مفيدهم صناعه الفلسفه- فى أثولوجيا كثيرا و فى كتاب السماء و العالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب أن يعتقد فى العلويات ما هو أكرم و كذا الشيخ الرئيس فى الشفاء و التعليقات و عليه بنى فى سائر كتبه و رسائله ترتيب نظام الوجود و بيان سلسلتى البدو و العود و أمعن فى تأسيسه الشيخ الإشراقى إمعانا شديدا فى جميع كتبه كالمطارحات و التلويحات

۱- إذ المحدد الجهات هو الحاوى على الكل و لم يوجد بعد و هذا محوى و فرض أنه فى مكان عال فوقع التجدد فى الفلك المحوى و لا تجديد من حاو، س قده

۲- أي بالخلاء لو جاز إذ المفروض أنه محوى فهنا خلاء حاو له و ليكون مكانا للفلك الحاوى بعد وجوده فيلزم الخلاء ثم تعليل الأكبر بالأصغر، س قده

و کتابه المسمی بحکمه الإشراق حتی فی مختصراته کالألواح العمادیه و الهیاکل النوریه و الفارسی المسمی بپرتونامه و الآخر المسمی بیزدان بخش قد استعمل هذه القاعده فی إثبات العقول و إثبات المثل النوریه(۱)(۲) أرباب الأنواع و غیر ذلک و قلده محمد الشهرزوری المورخ للحکماء فی کتاب الشجره الإلهیه فی تحریرها و شرحها شرحا مستوفی فنقول فی بیانه(۳) علی محاذاه ما وجدنا فی کتب الشیخ الإشراقی- إن الممکن الأخس إذا وجد عن الباری جل ذکره فیجب أن یکون الممکن الأشرف قد وجد قبله و إلا فأما إن جاز أن یوجد معه فیلزم أن یصدر عن الواجب لذاته فی مرتبه

۱- لأن یقال المجرد المحض أشرف من المجرد المتعلق و بعباره أخری الروح المرسل أشرف من الروح المضاف فإذا کان الثانی موجودا فلیکن الأول موجودا قبله و بأن یقال الأنواع الطبیعیه فی عالمنا موجود و هی أدنی و أخس من هذه فی عالم العقول فلتکن موجوده قبلها، س قده

۲- تقدم الکلام علیه فی بحث المثل من مباحث الماهیه، ط مد

۳- یمکن أن یبرهن علیه بطریق آخر أسد و أخصر و لنمهد له مقدمه هی أن کون الوجود حقیقه أصیله مشککه مختلفه بالشده و الضعف و الفعل و القوه و الشرف و الخسه و وقوع العلیه و المعلولیه فی الممکنات و کون الجعل فی الوجود یستلزم تحقق مراتب فوق الاثنتین فی الوجود و لا محاله تختص واحده منها بالواجب تعالی و الباقیه بالممکنات و بینها ما هو أشرف و ما هو أخس ثم إن رجوع وجود المعلول بالنسبه إلی وجود العله الفیاضه إلی الوجود الرابط- الذی لا یستقل فی نفسه بوجه دون أن یتقوم بوجود نفسی هو المقوم له یوجب کون المراتب بحیث کل مرتبه ذاتیه منها رابطه بالنسبه إلی ما فوقها متقومه به و هو مقومها فلو فرضناها سلسله مترتبه من مراتب ثلاث کانت المرتبه الدانیه رابطه متقومه بما فوقها لا غیر و المتوسطه وجودا نفسیا مقوما لما دونها رابطه بالنسبه إلی ما فوقها متقومه به و العالیه وجودا نفسیا متقومه لما دونها مطلقا إذا تمهدت هذه المقدمه فنقول لو تحقق ما هو أخس و لم یتحقق ما هو أشرف قبله سواء تحقق معه أو بعده أو لم یتحقق أصلا لزم تحقق ما فرض متقوما بالذات بدون مقومه هذا خلف، ط مد

واحده من جهه واحده شيئا(۱) أحدهما الأشرف و الآخر الأخس و هو محال و أما إن جاز وجوده بعد الأخس و بواسطته فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته و أما إن لم يجز صدور الأشرف لا مع الأخس و لا بعده و لا قبله كما هو المفروض مع أنه ممكن و الممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فإن لزم فإنما يكون لأسباب خارجه عن ذاته و ذات موجده- و إلا لم يكن ممكنا و هو خلاف المقدر فإذا فرض وجوده و ليس بصادر فرضا عن الواجب الوجود أولا قبل الأخس و قد استحال وجوده مع الأخس و لا بعده بلا واسطه أو بواسطه معلول آخر من المعلولات فبالضروره وجوده(۲) لكونه ممكنا و لم يكن علته واجب الوجود و لا شي ء من معلولاته يستدعي جهه مقتضيه له أشرف مما عليه واجب الوجود- حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهه أنه بمرتبه من الفضيله و الشرف يستدعي فاعلا أكرم و أشرف من فاعل هذا الصادر و فاعل الصادر الأول ليس إلا البارى الواجب تعالى فيلزم أن يكون ذلك الممكن مستدعيا بإمكانه مبدعا يكون أعلى و أشرف من الأول سبحانه و ذلك محال لأن واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشده.

و شارح حكمه الإشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الأخس و لم يوجد الممكن الأشرف قبله لزم إما خلاف المقدار أو جواز صدور الكثير عن الواحد أو الأشرف عن الأخس أو وجود جهه أشرف مما عليه نور الأنوار لأن وجود

۱- هذا إنما يجري في الصادر الأول و أما ما بعده من العلل المتوسطه التي هي أشرف مما دونها فلا يستحيل صدور أكثر من واحد عن عالمها لتقرر جهات كثيره فيها، ط مد

۲- و هاهنا شقان آخران و هما استناد عدم وجوده إلى وجود مانع مقارن لما هو أشرف منه أو وجود مانع مما هو في مرتبته من الشرف و الخسه مع فرض كون الواجب تعالى هو العله له كما اعترف به المصنف ره فيما سيجي ء من كلامه في منع جريان القاعده في عالم الماده. لكن يندفع الاحتمالان بأن البناء على جريان القاعده فيما فوق عالم الماده و لا تضاد و لا تمانع هناك، ط مد

الأخس إن كان بواسطته(۱) لزم الأول و إن كان بغير واسطه و جاز صدور الأشرف عن الواجب لزم الثانی و إن جاز عن معلوله لزم الثالث و إن لم یجز عنهما لزم الرابع- و إذا بطلت الأقسام کلها علی تقدیر وجود الأخس مع عدم وجود الأشرف قبل بالذات فذلک التقدیر باطل و یلزم من بطلانه صدق الشرطیه المذکوره و هی قاعده إمکان الأشرف- و إذ لا أشرف من واجب الوجود و لا- من اقتضائه فمحال أن یتخلف عن وجوده وجود الممکن الأشرف و یجب أن یکون أقرب إلیه و أن یکون الوسائط بینه و بین الأخس هی الأشرف فالأشرف من مراتب العلل و المعلولات من غیر أن یصدر عن الأخس الأشرف- بل العکس من ذلک إلی آخر المراتب انتهی کلام هذا الشارح بألفاظه.

تنبیه عرشی

المشهور عند المعتبرین لهذه القاعده أن یراعی فی جریانها شرطان أحدهما استعمالها فی متحدی الماهیه للشریف و الخسیس دون غیره و الثانی استعمالها فیما فوق الکون و الإبداعیات دون ما تحت الکون و ما فی عالم الحرکات- و لما کان الوجود عندنا حقیقه بسیطه لا- یتفاوت أفرادها فی ذاتها إلا بالکمال و النقص فی نفس حقیقته المشترکه یتکثر بهما الماهیات(۲) نوعا أو فی عوارضها بأمور

۱- وجه هذا الاشتراط أمران أحدهما أن الخسیس لا بد أن یکون من سنخ الشریف- کما أن النور الضعیف ناقص من النور القوی و هذا کماله لا أن البیاض مثلا ضعیف أو ناقص من النور و البیاض الشدید کمال البیاض الضعیف و الحراره الشدیده للضعیفه و قس علیه. و ثانیهما أن یسهل إثبات إمکان الأشرف لأنه إذا کان ماهیته عین ماهیته الأخس و قد وقعت و لم یلزم منه محال وضح إمکانه بخلاف ما إذا کان ماهیته مباینه، س قده

۲- إذ الوجود مقول بالتشکیک و المقول بالتشکیک ما له عرض بحسب المراتب المتفاضله وراء ما لکل مرتبه من العرض الأفرادی فالماهیات المنتزعه من المراتب متخالفه نوعا و الماهیه المنتزعه من العرض الأفرادی متخالفه شخصا. إن قلت إذا کان تکثر الماهیات بتکثر الوجود و قد قالوا إن تکثر الوجود بتکثر الموضوعات أی الماهیات قلت الوجودات واسطه فی التکثر للماهیات و أما تکثر الماهیات لتکثر الوجودات فواسطه فی الإثبات، س قده

خارجه يتكثر بها أفراد ماهيه واحده شخصا و الثانى لا يكون إلا فى عالم الحركات و الاستعدادات فالقاعده جاريه فى إثبات الممكن الأشرف إذا وجد الممكن الأخس- و إن لم يكونا جميعا تحت ماهيه واحده نوعيه لأن اتحادهما فى طبيعه الوجود و هى طبيعه واحده بسيطه لا اختلاف لها فى ذاتها المشتركه يكفى فى جريان القاعده فى إثبات أن الأشرف من أفرادها يجب أن يكون أقدم من الأخس و أن كل مرتبه من مراتب الشرف بالإضافه يجب أن تكون صادره عن الحق الأول جل ذكره و أما الشرط الثانى فيجب مراعاته ضروره لئلا يرد أن القاعده لو كانت حقه لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعا عما هو أشرف و أكمل له و ليس الأمر كذلك فإن أكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقليه و الحسيه مع أن حصولها لهم أشرف و أكمل من عدم حصولها لهم و ذلك لأن(۱) القاعده إنما تكون مطرده فى الأمور الممكنه الثابته الوجود الدائمه- بدوام عللها الثابته المرتفعه عن تأثير الحركات الفلكيه و الأوضاع السماويه و الأنوار الكوكبيه المقتضيه لحدوث الحادثات و زوال الممكنات بحسب تضادها فى الوجود و تمانعها فى المكان و الزمان و ينافيها فى الماده و الموضوع كالمركبات العنصريه و الأشخاص المتكونه فإن الحركات السماويه كما أنها مؤثره فى وجودها كذلك مؤثره فى عدمها فإن كثيرا مما فى عالم الكون و الفساد يمكن عليها فى ذاتها و هويتها أشياء كثيره كماليه ثم تصير ممنوعه عنها بأسباب أخرى خارجه عن ذاتها فهى ربما تكون محرومه عما هو أكمل و أشرف

۱- محصله أن البرهان السابق إنما يجرى فيما كان الأشرف عله للأخس و لم يكن هناك مانع يمنع و ذلك إنما يجرى فيما وراء عالم الكون و أما فيه فلا عليه للأشرف بالنسبه إلى الأخس- و يمكن اقتران الحوادث بالموانع فلا مجرى للقاعده و العباره كما لا- ترى لا- تخلو عن مسامحه ما فإن المحذور الذى ذكره إنما يجرى فى الأمور الجسمانيه الكائنه الفاسده و أما الأجرام العلويه التى يرون دوام وجودها و تنزهها عن الكون و الفساد فلا مانع من جريان القاعده فيها لكن قوله إن القاعده إنما تكون مطرده فى الأمور الممكنه الثابته الوجود إلخ لا يشملها لكونها متحركه بجواهرها غير ثابته فى وجوداتها، ط مد

لممانعه أسباب سماويه و علل طبيعيه تابعه لاستعدادات أرضيه تابعه للحركات السماويه- بأنوارها و أوضاعها و مطالعها و مغاربها فإذن يجوز أن يعطى الشی ء الواحد أمرا شريفا تاره و خسيسا أخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له.

و أما الأمور الدائمه فإن شرفها و خستها تابعان لشرف الفاعل و خسته لا غير- فلا يختلف الأمور هنالك إلا لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالأشرف الأشرف و بالأخس الأخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه إمكان الأشرف و بين ما لا يطرد و اندفع السؤال.

و مما يجب أن يعلم(۱) أن الخسيس فی الأشياء الكائنه و الفاسده و إن أمكن أن يكون متقدما على الشريف زمانا و طبعا بحسب الأعداد كالنطفه تتقدم على الحيوان و البيضه على الدجاج و البذر على الشجر و العنصر على الجماد لكن عند التأمل يظهر أن الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الإيجاد و أن الفضل و الكمال للمتقدم بالذات فی الإيجاد و الخسه و النقيصه للمتأخر بالذات فيه و قد مر سابقا أن ما بالفعل متقدم أبدا على ما بالقوه على الإطلاق و أنك لو تصفحت الأشياء و ترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت أن الشريف متقدم دائما على الخسيس و أن الوجوب متقدم على الإمكان و الجزئی متقدم على الكلی و الفصل متقدم على الجنس و الشخص على النوع و الصوره على الماده و الوحده على الكثره و الاتصال على الانفصال و الوجود على العدم و الخير على الشر و الصدق على الكذب.

شک و تحقيق

إن على برهان القاعده بحثا قويا و شكا عريضا(۲) و هو أن

۱- إشاره إلی إمكان جريان القاعده فی الغايات الشريفه الضروريه للأشياء فإنها متقدمه لذوات الغايات بحسب الحقيقه و إن كانت متأخره عنها بحسب الظاهر و قد تلخص من جميع ما ذكره أن القاعده تجری عنده أولا فی العقل الأول و كل عقل من العقول الطوليه و ثانيا فی العقول العرضيه التی هی أرباب الأنواع و ثالثا فی الأشباح المثاليه و رابعا فی الأجرام الفلكيه و خامسا فی الغايات الوجوديه الشريفه الضروريه، ط مد

۲- وصف البحث بالقوه و الشک بالعويصه من جانب العلامه الدوانی و إلا فعلى طريقه نفسه- فالأمر هين، س قده

فی نظم البرهان خلطا(۱) بین الامتناع و الإمکان بالذات و بین الامتناع و الإمکان بالقیاس إلی الغیر فمن الجائز أن یکون ما هو ممتنع بالذات ممکنا بالقیاس إلی الغیر لا بالغیر لأن الإمکان لا یکون بالغیر کما مر و من الجائز أیضا کون الممکن بالذات بحیث یکون الممتنع الذاتی ممکنا لا به بل بالقیاس إلیه فجهه أشرف مما علیه واجب الوجود و إن کانت ممتنعه بالذات لا محاله لکن لا یمتنع إمکانها بالقیاس(۲) إلی الممکن الأشرف المستدعی إیاها.

قال العلامه الدوانی فی شرحه للهیاکل بعد تحریر البرهان بصورته و مادته إنما یتم إبطال الشق الأخیر لو کان إمکان المعلول مستلزما لإمکان العله- و هو منقوص بأن انتفاء المعلول الأول ممکن مع أن علته و هی انتفاء الواجب مستحیل- و التحقیق أن إمکان المعلول یستلزم إمکان العله نظرا إلی ذات المعلول بمعنی أنه إذا نظر إلی المعلول لم یوجد فیه ما یوجب استحالته و انتفاء ذلک ممنوع فی صوره النزاع کما فی صوره السند.

قال و یمکن أن یقرر هکذا ما لیس موجودا قبل الموجود الممکن لیس ممکنا أشرف منه و ینعکس بعکس النقیض إلی قولنا ما هو ممکن أشرف فهو موجود قبله- بیان الأول أنه لو کان ممکنا أشرف فعلی تقدیر وجوده إما أن یوجد من الواجب بلا

۱- أما بین الإمکانین فلأن إمکان المعلول لا یستدعی أزید من إمکان علته بالقیاس إلیه لإمکانه فی ذاته لذاته و أما بین الامتناعین فلأن امتناع العله بالذات لا یستلزم امتناعها بالقیاس إلی معلولها بل یجامع إمکانه بالقیاس فالجهه الأشرف ممتنعه بالذات و لیس لها الامتناع بالقیاس إلی الممکن الأشرف و أیضا هی ممتنعه بالذات و لیس لها الإمکان بالذات لکن لها الإمکان بالقیاس إلی الممکن الأشرف کل ذلک عند الباحث و الشاک و لما کان الامتناع بالقیاس أعم من الامتناع بالغیر أمکن أن یعمم لشمل الخلط بزعم الباحث بین الامتناع بالغیر و الامتناع بالذات- کما فی آخر کلام العلامه الدوانی من قوله و الحق أنه أرید إلخ، س قده

۲- کما فی الممتنعین بالذات حیث لا علاقه بینهما فامتناع کل منهما بالذات لا یصادم إمکانه بالقیاس إلی الآخر، س قده

واسطه و قد فرض وجود الأخس منه بلا واسطه فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو بواسطه- و تنحصر فى الأخس فيلزم كون العله أخس من المعلول و اللازمان محالان و ما يلزم منه على تقدير وجود محال فهو محال فإمكانه يستلزم كونه محالا.

و فيه أيضا مثل النظر السابق و الحق أنه إن أريد بامتناع الأشرف(۱) ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك و إن أريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكرانتهى قوله بألفاظه- أقول فى حله إن الإمكانات كما علمت من طريقتنا تابعه للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنه عن مراتبها فالمجعول بالذات و الصادر من الفاعل هو وجود أى ماهيه كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل إلى طبيعه الوجود و معنى خاص كلى هو المسمى بالماهيه كما مر و تلك الماهيه هى المتصفه بالإمكان إذا لوحظت فى ذاتها من حيث هى هى من غير اعتبار الوجود و لا العدم فالماهيات و إمكاناتها تابعه للموجودات و جميع سلسله الوجودات ينتهى إلى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده إذا فرض مستند إلى واجب الوجود أو إلى ما يستند إليه- و لا أن يكون بحيث يستدعى إمكان وجوده عله هى ممتنعه بالذات فإن ذلك من مجازفات الوهم

۱- إلى قوله و أيضا نقول ليس المراد أن الممكن الأشرف لا وجود له عند المورد فلا ماهيه له فلا إمكان له ليرد عليه أولا أنه منقوض بالممكنات التى لا وجود لها فى الخارج كالعنقا مع أن لها إمكانا و أنه يكفى فيه وجودها الذهنى و ثانيا أنه يلزم الدور لأن معرفه إمكان الممكن الأشرف و ماهيته موقوفه على معرفه وجوده حينئذ و معرفه وجوده موقوفه على معرفه إمكانه و ماهيته إذ ما لم يعرف العقل ماهيته و إمكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد أن الإمكانات تابعه للماهيات و هى للوجودات و الوجودات تابعه للوجوب الذاتى بل ظهور له و الإمكان جواز قبول الوجود و العدم من الواجب بالذات أو من الممكن المستند إليه فكيف يكون الأشرف ممكنا و الحال أنه يلزم أن يكون قابلا للوجود من الجهه الأشرف الممتنعه بالذات- و هذا مجازفه وهميه عرفيه و مثل أن يقال زيد ممكن الوجود لأنه جائز أن يقبل الوجود عن شريك البارى، س قده

و أيضـا نقول من طريق آخر(۱) أن الواجب بالـذات يتعـالى و يتعاظم عن أن يكون مرتبه من الكمال و الشـرف يتصور أن يمتنع عليه بل كل كمال و فضيله- و كل حيثيه فعليه و جهه وجوديه(۲) يجب أن يتحقق فيه على وجه أعلى و أشرف.

فكلمـا فرضت مرتبه من مراتب الشـرف و الفضـل أنهـا فوق ما عليه واجب الوجود- فهى عنـد الفحص و البرهان يعلم أنها فيه لا محاله إذ لا جهه فيه غير جهه الوجوب بالذات- إذ لو وجدت فيه جهه امتناعيه أو إمكانيه لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيـد- فكل كمال يسـتدعى ممكن بالـذات له يجب أن يكون موجودا فيه أو فيما يسـتند إليه- إذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيات الوجوديه- التى تفرض أو توجـد فى كل شـى ء من الأشـياء فـذاته الأحديه الحقه تامه و فوق التمام من كل جهه كماليه و جميع حيثيه وجوديه تماميه غير متناهيه و فوقيه غير متناهيه لأنه وراء ما لا يتناهى قوه فى التأثير الإيجادى بما لا يتناهى قوه فى الشـده الـذاتيه الوجوبيه- التى لا حظ لأحـد منها و لا نصـيب لعقل من العقول القدسـيه من الاطلاـع عليها و التشوق إليها و التعشق لها و إنما البرهان يؤدى إلى إثباتها و يحكم بثبوتها فلا يمكن أن يتصور مرتبه من مراتب المجد و الشرف و لا مرتبه من مراتب اللاتناهى بجهه من جهات الشده

۱- إن قلت كيف ينفى الامتنـاع و بنـاء البرهان كان على امتناع الجهه الأشـرف مما عليه الواجب تعالى. قلت مقصوده نفى امتناع جهه كمـاليه يسـتدعيها ممكن واقعى لاـ مفروض كمـا يقوله المورد عنه تعـالى لأنه الغنى المغنى و الصـمد الـذى يملك حوائج السائلين ينادى به قوله ره فكل كمال يسـتدعى ممكن بالـذات إلخ فالمورد فرض ماهيه إمكانيه أنها اسـتدعت خصوصـيه و جهه أشـرف فى الواجب و أنهـا ليست فيه و هـذا محال فاحش و بطريق آخر يقول كل جهه كماليه يفرض إنما تمتنع عليه فإذا وقفت النظر فهى فيه بالوجوب مثل قولهم صرف الوجود- الذى لا أتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو لا غيره، س قدس سره

۲- احتراز عن الجهات العدميه و الحدود و النقائص فإنها ممتنعه عليه و ترجع إلى سلب السلب و هو الإثبات، س قدس سره

و العده و المده لا تكون متحققه فی ذاته البسیطه الحقه أو لا یکون ثبوتها و تحققها فی ذاته علی وجه أعلی و أشرف بالوجوب الذاتی لما مر من أن جمیع الحیثیات الوجودیه- نسبتها إلی ذاته تعالی لیس إلا علی وجه الضروره الذاتیه الأولیه.

و إذا اتضح هذا فقد انکشف أنه لیس فی صنع البرهان المذکور خلط بین الإمکان بالذات و الإمکان بالقیاس إلی الغیر و لا اشتباه بین الامتناع بالذات و الامتناع بالقیاس إلی الغیر هذا ثم الذی ذکره هذا الفاضل المشهور بالتحقیق و التدقیق لیس بصحیح فی نفسه و الإشکال الذی یرد فی المشهور علی قولهم الممکن لا یستلزم محالا- بإمکان عدم المعلول الأول و استلزامه لعدم الواجب لا- یدفع بما ذکره فإن الإمکان الخاص بالقیاس إلی الغیر إنما یتصور بین شیئین لا یکون بینهما علاقه ذاتیه و نسبه إیجابیه علیه و معلولیه و أما اللذان بینهما هذه العلاقه فللعله وجوب بالقیاس إلی معلولها لاحتیاجه إلیها و للمعلول وجوب بالقیاس إلی علته لاقتضائها إیاه فالإشکال المشهور غیر مندفع بما قرره و لا البرهان المذکور منقدح بما صوره.

و أما حل الإشکال فقد مر بیانه منا موافقا لطریقتنا من أن المعلول لیس إلا نحوا من الوجود علی طریق الاستتباع و الوجوب و أما الإمکان فهو حال الماهیه المأخوذه فی ذاتها و لا علاقه و لا ارتباط بین الماهیه و بین العله وجودا و لا عدما فإمکانها لا یستلزم شیئا من وجود العله و عدمها إذ لو استلزمت فی ذاتها بذاتها علة لکانت من حیث هی- مرتبطه مجعوله بها و ذلک باطل کما سبق و أما النظر إلی الوجود الذی هی متحده به فلیس له حیثیه إلا- حیثیه الوجوب بالواجب بالذات و القیام بالقیوم الحق و هو الوجوب التعلقی لا غیر و لا یمکن فیه فرض اللاوجود لأنه فرض النقیضین مواطاه و اشتقاقا جمیعا- لما مر أن الوجود موجود فی ذاته فالممکن غیر مستلزم للمحال و المستلزم للمحال أعنی عدم المعلول الأول لعدم الواجب هو غیر ممکن فی نفسه بل هو فی نفسه محال بالغیر- الذی هو المحال بالذات و لا جهه فیه غیر المحالیه(١) فتفطن.

١- إذ لو کانت فیه جهه الإمکان و هو عدم لاستوت نسبته إلی الوجود و العدم و هو محال- و لو کانت فیه جهه الوجوب الذاتی لاجتمع الوجوب الذاتی و الامتناع الغیری و هو أیضا محال- و لو کانت فیه جهه الامتناع الذاتی لاجتمع الذاتی و الغیری من الامتناع و قد تقدم بیان استحالته فی مبحث الجهات هذا و نظیر البیان جاء فی الوجود الواجب بالغیر. و قد تبین بذلک أن کلا من الوجود و العدم إما أن یکون واجبا بالذات أو واجبا بالغیر- و أن الذی تجتمع فیه جهتان نفسیه و غیریه هی الماهیه تجتمع فیها الإمکان الذاتی مع الوجوب أو الامتناع بالغیر، ط مد

إشكال فكرى و انحلال نورى

أنه قد وقع لنا فى سالف الزمان إشكال معضل على قاعده إمكان الأشرف هو أن العقول أنوار محضه متفقه فى حقيقه النوريه البسيطه متفاوته بحسب الشده و الضعف- فى أصل تلك الماهيه النوريه على طريقه حكماء الفرس و الإشراقيين و هى عندنا وجودات صرفه غير مشوبه بعدم خارجى متفقه فى طبيعه الوجود المطلق و هى حقيقه بسيطه خارجيه متفاوته بالشده و الضعف كما مر مرارا.

فيلزم على كل من المنهجين أن يوجد بين كل اثنين واقعين فى سلسلتى العليه و المعلوليه أفراد بلا نهايه و كذا بين نور الأنوار و المعلول الأول يجب أن يوجد آحاد بلا نهايه لاشتراك النوريه الوجوديه بينه تعالى و بين سائر الأنوار الصرفه و الوجودات المحضه و ذلك لأنه ما من مرتبه من الشده إلا و يتصور(۱) بينها و بين ما هو أشد منها مرتبه أخرى بل مراتب غير معدوده يكون هى أشد من تلك المرتبه و أضعف مما فوقها فقاعده إمكان الأشرف جاريه فيها حاكمه بتحقق وجودها فتكون موجوده لا محاله و كذا تجرى و تحكم بوجود مرتبه بينها و بين كل من الطرفين و هكذا إلى ما لا نهايه له فيكون بين كل عقل و عقل و نور و نور وجود عقول و أنوار غير متناهيه مجتمعه مترتبه ترتبا ذاتيا و هو ممتنع على أنها محصور بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهيه.

۱- سيما و قد حقق أن الشرف و الخسه من الأمور النسبيه التى كل منها بالنسبه إلى ما فوقها أدون و بالنسبه التى ما تحتها أعلى، س قدس سره

و هـذا الإشـكال مما عرضـته على كثير من فضـلاء العصـر و ما قدر أحد على حله إلى أن نور الله قلبى و هدانى ربى إلى صـراط مسـتقيم و فتح على بصـيرتى باب ملكوت السـماوات و الأرض- بمفتاح معرفه نفسى فإن معرفه النفس مفتاح خزائن الملكوت و ذلك أنى نظرت إلى نفسـى فوجـدتها إنيه صـرفه لا يدخل فيها جسد و لا عضو من الأعضاء كقلب أو دماغ أو بخار يسـمى عند الأطبـاء بالروح و لا أيضا يـدخل فيها أمر ذهنى و لا ماهيه عقليه لأن جميعها يغيب عن ذاتى و ذاتى لا تغرب عن ذاتى أبـدا كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف المعلم للمشائين فى الواقعه ثم وجدت ذاتى و إنيتى غير محدوده فى حد معين و مرتبه مخصوصه لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها و بساطتها تعقل الأشـياء المعقوله بذاتها و تتخيل الصور المتخيله بذاتها و كذا تدرك الصور المحسوسه بـذاتها لاـ كما توهمه كثير من النظار أن النفس تـدرك المعقولات بـذاتها و تـدرك غيرها بالآلات عنوانه أن المدرك بالذات للمتخيلات و المحسوسات هى آله النفس لا النفس و هذا فى غايه السخافه و البطلان.

كيف و المسـتعمل للآله الجزئيه فى أمر جزئى محسوس لا بـد أن يدركها لا محاله- و إلا لم يكن الآله آله طبيعيه و لا القوه قوه نفسانيه بل حيوانا مباين الذات إلا أنه صار بقوته و مادته و نفسه و جسده عضوا من أعضائنا كالبصـر و الأذن و غيرهما و تجويزه خروج عن الغريزه العقليه نعم هذه الآلات اسـتعمالاتها مخصصات لحدوث الإدراكات و المدرك بالذات فى الجميع هى النفس كما سينكشف لك زياده فى الإيضاح فى مباحث علم النفس.

فـإذن النفس الإنسـانيه مع وحـده وجودها و هويتها لها درجات ذاتيه من حـد العقل- إلى حـد طبيعه و الحس فلها مقام فى عالم العقل و مقام فى عالم المثال و مقام فى عالم الطبيعه و كل واحد من هذه المقامات الثلاثه أيضا متفاوت الدرجات قوه و ضعفا و كمالا و نقصا فحس يكون أقوى أشد من حس آخر فى باب الحس كالبصر أقوى من السمع و كذا خيال أقوى و أنور من خيال آخر فى بـاب التمثيـل و عقـل أشـرف و أوضـح من عقـل آخر فى بـاب التعقـل فهى مع صـرافه وحـدتها كثيره المقامـات رفيعه الدرجات فإذا كانت النفس حالها

كـذلك فالعقول أولى بهـذا الحال فعلى هـذا القياس حال كل عقل فى وحدته الجميعه المنطويه فيها مراتب و حدود غير متناهيه فرضيه موجوده بوجود واحد إجمالى(۱) أعلاها و أشـدها هو ما يلى أدون مراتب ما هو فوقه و أدناها و أنقصـها هو ما يليه أعلى مراتب- ما هو تحته و يتلوه فى سلسـله الإبـداع و إن سألت عن الحق فالعقول القادسه على تفاوت طبقاتها طولا و عرضا كلها من المراتب الإلهيه و الشـئون الصـمديه و السـرادقات النوريه لأنه سبحانه رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ و أما تعددها لأجل تعدد آثارها من الأفلاك و غيرها من أنواع البسائط و المركبات- فذلك لا يقدح فى وحدتها فى الوجود بل إنما يوجب ذلك كثره الجهات و الحيثيـات فيهـا- باعتبار الشـده و الضـعف و العلو و الـدنو و الكمال و النقص فتفعل بالأشـرف الأشـرف من الطبائع و بالأخس الأخس منها و بالأعلى الأعلى من طبقات الأجرام كالفلك الأعلى و ما يتلوه و بالأدنى الأسـفل منها كالأرض السفلى و ما يعلوها و كـذا قـدمها و دوامهـا ببقـاء الله تعـالى ينـافى حـدوث العالم و تغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع أهل الملل- و أقمنا البرهان القاطع الخالى عن الجدل كما سنوضحه أيضا فيما بعد أشد إيضاح.

و ذلك لما أشرنا إليه مرارا أنها من حيث ذاتها من لوازم الأحديه و الشئون الإلهيه

۱- فلا تعـدد و لا آحاد مقصوده متناهيه فضـلا عن كونها غير متناهيه فضـلا عن اجتماعها و ترتيبها بل مراتب عشـر مثلا لموجود واحـد مفارق محض هو عقل الكل كما أنه علم الله و قدره الله- و مظهر الله الأعظم بل ظهوره الأتم و نظير هذا السؤال و الجواب مـا فى مسأله أخرى يقول بها المصـنف ره هى أن فى ترقيات المواد و فى الانقلابات لا بـد أن يكون برزخ بين صوره و صوره- كالبخـار بين المـاء و الهواء و كـالطحلب بين الجمـاد و النبات و كالإسـفنج بين النبات و الحيوان- و كالمسوخات بين الحيوان و الإنسان و كالصوره المثاليه بين الروح الأمرى و الروح البخارى- و الدم المعتدل بين الروح البخارى و البدن الطبيعى فيرد السؤال أنه يلزم برازخ و أمور غير متناهيه لاسـتدعاء ذلك برزخا آخر بين ذلك البرزخ و الطرف و هلم جرا و الجواب أن هـذه المراتب متصـله واحـده و البرازخ غير مفصوله عن الأـطراف كالأـطراف كل واحـد منها عن الآخر- و الكل شـى ء واحـد ذو مراتب، س قدس سره

و هی لوامع وجهه تعالی و تجلیات نوره و أما من حیث نسبتها إلی ما یصدر عنها علی التدریج و التجدید من خلق جدید فهی حادثه من هذه الجهه متجدده لأن العله مع المعلول فی الوجود من جهه ما هی عله له فلا محاله یتجدد بتجددها لکن کیفیه هذا التجدد من جانب العله الثابته الذات و نحو ارتباط المتغیر بالثابت الذات مما یصعب إدراکه علی أکثر النظار و یسهل علی من وفق له من ذوی الأبصار.

تبصره مشرقیه

اعلم أن للوجود المطلق حاشیتین إحداهما واجب الوجود و هو الغایه فی الشرف- لأنه غیر متناهی الشده فی الکمال و غیر متناهی القوه فی الفعل و الأخری الهیولی الأولی و هی الغایه فی الخسه لأنها غیر متناهیه القصور عن الکمال و غیر متناهی الإمکان و القوه فی الانفعال و لا یتنزل الوجود إلیها ما لم یقع له المرور علی جمیع الأواسط المترتبه- و کذا لم یرتفع الوجود فی الاستکمالات إلی التقرب إلی الله تعالی ما لم یقع له المرور- علی جمیع الحدود المتوسطه بینها و بین الله تعالی علی الترتیب الصعودی.

فإذا تقررت هذه المقدمه بالبرهان کما أشرنا إلیه سابقا و سیتضح لک أیضا- لاحقا زیاده إیضاح إن شاء الله ظهر و تبین أنه کما یمکن إثبات الموجودات المتوسطه- بقاعده إمکان الأشرف یمکن إثبات کثیر منها بقاعده أخری لنا أن نسمیها قاعده إمکان الأخس و قد استعملناها حسب ما أشار إلیه معلم الفلاسفه فی کتاب أثولوجیا فی کثیر من المواضع.

منها أن الأرض و غیرها من بسائط العناصر بعد أن ثبت أن لکل منها مدبرا عقلیا و صوره مثالیه(۱) فی عالم المفارقات ثبت أن لها نفسا نباتیه و لها أیضا حیاه

۱- أی فی السلسله النزولیه بقاعده إمکان الأشرف و غیرها فیثبت لها بقاعده إمکان الأخس نفسا لئلا یکون وصولها إلی تلک الغایه العقلیه أی المدبر العقلی کالطفره فیجب وجود الممکن الأخس فی الصعود قبل الممکن الأشرف الذی هو العقل و المراد بالنفس للبسائط الصور المثالیه لها و بالقوه النباتیه ما هی الشبیهه بها إذ معلوم أن القوه النباتیه للمرکبات و بالحیاه النفسانیه و القوه الخیالیه أن الدار الآخره لهی الحیوان و أنها عین العلم و الشعور و المعلم الأول أطلق علیها الکلمه النباتیه و الکلمه الحیوانیه و المصنف ره أراد إثبات أمور حقه علی رأیه و فروع دقیقه و أما إثبات أمور اتفاقیه و فروع جلیه من قاعده إمکان الأخس فمثل أنا إذا علمنا أن لحیوان باصره علمنا أن له مشاعر أخری لأنها أخس و أدون منها و کذا فی کل بالنسبه إلی ما دونه و کذا إذا اعتقدنا أن له مدرکه أذعنا بالقاعده أن له محرکه قبل تلک المدرکه أو اعتقدنا أن له شوقیه اعتقدنا أن له عامله قبل تلک و قس علیه نظائره، س قدس سره

نفسانیه و قوه خیالیه موجوده فی عالم البرزخ(۱).

و منها أن جسمانیه مباشره للحرکه بعد النفس الحیوانیه و قبل المیل المستدیر- الذی هو من قبیل الأعراض.

و منهـا أن للنبـات طبیعه جوهریه شأنهـا حفـظ الترکیب و حفـظ الکیفیه المزاجیه- و هی المزاوله للماده باسـتخدام النفس النباتیه إیاها و لیست هذه القوی أعراضا کما هو المشـهور(۲) بـل جواهر إلاـ أن وجودها غیر مباین لوجود ما هی قوه له إلی غیر ذلک من المواضع التی سیقع لک العثور علیها إن کنت من أهله إن شاء الله

الفصل (۸) فی نتیجه ما قدمناه من الأصول و ثمره ما أصلناه فی هذه الفصول

اشاره

فنقول ذاته جلت کبریـاؤه فی غایه الکمال و الفعلیه و الوجوب بحیث لا یتطرق فیه شوب عـدم و نقیصه فأول ما یصـدر و یترتب علیه یجب أن یکون أشـرف الموجودات- التی لاـ یصـفو عن شوب عـدم و نقص فیجب أن یکون ذلک من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها و ذلک لأن

النفوس بما هی نفوس قد شیب فیها ضربان من العدم.

أحدهما العدم التحلیلی الذهنی

الـذی لا عین له فی الخارج لأنه مندمـج فی الوجود فلا یوجب ترکیبا خارجیا و لا ذهنیا إلا فی ظرف التحلیل العقلی حیث یحلل العقل کل

۱- هذا من الفروع الاتفاقیه، س قدس سره

۲- إذ لا تناسب نفسها التی هی قریب من عالم الأمر، س قدس سره

موجود دون الحقيقه الصمديه إلى طبيعه أصل الوجود و إلى كونه محدودا بحد معين من الوجود ففيه زياده اعتبار غير اعتبار طبيعه الوجود بما هو وجود فذاتها كأنها أمر مزدوج الحقيقه من وجود و عدم و كمال و نقص و خير و شر و نور و ظلمه و وجوب و إمكان و ماهيه و هويه إلا أن عدمه مضمحل بالوجود و شره بالخير و نقصه مندمج فى الكمال و ظلمته مقهوره تحت شروق النور و إمكانه مطوى فى الوجوب و ماهيته فى عين الهويه الوجوديه فليس له فى نفس الأمر عدم و لا شريه و لا نقص و لا ظلمه و لا إمكان و لا ماهيه بل فى اعتبار من الاعتبارات الذهنيه.

و ثانيهما هو العدم الواقعى المستلزم للتركيب

الخارج فى الشى ء من العدم و الوجود أعنى القوه و الفعل فإن النفس أبدا فيها شى ء بالقوه و هو كمالها المنتظر و شى ء بالفعل و هو وجودها إذ لو لم يكن لها كمال مترقب و لا حاله منتظره كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح أن يكون هى أقرب المفطورات من الحق الواحد و أشرف الدرجات بعد درجه الأول و لا يصح أيضا أن يكون من جنس الطبائع و الصور المقارنه للمواد لأن مقارنتها مقارنه افتقاريه فى الحقيقه و الفعل جميعا ففيها دخول العدم من ثلاثه أوجه الوجهان المذكوران فى النفس الوجه الثالث أن العدم سبب لوجودها و الوجود سبب لعدمها و العدم الأول هو قوه وجودها و العدم الثانى عنها هى ماده تكونها و تقدم الأول عليها(۱) تقدم بالطبع و تأخر الثانى عنها تأخر بالذات(۲)

۱- يريد كون الماده سببا لتشخص الصوره و كون الصوره شريكه الفاعل لوجود الماده- و العدمان الحافان بالطبيعه و هى متحركه الجوهر هما القوه السابقه و الفعليه اللاحقه، ط مد ظله

۲- إنما كان هذا التأخر بالذات مع أنه أيضا بالطبع حيث إن تقدم الصوره على الماده- تقدم العله الناقصه لا التامه حتى تكون بالذات أى بالعليه لأنه و إن كان بالطبع فى الموضعين- إذ كلاهما تقدم العله الناقصه إلا أنهما بالتفاوت لأن تقدم القوه على الحادث كتقدم المعد على المعد له و هو كالتقدم الزمانى حيث لا يجتمعان إذ الاستعداد لا يجامع فعليه المستعد له- بخلاف تقدم الصوره على الماده فإنها شريكه الفاعل و هى فاعل ناقص لها و الماده تجامعها لأنها تكون قبل و مع و بعد و إنما كانت الماده عدما لأنها قوه الشى ء و قوه الشى ء بما هى قوه الشى ء ليست بشى ء، س قدس سره

فذاتها فی کل حین محفوفه بالعدمین(۱) لأنها تدریجیه الحصول وجودا و بقاء- و الفرق(۲) بین النفس و الطبیعه أنها أعنی النفس الکلیه الفلکیه مستمره الحقیقه الذاتیه متجدده الهویه التعلقیه فلها فی ذاتها الشخصیه حیثیتان إحداهما تجردیه عقلیه باقیه و الأخری تعلیقیه تدبیریه متبدله و أما الطبیعه فإنما هی عین(۳) الهویه التعلقیه- المتجدده فی ذاتها الشخصیه و إن کان لکل طبیعه نوعیه سبب عقلی ذو عنایه بها لکنها خارجه من جهه استغراقها فی الهیولی عن ذلک المدبر النوری و ظاهر أن الصوره المقداریه لتضاعف الأعدام فیها لا یمکن أن یکون أول الصوادر و تلک الأعدام أولها عدم الکمال الأتم(۴) اللازم للقصور الإمکانی و الثانی هو فقد الکمال المنتظر و الثالث فقد ذاته عن ذاته فی کل وقت و زمان و الرابع غیبه ذاته عن ذاته فی کل حد و مکان و أما الهیولی الأولی فهی القوه الصرفه و الإمکان الاستعدادی المحض.

و قیل الفرق بینها و بین العدم الذی هو أحد الأسباب الثلاثه(۵) للکائنات

۱- الظاهر فی التفریع أن یقال فذاتها مصحوبه العدمین و هما القوه و الماده لکن قال هکذا لأن العدمین الماضی و الآتی منبعهما القوه و الماده، س قدس سره

۲- عذر لعدم شوب العدمین الماضی و الآتی بالنفس کما فی المقارنات بأن الشوب فی النفس باعتبار الفعل لا الذات بخلافه فی المقارنات، س قدس سره

۳- و هی و إن کانت ثابته بالنظر إلی حرکاتها التوسطیه لکنها مشترکه بینها و بین النفس، ط مد ظله

۴- هذا غیر العدم التحلیلی الذی مضی لأن ذلک سلب ضروره الوجود و العدم عن ماهیه الشی ء بخلاف هذا و إنما لم یذکر هذا هناک و ذلک هنا و مثله العدم الذی هو لازم التمادی السیلانی فلم یذکره هناک مع أن الطبع سیال اعتمادا علی فهم الفطن فی الأجزاء و أما العدم اللازم للتمدد المکانی أعنی الرابع فهو مخصوص بالصوره المقداریه لأنها القابل للأبعاد بالذات، س قدس سره

۵- و عبر أرسطو عنها بالرءوس الثلاثه و عباره بعضهم أن العدم من المبادی و مرادهم الاستعداد السابق الذی لولاه فی الکائن لم یکن الکائن کائنا حادثا، س قدس سره

مع السببين الآخرين و هما الصوره و الهيولى أن العدم معدوم بالذات موجود بالعرض- و الهيولى موجوده بالذات معدومه بالعرض.

و معنى هذا الكلام أن العدم السابق للحادث المتجدد الهويه و الذات و إن كان متحدا مع وجود جزئه السابق(۱) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث و أما الهيولى فإنها موجوده بوجود هذا الحادث بالذات لأنها مستكمله به متحده معه لكنها قوه استعداديه عدميه بالقياس إلى ما بعده من المتجددات بالتبع و ليست قوه بالقياس إلى ما تصورت به بالفعل فهى موجوده بالذات معدومه بالعرض فإن القوه على شى ء لم يوجد بعد بالفعل لا بد و أن تكون قوه لشى ء موجود بالفعل فهى من حيث إنها قوه على الشى ء معدومه و من حيث إنها قوه من الشى ء(۲) أو قوه للشى ء أو قوه بالشى ء موجوده منه أو له أو به.

و أما العرض فبالضروره متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصوره و هو أشد تأخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصوره لما علمت أن لها ضربا من التقدم على الصوره بخلاف العرض فإنه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون أول الصوادر و قد علمت أن ليس للبارى جل ذكره عرض قائم به أو صفه زائده قديمه أو حادثه كالإراده القديمه أو الحادثه التى أثبتها الأشاعره و الكراميه حتى يتوهم متوهم أن أول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فإذن أول ما يوجد بعد الذات الأحديه من كل وجه موجود واحد مستقل الذات و الفعل جميعا فلا يكون إلا عقلا محضا لانتفاء الوجود(۳) من الهيولى و الوحده من الجسم و الاستقلال فى الذات من الصوره و العرض و فى الفعل من النفس.

۱- و هو مادته الموجوده قبل الصوره و الحامله لاستعدادها، س قدس سره

۲- كهيولى النطفه مثلا فإن القوه منها و فيها و حقها أو قوه للشى ء كجسم النطفه- أو قوه بالشى ء كالصوره النوعيه المنويه فإن المستعد شى ء و ما به الاستعداد شى ء و ما به الاستعداد هو المخصص للمستعد بالمستعد له و لولاه لم يتخصص الاستعداد و هو متفنن و بتفننه تفنن الاستعداد فيما به للإنسانيه كما مر و ما به للفرخيه الصوره البيضيه و للنبات الصوره البذريه و قس عليها ما عداها، س قدس سره

۳- أى بنحو الفعليه، س قدس سره

تبصره تفصیلیه

المناهج لإثبات هذا الموجود المفارق القدسی

اشاره

المتوسطه فی الشرف و العلو بینه تعالی و بین عالم الخلق الواسطه لإفاضه الخیر و الجود علی الدوام کثیره(۱).

الأول من طریق النبوه و الإلهام

کما أشار إلیه سیدنا سید المرسلین سلام الله علیهم و علیه و علی آله أجمعین بقوله

: أول ما خلق الله العقل

و قوله

: أول ما خلق الله القلم

لأنه واسطه لتصویر الموجودات و ترتیب النظام کالقلم لتصویر الکلام و ترتیب الأرقام و قوله

: أول ما خلق الله نوری

و قوله

: خلقت أنا و علی من نور واحد

(۲)

و الثانی من منهج امتناع الکثیر عن الواحد

(۳) فبالضروره یجب أن یکون أقرب

۱- بعضها یثبت العقل الأول کالوجهین الثالث و الرابع و بعضها یثبت مطلق العقل المجرد کالباقی، ط مد ظله

۲- وجه الدلاله فى الحديثين أن المراد بالنور فيهما النور الحقيقى و هو العقل و روحانيته هى بالعقل الكلى لا- الجزئى و فى اصطلاح الإشراق يسمى العقل الكل بالنور القاهر كيف و مطلق العلم نور لأنه ظاهر بالذات و مظهر للغير الذى هو المعلومات و العقل علم و عالم و معلوم. و النقليات كثيره منها ما فى الغرر و الدرر: سئل ع عن العالم العلوى فقال ع صور عاريه عن المواد خاليه عن القوه و الاستعداد تجلى لهما فأشرقت و طالعها فتلألأت ألقى فى هويتها مثاله و أظهر عنها أفعاله منها حديث كميل عن على ع فإنه بعد ما قسم النفس إلى أقسام أربعه و ذكر قواها و خاصيتها و مبدئها و منتهاها قال ع: و العقل وسط الكل و معلوم أن العقل الذى هو وسط و مركز للنفس القدسيه و للنفس الكليه الإلهيه هو العقل الكلى لا الجزئى و منها حديث الأعرابى عن على ع فإنه بعد تقسيم النفس و ذكر أحكامها و سؤال السائل النفس الإلهيه الملكوتيه الكليه قال ع: قوه لاهوتيه و جوهره بسيطه حيه بالذات أصلها العقل إلى أن قال العقل جوهر دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها عارف بالشى ء قبل كونه فهو عله الموجودات و نهايه المطالب و هذا كما ترى نص فى المطلوب، س قدس سره

۳- و هو الذى ذكره من أول الفصل إلى التبصره و المنظور من إعادته إجمالا تعديد الأدله و استيفاؤها و الإحاطه بجميعها، س قدس سره

الأشياء منه ذاتا واحده بسيطه متبرئه عن ملابسه العدم الخارجي و القوه الاستعداديه مستغنيه فى ذاته و فى فعله عن غير مبدعه و قيومه ليصح أن يكون واسطه فى إفاضه الخير و الجود من المعطى الحق على ما عداه من المخلوقات و رشح الفيض الدائم على سائر المجعولات- فهو لا محاله أمر عقلى و جوهر قدسى لانتفاء هذه النعوت من الجسم و جزئيه و هما الماده و الصوره و كماله و هو النفس فضلا عن العرض.

الثالث من سبيل إمكان الأشرف

و لا شبهه فى أن العقل(۱) أشرف من سائر الممكنات و هو فرد(۲) من أفراد الوجود و مرتبه من مراتبه و الوجود طبيعه واحده نوعيه على الوجه الذى قررناه و إن لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكليه لها فى الذهن- كما فى الماهيات فيكون الموجود الأشرف ممكنا لا محاله بالإمكان العام فيجب حصوله قبل الأخس فالموجود الأول عنه سبحانه وجب أن يكون أشرف الذوات العقليه- و الجواهر النوريه و أشدها قوه و أكملها هويه و أبعدها عن النقيصه و القصور و أقربها إلى مبدإ المبادى و غايه الغايات.

الرابع من مسلك الملاءمه و المناسبه الذاتيه بين المقتضى و المقتضى

و العله التامه و معلولها و الفاعل التام و فعله فيجب أن يكون المناسبه الذاتيه الحاصله للعقل الأول- و المعلول الأقدم أتم و أكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس إلى أى ممكن فرض بعده- فإذن إن هو إلا أكرم العقول القادسه و أبسط الجواهر العقليه و أنور الذوات النوريه بعد نور الأنوار.

۱- المراد به على ما هو ظاهر العباره مطلق العقل و هو معنى جنسى تحته أنواع العقول التى كل واحد منها نوع منحصر فى فرد فالحجه إنما تتم بمقدمه أخرى مطويه- هى أن العقول كثيره مترتبه شرفا و نظير هذا الوجه فى الحاجه إلى هذه المقدمه الوجه التالى، ط مد ظله

۲- إلى قوله نوعيه إشاره إلى ما سبق من الشرط فى المشهور من استعمال قاعده إمكان الأشرف فى متحدى الماهيه النوعيه للشريف و الخسيس دون غيره و عند المصنف ره كان اتحاد سنخ الوجود كافيا، س قدس سره

الخامس من جهه إخراج ما بالقوه إلى ما بالفعل

للنفوس فى باب كمالاتها العلميه و العمليه فإن شيئا من الأشياء إذا كان بالقوه فى كمال ثم صار بالفعل فى ذلك الكمال-فمخرج ذاته من حد القوه إلى حد الفعل لا يمكن أن يكون ذاته و إلا لكان الأمر الواحد مفيدا و مستفيدا عن نفسه لنفسه.

و أيضا لو كانت الذات بذاتها مقتضيه للخروج من القوه إلى الفعل لما كانت بالقوه أصلا و أيضا الخارج من القوه إلى الفعل أشرف و أكمل من حيث الفعل و أخس و أنقص- من حيث القوه و القبول فلو كان خروجه منها إليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته أشرف من ذاته و ذاته أنقص من ذاته ليفعل و يقبل و يكمل و يستكمل و بالجمله يلزم أن يكون معطى الكمال قاصرا عنه.

فإذن النفس العاقله لا تستطيع أن تخرج ذاتها من القوه إلى الفعل و من العقل الهيولانى إلى العقل الصورى بواسطه الاستعداد و التهيؤ الذى هو العقل بالملكه(۱) فلا بد من معلم قدسى و مصور عقلى متوسط بين الفياض الحق تعالى و النفوس المستفيضه-المستكمله بالعقل بالفعل فهو واهب الصور بإذن الله و يجب أن يكون بريئا من القوه و الانفعال و إلا لاحتاج إلى مكمل آخر يخرجه من القوه إلى الكمال و يعود الكلام إليه أيضا فيتسلسل و هو محال أو ينتهى إلى مكمل لا يكون فيه شوب قوه استعداديه و ليس هو الواجب القيوم بلا واسطه إذ النفوس كثيره و الواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلى و قد علمت فى مباحث العقل و المعقول أن قياس العقل الفائض منه على قابليه النفس و صيرورتها عقلا- بالفعل متحده به قياس النور الفائض من الشمس بإذن ربها على البصر إذ به يصير البصر بصرا بالفعل بعد ما كان بالقوه فى باب الأبصار و به يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوه و قوه البصر تتحد بالنور

۱- مراده بكون العقل بالملكه استعدادا مع كونه فعليه بالصور البديهيه و لذا يطلق عليه الملكه التى تقابل العدم و القوه أنه ما به الاستعداد و قد مر تلازم الاستعداد و ما به هو، س قدس سره

الذی هو البصر بالفعل و الباصر بالفعل(۱) و المبصر بالفعل و به یکون سائر الأمور التی تعلق بها الإبصار مبصره بالفعل و وزانها وزان الماهیات التی تصیر معقوله بهذا العقل الذی اتحدت به لا بأنفسها کما أن الأعیان الثابته و الماهیات تصیر موجوده لا بأنفسها بل بالوجود الذی یتحد بها

السادس من طریق الهیولی و الصوره و کیفیه التلازم بینهما

حیث یحتاج وجود الهیولی- إلی واحد بالإبهام من صوره مطلقه غیر متخصصه بشی ء من أفرادها و واحد بالهویه التحصلیه و هو الجوهر العقلی(۲) المعقب لکل صوره زائله عن الهیولی بصوره عاقبه إیاها لیستحفظ وحدتها الشخصیه الدائمه بوحده مرسله متبدله الأفراد و وحده ثابته باقیه عقلیه کما مر بیانه فی مبحث التلازم.

السابع من أسلوب الطبیعه المتجدده الهویه عندنا

فإنها لما کانت متجدده الهویه دون الماهیه فلا یمکن أن یکون مفیض وجودها ذاتا أحدیه من کل وجه کواجب الوجود و لا أیضا طبیعه أخری و إلا لعاد الکلام إلی تجدد هویتها و حاجتها إلی سبب موجب لوجودها فیلزم التسلسل أو الدور و هما ممتنعان فکذا ما یؤدی إلی أحدهما- و لا النفس فإنها کما علمت حکمها من حیث تعلقها إلی البدن و استکمالاتها اللازمه

۱- و الفرق بینهما بعلاوه أن فی أحدهما مبالغه لدلاله الصیغه أن أحدهما نور نفس القوه و الآخر نور الشمس هذا فی المقیس علیه و أما فی المقیس فأحدهما نور العقل بالفعل- و الآخر نور العقل الفعال و نور العقل بالفعل هو نور الحدس و نور الفکر، س قدس سره

۲- إن قلت لم لم یکتف بنفس الصور بلا حاجه للهیولی إلی ذلک الجوهر القدسی- قلت لوجهین أحدهما أن صوره ما واحده بالعموم و الهیولی واحده بالعدد و وحده العله الفاعلیه لا بد أن تکون أشد و هنا ینعکس الأمر بخلاف ما إذا کانت شریکه العله فلا بأس أن یکون وحدتها أضعف و ثانیهما أن تأثیر الجسم و الجسمانی بمدخلیه الوضع و الهیولی لیست ذات وضع فیجب أن تکون معلوله للعقل الذی هو أیضا لیس ذا وضع دون الماهیه و لیس المفهوم المخالف للکلام مرادا فلیس معناه أنه لو کانتا متجددتین أمکن صدورها عن الواجب تعالی بل بیان للواقع من أن الماهیه دون التجدد کما أنها دون الثبات و قد جمع بهذا بین القولین تجدد الطبائع و عدم تجددها، س قدس سره

لوجودها حكم الطبيعه فى الانقضاء و التجدد و التصرم و التبدل و لا الهيولى لأنها قوه انفعاليه لا صوره فعليه إيجابيه فموجب وجودها(۱) و مقتضى ذاتها من حيث الثبات المضمن فيه التجدد و الحدوث جوهر عقلى و صوره مجرده و مثال ربوبى و ملك كريم و اسم إلهى.

الثامن من مذهب الأشواق و الأغراض و الشهوات و ميول الأشياء إلى الكمالات

و توجهها إلى الغايات فلا محاله لا بد أن يكون لكل نوع طبيعى غايه كماليه عقليه- ليصح توجه أفرادها بحسب الجبله و تشوقها بحسب الغريزه إلى ما فوقها و إلا لكان ارتكاز هذا المعنى أعنى الميل إلى التمام و التوجه إلى الكمال باطلا و عبثا و هدرا- و محال أن يكون فى الطبيعه باطل أو عبث كما مر فى مسائل العله الغائيه من مباحث العلل الأربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق أو اتفق أن منعها عنه قاسر أو مزاحم- و العائق لا- يكون دائميا و لا- أكثريا و كذا الأمر الاتفاقى فالوصول للأشياء إلى كمالاتها الأخيره لا- بد أن يكون إما مطردا دائميا أو أكثريا و تلك الكمالات الأخيره التى لا حركه بعدها ليست نفوسا لأنها بالقوه أيضا ما دامت نفوسا مشتاقه إلى الكمال الأتم و ليست أيضا واجب الوجود لأنها متعدده متنوعه و الواجب واحد فهى عقول البته فقد علم أنه كما لا- بد فى سلسله المبادى و ترتيب صدور الأشياء من واسطه عقليه بينه تعالى و بين المجعولات كذلك لا بد فى سلسله الغايات و ترتيب رجوع الموجودات و عودها إلى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطه عقليه بينها و بين غايه الغايات و آخر النهايات و هو أول الأوائل و مبدأ المبادى.

التاسع من طريق كفايه الإمكان الذاتى للأنواع المحصله

(۲) التى لا يفتقر

۱- إن قلت الجوهر العقلى أيضا ثابت و الطبيعه متجدده لا تليق بالصدور عنه كما عن الواجب تعالى قلت العقل لما كان ذا مائيه كان له تغير من الليس إلى الآيس و كأنه حركه- فجاز أن يصدر عنه الطبيعه من جهه ثبات تلك الطبيعه بخلاف الواجب تعالى، س قدس سره

۲- لا يقال هذا مصادره لأن ما قال الحكماء إن الممكن قسمان أحدهما ما يكفى مجرد إمكانه الذاتى فى قبول الوجود و الآخر ما لا- يكفيه بل يحتاج إلى الإمكان الاستعدادى- إنما هو بعد ثبوت العقول الكليه المفارقه و أما قبله فلم يثبت هذه الماهيات الإمكانيه لأنا نقول أما أولا فالمراد بالأنواع المحصله هذه الماهيات التى تلينا لكن باعتبار استدعاء وجود جمعى سابق بمقتضى وجود الواهب تعالى و عنايته لا ماهيات العقول ليكون مصادره و هذا غير وجود نفس الأنواع الطبيعيه و الكليات الطبيعيه فإنها و إن كانت إبداعيه أيضا إلا أنها فى أسفل مراتب الدهر كما أشار إليه ره بقوله فهى أيضا فائضه إلى آخره. و أما ثانيا فنقرر الدليل هكذا القسمه العقليه توجب أن الممكن قسمان ممكن يكفى مجرد إمكانه الذاتى لقبول الوجود و ممكن لا يكفى له و المبدأ تعالى جواد فياض لا صاد لجوده و لا راد لفيضه فقد أعطى كل ذى حق حقه و بلغه نصابه و هكذا قرر قدس سره الثانى عشر

كما سيأتى أن الأشياء بحسب الاحتمال العقلى أربعه أقسام، س قدس سره

فیضانها(۱) نوعا و لا شخصا عن المبدإ الواهب إلى إمكان استعدادى غير إمكانها الذاتى فهى لا محاله صادره عن الواهب مبدعه قبل الزمان و الزمانيات و الأمكنه و المكانيات قبليه بالذات فى عالم الدهر إذ لا مانع فى ذاتها من قبول فيض الوجود و لا ضاد للجواد المطلق- و لا مبطل و لا معطل للمفيض الحق عن وجوده و فعله و صنعه و إبداعه فهى لا محاله فائضه عنه أبدا و أما التى تفتقر فى خصوصيات أفرادها الشخصيه إلى سبق مكان استعدادى وراء إمكانها الذاتى فهى أيضا فائضه من حيث طبيعتها المرسله فى عالم الصنع و الإبداع- و إن كانت فى تعيناتها الشخصيه مرهونه الهويات بالماده و الاستعدادات و الأزمنه و الأوقات- و بالجمله فالإفاضه عليها من جانب المفيض ثابته دائمه و إن كان المفاض عليه و هى الأنواع بحسب الهويات و الوجودات متجدده داثره بائده فإذن جميع الماهيات و صور الأنواع(۲) على الدوام فائضه من جانب الله أبد الدهر و إن كان العالم الجسمانى بجميع ما فيه و معه و له حادثا زمانيا مسبوقا بعدم زمانى و لما كانت الأنواع

۱- للمنع عنه مجال إذ لا طريق إلى إثبات هذه الكفايه قبل إثبات الموجودات المجرده- فمجرد فرض ماهيات شأنها ذلك لا تنتج كونها ماهيات كذلك بل هى مفاهيم حتى يثبت وجودها- فتعود ماهيات لوجوداتها، ط مد ظله

۲- للمنع عنه مجال لم لا يجوز أن يتوقف وجود بعضها على غيرها مما ليس له وجود دائم أو أكثرى كما يؤيده تحقق بعض الأنواع المنقرضه، ط مد ظله

و الطبائع(۱) لا بد فی صدورها عن الواحد الحق من وسائط عقلیه مع جهاتها النوریه لیصح فیضان هذه الأنواع و الطبائع عنه و الماده و إن تکثرت بتعددها أو تعدد جهاتها الاستعدادیه- أشخاص نوع واحد أو أفراد طبیعه واحده لکن یستحیل أن یتکثر بها أو باستعداداتها- أنواع متخالفه و طبائع متکثره.

فثبت من هذا المنهج أیضا وجود العالم العقلی و تکثر صوره و ذلک العالم مع کثره صوره لیس مباینا لذات الحق الأول بل تلک الصور علی علوم إلهیه قائمه بذاته تعالی واقعه فی صقع الربوبیه فلیست هی من جمله ما سوی الله.

العاشر من سبیل الحرکات الفلکیه و ذلک من وجوه

اشاره

العاشر من سبیل الحرکات الفلکیه و ذلک من وجوه(۲)

أحدها أن لکل متحرک محرکا غیره

إذ الشی ء لا یحرک نفسه و لا یتحرک عن نفسه و إلا لکان شی ء واحد قابلا و فاعلا و لکان المکمل للشی ء مستکملا به و ذلک المحرک إن کان متحرکا- أیضا یحتاج إلی محرک آخر و هکذا إلی لا نهایه و مع ذلک لکانت بالأسر أوساطا بلا طرف و ما دام حکمها حکم الواسطه لا یکون الحرکه متحققه بالفعل علی نحو وجودها- فلا بد من الانتهاء إلی محرک لا یتحرک أصلا به یخرج المتحرک من القوه إلی الفعل- و لا محاله هو أمر بالفعل لا یتغیر أصلا لا بالذات و لا بالعرض لا بالطبیعه و لا بالقسر

۱- إشاره إلی معنی آخر و هو استناد الاختلاف النوعی فی هذا العالم إلی الاختلاف النوعی فی العالم الأعلی من العقول العرضیه فإنها جهات فاعلیته تعالی و درجات قدرته و علمه- و لا یمکن استناده إلی الواجب لوحدته و بساطته، س قدس سره

۲- الفرق بین العاشر بالوجه الأول و الخامس مع قرب مأخذهما أن الخامس کان فی النفس الناطقه و هذا فی الفلک و أیضا هذا من مسلک الحرکه و هی الخروج التدریجی من القوه إلی الفعل و ذلک من مسلک مطلق الخروج و الفرق بینه بالوجه الثانی و بین الثامن أن ذلک کان من مسلک أغراض جمیع الطبائع النوعیه و المتوجه إلیه لها العقول التی من الطبقه المتکافئه العرضیه و هی أرباب الأنواع و هذا من مسلک الأغراض الأفلاک و المتوجه إلیه لها العقول التسعه الطولیه و أیضا ذلک طریقه الأشراق و هذا طریقه المشاء بل طریقه الفریقین، س قدس سره

و لا بالتسخير و لا بالإراده و لا بالمشايعه و تحريكه للفلك إما بإعطاء المبدإ القريب إياه- الذى به التحرك حركه وضعيه و إما بأن يكون هو المؤتم به و المعشوق للجوهر المتحرك حركه شوقيه تتبعها الحركه الدوريه لأنه الموجب له أشواقا متتاليه و تخيلات متتابعه

و ثانيها أنا نقول الحركه المستديره يمتنع أن تكون طبيعيه

فهى لا محاله إراديه مستنده إلى نفس دراكه و الباعث لها فى الحركه إما أمر شهوى أو غضبى أو غايه الحركه فيها جلب ملائم بدنى أو رفع منافر بدنى و هما منتفيان عن الفلك لأنه تام الخلقه لا يفتقر إلى غذاء و ليس له مضاد ليفتقر إلى دفعه فوجود الشهوه و الغضب فيه عبث معطل و الأغراض الحيوانيه الحسيه منحصره فى هذين الغرضين و ما يرجع إليهما فالغرض للأفلاك فى حركاتها الشوقيه أمر عقلى جازم غير مظنون و لا موهوم- و إلا لما دامت الحركات لأمر غير مجزوم و ليس الغرض أمرا حقيرا كنفع السافل أو ما يجرى مجراه فحركتها لأجل كمال عقلى جليل الخطر فهى إما لتحصيل ذات عقليه أو للتشبه إليها و الأول غير ممكن فتعين الثانى و لا يمكن أن يكون المتشبه به- المتشوق إليه ذاتا واحده هى الواجب جل ذكره و إلا لما اختلفت الحركات الفلكيه قدرا و جهه فهى للتشبه إلى معشوقات كثيره و إن صح أن يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الأول لاشتراكها فى دوريه الحركات و اختلاف فى طلب المعشوقات الثوانى لاختلافها فى جهات الحركات و أزمنتها فلكل منها معشوق يخصه هو إمام نفسه و مكمله بالتشويق و الايتمام به و التشبه به فى التقرب إلى الحق الأول و التوسل إليه فى الاستشراق فى أشعه نور الأنوار و الاستقبال لتجليلات قدسه و كماله.

و ثالثها من جهه أن حركاتها غير متناهيه و لا منقطعه

ها مبدأ غير متناهى القوه و كل قوه جسمانيه سواء كانت نفسا أو صوره منطبعه فهى متناهيه القوه و الأثر فلا محاله مبدأ حركتها قوه مفارقه غير متناهى التأثير و التحريك و ليس ذلك هو البارى بلا توسيط- لأن الحركات الدائمه كثيره و الواجب واحد محض فثبت كون العقول موجوده بهذه الوجود الثلاثه من هذا المنهج.

الحادی عشر من منهج مطابقه الأحکام

الصادقه الحاصله فی هذه الأذهان لما فی نفس الأمر(۱) و قد تصدی المحقق الطوسی ره لسلوک هذا المنهج و عمل فی بیانه رساله حاصلها أنا لا- نشک فی کون الأحکام الیقینیه التی تحکم بها أذهاننا مطابقه لما فی نفس الأمر و لا فی أن الأحکام التی بخلافها مما یعتقدها الجهال غیر مطابقه لما فیه و نعلم یقینا أن المطابقه لا تتصور إلا بین شیئین متغایرین بالشخص و متحدین فیما یقع به المطابقه و لا- شک فی أن الصنفین المذکورین من الأحکام متشارکان فی الثبوت الذهنی فإذن یجب أن یکون للصنف الأول منهما دون الثانی ثبوت خارج عن أذهاننا یعتبر المطابقه بین ما فی أذهاننا و بینه و هو الذی یعبر عنه بنفس الأمر.

فنقول ذلک الثابت الخارج إما أن یکون قائما بنفسه أو متمثلا فی غیره- و القائم بنفسه إما ذو وضع أو غیر ذی وضع و الأول محال لوجوه أحدها أن تلک الأحکام غیر متعلقه(۲) بجهه من جهات العالم و لا بزمان و کل ذی وضع یتعلق بهما- و ثانیها أن العلم بالمطابقه لا یحصل إلا بعد الشعور بالمتطابقین و نحن لا نشک فی المطابقه مع الجهل بذلک الشی ء من حیث یکون ذا وضع.

و ثالثها أن الذی فی أذهاننا من تلک الأحکام إنما ندرکه بعقولنا و أما ذوات الأوضاع فلا ندرکها إلا بالحواس من جهه ما هی محسوسات و الثانی و هو أن یکون ذلک القائم بنفسه غیر ذی وضع هو أیضا محال لأنه قول بالمثل الأفلاطونیه(۳).

و أما أن یکون ذلک الخارج المطابق له متمثلا فی غیر منقسم.

۱- سیما أن نفس الأمر عالم الأمر الذی یقابل الخلق کما قال تعالی أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ، س قدس سره

۲- لأنها مجرده و یستدلون من تجردها علی تجرد النفوس الناطقه فکیف مطابقاتها- التی فی نفس الأمر و حاق الواقع، س قدس سره

۳- لأنها کلیات عقلیه مجردات عن الماده و لواحقها و إذا کانت قائمات بالنفوس الناطقه- أو بالعقل الفعال لم تکن عقولا لکونها قائمات بالغیر حالات فیه بخلاف ما إذا کانت قائمات بذواتها فإنها حینئذ عقول عرضیه و مثل نوریه کما قال أفلاطون و سقراط و من تبعهما إن إیاها یتلقی العقل عند إدراکه للکلیات، س قدس سره

فنقول ذلك المتمثل فيه لا- يمكن أن يكون بالقوه و إن كان بعض ما فى الأذهان بالقوه و ذلك لامتناع المطابقه بين ما بالفعل أو يمكن أن يصير وقتا ما بالفعل و بين ما بالقوه و أيضا لا يمكن أن يزول أو يتغير أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان ما بالقوه فى وقت من الأوقات لأن الأحكام المذكوره واجبه الثبوت أزلا و أبدا من غير تغير و استحاله و من غير تقييد بوقت و مكان و واجب أن يكون محلها كذلك و إلا- فأمكن ثبوت الحال بدون المحل فإذن ثبت وجود قائم بنفسه فى الخارج غير ذى وضع مشتمل على جميع المعقولات(۱) التى يمكن أن يخرج من القوه إلى الفعل بحيث يستحيل

۱- فيه أنها إن كانت علوما حصوليه فى العقل المذكور كانت فى صدقها متوقفه على أمور أخرى هى مصاديقها فى الخارج فتكون تلك المصاديق هى التى تطابقها علومنا الصادقه فى الحقيقه و لغا كون علوم العقل مطابقات لعلومنا و هو ظاهر. و إن كانت علوما حضوريه لزم أولا- كونها وجودات عينيه فكانت هى التى تطابقها علومنا سواء عقلها عقل أم لا فلا ضروره لوجود العقل حينئذ و ثانيا أن من القضايا النفس الأمريه ما لا وجود لموضوعها فلا معنى لكونها معلومه بعلم حضورى كقولنا عدم العله عله لعدم المعلول و يمكن الجواب عنه بما يستفاد مما قدمناه فى مسأله احتياج عدم الممكن إلى السبب- من مباحث المواد الثلاث فى السفر الأول و محصله أن العقل بعد ما يجد الوجود محمولا على نفسه على ما يقتضيه أصاله يتوسع أولا توسعا اضطراريا بحمل الوجود على الماهيه المنتزعه منه- و يشمل بذلات الثبوت الوجود و الماهيه جميعا ثم يتوسع ثانيا توسعا اضطراريا بتعميم الثبوت لعامه المفاهيم الاعتباريه التى هى عناوين للماهيات منتزعه منها فى الذهن و يرتب بذلك عليها أحكامها الخاصه و القضايا المؤلفه منها هى القضايا النفس الأمريه الصادقه التى لا مطابق لها ذهنا و لا خارجا بل فى ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود و الماهيه و المفاهيم الاعتباريه- و هى و إن لم يتعلق بها علم حضورى لعدم الخارجيه لكنها ثابته بثبوت الماهيه الثابته بثبوت الوجود فافهم ذلك. و من هنا يظهر أن القضايا النفس الأمريه الشامله الكليه كقولنا عدم العله عله لعدم المعلول و الجزئيه كقولنا عدم هذه العله عله لعدم هذا المعلول مطابقه للثابت الأعم من الوجود و الماهيه و الاعتباريات فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الأمر و القضايا الكليه منها خاصه مطابقه لما فى عالم العقل من صور العلوم الحضوريه على النحو الذى سيشير إليه المصنف ره، ط مد ظله

علیه و علیها التغیر و الاستحاله و التجدد و الزوال و یکون هو و هی بهذه الصفات أزلا و أبدا- و إذا ثبت ذلک فنقول لا یمکن أن یکون ذلک الموجود هو أول الأوائل عز شأنه- و ذلک لوجوب اشتمال ذلک الموجود علی الکثره التی لا نهایه لها بالفعل و أول الأوائل یمتنع علیه أن یکون فیه کثره و أن یکون مبدأ فاعلا- لها و محلا- قابلا- إیاها فإذن ثبت وجود موجود غیر الواجب تعالی و لنسمیه عقل الکل و هو الذی عبر عنه فی القرآن- تاره باللوح المحفوظ و تاره بالکتاب المبین المشتمل علی کل رطب و یابس و ذلک ما أردناه انتهی تلخیص ما أفاده.

و اعلم أن القول بالمثل الأفلاطونیه حق عندنا کما علمته و مع ذلک لا یضر لنا فی إثبات المرام من هذا المنهج و هو وجود صور الأحکام الثابته فی عالم آخر عقلی- سواء کانت حاله فی جوهر عقلی أو قائمه بذواتها.

الثانی عشر من مسلک التمام و مقابله

اشاره

فإن الأشیاء بحسب الاحتمال العقلی أربعه أقسام لأنها إما تام أو ناقص و الأول إما فوق التمام أو لا و الثانی إما مستکف بذاته أو بما لا یخرج عن قوام ذاته أو لا ثم إن العنصریات ناقصه محضه و الفلکیات مستکفیه- و الواجب عز اسمه فوق التمام فلا بد أن یکون فی الوجود موجود تام لیکون متوسطا بین ما هو فوق التمام و بین ما هو ناقص أو مستکف و هو العقل و ذلک لأنه لو صدر منه تعالی ناقص ابتداء و هو فوق التمام لانتفت المناسبه بین المفیض و المفاض علیه.

و أیضا یلزم الفرجه و الانفطار فی سلسله الوجود و هو غیر جائز و قد بینا من جهه قاعده إمکان الأخس أنه لا یمکن وجود مرتبه من الشرف لا یترتب علیه جمیع ما هو دونه إلی آخر الحاشیه الأخری.

تأیید سماعی

قال مفید المشائین و معلمهم فی أثولوجیا فی عاشر میامره- الواحد المحض هو عله الأشیاء کلا و لیس بشی ء من الأشیاء بل هو بدأ الشی ء و لیس هو الأشیاء بل الأشیاء کلها فیه و لیس هو فی شی ء من الأشیاء و ذلک أن الأشیاء کلها- انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إلیه مرجعها فإن قال قائل کیف یمکن أن یکون الأشیاء من الواحد المبسوط الذی لا مثنویه فیه و لا کثره بجهه من الجهات قلنا لأنه

واحـد محض مبسوط ليس فيه شـی ء من الأشـياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشـياء كلها و ذلك أنه لما لم يكن هويه انبجست منه الهويه.

أقول و اختصـر القول أنه لما لم يكن شيئا من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه- غير أنه و إن كانت الأشياء انبجست منه فإن الهويه الأولى أعنى به هويه العقل هى التى انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الأشـياء التى فى العالم الأعلى و العالم الأسـفل بتوسـط هويه العقل و العالم العقلى و أقول إن الواحـد المحض(۱) هو فوق التمـام و الكمال و أما العالم الحسـی فناقص لأنه مبتـدع من الشـی ء التام و هو العقل و إنما صار العقل تاما كاملا لأنه مبتدع من الواحد المحض الحق الذى هو فوق التمام و لم يكن بممكن أن يبـدع الشـی ء- الـذى فوق التمـام الشـی ء الناقص بلا توسط و لا يمكن للشـی ء التام أن يبـدع تاما مثله لأن الإبداع نقصان أعنى به أن المبدع لا يكون فى درجه المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته.

و كأنك قـد تهيأت بما قدمناه إليك من بيان كون البسـيط الحق كل الأشـياء- لفهم كلام هذا المعلم و تحقيق مرامه و لعله أراد بالهويه(۲) هاهنا الوجود لا الماهيه المرسـله كما ظن لأنها غير مجعوله بل أراد به التشـخص المتميز عن سائر التشـخصات المباين لهـا و هـذا إنمـا يتحقق عنـد هـذا الفيلسوف فيمـا سوى الأول حيث إن لكل منها وجودا محـدودا بحـد من الكمال فيكون مباينا لموجود آخر مغـايرا له و أمـا الوجود الواجبى- فهو لكونه غير متناهى القوه و الشـده و لا محـدود بحـد و غايه فلا هويه له بهـذا المعنى لأنه جامع كل حد وجودى و ما فوقه وراءه فلا مباين له فى الوجود و لا غير ليكون متميزا عنه

۱- هذا مأخذ المنهج الثانى عشر الذى ذكره المصنف ره، س قدس سره

۲- أى فى قـوله انبجست منه الهـويه لئلاـ يلزم مجعوليه المـاهيه و إن أمكن أن يكون الهويه فى قوله لمـا لم يكن له هويه بمعنى الماهيه لكن حملها فى الموضعين على الوجود المحدود لئلا يلزم التفكيك فى العباره، س قدس سره

بکونه مسلوبا عنه و بالعکس فإنه لا یکون عادما لشی ء من الأشیاء فحیث هو هو(۱) کانت الأشیاء کلها فیه و حیث یکون شی ء من الأشیاء کان هو معه کما فی قوله- وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ و قوله وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ و قوله ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَهٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ الآیه إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیه و ألسنه النبویه و فیما صحت روایته

عن علی ع أنه قال:

مع کل شی ء لا بمقارنه و غیر کل شی ء لا بمزایله

حجه قویه علی هذا المطلب من طریقه النقل و السماع.

فهذه مناهج إثبات العقل المفارق و عالمه و سیأتی بیان کثره العقول و تفاصیل ما فی عالمها و حسن ترتیبه و جوده نظامه و اشتمال ذلک العالم علی جمیع الطبائع النوعیه- التی فی هذا العالم مع ما یزید علیها علی وجه أعلی و أشرف فی موضعه حسبما قدمنا ذکره فی مباحث الماهیه.

و اعلم أن لنا منهجا آخر فی إثبات علم العقل و هو من جهه إثبات الخزانه للمعقولات- کما قال عز اسمه وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ و قوله وَ لِلَّهِ خَزائِنُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و بیانه أنا قد نعلم شیئا معقولا ثم ننسی و لا نذکره أصلا بل نحتاج فی إدراکه إلی تجشم تحصیل جدید و کسب مستأنف و ربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذکره بعد التوجه و الالتفات- من غیر حاجه إلی کسب جدید فعند الذهول و النسیان کلیهما لا شک أن الصوره غیر حاصله فی قوتنا المدرکه و إلا لکانت مدرکه بالفعل إذ لا معنی للإدراک إلا حصول صوره الشی ء فی القوه الدراکه.

لکن یجب الفرق بین حالتی الذهول و النسیان و الفرق بینهما لیس إلا بکون الصوره حاله الذهول و إن لم تکن حاصله فی القوه المدرکه لکنها حاصله فی القوه

۱- أی فی مقام هو کانت الأشیاء فیه مستهلکه- آنجا که تویی چه من نباشد کس محرم این سخن نباشد و فی مقام وجود شی ء من الأشیاء فهو موجود معه بالحقیقه لأنه بده اللازم- ز هر چه هست گزیر است و ناگزیر أز دوست\Z ، س قدس سره

الحافظه لها و ما فی حاله النسیان فزال عنهما جمیعا أما زوالها عن المدرکه فبمحوها عنها و أما زوالها عن الحافظه فبزوال نسبه کونها حافظه لبطلان استعداد النفس و تهیئها للاتصال بها و قبول الفیض عنها ففی القوی الانطباعیه لقبولها التکثر و الانقسام جاز عند العقل أن یکون بعضها مدرکا و بعضها حافظا کما هو المشهور من أن موضعا من تجاویف الدماغ فیه محل الإدراک و قبول الصور و موضعا آخر فیه محل الحفظ و الإدامه.

و أما القوه الغیر المنطبعه کالعاقله منا فلا یمکن انقسامها إلی محل الإدراک و محل الحفظ و الاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلی یختزن فیه صور الأشیاء المعقوله- کلما توجهت النفس إلیه انتقشت بصوره ما تناسبه و إذا أعرضت عنه إلی ما یلی العالم الحسی و الدار الجسدانیه أو إلی صوره أخری انمحت عنها المتمثلات و غابت کمرآه تحاذی بها جانب صوره مطلوبه بعد أن صارت مجلوه و أزیلت عنها الغشاوه و الصدی بتجشم اکتساب و تعمل و تکلف فمهما بقیت علی وضع المحاذاه کانت الصوره منعکسه فیها أو فائضه علیها علی اختلاف الرأیین أعنی الإشراق(۱) و الرشح فی الممثل له کما فی المثال- و کلاهما غیر ما هو المختار عندنا فیهما کما أشرنا إلیه و مهما تحولت و انصرفت زالت عنها- فإذن النفس متی کانت مجلوه المرآه متطهره القلب بقیت علی ملکه الاتصال و استعداد الاستشراق و قابلیه الارتسام التی اکتسبتها فکان المنمحی عنها مذهولا عنه لا نسیا منسیا و کانت قویه علی الاسترجاع و الإعاده من دون تعمل اکتساب جدید

۱- القول بالإشراق فی الممثل له أی ما نحن فیه من العقل الفعال و العاقله أنه قد مر أن نسبه إشراق العقل الفعال إلی العاقله نسبه إشراق الشمس إلی الباصره علی ما مر فی المنهج الخامس فعند تلاقی النورین أی نور العقل الفعال و نور العاقله تری العاقله الصور الکلیه التی فی العقل الفعال أنفسها من غیر أن ینتقش فیها صور أخری و هذا فی المثال أی المرآه کقول الریاضیین بخروج الشعاع و انعکاسه من المرآه إلی المرئی نفسه و القول بالرشح أن ینتقش فیها أیضا و المختار عند المصنف ره کما أشار إلیه سابقا هو أنه لا هذا و لا ذاک و هو القول باتحاد النفس بالعقل الفعال أی فنائها فیه، س قدس سره

و تجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفه و المناسبه بين المدرک و الحافظ و القابل و الفاعل و المستفيض و المفيض بخلاف ما إذا بطلت صقالتها و انکدرت تاره أخرى بغشاوه ماديه و ظلمه طبيعيه فيحتاج إلى استيناف اکتساب و تعمل لإزاله الحجاب و حصول المناسبه و بالجمله فقد ثبت وجود جوهر عقلى انحفظت فيه المعقولات کلها و هو المطلوب.

تکميل انحلالى لشک إعضالى

إن فى هذا المنهج شکا(۱) من جهه السهو و النسيان قد استصعبه المناظرون حتى أنه نقل عن بعض تلامذه المحقق الطوسى أنه لم يقدر على حله و لم يأت بمشبع من الکلام فى دفعه قال العلامه الحلى فى شرح تجريد العقائد فى مطابقه الأحکام الذهنيه الصادقه لما فى نفس الأمر بهذه العباره و قد کان فى بعض أوقات استفادتى منه ره جرت هذه النکته و سألته عن معنى قولهم إن الصادق فى الأحکام الذهنيه هو اعتبار مطابقتها- لما فى نفس الأمر و المعقول فى نفس الأمر إما الثبوت الذهنى أو الخارجى و قد منع کل منهما- فقال ره المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فکل صوره أو حکم ثابت فى الذهن- يطابق الصور المنتقشه فى العقل الفعال فهو صادق و إلا فهو کاذب فأوردت عليه أن الحکماء يلزمهم العقول بانتقاش الصور الکاذبه فى العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو و النسيان فإن السهو هو زوال الصوره المعقوله عن الجوهر العاقل و ارتسامها فى الحافظه لها و النسيان هو زوالها عنهما و هذا يتأتى فى الصور المحسوسه أما المعقوله فإن سبب النسيان(۲) هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم فى باب التصورات و التصديقات و هاتان الحالتان قد تعرضان فى الأحکام الکاذبه فلم

۱- من جهه السهو و النسيان و فى العباره إيماء لطيف، س قدس سره

۲- تلخيصه أن الفرق بينهما بهذا الوجه يتم فى الصور المحسوسه و أما المعقوله فلا- إذ بناؤه على کون العقل الفعال خزانه للعاقله و هذا مؤد إلى کون الکواذب فيه لوجود حالتى السهو و النسيان فيها بالنسبه إلى الکواذب الکليه، س قدس سره

يأت بمشبع(۱) انتهى كلامه ره.

قال الفاضل الـدوانى فى حله إن شأن العقل الفعال فى اختزان المعقولات- مع الصوادق الحفظ و التصديق جميعا و مع الكواذب الحفظ فقط دون التصـديق(۲) أى الحفـظ على سبيـل التصور دون الإذعان(۳) لـبراءته عن الشـرور و الأـسواء التى هى من توابع الماده انتهى ما ذكره و فيه ما لا يخفى من الخلل و القصور- أما أولا فلأن ما فى العقل الفعال هو أشـد تحصـلا و أقوى ثبوتا مما فى أذهاننـا فـاقتران الموضوع للمحمول إذا حصـل فى أذهاننـا فربمـا كـان الاقتران بينهما اقترانا ضـعيفا و ارتباط أحـدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا و ذلك لضعف سببه و كاسبه و دليله حيث

۱- لعل الوقت لم يكن مقتضيا للإشباع و إفشاء بعض الأسـرار كما ستسـمعه من المصـنف فى حله و إلا فالمحقق الطوسى أجل شأنا من أن يعجز عن ذلك، س قدس سره

۲- يريد بذلك أن للأجزاء التصوريه من القضيه الكاذبه و هى الموضوع و المحمول- و النسبه الحكميه مطابقا عند العقل الفعال دون الحكم الـذى هو التصـديق فهو من فعل الوهم- و فيه أن مقتضـى ذلك عـدم اقتضاء التصـديق بما هو تصـديق كلى مطابقا عقليا من غير فرق بين التصديق الصادق و الكاذب فتخصـيص التصديق الصادق بالمطابقه بلا مخصـص و لا يبقى إلا أن يسـتدل على المطلوب من طريق التصور و مـا ربمـا يعرضه من الـذهول و الـذكر و يرد عليه أولاـ محـذور كون نـتيجه الـدليل أخص من المدعى و ثانيا محذور كون الدليل أعم من النتيجه فافهم ذلك، ط مد ظله

۳- فيه أنه إذا لم يكن فيه إذعـان فلم يكن فيه تصـديق لأـن العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصـديق و إلا فتصور و التصـديقات فى القضايا الكليه كليه و خزانه التصديقات الكليه أيضا هو العقل الفعال و كما أن تصور البسيطه الكليه فيه كذلك الإذعان الكلى و التصديق الكلى فيه- لعروض حالتى السـهو و النسيان فى ذلك بالنسبه إلى التصديق الكلى الكاذب و التفرقه بين السهو و النسيان فى ذلك الإذعان الكلى لا يسـتقيم إلا بالعقل الفعال و بقى الإشـكال و التصـديق الكاذب المتصور للعقل الفعال غير المـذعن به تصديق بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع، س قدس سره

لم یکن الاقتران بینهما من برهان ذی وسط لمی أو من تحدس أو حس أو تجربه أو غیر ذلک فیکون الحکم منا باقترانهما غیر قاطع فهو شک أو وهم و ربما کان الواقع بخلافه فیکون حکما کاذبا و أما إذا اقترن الموضوع بالمحمول فی العقل(۱) الفعال فیکون اقتران أحدهما بالآخر اقترانا مؤکدا ضروریا حاصلا من أسباب وجودهما علی هذا الوجه- کاقتران أحدهما بالآخر فی ظرف الخارج و لیس مصداق الحکم إلا عباره عن اقتران الموضوع بالمحمول(۲) أو اتحادهما فی نحو من الوجود فی الواقع.

و أما ثانیا فلأن التصور و التصدیق کما تقرر و تبین فی مقامه إنما هما نوعان- من العلم الانطباعی الحادث فی الفطره الثانیه فأما علوم المبادی العالیه و علم الحق الأول جل ذکره فلیس شی ء منهما تصورا و لا تصدیقا(۳) فإن علوم المبادی کلها

۱- ظاهره أنه نسب إلی الفاضل الدوانی أنه نفی العام و الحال أنه نفی الاقتران الخاص المؤکد الضروری فی الکواذب کما صرح أن شأن العقل مع الصوادق الحفظ و التصدیق- لکن مراد المصنف ره أن نفی الخاص مطلق أیضا لأن هذا الإذعان و الحکم الضروری فی المذعن الکاذب و الجاهل جهلا مرکبا من هناک من حیث إن هذا وجود جمعی و وجوب غیری- و وجود کلی تجردی و الضروره و البت و النوریه من هناک و بالجمله فی هذا الاعتراض تلمیح إلی التحقیق الذی سیشیر إلیه فی الحل بعید ذلک، س قدس سره

۲- فیه منع ظاهر فلا نسلم أن کل اقتران یلازم الاتحاد فی الوجود فإن الاقتران یمکن أن یتحقق بین وجود فی نفسه مع مثله لکن الاتحاد لا یتحقق إلا مع وجود لغیره، ط مد ظله

۳- هو حق و قد أوضحناه فی حواشی العاقل و المعقول من الکتاب لکنه اعتراض علی أصل دعوی مطابقه القضایا الصادقه للعلوم المنتقشه فی جوهر العقل الفعال لا علی جواب المحقق الدوانی فقط و الجواب أن العلم الحصولی الذی تتضمنه القضایا المعقوله من تصور و تصدیق- لا- یأبی الانطباق علی ما عند العقل من العلم الحضوری فی ذلک کما لا یأبی الانطباق علی متن الخارج و کان المصنف ره أراد بذلک الاعتراض علی ظاهر کلامهم من تسلیم کون علوم العقل حصولیه لقصرهم العلم الحضوری بعلم الشی ء بنفسه و إلا فهو أجل من أن یخفی علیه صحه انطباق العلم الحصولی علی الحضوری، ط مد ظله

عباره عن حضور ذواتها العاقله و المعقوله بأنفسها و حضور لوازمها الوجوديه بنفس حضور ذواتها الثابته لذواتها من غير جعل و تأثير مستأنف و تحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا و لوازم ذاتنا غير المنسلخه عنا بحسب وجودنا العينى و هويتنا الإدراكيه التى هى عين الحياه و الشعور.

و أما حل الإشكال و حق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب و تسكن إليه النفس- فهو يستدعى تمهيد مقدمه هى أن كل ملكه راسخه فى النفس الإنسانيه سواء كانت من باب الكمالات أو الملكات العلميه أو من باب الملكات أو الكمالات العمليه كملكه الصناعات التى تحصل بتمرن الأعمال و تكرر الأفعال كالكتابه و التجاره و الحراثه و غيرها فهى إنما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لأجل جهه فعليه من الجهات الموجوده فيه لأن الأنواع المختلفه لا يكفى فى تكثرها و وجودها تكثر القوابل أو تكثر جهاتها القابليه- بل يحتاج إما إلى مباد متعدده عقليه كما رآه الأفلاطونيون من أن علل الأنواع المتكثره- فى هذا العالم عقول متكثره هى أربابها و إما إلى جهات متعدده فاعليه فى العقل الأخير- كما هو رأى المشائين.

و بالجمله فجميع الكمالات الوجوديه فى هذا العالم مبدأها و منشأها من حيث كونها أمرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات أو شرورا إذ الشرور الوجوديه شريتها راجعه إلى استلزامها لعدم شى ء آخر أو زوال حاله وجوديه له و هى فى حد نفسها و من جهه وجودها تكون معدوده من الخيرات كالزنا و السرقه و نظائرهما و منها الجهل المركب و الكذب فكل منهما فى نفسه أمر وجودى و صفه نفسانيه يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هى حيوانيه و إنما يعد شرا بالإضافه إلى النفس الناطقه لمضادتها لليقين العلمى الدائم و لملكه الصدق فإن الأول خير حقيقى و الثانى نافع فى تحصيل الحق.

فإذا تمهدت هذه المقدمه(۱) فنقول لا يلزم أن يكون ما بإزاء كل ملكه نفسانيه

۱- و بعباره أخرى نجيب بأن كل قضيه مطلقا هناك و كل رأى من هناك و كون القضيه الكاذبه جهلا مركبا أو كاذبه إنما هو لأجل التقييد و التضييق مثلا من يقول فى ماهيه النفس- إنها جوهر لطيف سار فى البدن سريان الماء فى الورد أو سريان النار فى الفحم ففى قوله جهه حقيه- من حيث إن هذا حكم الروح البخارى و هو ليس بمنفصل عن الروح الأمرى و من يقول إنها طبع ففى قوله أيضا جهه حقيه من حيث إن الطبع المجبول على طاعه الروح الأمرى مرتبه منه- بل الطبع المجبول مرتبه من النفس لأنها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و قس عليهما و الجهات الحقه كلها فى العقل الفعال و الإدراك و السهو و النسيان فيها بالاتصال و الانفصال به و عنه و مع ذلك كونها كواذب و جهالات مركبه سائغ لما مر من التقييد و الحصر و من هنا ۲۸۰ قال صاحب سلسله الذهب- تخته جمله عقائد باش در همه صورتش مشاهد باش شو هيولاى جمله معتقدات تا بيابى ز شرك و جهل نجات و قد حررنا سابقا فى أن إدراك الكليات بمشاهده أرباب الأنواع عن بعد أن إدراك أصحاب الجهل للكليات التى فى أذهانهم الجاهله أيضا بمشاهده هذه كما أن إدراك العدم الكلى مشاهده حقيقه الوجود مشاهده ضعيفه كما أن إدراك الوجود العام مشاهدتها شهودا، س قدس سره

أو أمر وجودى فى العقل الفعال أو فى عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكه أو ذلك الأمر بل الـذى لا بـد منه هو أن يكون فيه أمر منـاسب لتلـك الملكه أو لـذلك الأـمر فـإذن كمـا أن النفس إذا تكررت ملاحظتهـا لعلوم صادقه حقه حصـلت لها ملكه الاتصـال و الارتباط- بشأن من شـئون العقل الفعال متى شاءت من هـذه الجهه فكـذلك إذا ارتسـمت فيها صوره قضـيه كاذبه و تكرر ارتسامهـا أو التفت النفس إليها التفاتا قويا حصـلت لها ملكه الاتصال من هـذه الجهه بشأن آخر من شـئونه متى شاءت و لا يلزم أن يكون ذلـك الشأن بعينه قضـيه ذهنيه صادقه و لا هـذا قضـيه كاذبه بل أمرا يناسب ذاك أو أمرا يناسب هـذا فهـذا معنى اختزان(۱) صور الأشياء فى عالم العقل و استرجاع النفس إليه.

و قد أشرنا لك مرارا أن ليس معنى حصول صور الموجودات فى العقل البسيط

۱- الحق أن هذا إنما يصلح جوابا عن إشكال نزول العلوم الكاذبه عن العقل إلى نفوسنا بما أنها من الشرور التى يتنزه عنها العالم الأعلى العقلى و أما الإشـكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلا يندفع بوجود ما يناسـبها من غير عينيه إذ لو لا العينيه بـوجه لـم يكن العلم حصوليـا. و بتقرير آخر العلم الحصـولى بمـا أنه علم من ذاتيه الحكـايه و لاـ معنى للحكـايه من غير محكى يكون وراءه و لا للطريق من غير غايه بعـده فلا معنى للعلم من غير معلوم وراءه يطابقه فكيف تتصور القضايا الكاذبه. و الحق فى الجواب أن العلم بمـا هو علم لاـ يقبـل الخطـاء لمـا ذكر من كونه بالـذات حاكيا لما وراءه و إنما هو فى العلوم الكليه العقليه من دعابه المتخيله و شيطنه الواهمه حيث تضع ما ليس بالموضوع مكان الموضوع أو ما ليس بالمحمول مكان المحمول فافهم ذلك و لبيانه التفصيلى مقام آخر، ط مد ظله

ارتسامها فيه على وجه الكثره المتمايزه بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسه ترتسم فى الماده الجسمانيه و كذا صورها النفسانيه التفصيليه التى ترتسم فى النفس الخياليه على هذا الوجه- و ذلك لضيق هذا العالم و ما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعى و التمام العقلى- و البراءه عن العدم و الغيريه و الكثره و الانقسام

الموقف العاشر فی دوام جود المبدإ الأول و أزلیه قدرته

اشاره

و بیان أنه لم ینقطع و لا ینقطع فیضه عما سواه أبدا و لا یتعطل عن الفعل دائما مع أن العالم متجدد کائن فاسد و إنما الذی لا یبید و لا ینقص و لا ینفد أبدا هی کلمات الله التامات و علومه الباقیات و هی لیست من جمله العالم و ما سوی الحق کما أشرنا إلیه مرارا و فیه فصول

الفصل (۱) فی الإشاره إلی شرف هذه المسأله و أن دوام الفیض و الجود لا ینافی حدوث العالم و تجدده فی الوجود

اشاره

الفصل (۱) فی الإشاره إلی شرف هذه المسأله(۱) و أن دوام الفیض و الجود لا ینافی حدوث العالم و تجدده فی الوجود اعلم أن هذه المسأله من عظائم المهمات الحکمیه و الدینیه التی یجب تقررها فی الأذهان و العقول و لا یمکن الوصول إلی معرفه الله و توحیده و تنزیهه عن الکثره و النقصان إلا بإتقان هذه المسأله الشریفه علی وجه یطابق البراهین الحکمیه و یوافق

۱- و کما أنها شریفه لک مسأله الحدوث فإن إثبات الصانع تعالی الذی هو من أمهات المطالب و أصلها یبتنی علیه عند الملیین فإن مناط الحاجه عندهم هو الحدوث و أهل الظاهر لیس یدلهم علیه إلا مثل أن العالم بناء حادث لا بد له من صانع قدیم و کذا دثور العالم و بواره و قیام القیامه یبتنی علی الحدوث إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه و لذا کان الإلهیون المحققون و الملیون یعتنون بإثبات الحدوث کثیرا. لکن القول الفحل فی الحدوث قول المحقق الجامع بین الأوضاع الشرعیه و البرهانیه مع عدم انقطاع فیضه تعالی و عدم إمساکه عن الجود فإن من أسمائه الحسنی قدیم الإحسان و باسط الیدین بالعطیه و کلماته لا تنفد و لا تبید و نوره لا یأفل. و بالجمله لا یجوز التعطیل فی سنته و هذا إنما هو یتأتی بالقول بالحدوث الزمانی و التجدد الذاتی و الحرکه الجوهریه علی ما یقول المصنف ره أو القول بالحدوث الدهری- الذی یقول به السید المحقق الداماد ره کما حققناه فی موضع آخر لا بالقول بالحدوث الزمانی الذی یقول به الأشعری و أمثاله القائلون بالزمان الموهوم أو المتوهم فإنه مستلزم لتخلف المعلول عن العله التامه و المحاذیر الأخری اللازمه لعدم دوام الفیض کسنوح الأحوال و الحاجه إلی حضور وقت أو مصلحه أو نحو ذلک کما أشار المصنف ره بقوله و لا یمکن الوصول إلی آخره. و من الأقوال بالحدوث الزمانی الجامع بین الأوضاع ما خطر ببالی أن العالم الذی عنه خبر للعالم بالعالم حادث بحدوثه و کما هو حادث بحدوثه فإن بفنائه. آدمی چون نهاد سر در خواب خیمه أو شود گسسته طناب و قد حقق أن ما هو موجود للماده غیر مدرک بالذات و أن المدرک بالذات بأی إدراک کان لا بد أن یکون وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده لمدرکه فالسماء و الأرض و ما بینهما التی تخبر عنه و تشیر إلیه إشاره حسیه أو خالیه أو عقلیه عقلا مقیدا حادثه و کلها بما هی دنیویه طبیعیه ستدثر حتی السماء انشقت و الکواکب انتثرت و الشمس کورت کما عند الموت- فتفطن فإنه دقیق، س قدس سره

القوانين النبويه و قد يتوهم أكثر ضعفاء العقول و الجمهور من المبرسمين أن أقوال الملتزمين للقواعد الحكميه و العلوم العقليه و حججهم و أدلتهم مخالفه للشرائع الإلهيه و لما جاءت به الأنبياء و إن أساطين الحكماء الأقدمين يقولون إن العالم قديم بالكليه و إن الأفلاك و الكواكب و صورها و هيولياتها بل هيولى العناصر و كلياتها قديمه بالهويات الشخصيه مستمره الذوات بوجوداتها و شخصياتها لا داثره و لا زائله و لا حادثه و لا فاسده و هذا قد ذكرنا فى مباحث مقوله الجوهر و أقسامها أنه افتراء على أولئك السابقين الأولين قدس الله أنوارهم و أسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل و أولياؤهم ع.

نعم ذهبوا إلى أن جوده دائم(۱) و فيضه غير منقطع و لكن العالم يتجدد مع الأنفاس

۱- و لو تفوهوا بأن العالم قديم كان وجهه أنهم كان نصب أعينهم هو الله و صفاته- و حقيقه الوجود التى هى طرد العدم بشراشرها هى نور الله الذى تنور به ماهيات السماوات و الأرض و ما بينهما و العالم ليس إلا شيئيات الماهيات و هى فانيات فى حقيقه الوجود فناء الظل فى الشمس و الوجود مضاف أولا و حقيقه إلى الله كما قال على ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله . دلى كز معرفت نور و صفا ديد بهر چيزى كه ديد أول خدا ديد و لو أضيف عند العقل الجزئى إلى الماهيات لا بد من إسقاط الإضافات فالعالم فى نظر شهودهم مملو من بهاء الله بل مضمحل فإن فى الله فلم يقع نظرهم إلا على الله و صفاته و ما من صقعه و حكمها القدم و هذا لا ينافى أن يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث فى وجودها الطبيعى السيال، س قدس سره

و من هذا الوجه قوله عز ذكره كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ و ليست شئونه إلا أفعاله و تجليات أسمائه كما سبق بيانه و لا يمكن حدوث الفعل من المبدإ التام و لا ارتباط المتغير بالثابت القديم إلا بنحو دوام التجدد و الانقضاء و التدرج فى الحدوث و البقاء و اتصال التبدل و التصرم فى الوجود و الفناء كما هو المشهور عند الجمهور فى نفس الحركه- حيث قيل إنها هويه تدريجيه توجد فى الخارج شيئا فشيئا و تعدم شيئا فشيئا.

و أما عندنا فالحركه ليست من الهويات الخارجيه بل أمر عقلى(۱) معناها نفس الخروج من القوه إلى الفعل على التدريج و هو كسائر المفهومات الاعتباريه التى تصلح لأن تكون عنوانا لحقيقه خارجيه و الذى ينتزع منه هذا المعنى المصدرى هو الذات الخارجيه التى يخرج وجودها من القوه إلى الفعل تدريجا فوجوده لا محاله- تدريجى و حدوثه بعينه يلزم الزوال و انقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال و ليس

۱- إلى قوله لأنه ليست فى الحركه حركه حاصله إن الحركه تجدد الشى ء بما هو و تجدد الشى ء ليس شى ء متأصل إنما الشى ء المتأصل هو الشى ء المتجدد كالطبيعه المتجدده أو كالأعراض التى تقع فيها الحركه لكنها تابعه للطبيعه فى التجدد فالحركه نفسها كالمعنى الحرفى و هذا القول منه كقولهم بحدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما ليست بأشياء متأصله و إلا كان الحدوث حادثا و التأثر متأثرا و تسلسل و ليس للحدوث حدوث و للتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد تجدد و هذا ما قال المصنف ره و ليست فى الحركه حركه أى ليست للحركه حركه بل الحركه للمتحرك، س قدس سره

هذا الذی ذکرناه صفه الحرکه لأنه لیست فی الحرکه حرکه(۱) و لیس لها وجود تدریجی- بل هی عباره عن تدریج وجود شی ء آخر و خروجه إلی الفعل یسیرا یسیرا فالحرکه عباره عن متحرکیه شی ء آخر فی الحصول لا متحرکیه نفسها و إلا لتسلسلت الحرکات إلی غیر نهایه و الذی یتدرج وجوده بالذات هو بعض أنواع المقولات ففی المشهور هی أنواع أربع من المقولات الکم و الکیف و الأین و الوضع و فی التحقیق هی أنواع خمس منها و هی الأربع المذکوره مع مقوله الجوهر فإن الطبائع المادیه و النفوس المتعلقه بالأبدان الطبیعیه کلها متحرکه فی ذاتها و جوهرها عندنا کما أقمنا البراهین علیه و بینا أن جمیع الهویات الجسمانیه التی فی هذا العالم سواء کانت بسائط أو مرکبات و سواء کانت صورا أو موادا و سواء کانت فلکیه أو عنصریه و سواء کانت نفوسا أو طبائع فهی مسبوقه بالعدم الزمانی فلها بحسب کل وجود معین مسبوقیه بعدم زمانی غیر منقطع فی الأزل ففی الأزل أعدام جمیع الأشخاص الجسمانیه و الهویات الطبیعیه إذ کلها علی الاستغراق الشمولی الأفرادی و الجمعی مما یصدق علیها أنها مسبوقه بعدم أزلی فکلها حادثه لیس فیها واحد شخصی مستمر الوجود و لا حقیقه ثابته الهویه فإن المسمی بالکلی الطبیعی و الماهیه لا بشرط لیس لها فی ذاتها من حیث ذاتها وجود و لا وحده و لا کثره و لا استمرار و ثبات و لا أیضا انقطاع و حدوث بل هی فی جمیع هذه الصفات تابعه لأفرادها موجوده بعین وجودها واحده بوحدتها کثیره بکثرتها قدیمه بقدمها حادثه بحدوثها.

فإذا تحقق و تبین بالبرهان أن جمیع أفرادها حادثه فهی لا محاله حادثه فی نفس الأمر و إن لم تکن حادثه بحسب اعتبار ذاتها من حیث ذاتها لکنها کما لا- تکون حادثه من حیث اعتبار ذاتها بذاتها فکذلک لیست بقدیمه من تلک الحیثیه و من هاهنا ینکشف و یظهر أن ما اشتهر عن الحکماء و أذعن به أکثر الأذکیاء من أن طبائع الأنواع المتعاقبه الأشخاص قدیمه و إن کانت أشخاصها کلها حادثه إذ الماهیه منحفظه بتعاقب الأشخاص

۱- تقدمت المناقشه فیه فی مباحث الحرکه من السفر الأول و تقدم أیضا أن الحرکه الجوهریه حرکه و متحرکه فتذکر، ط مد ظله

ليس بصحيح أصلا(۱) بل فيه مغالطه بين أخذ الحد مكان المحدود(۲) و فيه خلط بين الواحد بالعدد و الواحد بالمفهوم و إن أكثر الناس زعموا أن معنى كون الماهيه واحده و الأفراد متكثره- هو أن يكون هناك أمر واحد متقيد بقيود مختلفه و يعرضه صفات متقابله يكون محفوظ الذات مع كل قيد و إذا زال بعض القيود و التعينات لا يزول ذلك الأمر بزواله- بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها و ذاته هى هى بعينها كمحل واحد- يطرأ عليه صفه بعد أخرى و هو هو بعينه كجسم يبيض تاره و يسود أخرى و يتسخن تاره و يتبرد أخرى و هو بعينه ذلك الجسم الموجود أولا مع تبدل الصفات و تغاير الأحوال.

هذا سهو عظيم عند المحققين فإن الشيخ الرئيس شنع على من زعم أن الكلى الطبيعى فى الخارج شى ء واحد بالذات متكثر باللواحق موجود فى أمكنه متعدده و فى أزمنه متكثره حتى قال إن نسبه المعنى الكلى إلى جزئياته ليست كنسبه أب واحد إلى أبناء كثيرين بل كنسبه آباء إلى أبناء و ليس كل واحد من الناس إلى إنسانيته فمجرد نسبته إلى إنسانيه تفرض منحازه عن الكل بل لكل واحد إنسانيه أخرى هى بالعدد غير ما للآخر من الإنسانيه و أما المعنى المشترك فيه فهو فى الذهن- و قد سلف تحقيق هذا المبحث فى مسائل الماهيه.

تنبيه تفريعى

و من العجب من أتباع الفلاسفه حيث إن المتكلمين لما حاولوا إثبات البدايه و الانقطاع للحركه و الزمان و ما يطابقهما من الحوادث المتعاقبه بإجراء التطبيق و التضايف و غيرهما فيها قالوا إن هذه المتعاقبات و الحوادث لا اجتماع لها فى الخارج و لا فى الخيال حتى يجرى فيها المطابقه و المضايفه و يحكم عليها بالانقطاع و قد ذهلوا و غفلوا عن أن تلك الأمور لما لم يكن لمجموعها وجود فى

۱- نفى الصحه مطلقا فيه مبالغه و يمكن إثبات الصحه بأن مرادهم أن الطبائع دائمه الحدوث و التجدد و أن هذه الحركات الجوهريه مثل الحركه الوضعيه الفلكيه و ليست مثل الحركات الأينيه المستقيمه المبتدئه من السكون و المنقطعه إليه، س قدس سره

۲- يريد به أخذ المفهوم مكان المصداق، ط مد ظله

الخارج لا يمكن الحكم بأزليتها و قدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها و انقطاعها- فكيف يصح القول منهم بأزليه الحركات و قدم الزمان و لا تناهى الحوادث على وجه العدول.

بل الحق أن يسلب عنها القدم و اللاتناهى بمعنى السلب العدولى و كذا يسلب عن مجموعها الحدوث(۱) و التناهى سلبا بسيطا و لكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركه و الزمان و الحوادث الحدوث و يحكم عليها بالتناهى و الانقطاع حكما إيجابيا تحصيليا و لا يلزم من ذلك(۲) أن يكون الكل حادثا لأن الحكم على كل واحد قد لا يتعدى(۳) إلى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك أيضا أن يكون الكل أى المجموع قديما كما زعم و لا أيضا أن يكون الكلى الطبيعى قديما كما مر بيانه.

و ليس لمتوهم أن يتوهم أن الكل إذا لم يكن له نهايه ثبت أنه لا نهايه له و أن الكلى إذا لم يكن فى ذاته حادثا كان فى حد ذاته قديما لأنا نقول- أما فى الأول فبأن ما لا وجود له لا يثبت له شى ء أصلا فالحكم الإيجابى يستدعى وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شى ء من الأشياء سواء كان ذلك الأمر أمرا وجوديا أو عدميا كالعمى و اللابصر و اللاكتابه فالمعدوم كما يسلب عنه البصر

۱- كما يسلب عنها القدم و إنما يسلبان عنها لأن المجموع لا وجود له عند المصنف غير وجود كل واحد و الموجبه لا بد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلى الطبيعى لأنه و إن يسلب عنه القدم لكن يثبت له الحدوث إذ الكلى الطبيعى موجود بعين وجود أشخاصه فيمكن عقد الإيجاب له فإذا قيل الكل المجموعى حادثه معناه أنها ليست قديمه هذا على رأيه ره- و أما على رأى من يقول بوجود المجموع و أن وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن إيجاب الحدوث له، س قدس سره

۲- المراد به الكل المجموعى فلا ينافى ما تقدم آنفا من حكمه بحدوث الجميع لحدوث كل واحد فإن المراد به الكل الاستغراقى دون المجموعى، ط مد ظله

۳- كما فى الحكم بالوحده على كل واحد و بالشبع برغيف واحد فلا يمكن الحكم بالتعدى كليا و لكن يتعدى جزئيا كالحكم بالإمكان على كل واحد من الممكنات و مجموع الممكنات غير المتناهيه أيضا ممكن لو كان المجموع موجودا على حده و من هذا القبيل الحدوث، س قدس سره

كذلك يسلب عنه اللابصر و قد علمت أن ليس نقيض ثبوت البصر لشى ء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على أن يكون قاطعا للنسبه الثبوتيه واردا عليها- لا أن يكون النسبه وارده عليه رابطه إياه بالموضوع فالكتابه و اللاكتابه بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى أن ليس شى ء منهما ثابتا له لا أن ليسيه شى ء منهما ثابته له.

و أما فى دفع الثانى أن معنى قولنا إن الكلى الطبيعى غير حادث أن الماهيه ليست من حيث هى هى متصفه بالحدوث بمعنى أن حيثيه الاتصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات لا أنها لا توصف بالحدوث فى الواقع بل هى متصفه بالحدوث فى الحقيقه- لأن اتصاف الفرد بكل صفه هو عين اتصاف الطبيعه لا بشرط شى ء بتلك الصفه بعينها.

ثم لو سلمنا أن الماهيه من حيث نفسها غير متصفه بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها فى نفسها بالقدم أو اللاحدوث لما سبق فى مباحث الماهيه أنه إذا سئل عن الماهيه من حيث هى هى بطرفى النقيض فالجواب السلب من كل شى ء بتقديم السلب على الحيثيه- و بالجمله هذه الماهيات التى أفرادها متجدده كائنه فاسده إذا سئل عن كيفيه حصولها فى الأعيان هل هى حادثه أو قديمه فالجواب أنها فى نفس الأمر و بحسب الخارج حادثه و ليست بقديمه و لا دائمه أصلا إذ لو اتصفت بالأزليه و الدوام فى الخارج أو فى نفس الأمر لكان لها لا أقل فرد واحد موصوف بالقدم إذ لا وجود لها إلا فى الأفراد بل وجودها وجود الأفراد بعينها فلا اتصاف لها بشى ء من العوارض إلا بسبب اتصاف فرد منها به و إذ ليس فى أفرادها شى ء يوصف بالقدم و الدوام فلا يوصف الماهيه أيضا بذلك.

و إذا سئل عنها بأنها هل هى من حيث ذاتها قديمه أو حادثه فالجواب سلب كل من الطرفين- القدم و الحدوث و اللابدايه و البدايه و اللاانقطاع و الانقطاع جميعا لأنها لا توصف بشى ء منها من حيث ذاتها لذاتها و إنما توصف بها فى الواقع من جهه وجودها الذى هو نفس وجود أفرادها

فصل (۲) فی بیان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقی غیر ما سلف فی مباحث أحکام الجوهر من العلم الکلی

اشاره

فصل (۲) فی بیان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقی(۱) غیر ما سلف فی مباحث أحکام الجوهر من العلم الکلی و هو أن کل شی ء یوصف بصفه من الصفات لا بد أن لا یکون بحسب وجود نفسه و مرتبه قابلیته و معروضیته موصوفا بما ینافی تلک الصفه و إلا لزم اتصاف أمر واحد بالمتنافیین- سواء کان الاتصاف بحسب العقل فی ظرف التحلیل أو فی الخارج.

و القسم الأول کالماهیه فی اتصافها بالوجود و عروضه لها فإن الماهیه لو کانت بحسب نفسها معدومه لما أمکن عروض الوجود لها بل ینبغی أن لا تکون الماهیه من حیث نفسها متعینه بأحد الطرفین أعنی الوجود و العدم حتی یتصور عروض شی ء منهما لها.

و القسم الثانی کالمقدار الجسمانی أو الاتصال الامتدادی العارض للهیولی فإنه یجب أن یکون الهیولی غیر متعینه الذات باللامقدار و لا متجرده فی ذاتها عن الامتداد- حتی یمکن قبولها للممتد فی ذاته و اتصافها بالمقدار لذاته و کذا الوضع و الحیز إذا عرض لشی ء و صار ذلک الشی ء بعروضه إیاه ذا وضع و حیز یجب أن لا- یکون بحسب وجوده فی نفسه مجردا عن الأوضاع و الأحیاز فإن المفارق عن المقدار فی نفسه- و المجرد عن الوضع و الحیز فی وجوده و تعینه لا محاله یکون وجوده وجود أمر عقلی- بل یکون بالضروره عقلا- صرفا مفارق الذات عن المقدار و الجسمیه و لوازمها فکیف یسنح له ما یجعله متجسما ذا وضع و یعرض له التلبس بهذه الأمور.

فظهر أن الأمر القابل لمثل هذه الأمور یجب أن یکون حالته بالقیاس إلیها- حاله إمکانیه مبهمه ناقصه نسبه تلک الحاله إلی کل منها نسبه النقص إلی الکمال و نسبه الضعف إلی القوه و لهذا یقال إن الهیولی فی ذاتها لا متصله و لا منفصله- و لا واحده و لا کثیره و لا ذات وضع و حیز و لا غیر ذات وضع و حیز

۱- کما أن مأخذ الحرکه الجوهریه للحدوث مأخذ عرشی، س قدس سره

ثم اعلم أنه فرق بين الأحوال التی هی من ضروریات وجود الشی ء و لوازم هویته بحیث لا یمکن خلو الموضوع عنها و عما یستلزمها أو ما یلزمها بحسب الواقع و الأحوال التی لیست من هذا القبیل فیمکن خلو الموضوع عنها فی الواقع فالقسم الأول کالمقدار و الوضع و المکان و الزمان(۱) للجسم و القسم الثانی کالسواد و الحراره و الکتابه و أشباهها له ففی القسم الأول لا بد أن یکون محلها و قابلها غیر متقوم الذات فی وجوده لست أقول فی ماهیته و مفهومه إلا بصوره محصله إیاه مفیده لوجوده و لهذا لا بد أن یکون محل الجسمیه و لوازمها من المقدار و الوضع و غیرهما ماده غیر متقومه الوجود إلا بالصوره المستلزمه لها بخلاف القسم الثانی فإن محل السواد و إن وجب أن لا یکون متعینا بالسواد و لا باللاسواد و بما یضاده بل بحاله إمکانیه لا تأبی عن عروض کل من السواد و ما یضاده إلا أن ذلک المحل یمکن أن یتحصل له وجود غیر مفتقر فی تقومه إلی صوره لونیه أو سوادیه لأن اتصافه بالسواد لیس نحو وجوده و لا من لوازم هویته فی ذاته فیجوز أن یوجد جسم لا لون له و یمکن أن یتصور عنصر لا حار و لا بارد أعنی الحراره و البروده المحسوستین العارضتین.

فإذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهه فی أن کون الشی ء واقعا فی الزمان و فی مقوله متی سواء کان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده کما أن کون الشی ء واقعا فی المکان و فی مقوله أین سواء کان ذلک الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده فإن العقل المستقیم یحکم بأن شیئا من الأشیاء الزمانیه أو المکانیه یمتنع

۱- أما المقدار فلأن التفاوت بین الجسم الطبیعی و الجسم التعلیمی بالإطلاق و التعیین لا غیر و أما الوضع فلأن الجسم فی مرتبه وجوده لما لم یکن مجردا و لا نقطه و کان قابلا لخطوط متقاطعه علی زوایا قوائم کان ذا أجزاء متراصفه مترتبه فجاء الوضع المقولی أعنی نسبه أجزاء الجسم بعضها إلی بعض و نسبه المجموع إلی الخارج و أما الإمکان فإن کان هو البعد فظاهر و إن کان هو السطح فالمراد به هاهنا هو الحیز إذ علی قول القائلین بالسطح و هم المشاءون لکل جسم حیز طبیعی و هو الوضع و الترتیب لا مکان طبیعی لانتقاضه بالأطلس و أما الزمان فلعله یوهم المصادره فی المقام و لیس کذلک إذ المطلوب هو المتی لا الزمان، س قدس سره

بحسب وجوده العینی و هویته الشخصیه أن ینسلخ عن الاقتران بهما و یصیر ثابت الوجود(۱) بحیث لا یختلف علیه الأوقات و لا یتفاوت بالنسبه إلیه الأمکنه و الأحیاز و من جوز ذلک فقد کابر مقتضی عقله و عاند ظاهره باطنه و لسانه ضمیره.

فإذن کون الجسم بحیث یتغیر و یتبدل علیه الأوقات و یتجدد له المضی و الحال و الاستقبال مما یجب أن یکون لأمر صوری داخل فی قوام وجوده فی ذاته حتی یکون فی مرتبه قابلیته لهذه التجددات غیر متحصله الوجود فی نفس الأمر إلا بصوره التغیر(۲) و التجدد و لا متقدمه فی الوجود علی وصف التغیر و الانقضاء بل إنما له الاتصاف بإمکان ذلک الوصف و مقابله بحسب مرتبه من مراتب نفس الأمر لا فی حاق الواقع و عین الأعیان کما أن الهیولی لها فی ذاتها بحسب ذاتها أن لا تکون متجسده و لا لا متجسده و لا متقدره و لا غیر متقدره و لا متحیزه و لا لا متحیزه و لا ذات وضع و لا ذات عدم وضع حتی یمکن اتصافها بکل من هذه الأمور و مع ذلک فإن الواقع منها(۳) فی نفس الأمر لیس إلا التجسم و التقدر و لوازمهما من الأین و الوضع و غیر ذلک.

و قد علمت الفرق بین عدم الاتصاف بصفه فی نفس الواقع و بین عدم الاتصاف بها فی مرتبه من مراتب الواقع و الأول غیر مستلزم للثانی(۴) و کذلک الفرق ثابت بین الاتصاف بصفه فی الواقع و بین الاتصاف بتلک الصفه فی کل مرتبه من مراتب الواقع و الأول لا یوجب الثانی فإن الماهیه قد تتصف بوجودها فی نفس الواقع و لا تتصف به فی مرتبه ذاتها من حیث هی هی و کذا الهیولی(۵) متصفه بالتجسم و التقدر فی نفس الأمر و لیست

۱- أراد بثابت الوجود ما هو أعم من بسیط الوجود من باب عموم المجاز لیشمل المکانی و یترتب علیه قوله و لا یتفاوت بالنسبه إلیه الأمکنه و الأحیاز، س قدس سره

۲- و هی تغیر الصوره فیکون الإضافه بیانیه أو یراد بالتغیر الحرکات العرضیه و صورتها الحرکه الجوهریه فیکون الإضافه لامیه، س قدس سره

۳- إذ الهیولی المجرده محاله للتلازم بینهما و بین الصوره و لعدم انقطاع الفیض بدوا و ختما، س قدس سره

۴- الصواب الثانی بدل الأول و الأول بدل الثانی کما لا یخفی، س قدس سره

۵- إلا أن الفرق بین الماهیه و الهیولی أن المرتبه فی الهیولی مرتبه وجودیه فإنها فی مرتبه وجودها الذی هو قوه صرفه هکذا لا فی مرتبه ماهیتها فقط بخلاف الماهیه فإن مرتبتها الخالیه عن الأطراف المتقابله لیست إلا شیئیه الماهیه فللهیولی فی السلسله الصعودیه للموجودات مرتبه وجود هو قابل القوابل و ماده المواد إلا أنها خالیه عن الفعلیات حتی عن أدناها و أخفها مئونه و هو الامتداد الجوهری و لذا قیل إن المبدأ إلی القابلی للعالم الطبیعی هو الظلمه أو الخلاء أو الهاویه و أرید به الهیولی، س قدس سره

متجسمه و لا متقدره فی حد نفسها و مرتبه قابلیتها نعم کل ما یثبت لشی ء فی مرتبه نفسها بما هی هی فهو لا محاله ثابت لها فی الواقع دون العکس الکلی و لیس الأمر کذلک فی جانب السلب کما تکرر بیانه.

فإذن تبین و انکشف أن نعت التغیر(۱) و التجدد للأجسام و وقوعها فی مقوله متی أمر صوری جوهری مقوم لها أو مقوم لما یلزم وجودها و شخصیتها أو فی مرتبه وجودها و شخصیتها و لیس من العوارض التی یمکن تجرد الجسم عنها و خلوه فی الواقع عن عروضها کالسواد و الحراره و نظائرهما فوجب أن یکون صوره الأجسام صوره متجدده فی نفسها و طبیعتها التی بها یکمل ذاتها و یتحصل نوعیتها و یتقوم مادتها أمرا متجدده الهویه متدرجه الکون حادثه الذات کائنه فاسده لا تزال تتجدد و تنقضی و تستقبل و تمضی و تحضر و تغیب و ذلک بحسب الوجود الخارجی و التشخص العینی و إن لم یکن کذلک بحسب الماهیه العقلیه و لا بحسب مرتبه الماده الهیولانیه لها.

۱- إلی قوله و لیس من العوارض المراد بالنعت الصفه الذاتیه مثل الوصف العنوانی الذی هو عین ذات الموضوع کالإنسانیه للإنسان فإن التغیر عین الذات الوجودیه للأجسام و المراد بالمقوم لها المقوم الداخلی لأن وجود التغیر عین وجود الصوره النوعیه للأجسام و هی أحد الأجزاء لها فإن لها هیولی و صورتین الجسمیه و النوعیه و المراد بالمقوم لما یلزم وجودها أن التغیر عین وجود الصوره النوعیه و هی مبدأ الآثار الخاصه اللازمه للنوع و المبدأ للشی ء مقوم له و یمکن حمل المقوم فی الأول علیه أیضا و یمکن أن یراد أن التغیر مقوم أی لیس بخارج لما یلزم أی لصوره نوعیه لا ینفک وجودها عنه و قوله أو فی مرتبه وجودها إشاره إلی أن التغیر أو الحرکه مساوق لوجودها غیر متأخر عن وجودها و هویتها و إن لم یکن فی مرتبه ماهیتها و الفرق بینه و بین الأولین أن فیهما کان له نوع تقدم علیها بخلافه، س قدس سره

و بـالجمله كل ما يوصف به الحركه و الزمان بحسب الماهيه عنـد القوم من الانقضاء و الحـدوث و الاسـتمرار التجـددى و البقاء الحدوثى فذلك مما يوصف به الأجسام الطبيعيه بحسب وجودها الطبيعى الشخصـى فى حد هويتها الخارجيه المتقدمه على سائر اللواحق العرضـيه فجميع الموجودات التى فى هـذا العالم واقعه لذاتها فى الزمان و التغير مندرجه تحت مقوله متى كما أنها واقعه فى المكـان منـدرجه تحت مقـوله أين لكن بعضـها متـأخره الوجـود عن التغير و الزمـان(۱) كـأكثر عوارض الوجود كـالسواد و الحراره و الحركه و غيرها من الأكوان المسـبوقه بالعـدم و اللاكون الانفصالى و الاسـتحالات الانفعاليه المنقطعه بغيرها و بعضـها مع التغير و الزمان كطبائع البسائط الفلكيه و الكوكبيه و ما يجرى مجراها معيه ذاتيه راجعه إلى الفيئيه [العينيه].

و ليست معيه وجود الجسم فى ذاته للزمان كمعيه الثابت مع المتغير كما ظنه أكثر الناس إلا أنهم يفرقون بين معيه العقل للزمان و معيه الجسم له بأن الجسم لا ينفك عن الحركه و السـكون و كل منهما متغير أما الحركه فبالذات و أما السـكون فبحسب التقدير بمعنى أن الجسم الساكن لو كان بـدل سـكونه متحركا لكان زمان حركته كـذا فالجسم و إن لم يكن متغيرا بل ثابتا فى نفسه فلا يكون فى الزمـان بـل مع الزمـان كالعقل لكن بحسب وقوعه فى الحركه و السـكون يكون متغيرا فيكون فى الزمان فرجعت معيته للزمان إلى الفيئيه(۲) [العينيه] بواسطه الحركه و لم يعلموا أن الشى ء الثابت الوجود

۱- أى حركه الطبيعه الخامسه التى للفلك الأقصـى و قـدر هذه الحركه الجوهريه و هما متقدمان على الحركه العرضـيه الوضـعيه فضـلا عن العـوارض الأـخرى و ظهر أن بعضـها مع التغير و الزمـان أى الحركه الجوهريه الـتى للطبـائع الفلكيه فكمـا أن أوضـاع الأفلاك دائما سياله كذلك طبائعها بحسب هوياتها، س قدس سره

۲- أى الطبـائع واقعه فى التغير و محاطه فى الزمان كمحاطيه المتقـدر فى مقـداره مثل كون الجسم الطبيعى محاطا للتعليمى و إن كان الزمان أيضا فى الحركه و الحركه فى الموضوع و التعليمى أيضا فى الطبيعى ككون كل عرض فى موضوعه، س قدس سره

فی ذاته و هویته کالعقل(۱) المفارق یستحیل أن یکون محلا للتغیر قابلا للحرکه نعم یمکن أن یکون فی حد ماهیه الذهنیه أو بحسب مرتبه هیولیه غیر المتقومه بذاتها غیر متحرک و لا ساکن و غیر متغیر و لا لا متغیر حتی یمکن أن یتصف بالتغیر و الحرکه فی الواقع فالجسم إذا کان ثابت الذات و الهویه فی حد طبیعه النوعیه الخارجیه فمحال أن یوصف بالتغیر و الحرکه و لا أیضا بالسکون لأنه عدم الحرکه عما من شأنه أن یقبل الحرکه و اعلم أن القوم إنما وقعوا فی هذا الغلط لعدم تحقیقهم الوجود و الهویه الخارجیه و ذهابهم إلی أن الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنیه و المعقولات الثانیه التی لا یحاذی لها أمر فی الخارج و ذهلوا عن أن الوجود هو نفس الأمر العینی الخارجی فضلا(۲) عن أن یحاذی له أمر آخر فی العین.

ثم إنهم لما اعتبروا ماهیه الجسم و ماهیه الحرکه(۳) و الزمان وجدوا أن ماهیه الحرکه و مقدارها خارجه عن ماهیه الجسم و معناه فحکموا أنها من العوارض اللاحقه له کما حکموا فی أصل الوجود بالزیاده علی الماهیه و أدی بهم ذلک إلی أن أنکروا- کون الوجود متحققا فی الخارج و أن یکون له ثبوت للماهیه الموجوده و ذلک لأن العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فإذن متی کان الوجود زائدا علی الماهیه الموصوفه به و کل صفه وجودها فرع وجود موصوفها فیعود الکلام إلی ذلک الوجود السابق فیتسلسل أو یدور

۱- أی من جهه و أن لیس مثله من جهه أن الجسم بما هو واقع فی الحرکه معیته للزمان راجعه إلی الفیئیه، س قدس سره

۲- أی للوجود العنوانی محاذ لم یبق للماهیات العینیه محاذیا فی العین فضلا عن أن یکون له محاذ آخر وراء ما یحاذی الماهیه مع أنه لو کان کذلک کان أصلا أیضا لکنه محال، س قدس سره

۳- بیان وقوعهم فی هذا الغلط من قولهم باعتباریه الوجود و هو أنهم لما قالوا بأصاله الماهیه و الماهیه خالیه فی ذاتها عن التغیر و مقداره قالوا بأن التغیر لیس فی ذوات الأجسام- الجنسیه و النوعیه و الوجود الحقیقی الذی هو ذاتها النوریه و السیلان یساوقه کان محجوبا عن نظرهم و وجدوا التغیر فی مقام أعراض الأجسام، س قدس سره

و هما باطلان فاتصاف الماهيه به إنما يتحقق فى ظرف الذهن.

و قد عرفت أن ذلك غير مجد و لا فرق بين الذهن و الخارج فى لزوم التسلسل(۱) و الدور على تقدير كون الوجود أمرا مغايرا للماهيه زائدا عليها زياده الأوصاف اللاحقه لموصوفاتها بعد تماميه تحصلها و فعليه ذاتها بل الأمر فيه كما نور الله به قلب من يشاء من عباده.

و بالجمله القوم لم يفرقوا بين عوارض الماهيه و عوارض الوجود و القسم الأول قد يكون متحدا بها فى الواقع و العروض للماهيه بحسب التحليل الذهنى مرجعه كون الشى ء بحيث يكون مفهومه خارجا عن الماهيه محمولا عليها فى الواقع و هذا لا ينافى العينيه و الاتحاد فى الخارج و الوجود نفسه من هذا القبيل فإنه من عوارض الماهيه الموجوده به لا من عوارض وجودها و كذا الفصل للجنس و التشخص للنوع فإذن كون التدرج فى الوجود- زائدا فى التصور على ماهيه الأجسام لا ينافى عدم زيادته على هوياتها الوجوديه الشخصيه الخارجيه.

تلخيص و توضيح

معروض التغير و التجدد و محل الحركه إما أمر ثابت الذات متساوى النسبه إلى أجزاء الزمان أو متغير أو ليس بمتغير و لا ثابت و القسم الأول محال لاستحاله سنوح التغير الموجب لاختصاص الشى ء إلى وقت معين على أمر مفارق فى ذاته عن كافه الأزمنه و الأوقات و القسم الثانى لا يخلو إما أن يكون ذلك التغير زائدا على ذاته فى الوجود أم لا و الأول يوجب إعاده الكلام فى المحل و لزوم التسلسل أو الدور

۱- و ذلك لأن العروض إذا كان عروضا حقيقيا فكما أن العروض الخارجى يستدعى تقدم الماهيه على الوجود بالوجود كذلك العروض الحقيقى الذهنى ففى الاتصاف الحقيقى للماهيه- بوجود اتصافات غير متناهيه بالوجود كما فى الخارج بلا تفاوت و لا يقاس الاتصاف الحقيقى الذهنى للماهيه بالوجود باتصاف الوجود فى الذهن بالوجود هكذا وجود الوجود بالغا ما بلغ و الوحده بالوحده و نحوهما لأن الموصوف و الصفه هنا واحد و الاتصاف بتعمل العقل بخلاف ما نحن فيه فإن الماهيه سنخ آخر وراء الوجود و الفرض أن العروض حقيقى، س قدس سره

و الثانی لا یخلو إما أن یکون عین ماهیته أو عین وجوده و الأول باطل لأن الذی یکون التغیر عین(۱) ماهیته هی الحرکه نفسها و محال أن یکون محل الحرکه حرکه إذ الشی ء لا یعرض لنفسه(۲) و قد برهن أیضا أن الحرکه لیست بمتحرکه و لا یجوز الحرکه فی الحرکه و الثانی هو المطلوب.

و أما القسم الثالث فهو إما صوره الشی ء المتغیر أو مادته و الأول محال فإن الذی هو فی الوجود بالفعل متغیر لا یمکن أن یکون صورته التی بها یصیر بالفعل غیر متغیره و لا ثابته(۳) و الثانی هو المطلوب فإن الماده فی نفسها لما کانت بالقوه من کل وجه- فهی و إن کانت متغیره فی نفس الأمر بالصوره لکنها فی ذاتها غیر متغیره و لا ثابته و لا متحرکه و لا ساکنه لا یقال بقی(۴) هاهنا قسم آخر و هو أن یکون محل التغیر المجموع- المرکب من الماده و الصوره لأنا نقول قد علمت مرارا أن تمام الشی ء المرکب بصورته

۱- فیه من المسامحه ما لا یخفی فالحرکه نحو الوجود و لا ماهیه له فالأولی دفع هذا الوجه باستلزامه التشکیک فی الماهیه، ط مد ظله

۲- لو تم هذا لتم فی الحرکات العرضیه و أما الحرکه فی الجوهر فلیس قیامه بنفسه- المصحح لإطلاق الحرکه و المتحرک علیه من قبیل العروض حتی یلزم عروض الشی ء لنفسه و قد عرفت المناقشه فی قوله و قد برهن أیضا أن الحرکه لیست بمتحرکه و فی قوله و لا یجوز الحرکه فی الحرکه، ط مد ظله

۳- لأن صورته طبیعه التی هی مبدأ الأول لحرکته التی هی بالفعل فإنها و إن لم تکن بالفعل المحض لکنها لم تکن بالقوه الصرفه فإنها أمر بین محوضه الفعل و صرافه القوه و مبدأ التغیر الفعلی لا یمکن أن یکون لا متغیره و لا ثابته و أیضا لو کان کذلک کان ماده فبأی شی ء استحق اسم الصوره و سلب اسم الماده و إن أرید أن ماهیه الصوره لیست متغیره و لا ثابته فهو المطلوب لکن لا ینافی أن یکون فی الوجود متغیره، س قدس سره

۴- و الحق أن الماده موضوعه للحرکه بمعنی حامل قوتها و الصوره موضوعه بمعنی الجوهر القائمه به الحرکه و هی نفسها و المجموع من الماده و الصوره موضوع لها لأنها لیست إلا الماده المتلبسه بالصوره، ط مد ظله

لا بمادته فحكم الصوره بعينها حكم المجموع(۱) سيما عند من يقول بأن التركيب بينهما اتحادى.

فقد ثبت و تحقق أن الأجسام كلها متجدده الوجود فى ذاتها و أن صورتها صوره التغير و الاستحاله و كل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزمانى كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجوديه و لا لطبائعها المرسله و لا لمفهوماتها الكليه إذ الكلى لا وجود له فى الخارج و الطبيعه المرسله وجودها عين وجود شخصياتها و هى متكثره و كل منها حادث و لا جمعيه لها فى الخارج حتى يوصف بأنها حادث أو قديم فكما أن الكلى لا وجود له إلا بالأفراد فالكل لا وجود له إلا وجودات الأجزاء و الأجزاء كثيره فكذا حدوثها حدوثات كثيره و المجموع لو كان له وجود غير وجودات الأجزاء فهو أولى بالحدوث(۲) إلا أن الحق أن ليس له وجود إلا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كأنها شى ء واحد- لكن الوهم أيضا يعجز(۳) عن إدراك الأمور غير المتناهيه و إحضارها معا.

و الفرق بين الكلى الطبيعى و الكل أن الكلى له وجود فى ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود و أما الكل فلا- وجود له فى نفسه إذ الوجود يساوق الوحده بل عينها كما علمت و لا وجود له فى الجزء أيضا فلا يوصف بالحدوث و لا بالقدم كما لا يوصف بالوجود.

و أما الكلى العقلى فهو و إن كان عندنا موجودا بوجود الصوره المفارقه الإلهيه- كما ذهب إليه أفلاطن الإلهى و من تقدمه من الحكماء الراسخين و الكبراء الشامخين- قدس الله أسرارهم و شرف أنوارهم لكن الصور المفارقه ليست من العالم فى شى ء و لا

۱- فيه قلب و يمكن أن يكون حكم الصوره خبرا مقدما، س قدس سره

۲- لأن المجموع معلول الأجزاء و إذا كانت العله حادثه فالمعلول أولى بالحدوث، س قدس سره

۳- فالمجموع الذى يتوهم بالوهم آحاد قليله لا نسبه لها إلى الكل إذ لا نسبه للمتناهى إلى غير المتناهى و المجموع الذى فى العقل موجود بالوجود التجردى واحد وحده جمعيه حكمه حكم الكلى العقلى إلا- أن يجعل آله لحاظ الأفراد غير المتناهيه المتعاقبه فى الكون، س قدس سره

هی ما سوی الله تعالی و إنما هی صور علم الله(۱) تعالی و کلماته التامات التی لا تبید و لا تنفد کما قال سبحانه ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ و قوله لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّی فإذن العالم بجمیع أجزائه أفلاکه و کواکبه و بسائطه و مرکباته حادثه کائنه فاسده- کل ما فیه فی کل حین موجود آخر و خلق جدید کما قدمنا ذکره فی العلم الکلی و ما فوق الطبیعه و الله أعلم

الفصل (۳) فی ذکر ملفقات المتکلمین و نبذ من آرائهم و أبحاثهم فی هذه المسأله

اشاره

قد سبق فی العلم الکلی أن عله الحاجه إلی المؤثر هی الإمکان فی الماهیه و النقص- عن التمامیه فی الوجود لا الحدوث کما توهمه جمع قالت الفلاسفه(۲) إن الواجب لذاته إن کان بذاته مقتضیا و مرجحا لوجود الممکنات سواء کان المقتضی ذاته فقط أو

۱- إضافه الصور إلی العلم إما بیانیه بأن یراد العلم الفعلی و إما لامیه أی عکوس علمه التفصیلی الذاتی کما هو صوره علمه الإجمالی الذی هو عین الکشف التفصیلی فإن بسیط الحقیقه کل الوجودات و انطوت تحت أسمائه کل الماهیات و الأعیان الثابتات کامنه فی الأسماء و الصفات- کمون الشجره فی النواه، س قدس سره

۲- النزاع بین هؤلاء و بین المتکلمین فی الحدوث الزمانی و أما الحدوث الذاتی فلا نزاع فیه و قد أخرج المتکلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم یقولوا بحدوثه فی جمله الحوادث فرارا من لزوم الخلف بإثبات الزمان قبل الزمان بل قالوا بعدم تناهیه فی جانبی الأزل و الأبد و لما ألزموا باستلزامه القول بقدم العالم لکون الزمان أحد الممکنات- ذکر بعضهم أنه أمر موهم لا حقیقه له و لازمه نقض جمیع ما أبرموه من حدوث العالم زمانا و لذا اضطر آخرون إلی القول بکون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالی و تقدس و لما أورد علیهم لزوم التغیر فی الذات أجابوا عنه بجواز المغایره فی الحکم بین المنتزع و المنتزع منه- و هو من مغایره المفهوم للمصداق الذی لا محصل له إلا السفسطه، ط مد ظله

مع صفه من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين أن له صفات واجبه الوجود فهو يتقدم على جميع الممكنات لأنه علتها و مرجحها و المرجح دائم فيدوم الترجيح لأن كل ما لأجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت أو زوال مانع أو وجود شرط أو حصول إراده أو طبع أو قدره و بالجمله وجود أى حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالأشاعره و الكراميه و غيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو إما أن يكون أزليا كان لا محاله العالم كذلك أزليا لامتناع تخلف المعلول عن العله التامه و إن لم يكن أزليا كان حادثا و كل حادث لا بد له من مرجح حادث و إلا لكان الحادث غير حادث ثم يعود الكلام إلى ذلك المرجح الحادث فى احتياجه إلى مرجح آخر حادث- و لم يتجدد الآن و لم يتجدد قبله و هكذا إلى غير النهايه فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا أول لها(۱).

و بالجمله فقد عرفت أن الواجب الوجود واحد(۲) من جميع الوجوه غير متغير و لا متبدل و أنه متشابه الأحوال(۳) و الأفعال فإن لم يوجد عنه شی ء أصلا بل كانت الأحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان و إن تجدد حال من

۱- لا- يخفى أنه غير المطلوب فإن المطلوب وجود الحوادث لا أولها زمانا- و اللازم اجتماع علل موجبه لا أول لها عددا و هى مجتمعه فى زمان واحد و هذا غير المطلوب- فالأولى إبطال هذا الشق بلزوم وجود علل غير متناهيه محصوره بين حاصرين أعنى الواجب تعالى و المرجح الحادث، ط مد ظله

۲- فهو متعال عن الصفات الزائده الحادثه بأن يكون تعلقها أو نفسها حادثا فيكون العالم حادثا أو يلزم تركبه من القوه و الفعل لأن الإراده الحادثه مثلا أو تعلقها الحادث- مسبوقه بالاستعداد و أيضا هو تعالى غنى فلا يحتاج فى فعله إلى حصول شرط أو حضور وقت أو داع زائد أو غيرها مما ينافى غناه عما سواه فإذا كان فاعلا بذاته و بصفته التى هى عين ذاته دام فاعليته، س قدس سره

۳- أى أنه متوحد الحال إذ حاله قبل وجود الأشياء و معه و بعده واحده و متشابه الأفعال كما قال تعالى وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللَّهِ تَبْدِيلًا*، س قدس سره

الأحوال المذكوره موجبه لوجود العالم فهو محال لأنه ليس فى العدم الصريح حال- يكون الأولى فيه أن يكون العالم موجودا أو بالبارى أن يكون موجدا أو يكون فيه حال آخر تقتضى وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصه كلامهم فى إثبات قدم العالم.

أقول هذه المقدمات كلها صادقه حقه اضطراريه لكن مع ذلک لا يلزم منها قدم العالم فإنک قد علمت أن الماهيه المتجدده الوجود ثباتها عين التجدد و فعليتها عين القوه الاستعداديه و وجودها مشوب بالعدم و تمامها و كمالها عين النقص و القصور- فهو مستند إلى فاعله التام الفاعليه و موجبه الدائم الفيض الثابت العليه من جهه ثباته- و فعليته و وجوده و تمامه و كماله لا من جهه تجدده و قوته و نقصه و قصوره لأنها من لوازم ذاته بلا جعل و تأثير لما علمت أن لوازم الماهيه غير مجعوله.

و ظاهر أن المعلول لا- يلزم أن يكون مثل العله فى نحو الوجود و قوامه و ثباته- بل مدار المعلوليه على القصور فى الوجود عن درجه وجود العله الفاعليه و القصور إنما يكون بدخول العدم فى هويه المعلول.

نعم الحدوث إذا كان وصفا زائدا على وجود الشى ء المجعول كان السؤال باللميه واردا على تخصيص ذلک الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الأوقات و أما إذا كان الحدوث و التجدد بمنزله الماهيه و لوازمها غير المجعوله فحكمه حكم سائر الماهيات الصادره عن الفاعل الدائم المتعلقه الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للإنسان أن يكون الواجب إنسانا و الإنسان واجبا فكذا لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث فى ذاته أن يكون الحادث قديما أو القديم حادثا لأن الحدوث للموجود المتجدد الهويه بمنزله الذاتى المقوم للماهيات و الجعل غير متخلل بين الذات و الذاتى فهذا حق الجواب عن شبهه الفلاسفه المنكرين لحدوث العالم بما فيه و معه.

و أما متكلمو أهل الملل فهم طائفتان

إحداهما القائلون بنفى العليه و المعلوليه

فى الموجودات و بالقدره الجزافيه- و ليس لأهل العلم كلام معهم لأن بناء المباحث العلميه على العليه و المعلوليه و إيجاب

المقدمات الحقه لنتائجها و لو لم يكن الإنتاج للشكل الأول مثلا ضروريا و لا النتيجه لازمه للمقدمتين على الهيئه المخصوصه فلا يحصل يقين فى العالم و إذ لا- يقين فلا- علم- و إذ لا علم فلا اعتماد و لا وثوق على تحقق شى ء و لا اطمينان و لا غرض و لا غايه و لا- رجوع و لا- عود بل يكون الأديان و المذاهب و المساعى كلها هباء و هدرا إذ يمكن ترتب الفائده المنظوره على خلاف هذا الذهاب و السعى أو نقيض الفائده المنظوره على هذا الذهاب و السعى و لا يسأل عما يفعل و هذا الرأى قريب من آراء السوفسطائيه.

و الثانيه القائلون بهما الملتزمون لنفى الترجيح

بلا مرجح.

فبعضهم أثبت للواجب صفه زائده على ذاته كالعلم و الإراده و الحياه و القدره و غير ذلك إلا أنهم يقولون(١) السبب فى إيجاد العالم إنما هو الإراده فلا بد من مخصص- فبعضهم جعل المخصص مصلحه تعود إلى العالم و قد علمت فى أوائل مباحث العله و المعلول أن ذلك باطل و ما أدرى أى مصلحه(٢) لأحد فى أن لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات أخرى كثيره وجودها قبل وجود العالم و بعضهم جعل المخصص ذات الوقت و هذا أيضا باطل إذ وجود المخصص مقدم(٣) على وجود المتخصص به

١- لعلك تستشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله فاعلم أن المراد أن بعضهم و إن لم يقولوا بأن العليه و الفاعليه عين ذاته حتى يتأكد إشكال القدم كما قال الحكيم إنه لا معنى فى ذاته تعالى سوى صريح ذاته بل أثبتوا له تعالى صفات زائده إلا أنهم لما قالوا بالعليه و المعلوليه و جعلوا الإراده القديمه سببا لإيجاد العالم طلبوا المخصص ليمكنهم القول بالحدوث، س قدس سره

٢- و بعباره أخرى أى مصلحه فى العدم الذى هو شر محض و لم تكن فى الوجود الذى هو خير محض أو أى مصلحه فى الإمساك عن الفيض دون الجوده مع حصول المستحق الذى هو الماهيه الإمكانيه التى يكفيها مجرد الإمكان الذاتى فى قبول الوجود و الإمكان أزلى و المبدأ جواد محض غنى صرف و أيضا علمه بالمصلحه فعلى فلا يمكن التخلف و أيضا يلزم أن يكون فعلى الله تعالى معللا بالغرض و أيضا كل فاعل بالمصلحه لا يخلو عن انقهار و تسخر لأن الداعى الزائد على ذاته يدعوه على الفعل و يجبره و لولاه لم يفعل، س قدس سره

٣- و لا أقل مغاير و فى إيجاد نفس الوقت لا مغايره، س قدس سره

فالکلام عائد فی ذات ذلک الوقت الذی صار مرجحا لوجود العالم فیه و مخصصا إیاه به.

و بعضهم و هم الکرامیه جعل الإراده حادثه قائمه بذاته

فیلزم أن یکون إله العالم محلا للحوادث المتغیره و ذلک محال لوجهین الأول أنه یلزم أن یکون فی ذاته(۱) جهه فاعلیه و جهه قابلیه و هما جهتان مکثرتان لذات الموضوع لهما کما علمت- و الواجب بسیط الحقیقه فهذا ممتنع جدا الثانی لو حلت فیه الحوادث فی الحادث الثابت زمانا- فی ذاته الباطل بعد ذلک إن کانت علته نفس ذاته وجب أن لا یعدم عنها أبدا و إن کان المبطل له أمرا یضاده فما کان یوجد فی ذاته فلا بد لحدوثه من عله و لبطلانه من عله أخری حادثه و عله الحدوث لا تتخلی عن الحدوث و عله البطلان لا تتخلی عنه و ما هذا شأنه هو الحرکه غیر المتصرمه عند الفلاسفه و محلها الجرم المستدیر الفلکی و عندنا هو الطبیعه فی وجودها الخارجی و علی أی وجه لا بد أن یکون محله هیولی جسمانیه- فمحل هذه الإرادات المتصله(۲) المتجدده إن کان هو ذات الباری جل اسمه یلزم أن یکون إله العالم جسما دائم الحرکه متحرکا علی الدور بل یلزم علی ما ذکرنا أن یکون ذاته متجدده الحدوث و الاستحاله فیحتاج إلی إله آخر یدیم وجوده التجددی بتوارد الأمثال تعالی القیوم الواحد عن ظلمات هذه الأوهام المضله المعطله لأولی وساوس الوهم و الخیال و ترک مسلک التصفیه و التجرید و الأخذ بالجلال و بناء البحوث علی القیل و القال و إن کان محلها غیر ذاته(۳) تعالی لزم أن یکون ذلک الغیر من معلولاته

۱- إن قلت لا تخصیص لورود هذا علیهم بل یرد علی الذین أثبتوا له صفات زائده أیضا- قلت أولا لا إشعار فی کلامه بالتخصیص و ثانیا أن عدم ذکره هناک لعله لعدم ظهور وروده هناک لعدم حدوث المقبول فیمکن هناک منع لزومه القبول بمعنی الانفعال التجددی بخلافه هاهنا، س قدس سره

۲- بأن یتحد محل الإرادات و محل الحرکات التی هی عللها و هذا نظیر الإنسان فی حرکاته الإرادیه فإن کل خطوه معلول إراده جزئیه و کل إراده معلول خطوه، س قدس سره

۳- و هذا نظیر قول من یقول فی علمه تعالی إن علمه بما سواه صور قائمه بلوح کعقل أو نفس لا بذاته حذرا من مفاسد مضت فیلزم احتیاجه فی کماله کإرادته إلی غیره، س قدس سره

و يكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما و ذلك محال و بإبطال الإراده الحادثه فى ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم إن للواجب- لذاته إرادات حادثه غير متناهيه لا إلى بدايه و لم يزل البارى مؤثرا بتلك الإرادات الحادثه حتى حدثت إراده خاصه موجبه لحدوث هذا العالم و لا يلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهايه و يكون العقول و النفوس و الأجسام كلها حادثه.

و من القائلين بحدوث الإراده كأبى على الجبائى و أبى هاشم و القاضى عبد الجبار الهمدانى و أتباعهم

فإنهم يقولون بأنها قائمه لا فى محل و هو ممتنع فإن الإراده إذا كانت عرضا فيحتاج إلى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته إلا أن يريدوا بالإراده معنى آخر جوهريا فيكون من جمله العالم فالكلام فى حدوثه عائد.

و منهم من جعلها قديمه

و قالوا بأن الإراده القديمه هى السبب فى إيجاد العالم و أنها و إن كانت قديمه إلا أن الله تعالى إنما أراد إحداث العالم فى الوقت الذى حدث- و لم يكن إرادته متعلقه بإحداثه فى وقت آخر غير الوقت الذى وجد فيه و لا يجوز أن يسأل(١) عن لميه إحداثه و سبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فإن تلك الإراده لذاتها و ماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت و الإحداث فيه و لوازم الماهيات لا ينبغى أن تعلل بأمر من الأمور غير ماهياتها التى هى ملزومات لها.

و أنت فقد عرفت أن الإراده لا بد فيها من مرجح داع و الأوقات كلها متشابهه و فى العدم الصريح لا يتفاوت شى ء عن شى ء و لا يتمايز معدوم عن معدوم و لا يتميز فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم و كل ما يفرض قبل العالم مما هو عله لوجوده من حدوث إراده أو وقت أو زوال مانع أو تعلق علم أو حصول مصلحه أو غير ذلك من الأحوال- فإن الكلام عائد فى حدوثه و استدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا فى عله حدوث العالم نفسه و ذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهايه.

١- قد مر فى مبحث العله الغائيه من الأمور العامه نقل القول بأن كون الإراده مخصصه ذاتى لها و هذا هو ذلك القول فتذكر ما حررنا هناك، س قدس سره

و أما ما ذكره بعض المتكلمين من أن الحكماء

يقولون إن صدور هذا العالم- عن الواجب لذاته فی وقت مخصوص ليس أولی من صدوره فی وقت آخر غيره قبله أو بعده- فلا يوجد فی ذلك الوقت المخصوص فلم يصب(۱) فی هذا النقل عنهم فإن الحكماء متفقون علی أن الواجب تعالی متقدم علی جميع الممكنات تقدما ذاتيا و الوقت المذكور من جمله الممكنات فإنه مقدار الحركه الدوريه الفلكيه عندهم و عندنا مقدار الوجود الطبيعی المتجدد بنفسه فلا يتقدم علی جميع الممكنات و كذا الحركه و موضوعها و إلا لزم أن يتقدم الشیء علی نفسه و هو محال هذا ما قيل و ستسمع منا كلاما فی تقدم الباری تعالی علی جميع الممكنات تقدما زمانيا.

تذكره و تسجيل

و لا يمكن لأحد أن يقول إن الإراده القديمه(۲) أوجبت وجود العالم فی الوقت الذی أوجده فيه و قبل ذلك الوقت لم يكن الإراده القديمه موجبه لوجوده كما أنا إذا أردنا أن نفعل فعلا مخصوصا بعد سنه فأن الإراده الموجوده الآن يقتضی وجود ذلك المراد بعد سنه و لا يقتضی وجوده فی الحال فإن هذا أيضا محال فإنه ليس قبل جميع الممكنات شیء يوجب(۳) حصول المراد كالحال فی المراد الذی

۱- إنما قال ذلك لأن مطالب الحكمه لا بد أن تكون برهانيه و الظاهر أن الحكماء- الذين قالوا هكذا كانوا فی مقام المجادله و بنوا علی قول المتكلم، س قدس سره

۲- و هذا قولهم إن الله تعالی أراد فيما لم يزل وجود العالم فيما لا يزال و قد تخيل صاحب هذا القول الزمان خارجا عن سلسله الممكنات و توهمه بعدا متصرما لا نهايه له من جهتی أوله و آخره أعنی الأزل و الأبد و وجوده تعالی منطبق عليه أزلا و أبدا و قد أراد تعالی و هو فی الأزل وجود العالم فيما لا يزال و هو جانب الأبد و اعتراض المصنف ره عليه من قبيل المنع مع السند و سنده أن الزمان مقدار الحركه و هی حركه الطبيعه الكليه عنده و حركه الفلك المحدد عند غيره و أيا ما كان فهو ممكن و قد فرض ارتفاع الممكنات فليس هناك إلا العدم البحت فلا معنی لفرض زمان متميز الأجزاء هناك حتی تفرض إراده وجود العالم- منطبقا علی بعض أجزائه دون بعض، ط مد ظله

۳- الظاهر يؤخر أو يعقب و أيضا إرادتنا مشوبه بالقوه بخلاف إرادته تعالی، س قدس سره

يتحصل بعد سنه فإن هناك أحوالا متجدده مانعه من حصول المراد إلا بعد السنه فلو فرض أن هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذى أراده فيما بعد السنه فى الحال- الذى كان يريده بإحضار ذلك المراد مع وقته الذى كان قدره فيه لكان محضرا إياه مع ذلك الوقت بلا انتظار و لا إمهال و ليس قبل وجود العالم إلا العدم البحت الصريح و هو متشابه الأحوال فى جواز تعلق الإراده به فيستحيل أن يتميز فيه الوقت الذى تعلقت به الإراده القديمه عن وقت آخر يماثله و كما أمكن تعلق الإراده بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت أيضا(١) ممكن فما الذى أوجب تعلق الإراده بهذا الوقت الممكن دون غيره و ما الذى ميزه عن غيره من الأوقات فى تعلق الإراده و الشى ء لا يتميز عن غيره إلا بمخصص و لا مخصص فى العدم الصرف كما عرفته غير مره.

فظهر بما ذكرنا(٢) دوام جود الجواد المطلق و أزليه صنع الصانع الحق و إفاضته

١- لكن المراد بالوقت الذى قبله أو غيره أفراد ماهيه الوقت المعدومه فى الخارج- الموجوده فى الذهن، س قدس سره

٢- و محصله عدم انقطاع الفيض عن العالم الطبيعى مع حدوث أجزائه بالحركه الجوهريه- المستتبعه لتبدل وجودها و تجدده حينا بعد حين و إن دام وجود كلياته كالأفلاك و الكواكب و كليات العناصر الأربعه و كليات الأنواع المركبه المحفوظه بتعاقب الأفراد كالإنسان و سائر الأنواع الحيوانيه و النباتيه. و البيان و إن كان مبنيا على المصادرات المأخوذه من علمى الطبيعه و الهيئه على ما افترضه القدماء من علمائهما فى ترتيب الخلقه من القول بأفلاك دائمه الوجود و الحركات و دوام ما فيها من الحركات و العناصر الأربعه الكليه فى جوف فلك القمر و دوام وجودها و وجود الأنواع المركبه الأرضيه بتعاقب الأفراد و قد اتضح أخيرا فساد هذه الافتراضات و أيد ذلك التجاريب الدقيقه المعقده و تحقق أن الأرض و أخواتها الثلاث مركبات من عناصر شتى و كذا الأجرام العلويه مركبات و إن لهذه الأجرام الجويه كالأرض و سائر الكواكب و النجوم أعمارا محدوده و إن كانت طويله و إن الزمان الذى كانوا ينصبون رسما إلى الحركه اليوميه أعنى حركه الفلك المحدد هو مقدار حركه الأرض الوضعيه و بشريه زمان الحركه الأرضيه- الانتقاليه حول الشمس، لكن كلامه ره تام. و إن أعرضنا عن المصادرات السابقه و بدلناها من الافتراضات الحديثه فإن الطبيعه الكليه العالميه بحركتها فى جوهرها و رسمها زمانا متغيرا مستمرا تستدعى حدوث العالم حينا بعد حين و لا محذور فى القول بدوام الفيض مع تبدل الخلقه بانقراض نوع أو أنواع أو كينونه عالم جديد عن فناء صوره عالم آخر بالدوام و الاستمرار من دون أن ينقطع الفيض الإلهى و هناك عده روايات مرويه عن أئمه أهل البيت ع تؤيد ذلك و تدل على أن الله سبحانه لم يزل يخلق خلقا بعد خلق و عالما بعد عالم و لن يزال على ذلك فليس فى الطبائع الوجوديه زمانى أزلى لا أول لزمان وجوده. و أما الماده الأولى و طبيعه الكل التى هى ماده ثانيه للطبائع النوعيه فهما أمران مبهمان تعينهما بالطبائع النوعيه التى هى حوادث زمانيه. و أما المجرد فوجوده خارج عن الزمان غير منطبق عليه و قد أخطأ من توهم أن للواجب تعالى أو لأى مجرد وجودا منطبقا على امتداد الزمان غير المتناهى فى البدايه و النهايه و قد تقدمت الإشاره إليه و ستجى ء، ط مد ظله

على الأشياء أزلا ـ و أبدا على نسق واحد و لكن دوام جود المبدع و إبداعه لا يوجب أزليه الممكنات لا كلها و لا جزؤها و لا كليها و لا جزئيها كما سبق و الفلاسفه لو اكتفوا على هذا القدر من إثباتهم أحديه ذات الصانع و كونه تام الفاعليه كامل القوه و القدره دائم الجود و الرحمه غير ممسك الفيض و العنايه و لا مغلول يد الكرم(۱) و البسط لحظه- لكان كلامهم حقا صحيحا إلا أن متأخريهم زادوا على ذلك و زعموا أن هذه المعانى تستلزم قدم العالم و دوام الفلك و الكواكب و بسائط الأجرام(۲) و صورها و نفوسها نوعا و شخصا

۱- إشاره إلى الآيه الشريفه قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ و فيه إشاره إلى أن من يقول بإمساك الفيض لا يخلو بحسب الباطن عن كفر اليهود و حاصل كلامه ره أن الحكيم المحقق لا بد أن يقول بقدم الله تعالى و قدم صفاته و بالجمله ما من صقعه و بحدوث المخلوق و ما من ناحيته، س قدس سره

۲- أى كره النار و كره الهواء إلى آخرها لأن كل كره متصله واحده و المتصل الواحد شخص واحد فكل كره نوعها فى شخصها دائم و أما نفس النار و الهواء و الباقيان- فمعلوم أنها أنواع متكثره الأفراد للفصل الموقع للكثره الأفراديه المنفصله عن كراتها، س قدس سره

و دوام المركبات و صورها و نفوسها نوعا لا شخصا و قد أقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا إليه من تسرمد المجعولات و قدم شى ء من الممكنات عنايه من الله و ملكوته الأعلى

الفصل (۴) فى بعض احتجاجات المتكلمين و أرباب الملل انقطاع الفيض

اشاره

استدلوا على مذهبهم بحجج عديده(۱)

الحجه الأولى أن الحوادث لو كانت غير متناهيه

و ليكن تلك الحوادث مثلا حركات الأفلاك و دوراتها فيلزم أن يكون كل واحده من الدورات مسبوقه بعدمات لا أول لها- فيكون العدمات كلها مجتمعه فى الأزل من غير ترتيب لأن الترتيب إنما يكون فى الأمور الوجوديه لا فى الأمور العدميه و إذا كان جميع العدمات المتقدمه على كل واحده من هذه الدورات لها اجتماع فى الأزل فلا يخلو مجموع تلك العدمات إما أن يحصل معها فى الأزل شى ء من الذوات الوجوديه أو لا يحصل معها شى ء من ذلك و الأول يقتضى أن يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتأخر و ذلك محال و الثانى و هو أن لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعه فى الأزل شى ء من الموجودات فيلزم أن يكون لمجموع الموجودات بدايه و ذلك هو المطلوب.

و قد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون إما أن يجوز حصول شى ء منها فيه- أو لا فإن جاز(۲) حصول شى ء منها فى الأزل و لم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بدايه

۱- جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقفه على أخذ الزمان خارجا عن الممكنات- فيدور أمره بين أن يكون أمرا اعتباريا وهميا أو يكون أمرا منتزعا من ذات الواجب متحدا به تعالى عن ذلك، ط مد ظله

۲- فى النسخ التى رأينا هنا سقوط و هو أنه فإن لم يجز فقد انتهت إلى العدم و إن جاز إلخ إلى آخره و الحاصل أنه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهيه لأن الترديد بين الارتفاع عن الأزل و بين التحقق فيه و ارتفاع الطبيعه بارتفاع جميع الأفراد و تحققها بتحقق شى ء منها فإن لم يتحقق فرد من الكائن فى الأزل فالمجموع متناه بالعدم و إن تحقق فرد فهو بدايه للمجموع الذى فيما لا يزال فالمجموع متناه بذلك الفرد الواحد المفروض أنه من تلك الحوادث، س قدس سره

و هـذان الطريقـان لا يبتنيان على قاعـده أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحـد- و قـد يقررون هـذا الوجه بناء على أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحـد- فيقولون كل واحـد من الحركات و الحوادث مسـبوق بالعدم فيكون الكل مسـبوقا بالعدم- أو كل واحد منها داخل فى الوجود فيكون الكل داخلا فى الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه.

و يجـاب عن الطريق الأول(۱) أنكم إن عنيتم بكون العـدم السـابق لكـل حادث- لا أول له كونه غير مسـبوق بحادث آخر مطلقا فذلك ممنوع(۲) فإن عدم كل حركه يكون مسـبوقا بحادث آخر إلى لا نهايه له و إن عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث- لا أول له أن يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما و لا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه(۳)

۱- الأولى أن يجاب عنه بأن عـدم الشـى ء رفعه و العـدم السابق الأزلى ليس رفعا له- إذ لم يمكن له وجود فى الأزل و لم يكن من شأنه الوجود الـدائم حتى يكون رفعه عـدما له و إنما عـدمه الرفع الـذى بـديل وجوده الـذى فى وقته و قد طرده وجوده و لم يقبل العـدم و إنما القابل ماهيته الخاليه فى ذاتها عن الوجود و هو العدم المجامع و أما العدم المقابل الماضوى فمآله إلى الوجود السابق الزمانى و إذ لا وجود سابق زمانى فلا عدم سابق زمانى و الوجود الواجب ليس زمانيا و لا مقابلا لوجود و أيضا العدم نفى محض فلا يكون موضوعا للإيجاب بأنه أزلى و أن الأعدام مجتمعه فى الأزل، س قدس سره

۲- لأن من يقول بعدم تناهى الحوادث الماضـيه كيف يسلم أن عدم كل حادث غير مسبوق بحادث ما و بعباره أخرى أوضح إن عنيتم به كونه غير مجـامع لحـادث مـا فهو ممنوع و إنمـا اسـتعمل السـابق و المسـبوق باعتبـار خواتم العـدمات لا باعتبار فواتحها المقارنه، س قدس سره

۳- و على العباره الأوضح و لا يكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذى هذا العدم عدمه أو الحادث المتأخر عنه من جانب ما لا يزال، س قدس سره

فلا يلزم من صحه هذا اجتماع الأعدام فى الأزل فإن معنى كون الشى ء أزليا(۱) كونه غير مسبوق بالغير مطلقا و إذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث أصلا لما عرفت أنه لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

۱- و أيضا الأزل معنى سلبى أى ما يجرى مجرى الوعاء الذى لا أول له و الأزلى هو الموجود فيما لا أول له أو الواقع فيه فلا منافاه بين كون وجود ما أزليا و عدمه أيضا أزليا- إذ يصدق أن كليهما فيما لا أول له و هاهنا جواب آخر يظهر منه عدم اجتماع الأعدام فى الأزل و هو أن الأزل ليس وقتا موقوتا أو آنا معينا لا يسع الأزليات و إذا صار وعاء للأعدام لا يتطرق مقابلها بل لا يكون أقل من الزمان الماضى فإنه إذا قيل كان نوح فى الماضى لم يناف أن يكون عدمه أيضا فى الماضى فإذا كان الأزل وسيعا أمكن أن يكون فيه الشى ء و رفعه بأن يكون هذا فى مرتبه منه و ذاك فى مرتبه أخرى منه. و إذا شئت التفصيل فنقول ما ذكرنا من معنى الأزل و الأزلى بناؤه على ما هو المشهور من المتكلمين و التحقيق أن الأزلى ما هو الواقع فى مبدإ السلسله الطوليه النزوليه بحسب تنزل البواطن من غيب الغيوب إلى عالم الشهاده و الظهور و الأبدى ما هو الواقع فى منتهى السلسله الطوليه العروجيه بحسب ترقى الظواهر إلى البواطن و باطن الباطن. و أيضا معنى آخر أشمخ الأزلى هو حقيقه الوجود ساقطه الإضافه عن التعينات فى كل العوالم الجبروتيه و الملكوتيه و الناسوتيه أولا قبل التجلى عليها و الأبدى هو هى ساقطه الإضافه عنها آخرا عند الطمس الصرف و المحق المحض للتعينات بتجلى الواحد القهار عليها. إذا عرفت هذا علمت أن لا منافاه بين كون الأعدام فى الأزل و الأكوان فى الماضيات غير منقطعه كما سيعدم الكل فى الأبد و الأكوان فى المستقبل غير متناهيه و ذلك لأن عدمها برجوعها إلى الله تعالى فى السلسله الطوليه فالمبدأ يطلب من مبادى السلسله النزوليه و المعاد يترقب من بواطن السلسله الصعوديه فإنه غايه الغايات و الغايات يتحول إليها بالترقيات الطوليه أى التوجه إلى العوالم الغيبيه فالمترقيات غير المتناهيه فى السلسله العرضيه فى أزمنه غير متناهيه بتحولات غير متناهيه لها وصولات غير متناهيه إلى غايات بإضافات غير متناهيه و لكن تتناهى جميعا طولا إلى الله غايه الغايات و منتهى الطلبات إن إلى ربك الرجعى و إليه المنتهى، س قدس سره

و أما الجواب عن الطريق الثانى فبأن يقال إن مسمى الحركه و الحوادث و هو القدر المشترك بين جميع الأفراد إما أن يؤخذ داخلا فى جمله الحركات و الحوادث المذكوره أم لا يؤخذ كذلك فإن أخذ داخلا فيها فإذا قيل إما أن يجوز حصول شى ء من الحركات و الحوادث فى الأزل أو لا يجوز فنختار حينئذ حصول شى ء منها فى الأزل و ذلك الشى ء هو مسمى الحركه و لا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره أن يكون هو أول الحركات أو الحوادث و إنما يكون ذلك لازما أن لو كان هو الأول و أما إذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار عدم حصول شى ء من تلك الحركات و الحوادث فى الأزل- قولهم لو كان كذلك لزم أن يكون لمجموعها بدايه قلنا لا نسلم(١) فإن الحق على ما قررنا- أن كل واحد من الحركات و الحوادث يسبقها مثلها إلى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركه المذكوره محفوظه بواسطه تعاقب الحركات أزلا و أبدا(٢)(٣) و فيه نظر فلا تذهل.

و إيجاب عن الوجه الثانى الذى يبتنى فيه حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده إلا أن يقرر كما قررناه(۴) و هو منقوض الآن بقولنا كل ممكن ما عدا الحركه يجوز أن يقع كل واحد فى الوجود دفعه واحده و لا كذلك جميع الممكنات التى هى غير الحركه فإنها لا يمكن وقوعها دفعه لأن منها ما لا يقع إلا على الترتيب الزمانى و كذلك يصدق أن كل واحد من الضدين يمكن حصوله فى محله واحد فى وقت واحد و لا كذلك المجموع.

١- فإن الأزل ليس حدا محدودا و وقتا موقوتا بل هو كما علمناك، س قدس سره

٢- إشاره إلى ما ذكره قبل ذلك أن ما اشتهر من الحكماء و أذعن به كثير من الأزكياء- من أن طبائع الأنواع قديمه و الماهيه محفوظه بتعاقب الأشخاص ليس بصحيح، س قدس سره

٣- لعل وجهه أن القدر المشترك كلى لا وجود له إلا وجود الأفراد، ط مد ظله

۴- من أن الكل ليس بقديم لا أنه حادث إذ لا وجود له على حده و لا فى الجزء بخلاف الكلى الطبيعى فإنه و إن ليس له وجود على حده إلا أنه له وجود بعين وجود شخصيته إذ تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد و يشير إلى هذا التقرير بقوله و هو الأصل، س قدس سره

و یجاب بجواب آخر و هو الأصل فی هـذا الباب و ذلک أن الحوادث الماضـیه- لا یمکن أن یکون لها کل مجموعی أبدا لیلزم من ذلک أن یکون ذلک الکل مسبوقا بالعـدم أو غیر مسبوق لأن تلک الحوادث معدومه و المعدوم لا کل له أصـلا فلا یصـح الحکم علیه بل لیس الموجود من تلک الحوادث فی کل وقت إلا واحدا أو متناهیا

الحجه الثانیه

لهم فی إثبات حـدوث العالم أن الحوادث فی الأزل لو کانت غیر متناهیه لزم أن یکون وجود کل واحد منها یتوقف علی انقضاء مـا لا یتناهی من الحوادث و کلما یتوقف وجوده علی انقضاء ما لا یتناهی فوجوده محال ینتـج أن الحوادث لو کانت غیر متناهیه لکان وجود کل منها محالا و بطلان ذلک ظاهر.

و الجواب أنکم ما ذا تعنون بهـذا التوقف إن عنیتم به المفهوم المتعارف و هو الـذی یفرض عند کونه معدوما أنه یتوقف وجوده علی کـذا فالممتنع من التوقف علی غیر المتناهی- ما یکون الشـی ء متوقفا علی ما لا یتناهی و لم یحصل بعد و ظاهر أن الذی لا یکون وجوده- إلاـ بعـد وجود مـا لاـ یتناهی فی المسـتقبل لا یصـح وقوعه فأما فی الماضـی فلم یکن وقت أو حاله کان فیها غیر المتناهی الـذی یتوقف علیه حادث معدوما فحصل بعد ذلک و حصل بعده الحادث إذ ما من وقت یفرض إلا و کان مسـبوقا بما لاـ یتنـاهی و لاـ یـأتی ممـا یتوقف علی حرکـات إلاـ و یتوقف علی مـا لاـ یتنـاهی و إن عنیتم بهـذا التوقف أنه لا یقع شـی ء من الحوادث- إلا بعـد ما لا یتناهی فهو نفس محل النزاع فإن الخصم مـذهبه أنه لا یقع حادث إلا و تسـبقه حوادث لا إلی بدایه و لا یصـح وقوعه إلاـ هکـذا فکیف یجعل محل النزاع مثبتا لنفسه- فإن جعل محل النزاع مقـدمه مسـتعمله فی إبطال نفسـها أو إثبات نفسها من قبیل المصادره علی المطلوب الأول و هو من جمله المغالطات المذکوره فی المنطق.

و بـالجمله فـالتوقف المـذکور إن جعـل بالمعنی الأول العرفی فالملازمه ممنوعه- و إن عنی به المعنی الثانی فالملازمه مسـلمه و الاستثناء ممنوع کما ذکرناه.

الحجه الثالثه

أن الحوادث الواقعه فی الزمان الماضـی لها آخر و کل ما له آخر فهو متناه ینتج أن الحوادث الواقعه فی الماضـی متناهیه أما بیان الصغری فلأن الآن الحاضر آخر ما مضی و أما بیان الکبری فظاهر.

و الجواب أنكم ما ذا تعنون بقولكم إن الآن آخر ما مضى إن عنيتم بكونه آخر أنه ليس بعده شي ء من الزمان أصلا منعنا الصغرى فإن مذهب الخصم أن بعده آنات و أزمنه لا تتناهى و إن عنيتم به أنه آخر ما مضى بحسب فرضنا و اعتبارنا فقط فلا يلزم منه أن يكون آخر ليس بعده شي ء آخر و أما النهايه المذكوره في الكبرى أن كل ما له آخر فهو متناه إن أريد بتلك النهايه أن يكون في جانب بدايه الحوادث منعنا الكبرى- و إن أريد ما يكون في الجانب الآخر منها فيصير صوره النتيجه هكذا الحوادث الواقعه في جانب بدايه الحوادث متناهيه من جهه آخرها لكن لا يلزم من صحه ذلك تناهيها من جهه بدايتها و ليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهه آخرها بل الكلام إنما هو من جهه أولها و بدايتها فلا يضر ما ذكروه.

الحجه الرابعه

مأخوذه من برهان تناهي الأبعاد أنا إذا أخذنا الحركات الماضيه من هذه السنه التي نحن فيها إلى الأزل جمله أخرى ثم أخذنا بناقص سنه و هو من العام الماضي على الأزل جمله ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من إحدى الجملتين على ما يشبهه- و يقابله من الجمله الثانيه فلا يخلو إما أن ينقص الجمله الناقصه في الطرف الآخر أو لا تنقص فإن لم تنقص بل ذهبتا إلى غير النهايه كان الناقص مساويا للزائد و يكون الشي ء مع غيره كهو لا مع غيره و كلاهما محالان و إن نقصت إحدى الجملتين عن الأخرى- لزم تناهي الجمله الناقصه من الجمله الأخرى التي في جهه الأول و الجمله الثانيه الزائده على الناقصه بمقدار متناه لا بد أن تكون متناهيه فالجملتان من الحركات الماضيه و كذا الحوادث المقارنه لها متناهيه في جانب الأزل و ذلك هو المطلوب.

و الجواب أن الحركات الماضيه التي تألفت منها الجملتان معدومه و الأمور المعدومه لا كل لها فيكون فرض اجتماعهما في الأزل محالا و حينئذ لا يلزم من فرض ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبه التي لا يمكن وقوعها في الوجود إلا شيئا فشيئا.

الحجه الخامسه

أن الواجب لذاته لو كان عله تامه لوجود العالم(۱) و معلوم

۱- اعلم أن بعض المتكلمين قالوا ليس الواجب لذاته عله تامه لوجود العالم حذرا من القدم و لم يدروا أن الحدوث ذاتي للعالم الطبيعي من أن الواجب تام و فوق التمام و أنه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات و لا معنى في ذاته سوى صريح ذاته- و لم يعلموا أن ما قالوا بمنزله أن يقولوا إنه ليس غنيا كافيا في إيجاد العالم بل يحتاج إلى وجود شي ء به يصير فاعلا بالفعل و لو إلى مضي أوقات مقدره غير متناهيه فانظروا الوقاحه و قد قاسوا الكل على الجزء و هذا تمثيل مع أنه بلا جامع فإن زيدا مثلا يحتاج إلى أشياء من علل و شرائط و معدات لوجوده كلها سواه فليس الواجب عله تامه له من نقص ذلك المعلول و مع ذلك لا يحتاج الواجب تعالى في إيجاد زيد إلى غيره فإنه يخلق جميع ما يتوقف عليه وجوده- فهو تعالى عن

المثل و له المثل الأعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه. و أما العالم فلا يشذ منه شى ء ممكن و جميع ما يفرض أنه مما يتوقف عليه العالم غيره تعالى داخل فيه فلا يتوقف إلا على الواجب و صفاته و جميع صفاته عين ذاته فإذا قيل هل يكفى ذاته فى إيجاد العالم بأجمعه أم لا و هل هو غنى عما سواه فى إيجاده أم لا و هذا منفصله حقيقيه ذات جزئين و لا جزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثانى إلا على الوقاحه و أى وقاحه و صاحبها على شفا جرف هار فانهار به فى نار جهنم و كيف يساوق العله و المعلول و العالم حدوثه ذاتى كما صرح به المصنف ره مرارا، س قدس سره

أنه يلزم من وجود العله التامه وجود معلولها و من دوامها دوامه فإذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم و بالعكس و يلزم من صحه ذلك التلازم أن يكون العالم مساويا للواجب لذاته و ذلك محال.

و الجواب أن ذلك اللزوم الذى ذكروه بين العله و المعلول ليس على وتيره واحده من الطرفين فإن ارتفاع العله التامه لذاتها يوجب ارتفاع المعلول و أما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العله بل ارتفاع المعلول يستدل به على أن العله قد ارتفعت قبل ذلك لا أن ارتفاع المعلول أوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين.

الحجه السادسه

ما ذكره صاحب المطارحات نيابه عن المتكلمين فقال النفوس الناطقه حادثه و باقيه بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقه فذلك المجموع إما أن يكون حادثا أو غير حادث و يمتنع أن يكون غير حادث لأنه معلول الآحاد الحادثه على ما ذهبتم إليه و متى كانت العله حادثه كان المعلول حادثا لا محاله فمجموع النفوس

الناطقه الحاصله بعد مفارقه الأبدان حادث و إذا ثبت أن مجموعها حادث لزم أن يكون للحوادث بدايه فإن الحوادث لو لم تكن متناهيه فى جهه الماضى كانت النفوس الحادثه بحسب حدوث الأبدان غير متناهيه إلى نفس لا يكون قبلها نفس أخرى و حينئذ يلزم أن لا يكون مجموعها حادثا بالضروره لكن مجموعها فى الماضى حادث على ما عرفت- فالحوادث لا محاله لها بدايه و ذلك هو المطلوب.

و أجاب عنه من وجوه- الأول أن ذلك المجموع الذى أخذتموه من النفوس الناطقه فى الزمان الماضى و إن كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه أن يكون للحوادث الماضيه بدايه لأن كل آحاد لها مجموع فإن ذلك المجموع بإضافه واحده إليه يحصل له مجموع آخر مغاير(۱) للمجموع الأول و النفوس الناطقه الحادثه فى الماضى و إن كان لها الآن مجموع- إلا أنه دائما فى كل وقت يتبدل و يحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس فى كل وقت- و انضمامها إلى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا و هكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع إلى ما لا يتناهى و ليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقه بل حال جميع الموجودات هكذا(۲) فإنه إذا أخذ قديمها مع حادثها مجموعا فإن ذلك المجموع لا محاله يتبدل فى كل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها إليه و يحصل مجموع آخر غير المجموع الأول الذى كان قبل الزياده و هذا لا يدل فى النفوس الناطقه على نهايتها و بدايتها بل فى كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق- و لا يلزم من ذلك أن يكون هناك وقت لا يحصل فيه شى ء من النفوس الناطقه و لا يدل

۱- و الحاصل أن المجموع مجموعات غير متناهيه و كل مجموع كواحد من آحاد الكائنات فكما لا يلزم من حدوث كل واحد من الآحاد تناهى الكل كذلك لا يلزم من حدوث كل مجموع تناهى المجموعات، س قدس سره

۲- إلا أن كل مجموع من النفوس مجتمعات الأجزاء و كل مجموع من الكائنات متعاقبات الأجزاء و هذا أيضا مسلك فى حدوث العالم ۳۱۴ كما أشار إليه الشيخ محمود الشبسترى فى گلشن راز بقوله- جهان كل است در هر طرفه العين عدم گردد و لا يبقى زمانين ، س قدس سره

على أن لها بدايه لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال(۱).

و الجواب الثانى أن النفوس الباقيه بعد المفارقه لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقى إذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها و حصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهايه الحوادث.

و الجواب الثالث أنا و لئن سلمنا تناهى النفوس الناطقه و حدوثها فى الماضى- و لكن لا يلزم من ذلک تناهى الحوادث لجواز أن يكون الحوادث غير متناهيه فى الماضى مع تناهى النفوس و حدوثها بأن يتشكل الفلک بشكل غريب(۲) يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلک و لا يوجد بعده و يكون الإنسان من هذا القبيل و حينئذ يكون نوعه حادثا بعد أن لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهى الحوادث و هذا الجواب سخيف جدا و صدوره عجيب عن باعث حكيم فإن العنايه الإلهيه(۳) كيف تقصر عن إيجاد أشرف الأنواع الطبيعه فى أزمنه غير متناهيه و لا يحفظ

۱- لعل هذه الحجه مذكوره فى المطارحات مصدره بإن قلت و نحوه فعبر عنها بالسؤال، س قدس سره

۲- أى بوضع غريب لا يخفى أنه لا يلزم مع ذلک تناهى النفوس لأن غرابه ذلک الوضع لو سلمت فهى بالنسبه إلى ما فى الدوره الواحده من الأدوار و الأكوار و السماء ذات الرجع- و ذات أدوار و أكوار غير متناهيه فيتفق ذلک الغريب مرارا غير متناهيه مثل أنه اتفق فى متصف دوره من فلک الثوابت يتفق فى المتصف فى دوراته الأخرى، س قدس سره

۳- أجاب ره عنه بأربعه أجوبه- أحدها أن العنايه الإلهيه تأبى انقطاع هذا النوع الذى هو أشرف الأنواع الطبيعيه و الحال أنها قديم وجود ما هو أخس منه و فيه أن العنايه كما تراعى حال هذا النوع كذلک تراعى حال غيره من المقتضيات و الشرائط و العلل المعده و من الجائز أن يكون استعداد الأوضاع و الأحوال لظهور هذا النوع استعدادا محدودا مؤجلا فيوجد النوع و يعيش فى الأرض بتعاقبه الأفراد زمانا ثم ينقرض ثم يستأنف الاستعداد بعد حين فيوجد ثانيا من رأس و هكذا و يكون زمان وجود النوع أكثر من زمان فقده و قد أعطت العنايه كل ذى حق حقه. و أما قوله مع أنه يديم و يحفظ وجود أنواع هى أدون و أخس منها فكأنه يريد به كليات العناصر الأربعه عندهم و الأجرام العلويه التى ذهبوا إلى دوام وجودها و قد عرفت الكلام فيها- و الثانى جريان قاعده إمكان الأشرف فى كليات الأنواع و فيه أن جريان القاعده تتوقف على ثبوت الأخس و قد عرفت الكلام فيه. و الثالث أن ثبوت المثل النوريه التى لها عنايه بأفراد أنواعها الماديه ينافى خلو الوجود عن كليات أنواعها و لو لحظه من الزمان و فيه أنها على تقدير ثبوتها ليست بعلل تامه و إنما هى فواعل تتوقف فعليه تأثيرها على اجتماع شرائطه و تماميه الاستعداد و من الجائز كما عرفت أن يكون فى أكثر الأوقات لا فى جميعها و على نحو المره بعد المره لا على نحو الاتصال المداوم- على أنک قد عرفت الكلام على المثل فى أبحاث الماهيه من السفر الأول. و الرابع أن تلک الصوره اسم إلهى عند العرفاء و تجل من تجليات الحق الأول و فيه أنها ليست من الأسماء الكليه بل اسم كونى و الأسماء الكونيه لا يجب فيها الدوام و الاستمرار و نظيره الكلام فى التجليات، ط مد ظله

نوعه بتعاقب الأشخاص و الأمثال مع أنه يديم و يحفظ طبائع أنواع هی أدون و أخس منها- علی أن قاعده الإمکان جاریه فی کلیات الأنواع و إن لم تجر فی جزئیاتها المتغیره- و أیضا لکل طبیعه نوعیه صوره عقلیه فی عالم الربوبیه یجب أن یکون ذات عنایه(۱) برقائقها و أظلالها بحفظها و إدامتها فی کل وقت و تلک الصوره هی اسم إلهی عند العرفاء- و تجل من تجلیات الحق الأول الذی کل یوم هو فی شأن.

الحجه السابعه

اشاره

أن کل عدد سواء کانت آحادها متناهیه أو غیر متناهیه فهی إما زوج بالفعل و کل زوج منقسم بمتساویین و یکون نصفها أقل من کلها و کلما کان الشی ء أقل من غیره کان متناهیا و إذا تناهی النصف تناهی الکل و إن کانت فردا فإذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا و الزوج کما عرفت متناه فإذا أضفنا ذلک الواحد إلی ذلک الزوج المتناهی صار الکل متناهیا فعلی کلا التقدیرین یکون النفوس الماضیه متناهیه و یلزم من نهایتها نهایه الحوادث.

۱- أی لما کان موجودات عالمنا الأدنی ظلال موجودات العالم الأعلی و کل عقل فعال وجب أن یکون لکل صوره عقلیه هناک ظل هاهنا و ما هناک دائم فظله أیضا دائم، س قدس سره

و الجواب قال الشيخ المتأله فى المطارحات إنا نسلم أن النفوس الناطقه المفارقه للأبدان لها عدد موجود فى الأعيان لما عرفت أن العدد أمر اعتبارى لا وجود له فى الأعيان فلا يوصف بزوجيه أو فرديه و لا قله و لا كثره و لا مساواه و لا تفاوت- فلا كل لها عددى فى الأعيان إذ لا ارتباط لبعضها ببعض فى نفس الأمر و لا فى الأذهان أيضا- فإن الذهن لا يمكنه عدها و تصورها على سبيل التفصيل و الاكتناه و على تقدير أن يسلم أن لها عددا فلا يلزم من ذلك أن يكون إما زوجا أو فردا فإن الزوجيه و الفرديه و التساوى و التشارك و التباين و الجذريه و المجذوريه و غيرها من خواص العدد المتناهى و أقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجيه و الفرديه فلم قلتم إن كل عدد يكون أقل من غيره يجب أن يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعده بالمئات غير المتناهيه التى هى أقل من الألوف غير المتناهيه و كذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين أقل من معلوماته لدخول الممتنعات فى قسم المعلومات دون المدورات مع عدم تناهيها.

أقول فى هذا الجواب وجوه من النظر- منها أن الحكم بأن العدد غير موجود على إطلاقه غير صحيح و هذا الشيخ إنما حكم باعتباريه العدد(١) لأن الوحده و الوجود و التشخص كالإمكان و الشيئيه و المعلوميه أمور ذهنيه اعتباريه عنده و لما كان العدد عباره عن المؤلف عن الوحدات- و ما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محاله اعتبارى فالعدد اعتبارى و أما نحن فقد أقمنا البرهان عن أن الوجود فى كل موجود عين حقيقته و الماهيه به تكون موجوده و عند التحليل يحكم بأن الوجود عينى و الماهيه المجرده عنه اعتباريه محضه و الوحده هى عين الوجود فتكون موجوده فبطلت هذه الحجه أعنى الحكم بأن العدد اعتبارى لأنه مؤلف من الاعتباريات.

١- بل حكم بها لاعتباريه الكثره التى هى جنسه و هذا هو مذاق العرفان و لأن العدد ليس إلا تكرار الواحد لا بشرط فى لحاظ الذهن و تكرار الشى ء لا يكثر الشى ء، س قدس سره

و منها أنه هب أن العدد أمر اعتبارى لكنه ليس من الاعتبارات الكاذبه غير المطابقه لما فى نفس الأمر حتى يتفرع عليه أنه غير قابل للقسمه إلى الزوجيه و الفرديه و المساواه و اللامساواه كيف و هذه الصفات تعرض أولا و بالذات للعدد و بواسطته للمعدود و هو ظاهر.

و منها أن غير المتناهى على معنيين أحدهما بالقوه و هو غير المتناهى اللايقفى- و ثانيهما بالفعل و هو غير المتناهى العددى و مقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهيه بالمعنى الأول لا بالمعنى الثانى لأنهم منكرون لوجود الغير المتناهى بالفعل- مرتبا كان أو غير مرتب متعاقبا كان أو مجتمعا و التفاوت إنما يجوز فى غير المتناهى بالمعنى الأول كقبول الجسم عند الحكماء للأنصاف المتداخله غير المتناهيه و الأرباع المتداخله غير المتناهيه و الثانيه نصف الأولى.

تذكره مشرقيه

و اعلم أنا قد أشرنا سابقا إلى أن الوحده معتبره فى كل شى ء كالوجود- و أن الكثره إذا لم يكن بين آحادها علاقه ذاتيه لا يمكن الحكم عليها عند أخذها مجتمعه حكما وجوديا غير أحكام الآحاد فإن آحادها و وحداتها و إن كانت موجوده عندنا إلا أنها ليست موجوده بوجود واحد بل هى موجودات كثيره لكل منها حكم خاص فإذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجه المذكوره بأن النفوس المفارقه ليس لها مجموع له وحده خارجيه حتى يحكم عليها بأنها كذا أو كذا نعم للذهن أن يعتبر جمله منها و كل جمله فى اعتبار الذهن فهى متناهيه إذ الذهن لا يقدر على الإحاطه التفصيليه بالأمور غير المتناهيه و كل مبلغ متناه من النفوس فهو إما زوج أو فرد و لا يلزم منه لا يتناهى ذلك المبلغ و الحوادث التى وجدت معها.

و هاهنا نكته

و هى أنك ستعلم أن كثيرا من النفوس و هى الكامله فى العلم ستتحد بالعقل الفعال و ضرب منها و هى الناقصه الشقيه تهوى إلى الجحيم و لا تصعد إلى عالم النفوس المفارقه و ذهب بعض الحكماء كإسكندر و غيره حتى الشيخ الرئيس أيضا فى بعض رسائله إلى أن النفوس الناقصه هالكه لا تبقى بعد البدن و هذا المعنى يستفاد من بعض روايات أصحابنا الإماميه عن أئمتنا ع و ضروب أخرى منها متفرقه فى

طبقات النشأه الآخره و على هذا فلا جمعيه لها(۱) فی مکان یحویها أو زمان یحیط بها أو فی رباط عقلی یجمعها

نکته أخرى

أن الجملتین إذا ترتبا ترتبا وضعیا کما فی المقادیر أو عقلیا کما فی العلل و المعلولات فلکل منهما اتساق و انتظام بین آحادها- فإذا لوحظ الأول من آحاد إحداهما بإزاء الأول من آحاد الأخرى تتطابق بقیه الآحاد- من غیر أن یحتاج العقل إلى ملاحظه کل من الآحاد مع نظیره ملاحظه تفصیلیه بل یکفی الملاحظه الإجمالیه و أما فی غیر المرتبه أو فی الأمور الاعتباریه المحضه فلا یکفی إلا تطبیق الجمیع واحدا واحدا مع ما یحاذیها على التفصیل و العقل لا یفی به و قد شبه بعضهم الجملتین الأولیین بحبلین ممتدین بل بخشبتین ممتدتین إذا طوبق مبدؤهما و الثانیه بالحصیات المتفرقه المجتمعه من غیر ترتیب فلا یجری البرهان إلا فی الأمور الموجوده المترتبه فاندفع ما ذکروه من جریان برهان التطبیق و التضایف و غیرهما تاره من جهه الهدم و النقض و تاره من جهه الإثبات و الإبرام لوجوده أولها فی الحوادث على مدرک الفلسفه(۲) و ثانیها فی مراتب الأعداد و ثالثها فی النفوس المفارقه بزعم الفلاسفه و رابعها بأن وجود الفلک من الأزل إلى زمان الطوفان- أقل منه إلى زماننا و نقضا فقط بأن وجوده تعالى من الأزل إلى زمان الطوفان أقل منه إلى زماننا و خامسها نقضا بأن معلومات الله أزید من مقدوراته لإحاطه الأول- بالمحالات أیضا مع عدم تناهیهما و الدلیل یعطی امتناعه و سادسها نقضا باشتمال کل موجود على صفات غیر متناهیه کلزوم أمر و لزوم لزومه و هکذا و غیره من النسب المتضاعفه- و سابعها بمنع جواز التطبیق بین السلسلتین لامتناع إحاطه العقل بما لا یتناهى.

بحث و تحصیل

قال بعض الأزکیاء الحق أن العدد غیر المتناهی بالفعل مطلقا محال

۱- تَحْسَبُهُمْ جَمِیعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّى و لا جمعیه لهؤلاء مع الأولین المقربین لعدم السنخیه بینهم و هذا ما مر من صاحب المطارحات أن النفوس المفارقه لا کل لها أو إذ لا ارتباط بینها، س قدس سره

۲- هذا على تقدیر النقض و أما على تقدیر الإثبات فلا حاجه إلى هذا القید کما لا یخفى، س قدس سره

سواء كان بين الآحاد ترتيب أو لا و ذلك لأنه لو تحقق أمور غير متناهيه توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه(١) بعد إسقاط واحد و هذا الباقى على ما يبقى منه بعد إسقاط واحد منه و هكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهيه يجرى فيها التطبيق فإن قلت الموجود فى الواقع إنما هو الأمور الكثيره المتفرقه و لا وجود للمجموع من حيث الوحده إلا بعد اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعى الكافى للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت إذا وجد كثير كالعشره مثلا فلا شك أنه يوجد فيه التسعه و الثمانيه و السبعه و التسعه من حيث إنها تسعه واحده لها جهه وحده و إن لم يعتبر العقل و يكفى للتطبيق تدبر انتهى كلامه.

أقول فيه أما أولا-فلما علمت أن معنى وجود الكثره وجودات آحادها لا-أن لها وحده أخرى غير وحده الآحاد و لهذا قال المحصلون من الحكماء إن وحده العدد هى نفس كثرته لأنه ماهيه ضعيفه الوجود صورتها هى نفس مادتها بعينها كما أن فعليه الهيولى نفس قوتها و استعدادها فليست للكثره و العدد وحده إلا بمجرد الاعتبار العقلى- من غير أن يكون لها مطابق خارجى فليس لها توقف على شى ء فى الواقع إذ ما لا تحقق له فى الخارج(٢) لا توقف له على غيره.

و أما ثانيا فهب أن للعشره وجودا و لها توقفا و حاجه إلى ما هو جزء لها فلا تسلم أن لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها إذ لا-رجحان لتسعه و واحده على ثمانيه و اثنين أو سبعه و ثلاثه أو سته و أربعه أو خمسه و خمسه فلا اختصاص للتسعه فى أن تكون محتاجا إليها أولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء أن لا توقف

١- هذا نظير شبهه ما قبل المعلول الأخير، س قدس سره

٢- لعلك تقول هذا و كذا قوله فهب أن للعشره وجودا منافيات لما مر فى الرد على الشيخ المتأله من أن العدد موجود فنقول مراده هناك أن وجود العدد وجودات و حمل كلام الشيخ كما صرح به على أن لا وجود له أصلا لأن الوحده التى هى ماده العدد اعتباريه عنده و الدليل على هذا التوفيق قوله ره إنه ماهيه ضعيفه الوجود صورتها هى نفس مادتها، س قدس سره

للعدد إلا على الوحدات لا غير.

و أما ثالثا فهب أن للعشره توقفا على ماهيه التسعه لكن لا توقف لها على تسعه مخصوصه إذ يتصور فى كل عشره عشره أفراد من التسعه إذ بإسقاط كل واحد معين من آحاد العشره يبقى تسعه مخصوصه فهناك عشره تسعات لا رجحان بشى ء منها بعينه على البواقى فى أن يكون مبدءا لوجود العشره فيلزم فى اعتبار أى واحد منها لمبدئيه العشره الترجيح بلا مرجح و لا بد فى الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص فى كل واحده- من المراتب كما لا يخفى على المتدبر.

الحجه الثامنه

أن العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود و كل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث و ذلك لأن كل ممكن يحتاج إلى المؤثر- و تأثير المؤثر لا- يخلو من أقسام ثلاثه لأنه إما أن يكون فى حال وجوده أو فى حال عدمه- أو لا فى حال وجوده و لا- فى حال عدمه و الأول محال لأنه من قبيل إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل و الثانى أيضا محال لكونه جمعا بين الوجود و العدم و هو محال فتعين أن يكون تأثير المؤثر فيه لا فى حال الوجود و لا فى حال العدم و ذلك هو حال الحدوث(۱) فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث.

و الأولى(۲) أن تقرر هكذا تأثير المؤثر إما حال عدمه أو حال حدوثه أو حال بقائه و الأولان يفيدان الدعوى و الثالث باطل لأنه يلزم تحصيل الحاصل و هو محال.

و الجواب أنا نختار أن التأثير فى حال الوجود و البقاء قوله ذلك إيجاد للموجود أو إبقاء للباقى قلنا ليس الأمر كذلك و إنما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا

۱- أى التأثير فى آن هو مفصل بين زمانى الوجود و العدم و هو طرف الحدوث لأنه هو الوجود بعد العدم كما أن البقاء هو الوجود بعد الوجود فالتأثير فى الوجود الموصوف ببعديه العدم و هو الوجود فى أول الحال لا- ثانى الحال إذ يلزم تحصيل الحاصل فلو لا الحدوث فى الأثر- لم يتحقق تأثير فيه و قد مر فى أوائل السفر الأول ما يتعلق بالمقام، س قدس سره

۲- وجه الأولويه أن فيما قرروه إثباتا للواسطه بين الوجود و العدم، ط مد ظله

و بقاء مستأنفا و لیس کذلک(۱) بل الفاعل یوجده بنفس هذا الإیجاد لأن تأثیر الفاعل(۲) فی شی ء عباره عن کونه تابعا له فی الوجود واجب الوجود بعلته ثم الـذی یـدل علی أن التأثیر- یجب أن یکون فی حال الوجود وجوه- أحدها أنه لو بطل أن یکون التـأثیر فی حـال الوجود وجب أن یکون إمـا فی حال العـدم و یلزم من ذلک الجمع بین الوجود و العـدم و ذلک ممتنع أو لا فی حال الوجود و لا فی حال العدم فیلزم من ذلک ثبوت الواسطه بینهما و ذلک أیضا باطل کما عرفت.

و ثانیهـا أن الإمکـان فی کـل ممکن عله تـامه للاحتیـاج لمـا یحکم العقـل بـأنه أمکن- فاحتـاج فلو لم یحتـج حال البقاء لزم إما الانقلاب فی الماهیه أو تخلف المعلول عن العله التامه.

و ثالثها أن من احتج بهذه الحجه جمع من الأشاعره و عندهم أن صفاته تعالی زائده علی ذاته قدیمه موجوده بإیجاد الذات إیاها فهی ماده النقض علیهم.

و رابعهـا أنه لو اسـتغنی الممکن فی حـال بقـائه عن المؤثر فلزم أنه لو فرض انعـدام البـاری لم ینعـدم العـالم و لزمهم أیضا أن لا ینعـدم شـی ء من الحوادث و ذلک باطل قبیح شـنیع لکن بعضـهم التزموه و قالوا فی انعدام العالم إنه تعالی یخلق الفناء و الأولی لهم أن یقولوا(۳) حیث رأوا أن الزمان مرکب من الآنات و أن للجسم أکوانا دفعیه- إنه تعالی یحدث فی کل آن(۴) عالما آخر.

و خامسـها أن الدلیل منقوض علیهم باحتیاج الحوادث فی الأعدام الأزلیه إلی العله إذ الممکن کما لا یوجد بنفسه لا ینعدم بذاته فلیلزم علیهم إعدام المعدوم.

۱- إذ الجعل الترکیبی باطل فی الذاتیات، س قدس سره

۲- أی التأثیر تقوم المعلول بفاعله تقوما وجودیا و تشأن الفاعل بشئونه الذاتیه، س قدس سره

۳- و یسـتفاد ذلـک من ظاهر کلام بعضـهم لکنهم لما لم یقولوا بالحرکه الجوهریه المتصـله یلزمهم فی القول بتعاقب الأمثال أن یکون للجسم فی کل آن ذات مباین شخصا لما فی الآن السابق علیه و الضروره تدفعه، ط مد ظله

۴- فلا بقاء حتی یسـتغنی فی البقاء لکن الأکوان الـدفعیه و تنالی الآنیات و الآنات باطله- و الحق هو التجـدد علی سبیل الاتصال بالحرکه الجوهریه کما مر، س قدس سره

الحجه التاسعه

اشاره

قررهـا بعض المتـأخرين و هى أن مـا سوى الله تعالى إما مجرد و إما جسم أو جسـمانى و الأول وجوده محال لأنه لو وجـد لكان مشاركـا له تعالى فوجب أن يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هـذا محال و أما الثانى فهو حادث لا محاله- لأن كل جسـم إمـا متحرك أو سـاكن البته و كـل منهما حادث أما الحركه فلأن ماهيتها تقتضـى المسـبوقيه بغيرها لأنها عباره عن تغير حال بعد حال و انتقال من حال إلى حال- فلو كانت أزليه لم تكن مسـبوقه بالغير فاجتمع النقيضان الأزليه و المسـبوقيه بالغير هـذا خلف و لأـنه لو كـانت قـديمه لكـانت كـل دوره من دورات الفلك مثلا مسـبوقه بأخرى- يكون كل منها مسـبوقا بعـدم أزلى فاجتمعت الأعـدام فى الأـزل فلم يوجـد فى الأزل شـى ء منها و هو المطلوب و لأنه إما أن يكون فى الأزل شـى ء من هـذه الحركات أو لا فعلى الثـانى يتحقـق عـدم سـابق على الجميع و هو المطلوب و على الأـول يكون الحركه الموجود فى الأـزل متقـدمه على جميع الحركـات فلهـا بـدايه و أما السـكون فلأنه عباره عن الحصول الثانى فى الحيز الأول و ملزوم له و الحصول وجودى و قـدمه يمنع عـدمه لوجوب اسـتناد القـديم إلى الواجب الموجب التـام لكنه مما يجوز(١) عـدمه لجواز الحركه على كـل جسم لأـنه إن كان بسـيطا تشـابهت أجزائه فجـاز أن يتلبس كل منها بحيز الآخر- و لا يحصل ذلك إلا بالحركه و إن كان مركبا أمكن الحركه على بسائطه و هى يستلزم الحركه عليه أيضا

و الجواب بوجوه

أحدها أن ما ذكروه فى نفى المجرد سوى البارى تعالى – يفيد نفى موجود غيره

و اللازم باطل عندهم و عند غيرهم فكذا ما ذكروه.

و ثانيها أنه معارض بالدلائل القائمه

على وجود المجردات و الصور العقليه.

و ثالثها أن الوجودات البسيطه قد مر أنها متمايزه

بالكمال و النقص فى نفس ما به الاشتراك من غير حاجه إلى مميز فصلى و أما ما اشتهر من الدفع بأن التجرد أمر سلبى

١- جواز العدم عليه لا ينافى القدم أ لا ترى أن عدم العقل الكلى جائز مع كونه قديما بالزمان و الأخصر أن يقول المستدل فيه كما قال فى الحركه إن السكون إذا كان هو الكون الثانى فى الحيز الأول كان مسبوقا بالغير لأن الكون الثانى مسبوق بالكون الأول، س قدس سره

و الاشتراک فی السلوب لا یوجب الترکیب بل الامتیاز حاصل بین المتشارکات فی السلب بنفس ذواتها المتباینه فلیس بشی ء لأن المجردات لا شبهه فی أنها مشترکه فی نحو من الوجود مباین لوجود الجسمانیات لکن یعبر عنها بعنوان سلبی کما یعبر عن حقیقه العلم و الإدراک بعدم الغیبه عن الذات و لا شک أن العلم صفه وجودیه عبر عنه بعنوان سلبی فالحق ما لوحناک إلیه.

و رابعها أن بناء ما ذکروه فی هذه الحجه

و رابعها أن بناء ما ذکروه(۱) فی هذه الحجه علی أن التجرد ذاتی له تعالی إما نوع أو جنس و علی التقدیرین یلزم کونه تعالی ذا ماهیه و هو محال کما برهن علیه- و أما حقیقه الوجود المشترک عندنا فقد بینا فی أوائل هذا الکتاب أنه لیست کلیا طبیعیا نوعا أو جنسا و لا غیره من الکلیات الخمسه و أما المفهوم الانتزاعی الذی لا وجود له إلا فی العقل فلا شک أنه من الخارجیات دون المقومات.

و خامسها أن غایه ما لزم ترکب الواجب من أجزاء عقلیه

و هم لم یقیموا برهانا علی استحالته و هذا إلزامی.

و سادسها أن ماهیه الحرکه و معناها و إن کانت هی المسبوقیه بالغیر

أو الانتقال من حال إلی أخری فذلک لا یستلزم کون تلک الماهیه مسبوقه بالغیر لما علمت مرارا أن ماهیه کل شی ء لا یلزم أن یکون من أفراد نفسها و حمل الشی ء علی نفسه ضروری بالحمل الأولی الذاتی لا بالحمل المتعارف الصناعی فتلک الماهیه تقتضی أن یکون کل جزئی من جزئیاتها مسبوقا بغیره و أیضا قد علمت أن مسبوقیه الماهیه بغیرها لا یوجب أن یکون لها أو لأفرادها بدایه لا یحصل قبلها.

و سابعها ما قیل إن ما ذکروه

یستدعی حدوث کل انتقال جزئی لا حدوث الحرکه التوسطیه التی تبقی مع انتقالات الجزئیه غیر المتناهیه.

و ثامنها ما قیل إنه لو سلم ما ذکر

فإنما یدل علی حدوث کل شخص من الحرکه- لا علی حدوث نوعها.

أقول فی هذین الجوابین نظر بل کلاهما غیر صحیح عندی لأن الحرکه بمعنی

١- بدلیل جعل ما به الامتیاز فصلا و هو یستدعی ما به الاشتراک الذاتی، س قدس سره

التوسط و إن حكم عليها فيما له مبدأ شخصى و منتهى شخصى و فاعل و قابل شخصيان إلا أنها مع ذلك أمر مبهم الوجود فى ذاته لا بقاء له بحسب نفسه(۱) و إنما بقاؤها كبقاء الهيولى الأولى(۲) المفتقره إلى المتممات النوعيه و الشخصيه من الصور و كذا الماهيه المتعاقبه الأشخاص لا بقاء لها فى نفسها و هذا و إن كان بحثا على السند(۳) لكن الغرض التنبيه على حقيقه الأمر نعم لو ثبت أن التعاقب فى الخصوصيات و الأشخاص للحركه على الاستمرار الاتصالى يوجب بقاء موضوع شخصى مستدير الجرم قار الذات لكان البحث قويا و ذلك كما علمت منا و الحق أن المتكلمين لو أمكنهم أن يقولوا(۴) إن كل جسم و جسمانى لا يخلو فى حد نفسه(۵) عن الحوادث و كل ما لا يخلو فى حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم و جسمانى حادث لتم البيان و إلا فلا و لعل مقصود قدمائهم الذين كانوا فى الصدر الأول لقرب زمانهم بزمان النبوه و الوحى ما ذهبنا إليه مطابقا لكلام أساطين الحكمه الذين اقتبسوا أنوارهم من مشكاه النبوه.

۱- إذ الحدوث لما كان هو التجدد الذاتى كان البقاء هو الثبات و معلوم أن التوسط لا ثبات له لأنه فى كل آن فى حدين غير حدى الآن السابق و غير حدى الآن اللاحق فهو و إن كان كالنقطه إلا أنه كالنقطه السياله و وعاؤه الآن السيال، س قدس سره

۲- على طريقه المصنف ره من التركيب الاتحادى، س قدس سره

۳- و قد تقرر فى فن المناظره أن بطلان سند المنع و هو الدليل الذى يوجه به المنع- لا يوجب بطلان أصل المنع الذى هو طلب الدليل على مدعى غير مدلل لأن للخصم أن يطلب ذلك و إن لم يذكر سندا، ط مد ظله

۴- و أنى لهم ذلك فإن الوسط فى هذا البرهان مقيد بقوله فى حد نفسه و ينطبق على الحركه الجوهريه و ينتج الحدوث الزمانى الذى قرره هو ره و أما هؤلاء فلم يقيدوا الحوادث بذلك بل قالوا إن الجسم لا يخلو عن الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث- ففسدت الصغرى و الكبرى جميعا و نظيره قولهم العالم متغير و كل متغير حادث و لو قيدوا التغير بما فى حد نفسه صح القياس و أنتج، ط مد ظله

۵- أى جوهره و طبعه سيال بمقتضى الحركه الجوهريه، س قدس سره

و تاسعها أن كون كل دوره مسبوقه بالعدم

الأزلی إنما يستدعی اجتماع أعـدامها فی الأزل بمعنی أنها تجتمع فی هـذا الحكم لا أنها تتفق(۱) فی الحصـول فی وقت معين و أيضا إنا نختار أنه لم يكن فی الأزل شی ء من هذه الحركات بمعنی أنه ليس شی ء منها أزليا- لا بمعنی أن الأزل زمان معين بل الزمـان المعين لم يوجـد فيه شـی ء منها(۲) و ظـاهر أنه لا يفيـد المطلوب و أيضـا إنـا نختار أن فی الأزل تحقق شـی ء من هـذه الحركـات قـوله يكـون الحركـه الموجـوده فی الأـزل مقـدمه علی جميع الحركـات فلهـا بـدايه قلنـا نعم بمعنی أن هـذه الحركه الأزليه(۳) ليست مسبوقه بحركه أخری لا بمعنی أنه يتحقق عدم سابق علی الجميع إذ كونها أزليه ينافی ذلك.

و لأصـحاب الحـدوث حجـج أخری لو لاـ مخافه التطويل لأوردتها مع ما يرد عليها- و الغرض من إيراد ما ذكرنا أن يحيط الناظر فی هـذه المسـأله بأطراف ما قالوا و وجوه الاحتجاجات التی ذكروا من الجانبين ليعلم قـدر ما تفطنا به و سـلكنا سبيله و لا يحمل كلامنا علی مجرد المكاشفه و الذوق أو تقليد الشريعه من غير ممارسه الحجج و البراهين و التزام القوانين فإن مجرد الكشف غير كاف فی السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفه نقصان عظيم فی السير و الله المعين

الفصل (۵) فی طريق التوفيق بين الشريعه و الحكمه فی دوام فيض الباری و حدوث العالم

اشاره

قد أشرنا مرارا إلی أن الحكمه غير مخالفه للشرائع الحقه الإلهيه بل المقصود منهما شی ء واحد هی معرفه الحق الأول و صفاته و أفعاله و هذه تحصل تاره بطريق الوحی

۱- إذ الأزل ليس وقتا محدودا كما مر، س قدس سره

۲- لأن السالبه منتفيه بانتفاء الموضوع و الأزل ليس زمانا معينا، س قدس سره

۳- أی مسمی الحركه كما مر أو الحركه التوسطيه علی ما قالوا و إلا فكل فرد من الحركه مسبوق بفرد آخر، س قدس سره

و الرساله فتسمى بالنبوه و تاره بطريق السلوك و الكسب فتسمى بالحكمه و الولايه- و إنما يقول بمخالفتهما فى المقصود من لا معرفه لتطبيق الخطابات الشرعيه على البراهين الحكميه و لا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل فى العلوم الحكميه مطلع على الأسرار النبويه فإنه قد يكون الإنسان بارعا فى الحكمه البحثيه و لا حظ له من علم الكتاب و الشريعه أو بالعكس فالعقل السليم إذا تأمل تأملا شافيا و تشبث بذيل الإنصاف متبريا عن الميل و الانحراف و العناد و الاعتساف و تدبر أن طائفه من العقول الزكيه و النفوس المطهره الذين لم يتنجس بواطنهم بأرجاس الجاهليه و أدناس النفسانيه و لم ينحرفوا عن سبيل التقديس و لم يأتوا بباطل و لا تدليس و كانوا مؤيدين من عند الله بأمور غريبه فى العلم و العمل معجزات و خوارق للعادات من غير سحر و حيل و لا غش و لا دغل ثم أصروا على القول بحدوث هذا العالم و خرابه و بواره و انشقاق أسقافه و انهدام طاقاته و تساقط كواكبه و انكدارها و طى سماواته و بيد أرضه و انفجار بحارها و سيران جبالها و نسفها و بالغوا فى ذلك و تشددوا فى الإنكار على منكريه مع ظهور أنه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس(1) بعد الأبدان الشخصيه و إثبات الخيرات و الشرور النفسانيه فى المعاد- و لا يخل بالشريعه فى ظاهر الأمر فيجزم لا محاله بأنهم ما نطقوا عن الهوى و ما أخبروا عن يقين حق و اعتقاد صدق ثم إذا راجعنا إلى البراهين العقليه التى لا شك و لا ريب فى مقدماتها اليقينيه الاضطراريه وجدناها ناهضه على أن صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص و لا تغير- و لا انزعاج من حاله إلى حاله و لا فتور فى فاعليته و لا إمساك فى فيضه و لا بخل فى

۱- أى يكون المجازاه و المكافات طوليه فلا يتوهم الناس نفى المعاد من القول بالقدم- و الحق أنه يضر إذ مع عدم بوار العالم و خرابه لا يفهمون المعاد و لا يفهمون السلسلتين الطوليه و العرضيه و أن الوصول إلى الغايات طولى و بتوجه الأشياء إلى العوالم الباطنيه كما ذكرنا مرارا سلمناه لكن لا نسلم أنه لا يضر بإثبات الصانع و الحدوث مناط الحاجه عند الناس، س قدس سره

إحسانه و لا توقف على إراده سانحه أو حضور وقت(۱) مناسب أو قصد إلى تحصيل مصلحه له أو لغيره فإن من قصد فى إيجاد شى ء تحصيل مصلحه و إن كانت لغيره أو إيصال منفعه- و إن كان إلى غيره فهو ناقص فى نفسه محتاج فى كماله إلى غيره لأن ذلك التحصيل أو الإيصال إن لم يكن أولى له من عدمه فلم يقصده و إن كان أولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره إذ بدونه فاقد ذلك الكمال فعلم أنه تام الفاعليه تام الإراده ليس فى ذاته قصد زائد أو إراده حادثه فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل و لا يزال باسطا يده بالرحمه و العطاء فى الآباد و الأزل بلا قصور إنما القصور فينا أبناء عالم الدنيا و الأجسام- و سكان قريه الهيولى الظالم أهلها و هى دار الزوال و الانتقال.

فإذن الجمع بين الحكمه و الشريعه فى هذه المسأله العظيمه لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه و كشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظه الأمر على ما هى عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعيه الجسمانيه و عدم خلوها فى ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم و العالم متبدل زائل فى كل حين و إنما بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس فى مده حياه كل واحد من الناس و الخلق فى ليس و ذهول عن تشابه الأمثال و تعاقبها على وجه الاتصال.

ذكر تنبيهى

قال بعض العرفاء فى كتابه المسمى بزبده الحقائق و قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذى تعنى بالعالم- فإما أن يقول أعنى به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات أو يقول أعنى به كل موجود سوى الله(۲) فإن قال أعنى به كل موجود ممكن من الأجسام و غيرها كالعقول و النفوس- فعلى هذا يكون أكثر الموجودات المندرجه تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمان بل يكون بالضروره سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم

۱- أو مضى أوقات موهومه أو متوهمه غير متناهيه ليكون من باب رفع المانع إذ لا مانع لحكمه و لا راد لقضائه، س قدس سره

۲- المراد بالموجود الموجود المشهورى و هو الماهيه لا الحقيقى و هو الوجود- إذ رحى السوائيه تدور على الماهيه فالعالم بهذا المعنى نشأه الماهيات، س قدس سره

بالزمان و أكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان(۱) و إن قال أعنى بالعالم الأجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه أيضا لأن معنى ذلك أن الأجسام موجود مذ قد كان الزمان موجودا فيكون مشعرا(۲) بأن الزمان سابق على الأجسام فى الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقه الوجود على الزمان و الزمان متأخر الوجود عنها و إن كان ذلك بالرتبه و الذات انتهى كلامه.

أقول لا يخفى ما فيه من النظر فإن المعيه الزمانيه(۳) بين الشيئين لا ينافى التقدم الذاتى لأحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق و البحث الشديد يظهر حقيه ما ذكره(۴) هذا العارف إذ النسبه(۵) بين الزمان و الجسم كالنسبه بين الهيولى و الصوره

۱- أقول التغليب باب واسع و الغلبه منوطه باعتبار المتكلم كالقمرين و أيضا الزمان فى المفارقات هو الدهر إن قلت ما تقول فى قولهم العقول قديمه بالزمان قلت الزمان فيها هو الدهر كما مر و الدهر روح الزمان كما أن السرمد هو روح الروح و أقول أيضا الزمان فيها تقديرى الوجود و هو يكفى فى مقام العباره، س قدس سره

۲- أقول هذا القول الذى جعله معنى قولهم مشعر بهذا لا قولهم إن الأجسام قديمه بالزمان و لا دلاله لقولهم بإحدى الدلالات الثلاث على سبق الزمان بل كلمه الباء للتحيث و باصطلاح الأدباء للملابسه مثل أن يقال الإنسان مادى ببدنه مجرد بروحه بالفعل بوجوده بالقوه بماهيته و نحو ذلك فكأنه قيل الأجسام قديم زمانا وجودها، س قدس سره

۳- لا يخفى أنه لم يكن فى كلام العارف المعيه الزمانيه بل سبق الزمان فالمناسب له- أن يقال سبق الزمان لا ينافى تأخره الذاتى و الجواب أن فى كلام المصنف ره إيماء إلى عدم دلاله كلامهم على السبق الزمان غايتها المعيه الزمانيه و هى لا ينافى التأخر الذاتى الذى اعترف به نفسه، س قدس سره

۴- أى لا معيه زمانيه كمعيه شيئين متباينين لأن الزمان و الزمانى بينهما اتحاد كاتحاد الهيولى و الصوره فكما لا يمكن أن يقال على طريقه المصنف ره إن الصوره مثلا قديمه- بمعنى أنها موجوده ما دامت الهيولى كانت موجوده و أنهما قديمان موجودان أحدهما مع الآخر معينه اقترانيه كذلك فى الزمان و الزمانى و قد فصل كيفيه ارتباطهما بما فصل، س قدس سره

۵- توجيه حسن لكلامه لكن يبقى عليه أن مقتضى هذا التوجيه إما نفى التقدم و التأخر- بين الأجسام و الزمان نظرا إلى التلازم المذكور و إما إثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه- فتقدم الجسم لعليته لوجود الزمان و تقدم الزمان لعليته لتشخص الجسم لكن هذا العارف ينفى التقدم عن الزمان و يثبته للجسم فقط، ط مد ظله

بالتلازم و الزمان من جمله المشخصات(۱) للجسم كما أن الهيولى باستعدادها من جمله المشخصات للصوره فكما أن النظر فى كيفيه التلازم بين الماده و الصوره يعطى الحكم بتجدد كل منهما فإن الصوره بحقيقتها يستلزم الماده و تفيدها على وجه الفاعليه فيلزمها الماده لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها الماده بها و تستكمل بوجودها.

ثم إن الماده باستعدادها تتهيأ لقبول صوره عاقبه لخصوصيتها لتلك السابقه على وجه الإعداد فيلزمها أيضا ماده أخرى فلا يزال الصوره عله لهيولى بالإيجاب و الفعل- و الماده عله للصوره بالإعداد و القبول فهما متجددتان فى الوجود فكذا الحكم فى تجدد كل من هويتى الزمان و الجسم فالزمان عله تشخص الجسم و حدوثه و الجسم عله بقاء الزمان و استمراره و لأجل ذلك قد نص زيتون الأكبر حسب ما نقلنا من كلامه- فى العلم الكلى على تجدد كل من الهيولى و الصوره أنه قال إن الموجودات باقيه داثره أما بقاؤها فيتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولى عند تجدد الأخرى- و ذكر أن الدثور قد لزم الصوره و الهيولى معا.

ثم قال صاحب الزبده فإن زعمت أن الأجسام كانت موجوده مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم و هو اعتقاد أكثر العلماء الذين يزعمون أنهم فاقوا فى صدق النظر على الأولين و الآخرين و مما لا بد فى هذا المقام أن يعلم أن الأجسام لا يوجد أصلا حيث

۱- قد أشرنا فى مباحث الزمان من السفر الأول أن لكل حركه زمانا يخصه و هو الامتداد يعارض لها القائم بها و أن هناك أزمنه بعدد الحركات و الزمان المعروف الذى هو مقدار الحركه اليوميه مقياس اعتبارى لقياس سائر الحركات فكون الزمان المعروف مشخصا- معناه كشفه عن التشخص و أما زمان حركه الجسم فى شى ء من أعراضه فهو بعد تمام وجود الجسم و تشخصه فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركه الجسم فى جوهره الذى هو نفس وجوده السيال، ط مد ظله

یوجد الحق الأول لا الآن و لا قبله و لا بعده و من ذهب إلی أن العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطی ء خطأ عظیما فحیث الحق لا زمان و لا مکان و محیط بالزمان و المکان و بسائر الموجودات فإن سبق وجوده علی شی ء کسبقه علی غیره فإنه سابق الوجود علی وجود العالم کما أنه سابق الوجود علی وجود صوره هذه الکلمات المسطوره فی هذا الکتاب من غیر فرق أصلا و من فرق بینهما فهو بعد فی مضیق الشبه و لم ینزه الحق عن الشبه و لم ینزه الحق عن الزمان کما لم ینزه عن المکان عند العوام الذین یزعمون أنه جسم مکانی کسائر المحسوسات و هذا الإیمان بعید عن الإیمان الحقیقی الحاصل للعارف فی أول سلوکه- و الله عز و جل سابق علی الزمن الماضی حیث سبقه علی الزمان المستقبل من غیر فرق- و هذا یقینی عند العارف و العلماء عاجزون عن إدراکه بالضروره و لو لم یعجزوا لما قالوا- إن العالم مساو فی الوجود لوجود الحق الأول کما لم یقولوا إن صور هذه الحروف مثلا- یساوی وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهی کلامه.

نقد و تحصیل

اعلم أن القول بأن العالم غیر موجود مع الحق فی مرتبه وجوده- قول محصل لا شبهه فیه عند العلماء لکن الثابت بالبرهان و المعتضد بالکشف و العیان- أن الحق موجود مع العالم و مع کل جزء من أجزاء العالم و کذا الحال فی نسبه کل عله مقتضیه بالقیاس إلی معلولها فالمعلول لأجل نقصه و إمکانه غیر موجود مع العله فی مرتبه ذاتها الکمالیه و لکن العله موجوده مع المعلول فی مرتبه وجود المعلول من غیر مزایله عن وجودها الکمالی و من أمعن فی تحقیق هذه المسأله أوتی خیرا کثیرا و الدلیل علی ما ذکرنا(۱) قوله سبحانه هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ و قوله وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ

۱- و یستفاد ذلک من اعتبار وجوب الوجود بالذات فإن فرض کون الشی ء واجبا بالذات یستلزم کونه موجودا علی کل تقدیر فهو موجود علی تقدیر وجود کل شی ء- و علی تقدیر عدم کل شی ء فإذا فرضنا موجودا ما کالزمان مثلا و قطعنا النظر عن کل ما عداه إلا نفسه ارتفع عنه کل شی ء و لم یثبت له إلا ذاته لکن الواجب الوجود بالذات غیر مرتفع لأنه موجود علی کل تقدیر و منها تقدیر الزمان مع قطع النظر عما عداه فهو تعالی مع کل شی ء لا بمقارنه، ط مد ظله

إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ و قوله فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و غیر ذلک من الآیات القرآنیه و الأحادیث النبویه.

فإذا تقرر هذا نرجع و نقول إن الحق المنزه عن الزمان موجود فی کل وقت من الأوقات لا-علی وجه الاختصاص و التعلیق و الحق المنزه عن المکان موجود فی کل واحد واحد من الأمکنه لا علی وجه التقیید و التطبیق کما یقوله المشبهه و لا علی وجه المباینه و الفراق کما یقوله المنزهه من العلماء الذین لم یبلغوا فی العلم إلی درجه العرفاء لیعرفون أن تنزیههم ضرب من التشبیه و التقیید لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض أنحاء الوجود بالمباینه و المغایره و قد ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات و لیست فی ذاته المحیطه بالکل جهه إمکانیه فهو مع کل موجود بکل جهه من غیر تقیید و لا تکثر فهو فی کل شی ء و لیس فی شی ء و فی کل زمان و لیس فی زمان و فی کل مکان و لیس فی مکان-بل هو کل الأشیاء و لیس هو الأشیاء

الجزء الثامن

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

السفر الرابع فی علم النفس

اشاره

من مبدإ تكونها (۱)(۲) من المواد الجسمانيه إلى آخر مقاماتها و رجوعها إلى غاياتها القصوى و فيه أبواب

۱- مراده من هذا المبدإ هو المبدأ القابلی لأنه مبدأ التكون فی عالم التكوين الملازم للحركه الذاتيه و التجدد الفطری الكونی و هی عباره على ما ذكره قدس سره عن العناصر الأربعه من حيث تجددها و تعلقها بالقابل المحض و القوه الصرفه المسماه بالهيولی الأولی الشائقه بذاتها للفعليات التی هی متحركه إليها باتباع الصور العنصريه و الطبيعيه المتحركه بجوهرها و هی لكونها فی صرافه القوه و محوضه القبول لا تكون فاعله بذاتها لوجود النفس و لا لشی ء من الأشياء و إلا لزم خرق الفرض و كذا العناصر لكونها أجساما مقارنه لها لا يمكن أن تكون عله إيجابيه لشی ء ما مخرجه إياه من العدم إلى الوجود لما هو المقرر فی مقره و لأن معطی الشی ء إعطاء إيجابيا يجب أن يكون واجدا له بنحو أعلى إذ المعلول المقتضى بذاته يجب و أن يكون بهويته الشخصيه- متعينا فی مرتبه اقتضاء العله المقتضيه بذاتها له و إلا لزم استواء النسبه الملازم للترجح بلا مرجح و التخصص بلا مخصص و اقتضاء العله المقتضيه بذاتها عين ذاتها و العله أعلى وجودا من المعلول فيكون المعلول متعينا فيها بنحو أعلى و أشرف من وجوده فی مرتبه ذاته و العناصر أخس وجودا من النفس فكيف تكون عله إيجابيه لها بل العله الإيجابيه لها و لسائر الكمالات الوارده على الهيولی الأولی و على الصور الأوليه إنما هی العنايه الصرفه الإلهيه بوجه النزول فی منازل فعله تعالى الساری فی جميع المراتب البدويه و الختميه، م ره

۲- إشاره إلى أن وحده النفس التی هی عين وجودها طور آخر من الوحده- و هی الوحده الجمعيه الجامعه لنشئات من الوجود بنحو الكثره فی الوحده بوجه و الوحده فی الكثره بوجه آخر إذ لها وجود جمعی وحدانی بحسب أصل ذاتها و صوره صورها- و وجود فرقی بحسب فروع أصلها و توابع ذاتها التی هی عينها بوجه السريان و النزول- و هی فی وجودها النفسانی المأخوذ بوجه الإطلاق عن الجمع و الفرق جامعه لجمع وجودها و فرقه فمبدأ وجودها هو مرتبه من مراتبه المتقدمه عليها أولا بالزمان المتأخره عنها أخيرا بالذات و المتقدمات زمانا من مراتبها هی عين المتأخرات ذاتا منها من حيث الذات و غيرها من جهه الحدود الصعوديه أولا- و النزوليه آخرا فتكون دانيه فی علوها عاليه فی دنوها مقدسه فی تدنسها متدنسه فی تقدسها مجرده مع تعلقها متعلقه مع تجردها داخله فی شعبها و فروعها التی هی منازل فعلها و مناهل لنورها لا كدخول شی ء فی شی ء و خارجه عنها لا كخروج شی ء عن شی ء من عرف نفسه فقد عرف ربه فافهم ذلك و صنه عن الأغيار الأشرار المنكرين لأسرار التوحيد الذی عبر عنه أئمتنا عليهم آلاف التحيه و الثناء تاره بالأمر بين الأمرين الجبر و التفويض و تاره بالمنزله بين المنزلتين التشبيه و التنزيه و تاره بالخروج عن الحدين الإبطال و التشبيه، م ره

الباب الأول فی أحکام عامه للنفس

اشاره

و فیه فصول

فصل (۱) فی تحدید النفس

اشاره

اعلم أن عنایه الباری جل اسمه لما أفادت جمیع ما یمکن إیجادها (۱) بالفیض

۱- متعلق بکلمه یمکن و متعلق أفادت محذوف أی لما أفادت بالفیض المقدس- جمیع ما یمکن إیجادها بالفیض الأقدس الذی به تهندس الأشیاء و تقدیرها الأزلی و عنایه الباری تعالی هی العلم بالنظام الأحسن السابق علی الإیجاد و یکون فعلیا منشأ لوجود المعلوم و إن شئت التحقیق للمقام فاعلم أن للحق تعالی بعد تجلیه الذاتی علی ذاته بذاته تجلیا علی أسمائه و صفاته و لوازمها و تجلیا علی ذوات الأشیاء. أما الأول فکما أن له مقاما أحدیا و هو مرتبه نفس الذات و الهویه المطلقه- کذلک له مقام واحدی و هو مرتبه الذات المستجمعه لجمیع الأسماء الحسنی و الصفات العلیا مستتبعه للأعیان الثابته للماهیات الممکنه بحیث لو جاز إطلاق الماهیه علی تلک المعانی المعقوله أعنی مفاهیم الأسماء و الصفات لکانت الأعیان لوازم الماهیات- و هی فی هذه المرتبه لا مجعوله بلا مجعولیه الذات موجوده بوجود الذات لا بوجود آخر- أما تجلی الثانی فهو تجلیه فی مرتبه کن علی ذوات الأشیاء و هذا لتجلی یسمی بالفیض المقدس کما أن الأول و هو تجلیه فی أسمائه و صفاته یسمی بالفیض الأقدس- و هذا هو الرحمه الصفتیه التی وسعت شیئیه مفاهیم الصفات کما أن الفیض المقدس هو الرحمه الفعلیه التی وسعت شیئیه الماهیات، س ره

الأقدس على ترتيب الأشـرف فالأشرف (۱) حتى بلغ إلى أدنى البسائط و أخسـها منزله- و لم يجز فى عنـايته (۲) وقوف الإفاده على حد لا يتجاوزه (۳) فبقى إمكان وجود أمور غير متناهيه فى حـد القوه إلى الفعل و كانت المواد الجسـمانيه و إن تناهت فى الأظلام و الكثافه و البروده غير ممتنعه عن قبول الاستكمال بتأثير مبدإ فعال كتأثير أشعه

۱- إذ لو لم يفد كذلك فإما أن يفيد لا على ترتيب بل فى مرتبه واحده فى الإفاده- فلزم صدور الكثير عن المبدإ الواحد البسيط من جميع الجهـات فلزم تركبه و هـو خرق الفرض أو يفيـد على ترتيب لكن بتقـديم الأخس على الأشـرف فلزم وجود الممكن الأخس قبل أن يوجـد الممكن الأشـرف و يبطله برهان قاعـده الإمكان الأشـرف و كذا المناسـبه التامه بين العله بذاتها و معلولها بالـذات الذى يصدر عنه من دون واسـطه بحيث لا يكون بينها و بين سائر المعلولات مناسـبه أتم منها بل و لا مكافئا لها و إلا لزم من صـدوره منها دون غيره ترجح من دون مرجح أو ترجح المرجوح على الراجح و الأشـرف أتم مناسـبه من الأخس فلا يصدر الأخس قبله على أن العله الكـافيه فى وجود المعلول بالـذات بـذاتها تكون تمام اقتضاء الهويه الخاصه لـذلك المعلول فى مرتبه ذاتهـا بمـا هى عله له بـذاتها و إلا لم يكن عله بـذاتها له فـإذا تمام ذاتها عين تمام اقتضائها له و إلا لم يكن ما فرض عله بـذاتها بتمامهـا عله بـذاتها له بـل بعض ذاتهـا و الكلام فى بعضـها عائـد و ينتهى الأمر إلى مـا هو بتمـام ذاته تمام اقتضائه له فلو صـدر الأخس منها قبل الأشـرف و يلزم عنـد ذلك أن يصـدر الأشـرف من الأخس و بواسـطته للزم من صـدور الأخس منها عدم كون ذاتها تمام اقتضائه لمعلولها بل بعض ذاتها لفعل ما هو أخس منها و أشـرف منه و من صدور الأشرف من الأخس عدم وفاء تمام ذات العله لتمام اقتضاء معلولها و كون العله أضعف من المعلول و هو كما ترى ضرورى البطلان من دون دقه و بيان فافهم ذلك كله، م ره

۲- وجهه ما سبق من لزوم تحدد عنايته تعالى الملازم لتحدد ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا، م ره

۳- جواب لما و يجوز أن يكون هـذا مفسـده للوقوف أى لم يجز الوقوف حتى يلزم بقاء ذلك فالفاء للعطف على قوله لم يجز و جواب لما حينئـذ قوله فأول ما قبلت- قوله كتأثير إلخ الكاف للتشبيه لا للتمثيل أى تأثير المبدإ الجواد و وسائط جوده يشـبه تأثير الأشـعه أو تعليليه كقوله تعالى وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ و إنما حملناها على ذلك- لأن تلك الأشعه معدات لا مبادى فاعليه كما لا يخفى، س ره

الكواكب (۱) سيما الشمس فى التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجا و اعتدالا- ماده للأغذيه و الأقوات و قوه منفعله لتوليد الكائنات مهيأه لقبول النشوء و الحياه (۲) بصور يترتب عليها آثار الحكمه و العنايه كالحيوان و النبات بعد إيفاء الطبيعه حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات و قواها و قد مر السبب اللمى فى كون الأخس قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصليه- فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياه و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياه (۳) حياه التغذيه و النشوء و النماء و التوليد ثم حياه الحس و الحركه ثم حياه العلم و التميز و لكل من هذه الأنواع من الحياه- صوره كماليه يفيض بها على الماده آثار تلك الحياه بقواها الخادمه إياها تسمى تلك الصوره نفسا أدناها النفس النباتيه و أوسطها النفس الحيوانيه و أشرفها النفس الناطقه- و لهذه الثلاثه معنى مشترك ذاتى و حد جامع و نحن نريد أن نذكر فى هذا الفصل

۱- الكاف للتمثيل أى مثل قبول هذا التأثير المحسوس الذى لا ينكره أحد و إن كان من أصحاب الحس و المحسوس الغالب حسه على عقله، م ره

۲- أى متهيأه تهيؤا ذاتيا بصور نوعيه لكمالات نوعيه و صور شخصيه لكمالات شخصيه فإن الأعراض التى بها التهيؤ العرضى من آثار تلك الصور فالتهيؤ العرضى من آثار التهيؤ الذاتى فتهيؤ الهيولى إنما هو من قبلها لا من ذاتها فإنها فى صرافه القوه نسبتها إلى جميع الكمالات و التهيؤات سواء، م ره

۳- إطلاق الحياه على النبات مما لا وجه له لأن الحى هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو الدرك اللمسى كما للخراطين و أقل مراتب الفعل تحريك القوه المحركه للحيوان بالإراده معلوم أن النبات لا حظ له منهما و جعله حيا باعتبار أن الوجود عين الحياه الساريه فى كل شى ء و إن كان حقا و هو قدس سره يصر عليه فى زبره و إن أنكر على صاحب الفتوحات فى أواخر مباحث المعاد حيث جعل الحياه ذاتيه لذوات وجودات الأجسام إلا أنه لا يلائم هذا المقام حيث قسموا المركب إلى المعدن و النبات و الحيوان إذ معلوم أن الحياه التى بها صار الحيوان حيوانا و مقابلا للآخرين هى الدرك و الفعل و إلا فباعتبار الحياه التى هى الوجود فهى و أمهاتها كلها حيوانات و أيضا لا يلائم قوله فأول ما قبلت- فإنه ينادى بأن ما قبل النبات خال من الحياه و الحال أن حياه الوجود ساريه فى ما قبله، س ره

البرهان على وجودها مطلقا و الحد لماهيتها نفسا فإن البسيط (۱) و إن لم يكن له حد و لا عليه برهان من جهه هويه ذاته البسيطه و لكن من جهه فعله أو انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس و الصور بما هى نفوس و صور

أما البرهان على وجودها

فنقول إنا نشاهد أجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيره واحده من غير إراده مثل الحس و الحركه و التغذيه و النمو و توليد المثل و ليس مبدأ هذه الآثار الماده الأولى لكونها قابله محضه ليست فيها جهه الفعل و التأثير و لا الصوره الجسميه المشتركه بين جميع الأجسام إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام فى تلك الآثار و هى أيضا قد لا تكون موصوفه بمصدريه هذه الأفعال فإذن فى تلك الأجسام مباد غير جسميتها و ليست هى بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هى قوه متعلقه بتلك الأجسام و قد عرفت فى مباحث القوه و الفعل أنا نسمى كل قوه فاعليه يصدر عنها الآثار لا على وتيره واحده نفسا و هذه اللفظه اسم لهذه القوه لا بحسب ذاتها البسيطه بل من

۱- إن قلت النفس و إن كانت بسيطه بمعنى أن ليس لها أجزاء خارجيه و لا أجزاء مقداريه إلا أن لماهيتها النوعيه كما هو المشهور أجزاء يمكن التحديد بها و لو سلم أن ليس لها ماهيه لكن يقام عليها البرهان المأخوذ من الفاعل و الغايه كما أن أنحاء الوجود بسائط إلا أنها مجعوله بالذات و إن لم يقم عليها البرهان المأخوذ من العله الماديه و الصوريه قلت إن البسيط الحقيقى الذى كالوجوب الذاتى أو الوجود المطلق لا مبدأ له يحد و يقام عليه البرهان باعتبار فعله و الانفعال منه لا بحسب ذاته- فهكذا شأن النفوس و الصور بالطريق الأولى و الصور عباره أخرى للنفوس على ما يجى ء بعد أسطر أو المراد به ما به الشى ء بالفعل فيشمل العقول و لفظ انفعاله محذوف من باب الحذف و الإيصال كقوله تعالى وَ اخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ وجه آخر النفوس و الصور فصول حقيقيه و الفصول عنده وجودات و الوجود بما هو وجود لا حد له و لا برهان عليه و قد حققنا فى حواشينا على الشواهد الربوبيه معنى كون الفصل الحقيقى وجودا- من شاء فليراجع إليه و حينئذ فالصوره بمعناها الأشهر وجه آخر النفس الناطقه عنده و عند الشيخ الإشراقى روح الله روحه لا ماهيه لها فلا حد لها و كذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الخفيه بل الأخفى و أمر الصوره و الانفعال حينئذ كما فى الوجه الأول فتأمل، س ره

حیث کونها مبدأ لمثل هذه الأفاعیل المذکوره و لذلک صار البحث عن النفس من جمله العلم الطبیعی.

و أما الحد

فنقول آخذا فی بیانه علی طبق ما قالته الحکماء إن النفس لها حیثیات متعدده فتسمی بحسبها بأسام مختلفه و هی القوه و الکمال و الصوره فهی لکونها تقوی علی الفعل الذی هو التحریک و علی الانفعال (۱) من صور المحسوسات و المعقولات الذی هو الإدراک تسمی قوه و بالقیاس إلی الماده التی تحلها لیجتمع منها جوهر نباتی أو حیوانی صوره و بالقیاس إلی أن طبیعه الجنس کانت ناقصه قبل اقتران الفصل بها- فإذا انضاف إلیها کمل بها النوع کمالا فقالوا تحدید النفس بالکمال أولی من تحدیدها بالصوره لوجوه- أما أولا فلأنه أعم من حیث (۲) إن الصوره عند الجمهور هی المنطبعه فی الماده- و من النفس ما هی غیر منطبعه فهی إذن لیست صوره للبدن و لکنها کمال له کما أن الملک کمال للمدینه و الربان کمال للسفینه.

و أما ثانیا (۳) فلأن الکمال قیاس إلی المعنی الذی هو أقرب من طبیعه الجنس

۱- هذا علی طریقه الجمهور و أما علی مذهبه قدس سره فإدراک المحسوسات بالفعالیه و المعقولات بالاتحاد بها و بالعقل الفعال کما سیجی ء، س ره

۲- یمکن أن یقال النفس بما هی نفس مادیه حاله فی البدن کما هو طریقته قدس سره إلا أن منظوره أن فی ذکر الصوره لا دلاله علی أن لها مقاما آخر بخلاف الکمال إذ لا یلزمه أن یحل فی شی ء کما الملک بالنسبه إلی المدینه و لذلک ذکر لفظ الأولویه علی أن هذا البیان من القوم، س ره

۳- معناه أن الکمال قایسناه إلی النوع فیما مر آنفا و النوع أقرب إلی الجنس لأجل الحمل فیکون الکمال أقرب إلی الجنس فهو جدیر بأن یجعل جنسا فی تعریفها- بخلاف الصوره فإن قیاسها إلی الماده کما مر و الماده أبعد من الجنس لأنها مأخوذه بشرط لا- غیر محموله و هو مأخوذ لا- بشرط و محمول و الحاصل أن ما کان المقیس علیه له أقرب إلی الجنس فهو أجدر بأن یجعل جنسا مما لیس المقیس علیه له أقرب إلیه و بما قررناه ظهر أن الفاء فی قوله فالصوره تقتضی إلی آخره للعطف لأنه وجه آخر بدلیل قوله بخلاف الکمال إلخ و ما قبله تام بدونه و جعلهما وجها واحدا باعتبار اشتراکهما فی المقایسه- و لو أبدل الفاء بالواو کان أنسب لکن أمر اللفظ هین و قوله أعنی الماده تفسیر للفظ شی ء- فی المقامات الثلاثه ثم لا یخفی أن هذه وجوه استحسانیه فلک أن تقلب هذا الوجه و تقول إن الصوره قیاس إلی المعنی الذی هو أقرب من طبیعه الجنس بل عین الجنس أو تقرر أن الجنس عین الماده ذاتا و التفاوت بینهما بالاعتبار بخلاف الکمال، س ره

و هو النوع و الصوره قیاس إلی الشی ء الذی هو أبعد من ذلک و هو الماده فالصوره تقتضی نسبه إلی شی ء بعید من ذات الجوهر الحاصل منها و إلی شی ء یکون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوه و إلی شی ء لا ینسب إلیه الأفاعیل بالحقیقه أعنی النوع.

و أما ثالثا فلأن الدلاله علی الماده مقترنه (١) فی الدلاله علی النوع من غیر عکس- فتبین من هذا أنا إذا قلنا فی تعریف النفس إنها کمال کان أدل علی معناها و کان متضمنا لجمیع أنواعها من جمیع وجوهها و لا تخرج النفس المفارقه.

و هو أیضا أولی من القوه لوجوه- أما أولا فلأن للنفس قوه الإدراک (٢) و هی انفعالیه و قوه التحریک و هی فعلیه- و لیس اعتبار أحد المعنیین أولی من الآخر فإن قیل لفظ القوه و اقتصر علی أحد وجهین (٣) عرض ما قلناه و شی ء آخر و هو أن لا یتضمن الدلاله علی ذات النفس من حیث هی نفس بل من جهه دون جهه و قد بین فی علم المیزان أن ذلک لیس بجید و لا صواب فیجب اعتبارهما فی حدها و اسم القوه یتناولهما بالاشتراک لأن أحدهما داخل تحت مقوله

١- أی قرین معها مضمن فیها لأن الکمال تدل علی النوع و الجنس جزؤه و هو مأخوذ من الماده فیدل علیها بخلاف الدلاله علی الماده فتبین من هذا أنا إذا ذکرنا الکمال فی تعریفه کان متضمنا للنفس المادیه کالنباتیه و المفارقه من جهه ذاتها- بخلاف ما إذا ذکرنا الصوره لإشعارها بالماده فیخرج المفارقه منها و هذا کاف فی الأولویه، س ره

٢- هذا إنما یتوجه لو کان المراد بتحدید النفس الحیوانیه من حیث هی نفس حیوانیه و أما إذا کان المراد تحدید النفس مطلقا نباتیه کانت أو حیوانیه و أرید من القوه إذا وقعت فی حدها قوه التحریک فلا یتوجه ما ذکره کما لا یخفی فتأمل ل ره

٣- و هو الترجیح بلا مرجح و یمکن الترجیح بعموم الفعلیه لشمولها جمیع النفوس و لا یعرض شی ء آخر لأن المعرف النفس بما هی عامه و لیس لها جهتان لکن مقصوده أن الحدود بإزاء الوجودات و الحکیم یتکلم فی المفاهیم من حیث التحقق أی فی الحقائق و النفس بما هی عامه لا وجود لها، س ره

أن يفعل و الآخر تحت مقوله أن ينفعل و الأجناس العاليه قد علمت أنها متباينه بتمام ماهياتها و إطلاق اللفظ المشترک مما يجتنب عنه فی الحدود بخلاف لفظ الكمال (١) فإن قوله عليهما ليس بالاشتراک فإن النفس من جهه القوه التی يستكمل بها إدراک الحيوان كمال و من جهه القوه التی تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال.

و أما ثانيا (٢) فلأن القوه اسم لها من حيث إنها مبدأ للأفعال و الكمال اسم لها من هذه الجهه و من حيث إنها تكمل النوع و ما يعرف الشی ء من جميع جهاته أولی مما يعرفه من بعض جهاته فظهر أن الكمال هو الذی يجب أن يوضع فی حد النفس مكان الجنس قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأی تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقه النفس و ذاتها بل عرفناها من حيث هی نفس و قد عرفت فی باب المضاف- أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل و لا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلک الإضافه المحدوده (٣) بما هی إضافه محدوده لا تمام وجودها لكون اسم النفس

١- يعنی أن الكمال لكونه مشتركا معنويا بين القوتين يمكن أن يستعمل فی الحد و يراد به الكمال فی الجمله سواء كان بحسب قوه التحريک فقط كما فی النفس النباتيه أو بحسب كلتا القوتين كما فی النفس الحيوانيه بخلاف اسم القوه فإنه مشترک لفظی بين معنيی القوه فلو استعمل فی الحد فإما أن يراد به كلا المعنيين فيلزم استعمال لفظ المشترک فی الحد و هو مما لا يجوز عند التعاريف و إما أن يراد به أحد المعنيين- فيلزم الترجيح من غير مرجح إذ لا أولويه لأحدهما علی الآخر و مع هذا يلزم أن لا يتضمن التعريف علی ذات النفس من حيث هی نفس فإنها قد يعتبر فيها كلتا القوتين- كما فی النفس الحيوانيه و علی هذا لا يتوجه ما أوردناه فی الحاشيه السابقه فافهم، ل ره

٢- فيه نظر لأن ما يستفاد من لفظ الكمال هو أن النفس كمال من حيث إنه يكمل به النوع كما سبق من أنه اسم لها من هذه الجهه فقط و إن كان فی الواقع كمالا من جهه أخری كما أنها قوه أيضا من حيث إنها يكمل بها النوع لاتحادهما ذاتا، س ره

٣- أی المحدوده بحد من حدود الجوهر النفسانی و درجه من درجاتها أو المحدوده بحدين الجوهر النفسانی و البدن أو الإضافه المعرفه بالتعريف المذكور، م ره

غير موضوع إلا لـذلك الوجود الإضافي و لم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقه الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص بل من حيث إضافه التـدبير و التصـرف للأبـدان- و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقى مقيس إلى شـى ء آخر فالإضافه النفسـيه مقيسه إلى البـدن فلـذلك يؤخذ البدن فى حد النفس لكونه داخلا فى تقوم وجودها التعلقى الإضافى كما يدخل وجود البناء فى قوام البناء و يؤخـذ فى حده و لا يؤخذ فى حد الإنسان- فإن الحدود بإزاء الوجودات (١) فللإنسان بما هو إنسان وجود و له حد بإزائه يعرف به و لا يدخل فى حده الإنسان و لا شـى ء من الجوهر و جنسه لأنه من مقوله المضاف و الإنسان من مقوله الجوهر و المقولات متباينه بتمامها فشى ء منها لا يدخل فى حد شى ء من الأخرى فالنظر فى النفس بما هو نفس نظر فى البدن و لهـذا عـد علم النفس من العلوم الطبيعيه الناظره فى أحوال الماده و حركاتها فمن أراد أن يعرف حقيقه النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هـذه الإضافه النفسـيه يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدإ آخر (٢) و يستأنف علما آخر غير هـذا العلم الطبيعى و لو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها فى أى مقوله (٣) وقعت فيها مشكلا فإن من عرف حقيقه الشى ء و فهم ذاته

١- أى حاكيه لها و إنها تقدر بقـدرها لا أن الوجودات معرفات حتى يرد أن التعريف للماهيه و بالماهيه و أن الوجود لا حـد له، س ره

٢- هو المبدأ الفاعلى كالأول تعالى و العقول الفعاله لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، س ره

٣- حيث إنهم اختلفوا فيه فقـال بعضـهم إنها المزاج فتكون من مقوله الكيف ١٠ كما اشـتهر من جالينوس و إخوانه قالوا فما دام البـدن على ذلك المزاج الـذى يسـتحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فإذا خرج عن ذلك القـدر من الاعتـدال بطل ١٠ و قـال جمـاعه منهم إمام الحرمين إن النفس أجسام لطيفه نورانيه ساريه فى البـدن سـريان الماء فى الورد و النار فى الجمر و ذلك السـارى هو المخـاطب و المثـاب و المعـاقب و الحافظ لهـذا الهيكـل المحسوس و إذا فارقه سارع إلى التلاشـى ١٠ و قـال أكثر المعتزله و جماعه من الأشاعره- إن النفس هـذا الهيكل المحسوس ١٠ و قـال نظام النفس جزء لا يتجزى فى القلب و بالجمله قد تعـددت آراء أهل الكلام تعـددا كثيرا حتى قيل إنها بلغت إلى قريب من أربعين مذهبا ليس على واحد منها دليل قطعى و أشـهر مـذاهبهم القول بأنها أجزاء أصـليه فى البـدن من أول العمر إلى آخره أقول و العجب أن من انتسب إلى العقل كيف يقول بهـذه الأقاويل- و أنى يرضى بهذا القدر من العلم فهؤلاء نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ فالحق ما قاله المحققون من الحكماء و المكاشفون من العرفـاء إنه جوهر مجرد مـدبر للبـدن حافـظ له و سـيأتى براهينه و المنور له الـذى ليس بأقـل من كثير من الأـدله أن يستشـعر الإنسان أن أصل كل مركب كونى من المواليد هو العناصر و يرجع هذا المركب و الإنسانيه إلى العناصـر- و يسويه مع العناصـر الخارجه عنه و ينظر أنه هل يسوغ عقله أن يسـند العلم و الحكمه و القدره- مما يستأهل الإنسان الكامل بها لخلافه الله تعالى إلى الـتراب و المـاء و النـار و الهواء و المزاج- حاشـاه حاشـاه عن ذلـك فليفتش فى التراب يفز بجوهره كريمه هى أمر ربـانى و سر سبحانى- و أما مذاهب الأقدمين من الحكماء فسينقلها المصنف قدس سره من الشفا و يأولها فانتظر، س ره

فعرض على ذهنه طبيعه أمر ذاتى له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له إذ الذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له كما عرف فى فن الميزان.

حكمه مشرقيه:

و هاهنا سر شريف (١) يعلم به جواز اشتداد الجوهر فى جوهريته و استكمال الحقيقه الإنسانيه فى هويته و ذاته و يعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم (٢) فقط كما فى حد البناء و الأب و الابن و ما يجرى مجراها و ذلک لأن نفسيه النفس ليست كأبوه الأب و بنوه الابن و كاتبيه الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلک الإضافه فإن لماهيه البناء وجودا و لكونه بناء وجودا آخر و ليس هو من حيث كونه إنسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالأول جوهر و الثانى عرض نسبى و هذا بخلاف النفس فإن نفسيه النفس

١- المقصود أن ما قالوا من أن حقيقه النفس لا يعلم بهذا باطل فإن النفس بدؤها هذه الإضافه و هذه مرتبه من ذاتها و قولهم إنها جوهر مفارق فى ذاته دون فعله غير صحيح من أول الأمر عند المصنف قده إذ المفارقه مع القدم باطل و مع الحدوث تهافت إذ لا حامل لحدوث المفارق كما يأتى فى مقامه، س ره

٢- المراد بكونه معرفا بحسب الاسم فقط أن لا يكون مشتملا على ماهيه حقيقيه- فإن الأوصاف المشتقه و ما فى معناها عرضيات ليس بحذاء مفاهيمها شى ء فى الخارج- كالأسود الذى ليس بحذاء مفهومه فى الخارج إلا الجسم و هو جوهر و السواد و هو كيف- و ليس دونهما شى ء يحاذى مفهوم الأسود فمعرف الأسود لا يتضمن ماهيه حقيقيه، ط مد

نحو وجودها الخاص و ليس لماهيه النفس وجود آخر هی بحسبه لا تكون نفسا (١) إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتيه تقع لها فی ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوه عقلا.

و البرهان على أن نفسيه النفس فی ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقه بذاتها لازمه كانت أو مفارقه كالحركه اللاحقه بالفلك أو كالأبوه اللاحقه بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء (٢) لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جمله الجواهر العقليه المفارقه الذوات ثم سنح لها أمر (٣) ألجأها إلى التعلق بالبدن و مفارقه عالم القدس و مزاوله العنصريات لكن التالی مستحيل لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسنح له شی ء لم يكن له فی ذاته إذ محل الحوادث الماده الجسمانيه و ما يقترنها.

و أيضا النفس تمام البدن و يحصل منها و من الماده البدنيه نوع كامل جسمانی- و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادی نوع طبيعی مادی بالضروره فإذا بطل التالی فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتی لها بحسب وجودها الشخصی فهذه الإضافه النفسيه لها إلى البدن مقومه لها لكن لا يلزم من ذلك (٤) كونها

١- هذا الاستثناء أشبه بالمنقطع لأن حركه الماده من حد الطبيعه إلى حد العقل الفعال لما كانت حركه اشتداديه بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الخارجه إلى حد العقل حافظه لمرتبه نفسيتها، ط مد

٢- الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانح و كذا لا يرون استحاله تركب مجرد و مادی نوعا واحدا فالمقدمتان ممنوعتان عندهم لا بد من بيانهما لتمام الحجتين، ط مد

٣- لا يقال الدليل أخص من المدعى إذ من أفراد المدعى أن يكون نفسيه النفس لازمه و النفس قديمه بل و إن كانت حادثه فلا يصدق قوله ثم سنح لأنا نقول المراد لزوم التهافت بين كون النفس جوهرا مفارقا عقليا و بين كونها متعلقه بالماده بل و بين كونها حادثه لعدم الحامل و ليس المراد من بعديه السنوح البعديه الزمانيه على أن القدم مبرهن البطلان إن قيل إذا كانت النفس حادثه لزم فناؤها و دثورها قلنا النفسيه حادثه و هی زائله أيضا فهی جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س ره

٤- الإضافه قسمان إضافه داخله فی الماهيه بل الماهيه عين الإضافه و هذه هی المقوله و إضافه داخله فی هويه الشی ء مثل أن يكون الشی ء بحسب الماهيه من مقوله الجوهر- و بحسب الوجود مضافا كالهيولى و قد يكون بحسبها عرضا و بحسبه مضافا كالسواد فإن وجوده محض الإضافه إلى الموضوع و ربما لا يكون بحسب الماهيه تحت مقوله أصلا لانتفاء الماهيه كالحق تعالى و يعرضه الإضافه كالمبدعيه و القادريه و هذا نظير عدم القرار فإن من الأشياء ما عدم القرار مأخوذ فی مفهومه كالحركه و الزمان و مقوله أن يفعل و أن ينفعل و نحوها و منها ما عدم القرار معتبر فی وجوده دون ماهيته كالكيف و الكم و الأين و الوضع و الطبع بل فی الكيف يعتبر عدمه فی مفهومه فيقال هيئه قاره إلخ و أما وجوده كالمقولات الثلاث التی تقع فيها الحركه فهو سيال بل كل المقولات سياله غير قاره أما عدم القرار معتبر فی مفهومها أو فی وجودها على سبيل منع الخلو و لذا فالعالم الجسمانی بشراشره أعراضه و جواهره حادث داثر، س ره

من باب المضاف و لا يخرج به النفس عن حد الجوهريه بل عن حد العقليه فقط فهذه الإضافه كإضافه القابليه للهيولى و إضافه الصوريه للصور الطبيعيه و إضافه المبدعيه و العالميه و القادريه للواجب تعالى و إضافه العرضيه للسواد و البياض و غيرهما من مقولات العرض فإن أنحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافه إلى شىء و لها معان أخر غير الإضافه لست أقول لها وجود غير وجود الإضافه فالسواد مثلا له ماهيه مستقله فى معناها و حدها و هى من مقوله الكيف و لكن وجودها فى ذاتها هو وجودها فى الموضوع أعنى عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتى لهويه السواد لا لماهيته و هكذا القياس فى الماده و الصوره و الطبيعه و النفس من حيث إنه لكل منها ماهيه أخرى جوهريه غير الإضافه كما أن للأعراض ماهيه أخرى عرضيه غير العروض و لكن هوياتها الشخصيه هويات إضافيه و بهذا يعلم (١) أن الوجود أمر زائد على الماهيه فوجود النفس لكونها صوره للماده يلزمها إضافه البدن كما يلزم لكل صوره إضافه الماده لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا كونها من الأعراض لأن هذه الإضافه إضافه التقويم و التكميل لا إضافه الحاجه المطلقه (٢) كما فى العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوه الوجود الجسمانى إلى فعليه العقل المفارق- فهى صوره ماديه على تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقليه بحسب تفاوت

١- قد جعله فى المشاعر دليلا على أصاله الوجود فإن الوجود إذا كان أمرا انتزاعيا- فالسواد ليس إلا الماهيه المخصوصه و لما كان وجوده عين الوجود فى الموضع و لا تحقق له- لزم كون السواد مضافا بحسب الماهيه، س ره

٢- أى المجرده عن التقويم و التكميل بالنسبه إلى المضاف إليه، م ره

وجوداتها شده و ضعفا و كمالا و نقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيناه فى العلم الكلى فى مباحث القوه و الفعل

و لنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس

فنقول فهى إذن كمال للجسم (۱) لكن الكمال منه أولى و هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف و الكرسى- و منه ما هو ثان و هو الذى يتبع نوعيه الشى ء من أفاعيله و انفعالاته كالقطع للسيف و التمييز- و الرويه و الإحساس و الحركه الإراديه للإنسان فإن هذه كمالات ثانويه ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأمور بل إذا حصل له مبدأ (۲) هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوه القريبه بعد ما لم يكن إلا بقوه بعيده- فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرك بالإراده بالفعل و لم يقع له الإحساس بالفعل لشى ء و المهندس مهندس بالفعل (۳) و إن لم يعمل عمل المساحه و غيرها و الطبيب طبيب بالفعل و إن لم يعالج أحدا فالنفس كمال أول و كون الشى ء (۴) كمالا

۱- و قد دلت كلماته السابقه على ذلك كقوله يلزمها إضافه البدن و قوله من حيث إضافه التدبير و التصرف للأبدان و قوله النفس تمام البدن، م ره

۲- أى بل يكون النوع نوعا إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل و لا يحتاج فى كونه نوعا إلى أن يكون نفس هذه الأشياء حاصله له بالفعل بل يكفى حصول قوه هذه الأشياء و مبدئها له بالفعل فى كونه نوعا بالفعل تدبر، ل ره

۳- هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مرارا من أن المشتق لا يطلق على الشى ء بالفعل إلا بكون مبدإ الاشتقاق حاصلا له بالفعل مثلا العالم بالفعل لا يطلق على زيد إلا بكونه موصوفا بالعلم بالفعل و يمكن توجيهه بأن معنى المهندس بالفعل ما الشخص إذا كان له قوه عمل المساحه و كذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر المأخوذ قوه العلاج بالفعل نعم لا يقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفا بالقوه بعلاج لأن فى كون الشى ء حيوانا بالفعل و مهندسا بالفعل هو حصول قوه الإحساس بالفعل و قوه العمل- لا فعليه الإحساس و العمل و إن كانت فعليه الإحساس و العمل مأخوذا فى كونه حساسا و عاملا- و فرق ما بينهما تدبر، ل ره

۴- اعلم أن النفس كمال أول للجسم بشرط شى ء أى بما هو نبات أو حيوان و إنسان و أما الجسم بما هو جسم إذا كان مأخوذا لا بالشرط فهى كماله الثانى بل الثالث بالنسبه إلى الصور العنصريه و الجماديه و أما إذا كان مأخوذا بشرط لا فليست كمالا له أصلا س ره

أولا لشى ء لا ينافى ذلك كونه كمالا ثانيا لشى ء آخر.

فلاـ يرد أن النفس الإنسانيه ليست كمالا للحيوان (١) بمـا هو حيوان و لاـ النفس مطلقـا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت أن تحقق كـل طبيعه بتحقق كـل فرد منه- و ارتفاعهـا بارتفـاع جميع الأـفراد فإذن النفس كمال أول للشـى ء و إن كانت كمالا ثانيا لشـى ء آخر و الشـى ء الذى هى كمال أول له لا بد و أن يكون جسـما لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد فى هذا التعريف هو الذى بالمعنى الجنسـى (٢) لاـ الجسم بالمعنى المادى (٣) كمـا علم فى صـناعه الميزان و قـد مر الفرق بينهما فى مباحث الماهيه أيضا- و ليس هـذا الجسم الذى النفس (۴) كمال له أعم من الجسم الطبيعى و الصـناعى كالسرير و الكرسى و السفينه و المدينه و لو فرض (۵) أن نفس الربان كمال للسفينه و نفس الملك

١- أى ليست كمالا أولا إذا أخـذنا الحيوان لا بشـرط أو ليست كمالا أصـلا إذا أخذنا بشـرط لا و إنما هو كمال أول له إذا أخذ بشـرط شـى ء و كذا النفس مطلقا كمال أول للجنس بشـرط شى ء و هو قدس سره فى آخر كلامه و إن صرح بأن النفس كمال أول للجسم- لا بشـرط الـذى هو جنس إلا أن المراد و هو اللابشـرط فى ضـمن بشـرط شـى ء حيث إنه غير مقيد باللابشـرطيه و الجنس المحمول على النوع كما قلناه فإنه قدس سـره قال أولا كون الشـى ء كمالا أولا لشـى ء لا ينافى كونه كمالا ثانيا لشـى ء آخر و كذلك قال أخيرا فإذن النفس كمال أول إلخ و لكن فى وسط كلامه نفى مطلق الكمال بقوله فلا يرد أن النفس الإنسانيه ليست كمالاـ إلـخ فأشار بهـذا النمط من الكلام إلى المقامين أعنى أنها ليست كمالا لما هو مأخوذ بشـرط لا و ليست كمالا أولا لما هو مأخوذ لا بشرط، س ره

٢- أى لا بشرط شى ء بخلاف المادى فإنه قد وقف، س ره

٣- الجسم بالمعنى المادى هو المأخوذ بشـرط لا أى بحيث يكون كل ما يقارنه زائـدا عليه فى الوجود فما يقارنه لا يكون كمالا أوليا له بخلاف الجسم بالمعنى الجنسـى- لأنه المأخوذ لا بشرط شى ء و هو لا يأبى أن يكون ما يقارنه غير زائد عليه فى الوجود بل يكون متحدا معه فى الوجود محصلا إياه فيكون ما يقارنه كمالا أوليا له فافهم، ل ره

۴- اعلم قـد يقال جسم طبيعى أى ليس بتعليمى و قد يقال جسم طبيعى أى ليس بمثالى برزخى و قد يقال جسم طبيعى أى ليس بصناعى و هو المراد هاهنا، س ره

۵- لما أخرج من الحد مثل الصور النوعيه للسـرير و أمثاله من الأجسام الصـناعيه بقيد الطبيعى أراد أن يخرج كماليه نفس الربان للسـفينه و نفس الملك للمدينه و نحوهما- فإنها ليست نفسا لها لأن كمال الشـى ء لا بد أن يتحد به لا سيما الكمال الأول الذى هو صورته و فصله الحقيقى و هنا ليس كـذلك و لو سـلم فهى هنا كمال لجسم صـناعى لا طبيعى- و لو سـلم بأن يقال لا يذكر الطبيعى فى الحـد ليشـملها لأنهـا من أفراده فهى كمـال ثـان لهمـا لأـن انتظامهما بها و ليست كمالا أولا و لو أخـذ المجموع أمرا واحـدا لتكون هى كمالاـ أولا كالسواد لمجموع الموضوع و السواد فلا وجود له فى الخارج لأن الوجود و الوحـده مساوقان، س ره

كمال للمدينه فليست كماليتها هى النفسيه للسفينه و المدينه و لو أخذ المجموع من السفينه و النفس أمرا واحدا حتى تكون النفس كمالا ـ له لم تكن ذلك المفروض مجموعا جسما و لا جوهرا و لا شيئا من المقولات إذ الماهيه تابعه للوجود و الوجود مساوق للوحده- و ما لا وحده له لا وجود له.

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعى و لا كل جسم طبيعى (۱) إذ ليست النفس كمالا ـ للنار و لا للأرض بل النفس التى فى هذا العالم كمال لجسم طبيعى يصدر عنه كمالاته الثانيه بآلات يستعين بها على أفعال الحياه كالإحساس و الحركه الإراديه.

و دلاله هذا المعنى على حقيقه النفس من جهه أن ما يكون من الصور التى فعلها فى الماده من غير توسط قوه أخرى فذاتها متحده الوجود بالماده كالصور الأسطقسيه و الجماديه كالناريه و الهوائيه و الياقوتيه و الذهبيه و غيرها فكأنها هى ماديه محضه منقسمه بانقسامها.

و أما ما يكون من الصور التى فعلها باستخدام قوه أخرى فلا محاله تكون تلك القوه لكونها آله متوسطه أدون منزله من تلك الصوره فتكون تلك الصوره كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده و هذا الارتفاع عن دنو الماده الجسميه الأولى شأن النفس

۱- بل الجسم الطبيعى الآلى فمفهوم هذه العباره أن الآلى بالجر صفه للجسم- و يفهم من قوله فظهر أن كون الكمال الأول إلخ أنه بالرفع صفه الكمال لأنه النفس التى هى تفعل بالآله و كلاهما جائزان إلا أن الأول أولى ثم إن قوله و لا كل جسم إلخ- عطف على قوله أعم من الجسم الطبيعى و لا ـ زائده بعد النفى و ليست عاطفه على قوله لجسم طبيعى و إلا لم يجز الواو لامتناع اجتماع حرفى العطف، س ره

إذ لها حظ من الملكوت و التجرد و لو قليلا (١) فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعی- مما تفعل بالآله خاصيته النفسيه فكل قوه لجسم طبيعی من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوه أخرى تحتها فهی عندنا نفس و هذا الحد أعنی قولنا كمال أول لجسم طبيعی- آلی جامع لسائر النفوس إذ ليس المراد بالآله المذكوره فی تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذيه و الناميه و المولده فی النفس النباتيه و الخيال و الحس و القوه الشوقيه فی الحيوان لا- مثل المعده و الكبد و القلب و الدماغ و العصب فيه فعلى هذا القول النفس الفلكيه داخله فی هذا الحد لصدق مفهوم الآلی عليها بالبرهان و ذلک لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلک مع كونه ذا نفس دراكه للعلوم فهو أيضا (٢) ذو قوه طبيعيه مباشره للتحريک و له أيضا قوه حساسه لا كالتی فی هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرأ لآله الحس و أيضا يكون فی بعض مواضع أبدانها قوه الحس و فی بعضها قوه أخرى و لا كذلک ماده الفلک لبساطته فالفلک كله خيال و كله طبيعه محركه وضعيه من جنس الطبيعه (٣) الخامسه و كله حس لكن قوه الحس و الحركه دون قوه الخيال و قوه الإدراک الكلی إن كانت.

و بهذا يندفع الإشكال الذی استصعب المتأخرون حله و هو أن الحد المذكور و لا حد آخر أيضا لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثه أعنی النباتيه و الحيوانيه و الفلكيه- فإنا إن أعطيناها اسم النفس لأنها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم أن يكون كل قوه نفسا فيكون الطبائع كلها نفوسا و ذلک مخالف لما أطبق عليه المتقدمون من العلماء

١- ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح أی غير الحال فی الماده و إلا- لا- يصدق على النفس النباتی بل الحيوانی بل المراد بالتجرد المعنى المفهوم من قوله كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده بمعنى وجودها غير وجود الماده لا متحده بها بل يكون كأنها مرتفعه الذات عن سنخ الماده، ل ره

٢- لامتناع مباشره التحريک للعقل و النفس بما هی نفس و مع هذا فالحركه نفسانيه لأن الطبيعه مسخره للنفس و إلا فالحركات كلها طبيعيه لأن الفاعل المباشر فی الكل هو الطبيعه- و لذا قال المعلم الأول حركات الأفلاک طبيعه، س ره

٣- أی المباينه للطبائع الأربع فی العناصر لكونها قابله للكون و الفساد دون تلک، س ره

و إن أعطينـا اسم النفس للقـوه الفـاعله بالقصـد خرجت النفس النبـاتيه و انـدرجت الباقيتـان- و إن أعطينـاه للقوه الفـاعله أفعـالا متخـالفه خرجت النفس الفلكيه و دخلت الأخيرتـان- و إن زدنـا على هـذه المعـانى شـرطا ازداد تخصـيصا فإذا كلما احتيل حيله يتنـاول بهـا اسم النفس الحيوانيه و الفلكيه يخرج النبـاتيه أو يتناول الحيوانيه و النباتيه تخرج الفلكيه و لا ينبغى أن يغتر العاقل بما يجـده من اختلاف حركات الأفلاك طولا و عرضا- حتى يظن أنها أفعال متقابله فإن لكل واحـد من تلك الأفاعيل مبدءا واحدا و جهه واحـده لا يتغير هذا ما ذكروه من الإشـكال و قد عرفت حله بتفسـير معنى الآله و لا حاجه إلى اعتبار الرأى المحتمل الغير المعلوم فى باب الفلكيات حسب ما قاله الشيخ من أن الأجسام السماويه فيها مذهبان- أحدهما مذهب من يرى أن كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب و من عدد كرات فيه جسم حيوانى قد دبرت له نفس يتم فعلها بعده أجزاء ذوات حركه فيكون هى كالآلات و ذلك القول لا يتم فى جميع الأفلاك و الكرات.

و ثانيهما مـذهب من يرى أن كل كره فلها فى نفسـها حياه مفرده فيرى جسـما محيطا بالكل واحـدا لا كثره فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكيه و على النفس النباتيه إنما يقع بالاشتراك هذا.

ثم اعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياه فى حـد النفس و إن خرجت النباتيه لكن ليس كما زعمه الشـيخ من أنه لا يقع على الفلك و الحيوان بمعنى واحـد بـل بالاـشتراك حيث قال إن الحيوانات و الفلك لا تشترك فى معنى اسم الحياه و لا اسم النطق أيضا لأن النطق الذى هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيوليان (۱) و ليس هذا مما يصح هناك- فإن النطق هناك عقل بالفعل (۲) و العقل بالفعل غير مقوم (۳) للنفس الكائنه جزءا من

۱- أى الهيولانى النظرى و الهيولانى العملى، س ره

۲- إذ ليس هناك عقل هيولانى إذ جميع كمالات الفلك حاصله بالفعل إلا الأوضاع، س ره

۳- يعنى أن النفس التى هى جزء من حـد النـاطق فى قولنا الناطق نفس ذات نطق ليس مقومها العقل بالفعل بل القـدر المشترك بينه و بين الفعل بالقوه و إلا لم يكن الإنسان ناطقا فى مرتبه العقل الهيولانى، س ره

حد الناطق و كذلك الحس هاهنا يقع على القوه التى بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول (١) أمثلتها و الانفعال منها و ليس هـذا ممـا يصـح هناک انتهى و ذلک لأن لفظ ذى الحياه (٢) إن أريـد به مبـدأ الإـدراک و التحريک المطلقين يتناول الفلک و الحيوان جميعا- لأن الإدراک أعم من الإحساس و التخيل و التعقل.

١- أى الصور المكتسبه من ذوات الصور و الانفعـال منها كانفعال الجليـديتين- و الروح البخارى فى مجمع النورين و ليس هـذا مما يصح فى الفلک إذ صور الإنسان و الفرس و البقر و غيرها هناک لم تؤخذ منها بل الصور التى هناک مبدأ هذه و مؤسسـها- فتلک الصور كالصور العله للبارى تعالى التى هى قبل المعلوم و ليس انفعال الآله هناک إذ لا عين و لا أذن و لا نظيرهما فالصور يترشح على الأفلاک من الباطن، س ره

٢- نـاظر إلى قول الشيخ و ليس هـذا ممـا يصـح هنـاک يعنى أن الـدرک التعقلى- و هو أعلى مراتب العلم الحصولى كاف فى صدق الحياه على الفلک و إن لم يكن إحساس هناک أو لم يكن له نفس منطبعه بأن يحمل السلب فى كلام الشيخ على السلب بانتفـاء الموضوع- و أمـا إن حمل على أنه لا يصـح هناک إحساس على سبيل قبول أمثلتها قبولا انفعاليا- فالجواب حينئـذ قوله و أيضـا إن أريـد بالإـدراک المـأخوذ إلـخ. و لاـ يخفى أنه لم يخرج من كلامه قـدس سـره جواب لقول الشـيخ النطق هناک عقل بالفعل و هنا عقل بالقوه. و الأولى أن يجاب بأن الحى معناه الدراک الفعال من غير اعتبار كون الإدراک فعليا و انفعاليا. إن قلت مـا الفرق بين هـذا المقـام و مـا سبق من أن القـوه المـأخوذه فى تعريـف النفس مشـترک لفظى فكيـف لاـ يلزم اسـتعمال اللفظ المشترک هنـا و لزم هنـاک. أقول السـر فيه أن لفـظ القوه كـان مشتركـا بين مقولتى أن يفعـل و أن ينفعـل كما مر- و المقولات ماهيات الممكنات و الماهيات و لا سـيما ماهيات الأجناس العاليه مفطوره على الاختلاف و لا جهه جامعه ذاتيه بين العوالى و إلا لم تكن عوالى فـاشتراک القوه بمجرد اللفـظ و أما الإدراک فمرجعه إلى الوجود كما مر فى الأسـفار السابقه أن العلم و الحياه و الإراده و القـدره و غيرها تابعه للوجود تـدور معه حيثما دار بل عينه مصداقا و فى كل بحسـبه فهو ليس من سـنخ الماهيات لعدم محـدوديته بـل من سـنخ الوجود المفطور على الاتفـاق بحيث يكون مـا به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ففى عين كون الإدراک فعليا و آخر انفعاليا يكون الإدراک مشتركا معنويا، س ره

و أيضا إن أريد بالإدراك المأخوذ فی حد الحیاه الإحساس فقط یمکن أن یتناول الفلک إذ لیس من شرط معنی الإحساس انفعال الآله بل لو تحقق إحضار صوره جزئیه للقوه الحساسه من غیر انفعال وقع لآله الحس لکان الإحساس حاصلا بالحقیقه کما یقع فی الحس المشترک حضور صوره محسوسه فی النوم أو فی الیقظه کما للمبرسمین فیشاهدها النفس من غیر تأثر الحاسه هناک فعلم أن حقیقه الإحساس هی حضور الصوره الجزئیه- لا تأثر الآله بها و لا انطباع الصوره فیها کیف و نحن ذاهبون إلی أن الإبصار عندنا لیس إلا بإنشاء النفس صوره أخری غیر التی فی الماده الخارجیه و هی مماثلته إیاها معلقه لا فی محل و هکذا حال الأفلاک فی کونها حساسه من حیث إن حساسیتها بضرب من الفعل- لا بضرب من الانفعال.

لکن مع هذا لیس لقائل أن یقول لم لا یجوز أن یقال إن الحیاه بعینها هذا الکمال و هی الأمر الذی یصدر عنه ما ینسبونه إلی النفس فما الحاجه إلی أن یثبتوا نفسا فتکون الحیاه هی مبدأ الأفاعیل.

لأنا نقول فی دفع ما ذکره إنا أقمنا الحجه علی أنه لما تخصص بعض الأجسام- بهذه الآثار دون البعض فلیس بد من أن یکون صدور هذه الآثار بقوی أخری مخصوصه غیر الجسمیه المشترکه فالمعنی بالحیاه إما أن یکون تلک المبادی أو کون الجسم ذا تلک المبادی أو کون الجسم بحیث یصح أن یصدر عنه هذه الآثار.

الأول تسلیم لما کنا بصدده فإن سمی أحد هذا المبدأ الذی سمیناه نفسا باسم الحیاه فلا مناقشه لنا معه إذ لم یکن خالفنا إلا بشی ء لا یعتد به و هو اللفظ.

و الثانی باطل لأنه لیس المفهوم من کون الجسم ذا مبدإ هو المفهوم من ذلک المبدإ- و الثالث أیضا غیر صحیح فإنه لیس المفهوم من هذا الکون و من النفس أو الحی من حیث هو حی شیئا واحدا و ذلک لأن المفهوم من هذا الکون المذکور (١) لا یأبی أن یسبقه

١- المقصود أن المفهوم منه لا یأبی عن هذا السبق و المفهوم من الکمال المذکور یأبی عنه و بین المفهومین تقابل الإیجاب و السلب فإذا کان المفهومان فکذا الحیثیتان- متقابلین فکیف یکون متحدا مع النفس فلا یرد أن مجرد عدم الإباء لا یکفی بل یجب أن یقال یسبقه البته حتی یکون المطلب برهانیا إذ المقصود ما ذکرناه من أن المفهومین المتخالفین- لا ینتزعان من حیثیه واحده، س ره

بالذات مبدأ يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينه بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبه إليها فإن ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون (۱) يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول و إلا لم يكن كمالا أولا و قد فرضناه أولا و هذا مثل (۲) كون الجسم (۳) بحيث يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون و وجود الحراره فى الجسم

۱- أى كون السفينه بحيث يصدر إلخ لأن المفهوم من الكون المذكور كما قال- لا يأبى أن يسبقه كون آخر لا أنه يحتاج أن يسبقه كون آخر، س ره

۲- ربما يتراءى فى بادى ء النظر أن حق العباره أن يقال كما أن وجود الحراره- و كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق واحد لكنه مسبوق بالصوره النوعيه الناريه- كذلك الحياه و كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار واحد لكنه مسبوق بكون آخر هو النفس لكن هذا غلط و تكثير فى المثال فإن مراده قدس سره أن المفهوم من الكمال الأول المذكور و الكون الذى بالفرض المبدأ له واحد و إلا لم يكن كمالا أولا فما فرضت مبدأ أولا فهو هو لا غيره كما أن كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق- و وجود الحراره فيه شى ء واحد فإن كونه بحيث يصدر عنه الإحراق بوجود الحراره فيه بلا اثنينيه و تقدم و تأخر فقوله و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئا واحدا متعلق بما سبق و نتيجه له أى كما أن كون السفينه إلخ مسبوق بالزمان- كذلك هذا الكون مسبوق بوجود النفس، س ره

۳- قال الشيخ فى الشفا إن كون الشى ء بحيث يصدر عنه شى ء أو يوصف بصفه يكون على وجهين- أحدهما أن يكون فى الوجود شى ء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينه يصدر عنه منافع السفينه و ذلك مما يحتاج إلى البرهان حتى يكون هذا الكون و الربان و هذا الكون ليس شيئا واحدا بالموضوع. و الثانى أن لا- يكون لشى ء غير هذا الكون فى الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحراره حتى يكون وجود الحراره فى الجسم هو وجود هذا الكون و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر إلا أن ذلك فى النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئا واحدا- و كيف لا يكون كذلك و المفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ ثم للجسم هذا الكون و المفهوم من الكمال الأول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر لأن الكمال الأول ليس له مبدأ و كمال أول فليس إذن المفهوم من الحياه و النفس واحدا إذ عنينا بالحياه ما يفهم الجمهور انتهى كلامه الشريف، م ره

شی ء واحد و لكن وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول (۱) كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياه على ضربين فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر و من الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر فأما الذى يحتاج فى هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقا بالذات فهو الأجسام الحيه فإن هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياه لكان كل جسم حيا و إن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر و ليس لك أن تقول (۲) هذا الكون هو الذى يقوم الجسم لأن جوابك أن حياه الجسم هى الكون الذى بعد هذا الكون المفروض مقوما له و كلامنا فى الكون الثانى (۳) سواء أريد بالجسم هو الذى بمعنى الماده أو الذى بمعنى الجنس إذ لكل منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهيه المذكوره و أما ما ليس بجسم فلا مانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفه بل يوجب فى أكثر (۴) ما ليس بجسم أن يكون

۱- كلمه بل للترقى يعنى نثبت السبق على البت و الوجوب فى حياه الجسم- و لا نكتفى بمجرد الاحتمال و أيضا نقول يمكن أن يكون النفس عين الحياه كما ذكره القائل لكن لا حياه الجسم أعنى كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياه بل كون الشى ء بحيث إلخ، س ره

۲- أى ليس لك أن تقول ما ذكرت سابقا من أن الحياه هى النفس المعرفه بالكمال المذكور لأن الجواب أن الحياه للجسم التى يجوز أن تقومه و تحصله و تكون عين النفس التى هى كماله الأول هى الكون الذى فى الصعود بعد الكون الذى هو مجرد الجسميه الذى فرضته مقوما و كلامنا من حيث إسناد التقويم و التكميل فى الكون الثانى الذى بعد الطبيعه فى الحدوث زمانا و قبلها بالذات فالمراد بالتقويم التقويم التحصيلى- كما يقال إن الصوره مقومه للهيولى مع أنها ليست من علل القوام لها بل شريكه الفاعل لها، س ره

۳- أى الثانى بحسب الذكر لا بحسب المرتبه، م ره

۴- إضافه إلى ما بعده بيانيه و ما ليس بجسم أكثر بالنسبه إلى الأجسام الحيه- و لا يجوز جعل الإضافه لاميه بأن يجعل الأقل الهيولى و الأعراض لأن هذا هو الضرب الثانى من الأشياء التى يصدر عنها أفعال الحياه و ما جعلت أقل خارجه عن المقسم، س ره

وجوده حیاته کالموجود الأول و ما یتلوه من العقول و النفوس و الحیاه لیس ما به یکون الحی بالذات حیا إذ من المحال أن یصیر الشی ء بهذا الکون ذا هذا الکون بل حیاه الشی ء نفس حییته کما أن الوجود لیس ما به یصیر الموجود موجودا لاستحاله أن یصیر الشی ء بهذا الوجود ذا هذا الوجود کما علمت فی باب الوجود و المضاف و الأین و العقل و نظائرها فإن المضاف بالذات نفس الإضافه فالأین لا یحتاج إلی أین آخر- و الصوره العقلیه وجودها و عقلیتها شی ء واحد

فصل (۲) فی ماهیه النفس المطلقه

و إذ قد فرغنا من حد النفس بما هی نفس بحسب المفهوم الإسمی الإضافی- فجدیر بنا أن نشتغل بتعریف ماهیاتها و نتفحص أنه هل لها حقیقه أخری غیر کونها کمالا للجسم و ذلک لأنا إذا قلنا إنها کمال لم یعلم من ذلک بعد أنها جوهر أو لیست بجوهر فإن معنی الکمال الشی ء الذی بوجوده یصیر النوع نوعا فالنفس شی ء یصیر الحیوان حیوانا و النبات نباتا و هذا لا یعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض فإن کثیرا من الکمالات هی فی موضوع کالسواد و الکتابه و غیرها فإنها کمالات أولیه للمرکب منها و من الموضوع السواد للأسود بما هو أسود و الکتابه للکاتب بما هو کاتب.

فإن قلت أ لیس هذا الشی ء (۱) موجودا فی المرکب و المرکب لا فی الموضوع فهو موجود لا فی موضوع بل فیما لا یستغنی ذاته (۲) عن ذلک الشی ء.

قلنا کون الشی ء جزءا لما لا یکون وجوده فی موضوع لو فرض أن له وجودا

۱- أی لیس هذا جزءا مما لیس فی الموضوع و أما مجرد الوجود فیما لیس فی الموضوع- فلیس مناط الجوهریه بالضروره و إلا فالسواد موجود فی الجسم و الجسم لیس فی الموضوع- و القرینه علی ما فسرناه قوله قلنا کون الشی ء جزءا و قوله لیس کل جوهری جوهر، س ره

۲- یعنی السواد مثلا فی المرکب الذی لا یستغنی ذاته عن ذلک الجزء إذ الکل محتاج إلی الجزء و هاهنا مقدمه مطویه هی أن کل حال فی محل یحتاج إلی الحال جوهر، س ره

غیر وجود الأجزاء لا یمنعه أن یکون فی موضوع و کون الجزء فیه لا کشی ء موجود فی الموضوع لا یجعله جوهرا و قد علمت فی مباحث الجوهر أن جوهریه الشی ء لا تختلف بالإضافه حتی یکون الشی ء بالقیاس إلی ما هو جزء له جوهرا و بالقیاس إلی ما یعرضه عرضا کما فی الذاتیه (۱) و العرضیه و لیس کل جوهری (۲) جوهرا و لا کل عرضی عرضا فالجوهر جوهر فی نفسه و بالقیاس إلی کل شی ء و کذا العرض عرض فی نفسه بالقیاس إلی کل شی ء نعنی أن القیاس إلی الأشیاء لا یغیر جوهریه الشی ء بمعنی کونه جوهرا و لا عرضیته بمعنی کونه عرضا نعم یغیر کونه جوهریا أو عرضیا.

قال الشیخ إن الشی ء إذا تعقلت ذاته و نظرت إلیها فإن لم یوجد لها موضوع البته کانت فی نفسها جوهرا و إن وجدت فی ألف شی ء لا فی موضوع بعد أن توجد فی شی ء واحد علی نحو وجود الشی ء فی الموضوع فهی فی نفسها عرض و لیس إذا لم یکن عرضا فی شی ء (۳) فهو جوهر فیه فیجوز أن یکون الشی ء لا عرضا فی الشی ء و لا جوهرا فی الشی ء کما أن الشی ء یجوز أن لا یکون واحدا فی شی ء و لا کثیرا فیه و لکن فی نفسه واحد أو کثیر و لیس الجوهری و الجوهر واحدا و لا العرض (۴) بمعنی العرضی فی باب

۱- فإنهما أمران إضافیان کالحیوان فإنه ذاتی بالقیاس إلی الإنسان عرضی بالقیاس إلی الناطق إذ الجنس عرض عام للفصل کما أن الفصل خاصه للجنس، س ره

۲- و لیس کل جوهری کاللون للسواد و لا کل عرضی کالإنسان للناطق فإنه لیس عینه و لا جزءه بل عرضی له، س ره

۳- قد خرج منه الجواب لما سبق من أن الشی ء فی المرکب لا فی موضع کالسواد فی المرکب منه و من الموضوع فنقول لا یلزم إذا لم یکن الشی ء عرضا فی شی ء أن یکون جوهرا فیه بل یجوز ارتفاعهما عنه و إن کان فی نفسه واحدا منهما کما أن زیدا لیس واحدا فی السماء و لا کثیرا فیه و کذا فی مرتبه ماهیته و إن کان فی نفسه و فی حیزه واحدا، س ره

۴- فإن العرض المستعمل فی إیساغوجی أی الکلیات الخمس بقولهم العرض العام و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق هو العرض المحمول و هو العرضی کالماشی و الضاحک و العرض المستعمل فی قاطیغوریاس یعنی المقولات العشر هو مقابل الجوهر أعنی الحال فی المحل المستغنی کالمشی و الضحک بل یحتمل أن یکون نفس ما قائمه بالموضوع فإذا کانت نفس ما قائمه بالموضوع یکون عرضا و إن وجدت فی ألف شی ء لا فی موضوع کما سبق من الشیخ إلا أن یجعل تلک النفوس حقائق متباینه أو المراد أنه یحتمل أن یکون نفس ما و هی النفس النباتیه و المنطبعه من الحیوان قائمه بالموضوع، س ره

إيساغوجى هو العرض الذى فى قاطيغورياس و قد بينا هذه الأشياء فى صناعه المنطق انتهى فعلم أن كون النفس كمالا للجسم و الجسم جوهرا و كونها جزءا للمركب لا- عرضا قائما بالمركب لا- يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمه بالموضوع- و هى مع ذلك يكون جزءا للمركب و يحتمل أن لا يكون فى موضوع فيكون جوهرا.

فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض فيجب لنا أن ننظر إلى ماهيه النفس هل هى جوهر أو عرض لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر و لا- يكفى فى هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهريه ذواتنا الإدراكيه- و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقه جوهرا مجردا عن البدن إذ ذاك لا يفيد جوهريه النفوس على الإطلاق و الأولى فى التعليم تقديم الشروع فى بيان جوهريه النفس بما هى نفس على الشروع فى بيان تجرد بعض أنواعها و كذا تقديم الدلاله على تجرد نفوسنا الإنسانيه عن الأبدان العنصريه و الأجسام الماديه على تجرد طائفه منها و هى التى بلغت إلى مقام العقل و المعقول بالفعل عن العالمين و مفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرا فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام فى ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياه و الحياه فى الحيوانات (۱) صفه ذاتيه مقومه

۱- توضيحه أن الصفه هنا كالوصف العنوانى فى ألسنه المنطقيين كما قالوا إنه قد يكون عين ذات الموضوع و قد يكون جزءه و قد يكون خارجا منه و ليس المراد به الصفه العرضيه المعرفه بالمعنى القائم بالغير و إنما كانت مقومه للجسميه لكونهما موجودتين بوجود واحد لا- يحتاج فى اتصافها بها إلى ضم ضميمه كما أن الجسم الأبيض يحتاج فى الاتصاف إلى ضميمه البياض فالمراد بالجسميه الجسميه المضافه إلى الحياه أى الحيوان- و بالمقوم المحصل و إلا فالفصل بالنسبه إلى الجنس و هو هنا الجسم بما هو جسم مقسم لا مقوم فالمراد بالجسميه بالمعنى الجنسى الجسم المأخوذ لا بشرط فى ضمن بشرط شى ء- أو المراد الجسم الجنسى فى ضمن النوعى و هو الحيوان و المقوم محمول على ظاهره- و بالجسم الذى هو موضوع أو ماده الجسم المأخوذ بشرط لا المستغنى عن الحال ليكون موضوعا و هذا إذا أخذ بشرط لا بالنسبه إلى الأعراض أو المحتاج إليه ليكون ماده- و هذا بالنسبه إلى الصور الجوهريه و حاصل البرهان أنا نشاهد صدور آثار الحياه عن الحيوان و ليس مستندا إلى الجسميه المشتركه و إلا- لكان كل جسم كذلك و لا- إلى الهيولى لكونها قابله محضه فلا- يمكن تصحيح ذاتيه الحياه باعتبار هذين الذاتيين العامين- فإذا كانت الحياه صفه ذاتيه للجسميه المضافه إليها و فصلا لها فمأخذها صوره مقومه للماده التى هى مبدأ الجنس تقويما تحصيليا لأن الصوره شريكه عله الوجود للماده لا- من علل القوام لها فيصدق على تلك الصوره أنها حاله فى المحل المتقوم بالحال و كل ما هو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر. ثم لما كان مبنى البرهان ذاتيه الحياه للجسم إذ لو كانت عرضيا كان مبدؤها عرضا- و أن الأسود لما كان عرضيا للجسم كان مبدؤه عرضا و هو السواد تصدى لإبطال مذهب من زعم أنها عرضيه بناء على ما رأوا من أن الأجسام داثره هالكه و لم يفرقوا بين الجسم بشرط لا و لا بشرط و إلا فالثانى حى بالذات و كيف لا- و يصدق كما ذكره قدس سره على الحيوان- بل يصدق على الناطق كما يصدق الناطق على بعض الجسم و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود فمرتبه من مراتب الجسم لا- بشرط هى الناطق و الفصل المنطقى تعبير عن الفصل الحقيقى و هو هنا العقل بالقوه و العقل بالفعل. و أيضا قد ثبت أن كل بسيط واجد و جامع لكمالات ما دونه و أيضا بمقتضى الحركه الجوهريه

التى يقول بها المصنف قده و الحركه متصله واحده جميع الحدود التى فى البدايات و الأوساط و النهايات واحده و بهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين- بالمعاد الروحانى فقط بشرط أن يتفوهوا بالجسميه و إن كان هذا القول قصورا و كفرا عقليا لأن الجسم الذى لا بد أن يعتقد به هو الجسم الصورى فليذعن بعالم المقادير و الأشباح كعالمى المعانى و الأرواح ثم كيف لا يكون هذا الجسم المذكور حيا- و من مراتبه الجسم البرزخى و المثالى الأخروى إن الدار الآخره لهى الحيوان، س ره

لجسمیتها بحسب الماهیه أعنی الجسم بالمعنی الجنسی لا- بالمعنی الذی یکون موضوعا أو ماده و مبدأ تلک الحیاه مقوم لجسمیتها بالمعنی الذی هی به ماده کما علمت فی مقامه و جماعه من المتأخرین حتی صاحب حکمه الإشراق حیث لم یفرقوا بین هذین المعنیین فی الجسم زعموا أن حیاه الحیوانات عارضه لأجسادها عرضا غریبا و زعموا أن لا شی ء من الأجسام مما هو حی بالذات بل کل جسم فی نفسه فهو میت ظلمانی و لیس کذلک فإن کل حیوان جسم لذاته و الجسم جنسه و الحیوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ

لا بشرط شی ء أی الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم یکن الإطلاق (۱) قیدا له فبعض الجسم بما هو جسم حیوان و کل حیوان حی بالذات فبعض الجسم حی بالذات و ذلک یناقض قولنا لا شی ء من الجسم بحی بالذات فبطل قولهم کل جسم میت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه لیس بحی.

فإذا تقرر أن نوع الحیوان ماهیه حقیقیه مندرجه تحت حقیقه الجسم و الحیاه ذاتیه له و لیست حیاه الحیوان بواسطه الطبیعه الجسمیه بما هی تلک الطبیعه و إلا لکانت الأجسام کلها حیوانا لاشتراکها فی الجسمیه فهی بواسطه أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعنی النوع الإضافی له و مقوم النوع الذاتی للجوهر جوهر لا محاله فمبدأ الحیاه (۲) فی الحیوان صوره جوهریه.

و هکذا نقول فی الجسم النباتی إن النمو و التغذیه من الصفات الذاتیه لذلک الجسم الذی هو من الأنواع المحصله للجسم الطبیعی و لیست حصولها لأجل الجسمیه المشترکه فله لا محاله صوره نوعیه محصله لماهیه الجسم الطبیعی المطلق علی سبیل الفصل و التنویع و للماده المخصوصه علی سبیل التقویم و الآثار المخصوصه علی سبیل الإفاده- فتلک الصوره التی هی مبدأ هذه الأفاعیل و الآثار لکونها محصله للجوهر تحصیلا و تنویعا و تقویما هی أولی بأن یکون الجوهر من نفس الجسمیه المبهمه الوجود و من الجسمیه المادیه القابله لتأثیرات ذلک المبدإ المسمی بالنفس النباتیه و قد سبق فی مباحث الصور النوعیه ما یدل علی جوهریه مثل هذه المبادی من القاعده التی وضعناها فی هذا الباب- فلیرجع إلیها من اختلجت فی صدره بعد دغدغه

۱- فإن المطلق المقید بالإطلاق اعتباری لا وجود لها فی الخارج و جعله فردا خفیا لیس إشاره إلی أنه یجوز أن یقید بالإطلاق أیضا بل إلی أنه یطلق علیه المطلق و إن لم یقید بالإطلاق أو إلی أنه فی ضمن فرد منه مقید بالإطلاق، س ره

۲- البرهان کما تری إنما یثبت جوهریه النفس بمعنی کونها مقومه لنوع جوهری- مندرج تحت مقوله الجوهر نظیر کون الماده الأولی و الصوره الجسمیه و کذا الصوره النوعیه علی ما قیل جواهر و أما الاندراج تحت مقوله الجوهر بحیث تصیر بانضمام فصل إلیه نوعا محصلا من الجوهر فهو ممتنع فالصور الجوهریه و کذا الفصول المأخوذه منها لیست جواهر بمعنی الاندراج تحت مقوله الجوهر و إنما هی جواهر بمعنی المقوم للنوع الجوهری، ط مد

الباب الثانی فی ماهیه النفس الحیوانیه و بیان جوهریتها و تجردها ضربا من التجرد و فیه فصول

فصل (۱) فی جوهریتها

اشاره

قد علمت فیما سبق ما فیه کفایه و لکن سنزیدک هاهنا إیضاحا و ذلک أن

من الناس من ذهب إلی أن النفس هی المزاج و یدل علی فساده براهین.

الأول أن البدن جوهر أسطقسی مرکب من عناصر متنازعه متسارعه بطباعها إلی الانفکاک

اشاره

و الذی یجبرها (١) علی الامتزاج و حصول المزاج قوه غیرها سواء قلنا إن العناصر باقیه علی صورها النوعیه کما هو المشهور و علیه الشیخ و غیره من العلماء أو قلنا (٢) إنها غیر باقیه و ذلک لأن الکیفیات العرضیه أینما حصلت فهی تابعه للصور- فالنفس سواء کانت متعلقه بماده مرکبه (٣) أو بماده مفرده لا یمکن أن تکون عین

١- و ما قیل من أن النفس موقوفه علی المزاج فلو عکس دار مندفع بأن حدوث النفس موقوف علی المزاج و أما المزاج فحفظه موقوف علی النفس، س ره

٢- کما هو مختاره علی ما صرح به فی أواخر مبحث الجواهر و الحق أنها غیر باقیه بصرافتها و إن کانت باقیه بنحو التوسط بمعنی أن الأرض المنکسره مثلا- أیضا أرض- کما أن الکیفیه باقیه و لکن منکسره الصوره فالأرض التی فی بدن الإنسان من مراتب الأرض و إن لم تکن صرفه و إلا لکانت کیفیتها صرفه لأن تخالف الآثار تبع تخالف مبادیها و حقیقه هذا علی القول بجواز الاشتداد و التضعف فی الجوهر و تبدل الذات مع أصل محفوظ فیها واضحه، س ره

٣- هذا ناظر إلی بقاء الصور النوعیه کما أن قوله مفرده ناظر إلی عدم بقائها، س ره

الکیفیه المزاجیه لأن مبدأ الشیء و حافظه لا یکون عین ذلک الشیء و لا أیضا یمکن أن تکون صوره من صور العناصر لأن لکل منها آثارا مختصه لیست آثارا للنفس- فالنفس إذن غیر الکیفیه المزاجیه و غیر الصوره الأسطقسیه التی لواحد من الأسطقسات

لکن هنا شکوک

منها لعل الأسطقسات فی بدن الحیوان مقسوره علی الاجتماع و حصول المزاج

منها لعل الأسطقسات فی بدن الحیوان مقسوره (۱) علی الاجتماع و حصول المزاج

لا- أن جابرا یجبرها علی الالتیام أو حافظا یحفظها أو یحفظ مزاجها و حله أن المقسور من الأسطقسات الممتزجه إنما ینحفظ انحفاظا قسریا إما لعصیان المسلک عن الانشقاق کاحتباس النیران و الأهویه فی الأرض قسرا حتی إذا قویت زلزلت الأرض و خسفتها و إما فی زمان حرکتها إلی الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء و معلوم أنه لیست الأجزاء الناریه و لا الهوائیه فی المنی قد بلغت فی القله إلی حیث تضعف عن الانفصال عن المخالطه و لا هناک من الصلابه و عسر الانشقاق ما یمنع تحلل الجوهر الخفیف عنه- و فی المنی أرواح کثیره هوائیه و ناریه إنما یحبسان مع الأرضیه و المائیه بشیء آخر- غیر جسمیه المنی بدلیل أنه إذا فارق الرحم و تعرض للبرد الذی هو أولی بالتجمید رق بسرعه و کذلک إن تعرض للحر أو کان فی رحم ذی آفه.

و منها سلمنا أنه لیس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا یجوز أن یکون السبب صغر الأجزاء و شده الالتحام

و جوابه أن صغر الأجزاء فیما لیس بمغمور فی المائع الکثیر لا یمنع التفصی کالحال (۲) فی المنی إذا لم یلتقمه فم الرحم زالت

۱- یعنی أن الفلک مثلا- بحرکته قسرها علی الاجتماع قسرا بسببه تحقق الفعل و الانفعال بینها زمانا ما و حاصل الحمل أن احتباس النار و الهواء هاهنا إما لضیق المسلک کما فی الزلزله و لا هناک و إما لتحقق الفعل و الانفعال فی زمان الحرکه إلی الانفصال من الخلط لکون الأجزاء الباقیه بعد القسر من النار و الهواء فی غایه القله فتبطأ حرکتها کما فی الدهن المذکور فإنه یتحقق الامتزاج حال حرکه الأجزاء إلی الانفصال فنقول معلوم إلخ ففی الکلام لف و نشر غیر مرتب، س ره

۲- المراد أن مانعیه الصغر لا- یتصور مع قله المائع و إنما یتصور مع کون النار و الهواء مغمورین فی المائع الکثیر و هنا لیس کذلک کما هو حال المنی علی التقدیر المذکور لأن صغر الأجزاء لو منع عن التفصی فهو باق عند عدم التقام فم الرحم إیاه فینبغی أن لا یزول خثورته و إذا زالت علمنا أن السبب عدم المائع الکثیر، س ره

خثورته (١) فإن قلت لو كانت (٢) ناريه المنى و هوائيته غالبتين على مائيته و أرضيته لكان المنى صاعدا بالطبع و ليس كذلك فبطل المقدم و إن كانت الأرضيه و المائيه غالبتين- جاز أن يحبساهما بالقسر.

قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من الناريه و الهوائيه عند مفارقه الرحم و تعرضه للبرد.

فإن قلت لم (٣) لا يجوز أن يقال الناريه و الهوائيه اللتان كانتا فى المنى يفسدان بالمائيه عند تعرضه للبرد لا أنهما تفارقان عنه و إذا لم يخلصا بالمفارقه لم يلزم ما ادعيتموه.

قلنا فإذن يلزم أن يبقى مقدار حجم المنى زمانا يعتد به سيما عند عدم القواسر الخارجيه كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعه و ليس كذلك.

و منها لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف

ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب.

و الجواب أن النشف إنما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضروره الخلإ و عدم البدل.

فهب أن العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل (۴) بمجرد الاتفاق فى

١- بالثاء المثلثه نقيض الرقه، م ره

٢- حاصل السؤال أنا سلمنا أن المائع هنا ليس كثيرا حقيقيا لكنه كثير بالإضافه إلى النار و الهواء و هو كاف فى الحبس و حاصل الجواب أنه لو كان سبب الحبس ذلك لبقى عند مفارقه الرحم لبقاء الكثره الإضافيه، س ره

٣- ناظر إلى قوله لوجب إلخ، م ره

۴- ليس كذلك بل لما كانت المناسبه شرطا فى العناصر و لهذا جعل كل واحد منها مجاورا لمناسبه فى الترتيب المكانى خرج الهواء من خلل الأرض لمنافرتهما فنشفت الأرض الماء المناسب لها لضروره الخلإ كما مر فى أواخر السفر الأول فى أجره المعلقه بقرب الماء، س ره

المیل إلی جهه واحده فما السبب فی اجتماع الناریه و الهوائیه و أما تعلق النار (۱) بالحطب فلیس کما زعمه الناس ممن لا یعرف هذه القوانین فإن النار مما یحدث فی الحطب شیئا فشیئا علی الاتصال فتزول بانقلابها إلی الهواء علی التدریج و لیست هناک نار واحده متعلقه بالحطب بل النیران المتعلقه بالفتیله کالماء الجاری علی الاتصال.

و منها لم لا یجوز أن یکون سبب اجتماع الأسطقسات تحریک الوالدین أو مزاج الرحم

ثم یبقی ذلک القسر زمانا.

و جوابه أن حرکه الوالدین و إن کانت تؤدی إلی اجتماع الأسطقسات التی فی المنی لکن لا بد من سبب لانضمام ما ینضم إلی المنی بعد ذلک حتی یتم الأعضاء الحیوانیه و لا بد من حافظ لذلک الاجتماع و هذا هو الجواب (۲) القوی عن السؤالین السابقین.

و أیضا لو لم یکن فی المنی فاعل یفعل المزاج و الأعضاء لکان یجب أن یکون العضو المتخلق أولا هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجثه لا بالقوه

۱- یعنی أنکم جعلتم سبب البقاء و الاجتماع مده ما التعلق کالتعلق بالحطب فی النار فإن النار باقیه مجتمعه مع الحطب مده بسبب التعلق و هذا باطل لأن النار المتعلقه به لا بقاء له بل یتجدد آنا فآنا علی نعت الاتصال کما تری فی أصول الشعل- فلا تتمکن النار الأولی من البقاء حتی یحصل المزاج فإن المزاج تحتاج إلی الحرکه الاستحالیه کما إلی الحرکه الأینیه فی أجزاء الممتزج، س ره

۲- أتی بصیغه التثنیه مع أن الأسؤله الماضیه ثلاثه لإلحاقه الثانی بالأول کما قال فی صدر الثانی سلمنا فإنه صریح فی ابتنائه علی الأول و الحاصل أن جامع أجزاء أصل الماده شی ء آخر و لکن جامع الأجزاء المنضمه إلیها و العله المبقیه لجمع الأول نفس المولود أی طلیعه منها و هی الطبع الذی لا بشرط و فی الحرکه و إن لم یکن الطبع الواقف من مراتبها و کون هذه الأفعال و ما بعدها من نفس المولود و باطن ذاتها الملکوتیه لا من أمر خارج غیر خفی إذ لا خفاء أن جمیع الآثار الظاهره فی البسائط- و المرکبات الناقصه و التامه المعدنیه عن أمور داخله مختصه هی القوی و الطبائع فکیف یتزلزل القاعده فی النبات و الحیوان و المبادی هنا أتم و أقدر و أکمل و أشعر و مع ذلک فالکل بقدره الله تعالی لأن المبادی مفارقها بجهاتها النورانیه درجات قدرته و فاعلیتها مراتب فاعلیته و عنت الوجوه للحی القیوم، س ره

و من جهه المماسه و الانضمام و الأقرب مكانا أسبق حدوثا من الأبعد و التالى باطل بالاستقراء فكذا المقدم و ذلك لأن أول الأعضاء تكونا هو القلب و أيضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد.

و منها أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ

و الدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقه النفس عنه زمانا و ليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرق الأجزاء عند الموت.

و الجواب (١) أن لأجساد الحيوانات المفارقه عنها نفوسها قدرا من العناصر الكثيفه و شكلا و لونا لا يحتاج إلى حافظ نفسى كما لا يحتاج البناء فى انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسه العنصر و الذى كانت النفس حافظه إياه ليس هذا الباقى من جسد الحيوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم يتغير و لم ينفسخ لم يعرض الموت- و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجبه لهذا اللون و الشكل الباقيين بل هى كفاعل بعيد يؤدى ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون كالبناء و البانى ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد فى بدن الحيوان و غيره فينحفظ فى مده فى مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشى سريعه إذا كان الانغمار قليلا أو بطيئه إن كان كثيرا و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر النارى و الهوائى و يتأخر (٢) و يبطى ء ما شأنه التأخر و البطوء كالأرضى و المائى بل يجب أن يتوسط زمان لحركه الانفصال و لم يجب أن يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليلا على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص و قد فارقته الحياه فى آن من الآنات على أمر أو حال كان عليه فى حال الحياه.

١- و الحق أن يقال لا يقطع علاقه النفس بالكليه بل ما دام أثر البدن باقيا باقيه- و على هذا يحمل ما ورد من زياره المقابر و هذا أوفق بمذهب المصنف قده فكما أن مقام الطبع البدنى فى الحدوث من مراتب النفس و إشراق و طليعه لها كسخونه و تحمر يحصلان من نار عظيمه فى فحم كذلك فى الزوال كحراره بقيت فى الجدران من الشمس بعد الغروب و ليؤخذ النار و الشمس فى مثالنا هذا لا بشرط بحيث يكون الشعاع و السخونه من صقعهما و ظهورا لهما لا شيئا على حيالهما، س ره

٢- فى بعض النسخ بالواو و هو أولى و إن كان أو فهو لمنع الخلو، س ره

و منها أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد الماده لها

و ذلک الاستعداد لا يحصل إلا بحدوث المزاج الصالح فإن المزاج من العلل المعده للنفس و العله المعده و إن كانت عله بالعرض لكنها متقدمه بالطبع فإذا كان تكون النفس عله اجتماع العناصر فكيف تتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه أعنى اجتماع العناصر الذى يتقدم عليها بالطبع.

و أجيب عن هذا الإشكال بأن الجامع لأجزاء النطفه نفس الأبوين ثم إنه يبقى ذلک المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظه له و جامعه لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و اعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم فى أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها و لمزاجها أم لا و فى أنه نفس المولود أم نفس الأبوين فذهب الإمام الرازى إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود و بعد الحدوث تصير هى حافظه له و جامعه لسائر أجزائه بالتغذيه كما ذكر و نقل هو أيضا فى بعض رسائله المشتمله على أجوبه مسائل المسعودى أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجه على أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين و الحافظ لذلک الاجتماع أولا القوه المصوره لذلک البدن ثم نفسه الناطقه و تلک القوه ليست واحده فى جميع الأحوال بل هى قوى متعاقبه بحسب الاستعدادات المختلفه لماده الجنين قال و بالجمله فإن تلک الماده تبقى فى تصرف المصوره إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقه فحينئذ توجد النفس هذا ما ذكره.

و أورد عليه أولا بأن الحكماء جعلوا المصوره و المولده و غيرهما قوى للنفس و الآلات لها و النفس حادثه بعد المزاج و تمام صور الأعضاء (۱) كما هو مذهب المعلم الأول

۱- هذا ليس بسديد لأن المورد أورده على القائل بالحدوث مع أن قدم النفس باطل لحدوثها إنما قالوا بهذا ٬لقوله ص: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام فحملوا العام على الزمان فى السلسله العرضيه الزمانيه مع أن المراد العام الربوبى- فى السلسله الطوليه الدهريه من الجبروت و الملكوت و أيضا قالوا به آخذا لما ورد فى الشرع من أخذ العهد و الميثاق لكن هذا أيضا على طور آخر و يرد على هذا أيضا أول ما ورد على الأول و أيضا يلزم التعطيل و أيضا يلزم التخصيص بلا مخصص فى اختصاص وقت خاص بالحدوث بخلاف ما إذا كانت النفس حادثه بحدوث البدن، س ره

و المشاءين فالقول بإسناد تصوير الأعضاء و حفظ المزاج إلى المصوره قول بحدوث الآله قبل ذى الآله و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع جدا

و أما ما ذكر فى التفصى عن هذا

تاره بعدم تسليم حدوث النفس لجواز (۱) قدمها- كما نقل عن بعض الأقدمين و تاره بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليين و تاره بعدم جعل المصوره من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتيه المغايره لها (۲) بالذات كما هو رأى البعض و تاره بتصييرها من قوى نفس (۳) الأم فشى ء من هذه الوجوه لا يسمن و لا يغنى.

و ثانيا بما اعترض به محقق الإشارات فى شرحه بأن ما نقل فى تلك الرساله عن الشيخ يخالف ما قاله فى الفصل الثالث من المقاله الأولى من علم النفس فى الشفاء و هو قوله- فالنفس التى لكل حيوان هى جامعه أسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها و هى حافظه لهذا البدن على النظام الذى ينبغى و بأن تفويض التدبير من قوه بعد مده إلى قوه أخرى كنفس المولود غير معقول فى الأفاعيل و التدابير الطبيعيه و إنما يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإراده متجدده.

ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال بأن نفس الأبوين تجمع بالقوه الجاذبه أجزاء غذائيه ثم تجعلها أخلاطا و تفرز عنها بالقوه المولده ماده المنى و تجعلها مستعده لقبول قوه من شأنها إعداد الماده و تصييرها إنسانا بالقوه و تلك القوه صوره حافظه لمزاج المنى كالصور المعدنيه ثم إنه يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

۱- هذا الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعى تدبيره إلى غيره و هذا يتم بالفاعل الصناعى دون المجبول كما سيجى ء، س ره

۲- هذا أيضا واه جدا إذ لا تسلط لتلك النفس على ما لا علاقه طبيعيه بينها و بينه- فهو كاستخدام نفس زيد القوى الحاله فى بدن عمرو، س ره

۳- التقييد لأجل أن ذلك غير معقول أيضا فى من يفعل بإراده ثابته قديمه، س ره

أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ الماده الأفعال النباتيه فيتكامل الماده بتربيتها إياها و هكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانيه أيضا فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقه يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبره للبدن إلى أن يحل الأجل و قد (١) شبهوا تلك القوى فى أفاعيلها من مبدإ حدوثها إلى استكمالها نفسا مجرده بحراره تحدث فى فحم من نار مشتعله تجاوره ثم تشتد الحراره الناريه فى الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا- فمبدأ الحراره الحادثه فى الفحم كتلك الصوره الحافظه و اشتدادها كمبدإ الأفعال النباتيه- و تجمرها كمبدإ الأفعال الحيوانيه و اشتعالها نارا كالناطقه فجميع هذه القوى كشى ء واحد- متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيره فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود و يتبين أن الجامع للأجزاء الغذائيه الواقعه فى المنيين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المضافه إليها إلى أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى.

أقول ما ذكره كلام متين إلا أن فيه إشكالا لا ينحسم و لا ينتقح إلا بطريقتنا من إثبات

١- التشبيه بالنار المذكوره و إن ناسب سياق المصنف قده من كون النفس ذات مراتب أولاها الطبع و أخيرتها ما شاء الله تعالى إلا أنه لا يلائمه المتقدم من كلماته كقوله مستعدا لقبول نفس أكمل و لا يلائمه أيضا إنكار الحركه الجوهريه أقول قول المحقق قده كأنه شى ء واحد و استعماله لفظى النقصان و الكمال حيث إن المتباينين ليس أحدهما ناقصا من الآخر و الآخر كمالا له بل لا بد أن يكونا كضوء ضعيف و ضوء شديد و غير ذلك من إشاراته مما ينبه على ذلك السياق و أما إنكاره الحركه الجوهريه فمحمول على ثبات وجه الله تعالى فى كل شى ء الذى هو باطن الذات لها فإن ما هو لم هو و إطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيز فى كلامهم و كلام غيرهم و لما كانت عباراته فى شرح الإشارات و غيره ناصه على أصاله الوجود فلو عبر عن الجزء الثالث فى النفس بل فى العالم الكبير بالوجود لكان حسنا أيضا و معلوم أن تجوهر الشى ء و تذوته على هذا المذهب بالوجود، س ره

الاشتداد فی الجوهر فإن ما ذکره یحتمل (۱) وجوها- أحدها أن هذه الأفاعیل المتعدده من الحفظ للمزاج و التنمیه و التحریک الإرادی- و النطق صادره من مبدإ واحد بالعدد له قوی متعدده متعاقبه فی الوجود فیلزم عنه حدوث النفس الناطقه عند حدوث النطفه و کونها معطله عما سوی الأفعال الجمادیه- و هذا لیس بصحیح علی مقتضی القواعد الحکمیه و لم یذهب إلیه أحد من الحکماء.

و ثانیها أنها تصدر من مباد متعدده متخالفه الذوات متفاضله فی الکمال و هذا یوجب ما ذکره و أبطله من تفویض الفاعل الطبیعی تدبیره فی ماده إلی فاعل آخر یخالفه- و إن زعم (۲) أن الصوره السابقه تفسد عن الماده و تتکون الصوره اللاحقه بواسطه تکامل الماده فیرد علیه أن فعل القوه السابقه لیس إلا الحفظ و التقویم و التکمیل و محال أن تکون القوه الطبیعیه التی شأنها تقویم الماده مما یوجب (۳) فسادها و إبطالها أو یجعلها

۱- لا یخفی علی الناظر الخبیر أن الکلام المنقول من المحقق الطوسی نص فی اشتداد الجوهری و لا یحتمل شیئا من الوجوه الثلاثه التی ذکرها المصنف قده فانظر فیه حق النظر، ل ره

۲- الفرق بین هذا الشق و الشق الثانی أن الصور فی الثانی کانت باقیه و فوضت أحدها تدبیرها إلی الأخری و صارت هی نفسها معطله و فی الثالث الصوره صارت فاسده و تکونت صوره أخری باشرت فعلها و فعل نفسها و لا یخفی أن هنا شقا آخر- و هو أن تکون الصوره السابقه باقیه عند ورود اللاحقه و لا تفوض فعلها إلی اللاحقه بل تؤول کل أثر إلی مبدإ یناسبه فما لم یبطل هذا الشق أیضا لم یلزم المطلوب و هو أن یکون مبدأ هذه الآثار شی ء واحد ذو مراتب مختلفه بالشده و الضعف متصله اتصالا معنویا لا أن هنا مبادی دفعیه الحصول ذوات مفاصل لکن لما کان هذا الشق واضح البطلان لم یتعرض له لأن تلک الصور لما کانت متدرجه فی الکمال من کامله إلی أکمل من أکمل و هکذا لا بد أن یصدر من کل منها ما یصدر من سابقه مع أنه یبطل هذا و بعض ما سبق من أن الماده الواحده لا بد لها من صوره واحده و الجنس الواحد فصله واحد و المعلول الواحد علته واحده، س ره

۳- أی یوجب فساد الماده الثانیه المصوره بالصوره- إن قلت فی المعطوف بکلمه أو أیضا فساد الماده متحقق فکیف المقابله- قلت فی المعطوف علیه جعل القوه موجبه لفساد الماده و فی المعطوف جعلها موجبه لملزوم الفساد و کلمه أو للإضراب و ضمیر تفسدها راجع إلی القوه و المنظور إلیه فی الحقیقه فیه فساد القوه نفسها و المعنی بل یجعل القوه مادتها مستعده لقبول ما تفسد نفس القوه. إن قلت السائل لم یبین المفسد و لم یجعل الصوره مفسده فمنظوره أن الأمور الخارجه تفسدها کما تفسد الصوره المادیه فی الانقلابات فلیکن فی النفس من هذا القبیل. قلت إن ما نحن فیه من قبیل الحرکه و الاستکمال لا من باب التفاسد بالأمور الخارجه و الداخله کما قال فهذا ینافی کون المنی إلخ ۳۷ قال الشیخ إن کون الشی ء من شی ء علی وجهین- أحدهما بمعنی أن کون الأول إنما هو ما هو بأنه بالطبع یتحرک إلی الاستکمال بالثانی کالصبی إذا صار رجلا لم یفسد و لکنه استکمل لأنه لم یزل عنه أمر جوهری و لا عرضی إلا ما یتعلق بالنقص و بکونه بالقوه بعد إذا قیس إلی کمال الآخر. و الثانی بأن یکون الأول لیس طباعه أنه یتحرک إلی الثانی مثل الماء یصیر هواء فإذن یحصل فیه الجوهر الذی للأول بعینه فی الثانی و القسم الثانی لا یحصل الذی فی الأول بعینه للثانی بل جزء منه و یفسد ذلک الجوهر و قد نقل هذا عن الشیخ فی السفر الأول فی العقل و

المعقول. و بالجمله كل صوره نوعيه فى ماده شأنها تقويم تلك الماده و تحصيلها و فى المركب كذلك مع حفظ تركيبها و مزاجها لا- إفساد الماده و أعداد ماده لقبول ما يفسد تلك الصوره و أيضا لو كان هنا كون و فساد لزم كون الغير المتناهى من الأكوان و الفسادات محصوره بين حاصرين و لزم تتالى الآنات و الآنيات لأن الفساد و الكون عندهم دفعيان- و الكلام فى مراتب كل نفس كالكلام فى التبدل من نفس إلى نفس فكما أن التبدل من النفس النباتيه إلى النفس الحيوانيه بالفساد و الكون كذلك التبدل فى مراتب كل نفس- كما فى النفس النباتيه التى قريبه الأفق من الجماد كما فى الطحلب و التى قريبه الأفق من الحيوان كالنحل و كما فى النفس الحيوانيه التى للخراطين و التى للمسوخ و فيما بين مراتب شتى و الطبيعه لا- تطفر عنها و أما حديث القسر فهذا ليس منه إذ فى مواضع القسر لا يبقى الماده القريبه بل تفسد كما فى قطع النبات و حرق الحيوان أو غرقه مثلا و هنا الماده على حالها و لو كان فى الترقيات الطوليه قسريات لكان القسر دائما أو أكثريا كما لا يخفى و هما محالان فإذن المحرك المعيد غير المزاج و هذا نظير الطبيعه المعيده للحاله الطبيعيه بعد زوال الحاله الغريبه القسريه و هى غير الحالتين، س ره

بحيث تستحق بالإعداد لقبول ما يفسدها و يبطلها بالتضاد فهذا ينافى كون المنى بصورته التى

فيه بصدد الاستكمال و لو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتيه و الحيوانيه و النطقيه متضاده و ليست كذلك بل هى متفاوته متفاضله فى الكمال الوجودى كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشى ء إلى كماله و تشبث الفعل إلى غايته و غايه الشى ء عله تمامه لا عله بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلاثه فثبت أن الجوهر الصورى مما يشتد فى وجوده و يتكامل فى تجوهر ذاته و يتطور فى أطواره و يستوفى الدرجات الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه و البشريه إلى ما شاء الله تعالى و قد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أن الأفاعيل الذاتيه متوجهه بالذات إلى ما هو خير و كمال و لا يتوجه شى ء من الأشياء فى سلوكه الطبيعى نحو شى ء مناف له مضاد إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبه للخير الأقصى و النور الأعلى جل مجده و لنعد إلى ما كنا فيه

البرهان الثانى على مغايره النفس للمزاج

أنه لا شک أن النبات و الحيوان- متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالاتهما فى الكم و الكيف و لا محاله أن الحركه تقع فى أمزجتهما أيضا لأن الأمزجه تابعه للممتزجات فالمزاج يبدل عند الحركه و المحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك و أيضا فلأن البدن الذى يسوء مزاجه بمرض و شبهه قد يعود إلى المزاج الصحيح و لا بد له من معيد و ليس هو المزاج الصحيح الذى قد بطل و لا المزاج الفاسد فإذن المحرك المعيد غير المزاج و ليس خارجا عن جسم الحيوان- لأنه لو كان مفارقا فهو لا يفعل إلا بواسطه قوه جسمانيه كما عرفت و إن لم يكن مفارقا فهو لا يفعل إلا بمشاركه الوضع (۱) أو بالجسميه المشتركه و هما باطلان أما الثانى فظاهر كما مر و أما الأول فلما (۲)يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذاء الحيوان و نموه و توليده بقسر قاسر فيكون بقوه فيه و هو المطلوب.

۱- الترديد على سبيل منع الخلو فإنه لو فعل بالجسميه المشتركه لكان فعله بمشاركه الوضع أيضا، س ره

۲- بهذا التأويل كما يظهر بطلان الأول يظهر بطلان الثانى إلا أن يكون المراد بالثانى هو الجسميه المشتركه من الحيوان الذى هو متحرك فى مزاجه لا أن المنفصل من الحيوان يحركه بالجسميه المشتركه فتدبر، ل ره

البرهان الثالث

لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركه طاريه على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه و ليس يمكن أن يقال- إن طبائع البسائط تقتضى حركه خلاف ما يقتضيه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها- يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها و لا يختلفان إلا بالقوه و الضعف فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضى أمرين متقابلين و ذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء و لما تجاذب مقتضى النفس- و مقتضى الطبيعه عند الرعشه فلذلك قال الشيخ فى الإشارات إن الحيوان متحرك بشى ء غير مزاجه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهه حركته بل فى نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال هذه الحركه البطوء و السرعه كما فى الإعياء فإن المزاج يمانع كون الحركه سريعه كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهه الحركه الإراديه هى الفوق و عند الإعياء لا يكون الحركه سريعه و يريد بقوله فى جهه حركته ممانعه النفس و الطبيعه كما فى الرعشه لأن النفس تحركها إلى فوق و المزاج إلى أسفل فيتركب الحركه منهما و يريد بقوله فى نفس حركته أن الإعياء ربما ينتهى إلى حيث لا- يقوى النفس على التحريك أصلا.

و قال الشارح المحقق المراد بحاله الحركه وقت الحركه و المزاج قد يمانع فى جهه الحركه كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق و مزاج بدنه- لغلبه الثقلين تقتضى السفل و المراد بقوله فى نفس حركته أن المزاج يقتضى السكون على وجه الأرض لمقتضى الثقل المذكور و النفس قد تريد الحركه على وجه الأرض- و رد ما ذكره فى باب الرعشه بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل و من كل حركه فى جهه تريدها النفس و من كل حركه فى مقابل تلك الجهه تحدث من امتناع العضو عن طاعه النفس فإنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهه و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهه.

البرهان الرابع

أن الإدراك الحسى فى هذا العالم لا يكون إلا بتكيف الآله بكيفيه من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق إلا مع استحاله مزاج العضو اللامس

فالمـدرک لتلک الکیفیه إن کان المزاج فـذلک إما أن یکون المزاج الذی قد بطل و هو ممتنع أو الذی حدث و هو أیضا ممتنع لأن المزاج الصحیح الأصلی لا یدرک ذاته- فکیف یدرک المزاج الغریب المتجدد ذاته.

و بالجمله الإحساس یسـتدعی الانفعال و الشـی ء لا ینفعل عن نفسه فإذن لا بـد فی الإحساس من شـی ء باق عند توارد الحالتین لیحصل الشعور بذلک التغیر و المزاج غیر باق.

البرهان الخامس

أن الحیوان قد یتحرک فی مزاجه إما عن الاشـتداد إلی الضـعف- أو عن الضـعف إلی الاشتداد و لا شک أن المتحرک (۱) غیر المتحرک فیه فالمتحرک فی المزاج غیر المزاج.

البرهان السادس

من العرشـیات قـد علمت أن الإدراک عباره عن وجود المدرک بالفتح للمدرک بالکسـر فنقول لو کانت النفس هی المزاج لزم أن یکون العرض موجودا لنفسه و التالی محال فالمقـدم مثله و أما بیان الملازمه فلأن النفس تـدرک المزاج و المزاج لأنه کیفیه ملموسه تکون عرضا فلو کانت النفس هی المزاج فیکون العرض موجودا لـذاته و أما بطلان التالی فلأن وجود العرض فی نفسـه هو وجوده لموضوعه لا لذاته- فلیس إذن المدرک هو المزاج بل موضوع آخر و لیس ذلک هو الجسم المطلق لأن ذلک ممتنع و إلاـ لکان کل جسم دراکا و لا أیضا الجسم العنصری و إلا لکان کل جسم عنصـری دراکا و هو خلاف الواقع فإذن القوه التی تدرک المزاج شی ء غیر المزاج و لا الجسم الذی قام به المزاج بل شی ء غیرهما و هو المطلوب.

البرهان السابع

أنا سنقیم البراهین علی تجرد النفس الحیوانیه و القوه الخیالیه (۲) عن الأجسام العنصریه و الطبیعیه و التجرد فوق الجوهریه فبطل کون النفس مزاجا

۱- و الظاهر المحرک بدل المتحرک فی الموضعین فإن المتحرک هو البدن فتفطن، ل ره

۲- عطفهـا إشـاره إلی أن النفس الحیوانیه مجرده بحسب القوه الخیـالیه لا بحسب اللمس کبعض الحیوانات التی لها اللمس فقط ثم إن مـا سـبق من أنـا لاـ نسـتدل بـالتجرد علی الجوهریه کمـا فعله المتـأخرون هو التجرد العقلی و هنـا وقع الاسـتدلال بـالتجرد البرزخی الخیالی فلا منافاه و إن لم یشمل هذا أیضا جمیع النفوس کالنباتیه، س ره

اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفسا بطريق آخر و هو أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحدا و التالى باطل فكذا المقدم.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده هو القوه المصوره و هى قوه ساريه فى محلها و جزؤها مساو لكلها فى الماهيه فيعود المحال فى القوه المصوره ما ألزم فى (۱) المزاج و كذلك أيضا يلزمه أن يكون شكل جزء (۲) الفلك مساويا لشكل كله.

أقول أما القوه المصوره فهى و إن كانت ساريه فى العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعه و خدمه للنفس فتفعل التشكيل فى الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها و أما فعل القوى البسيطه التى تفعل الكرات فلأجل أن القوه الواحده- إذا اقتضت فى ماده واحده مقدارا معينا و أفادت شكلا كان مقتضاها من الأشكال الكرويه- فإذا سبق شكل الكرويه للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال (۳) الواقع فيها و قال أيضا لو كان المحرك قوه مزاجيه تحركت إلى جهه واحده فإن المزاج

۱- من وحده شكل الكل و الجزء و كلمه ما بدل للمحال و خبر مبتدإ محذوف، س ره

۲- لأن المشكل هو طبيعه الفلك و هى واحده و ليس لها شعور و إراده و سنوح أعراض كالمصوره و المزاج فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كره و ليس كذلك، س ره

۳- يعنى ليس هاهنا بالحقيقه بعض و بعض بل متصل واحد و الاتصال الواحدانى مساوق للوحده الشخصيه فإذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كره لكن لا يخفى أنه يمكن أن يقال بذلك فى المزاج أيضا فنقول هو المشكل لكن إذا أفاد شكلا للكل يمنع ذلك من إفادته للجزء. إن قلت إن موضوع المزاج ليس بسيطا فإن صور العناصر باقيه فى المواليد و ليس اتصال حقيقى فيها لوجود المفاصل بتصغر الأجزاء و تماسها. قلت الكلام فى الماده القريبه كالعصبيه و العظميه أو نحوهما و هى واحده لا البعيده و إلا فلا يتم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل، س ره

الواحد مقتضاه واحد و اعترض عليه الفاضل المذكور بأن هذا أيضا منقوض بالقوى النباتيه- فإن كلا منها واحده تفعل أفعالا كثيره كذلك هاهنا.

أقول و الجواب بمثل ما مر فإن القوى النباتيه تفعل أفعالا مختلفه على حسب أغراض النفس فبهذه البراهين (۱) التسعه المذكوره ظهر أن النفس الحيوانيه ليست قوه (۲) مزاجيه كالصور المعدنيه مع أن المعدنيات أيضا ليست آثارها و لوازمها إلا بصور جوهريه غير أمزجتها

فصل (۲) فی بیان تجرد النفس الحيوانيه و عليه براهين كثيره

منها أن الحيوان قد يتزايد أجزاؤه تاره و يتناقص أخرى

منها أن الحيوان قد يتزايد (۳) أجزاؤه تاره و يتناقص أخرى

بالتحليل فإنه ما من بدن حيوانی إلا و تستولی عليه الحراره الغريزيه و الأسطقسيه الداخلتان و حراره الحركه و الهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس و ذلك الحيوان باق بشخصه فی الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايره للبنيه المحسوسه.

۱- و ليعلم أن غالب المقدمات المأخوذه فی هذه الحجج مقدمات طبيعيه أو طبيه مأخوذه من علومها على نحو التسليم و الأصول الموضوعه بيانها على الفن الذی أخذت منه، ط مد

۲- أی ليست مزاجا و إنما عبر بالقوه لإطلاق القوه الفعليه على الأعراض أيضا كالحراره فإنها مبدأ التغيير كما مر فی مرحله القوه و الفعل و عبر بياء النسبه من باب نسبه العام إلى خصوصياته كإطلاق الجوهر الصوری على الصوره فالهيولانی على الهيولى و نحوهما تمييزا لذلك العام أو من باب التجريد البديعی. و قوله كالصور المعدنيه من باب التشبيه بالضد و هذا أدل دليل على ما قلناه، س ره

۳- و هذا ما أشار إليه المحقق الطوسی قدس سره فی التجريد بقوله و غير المتبدل غير المتبدل و اعتراض المحقق القوشجی عليه بأن هذا جار فی النفس الحيوانيه فتكون مجرده فالدليل أعم من المدعى فاسد لأن المدعى أيضا عام لأن بناء المعاد الجسمانی على تجرد النفس الحيوانيه بحسب القوه الخاليه و بدون هذا لا يمكن إثباته و لكنه لم يخطر بباله هذا الانتباه و ليس ملايما لمذاقه، س ره

و منها أن البهائم تدرک هویاتها الإدراکیه

و کیف لا و هی تهرب عن المؤلم و تطلب اللذیذ و لیس هربها عن مطلق الألم أما أولا فلأن المشهور أنها لا تدرک الکلیات و لو أدرکتها لکان ما نحن بصدده ألزم و أما ثانیا فلأنها لا تهرب عن ألم غیرها- مع أن ذلک أیضا ألم فهی إذن تهرب عن ألمها فهو یقتضی علمها بأنفسها و ذلک یقتضی تجردها بوجهین.

أحدهما أن العلم یقتضی ثبوت الشی ء المدرک بالفتح للشی ء المدرک بالکسر- و الصوره التی تحل الماده وجودها للمحل لا لنفسها و کل ما وجوده (۱) لنفسه مجرد عن المحل فالمدرک لذاته مجرد عن المحل و ثانیهما أن علم الحیوان بهویته دائم و لیس بمکتسب بالحس و علمه بأعضائه الظاهره و الباطنه لیس کذلک فهویته (۲) مغایره لأعضائه.

أما الصغری فلأن العلم بوجود النفس لو کان مکتسبا لکان إما (۳) بالحس و هو باطل فإن الحس لا یحس بنفسه فکیف بما هو آله لها و مستعمله إیاها- و أیضا (۴) ربما یعلم ذاته عند ما لا یحس بشی ء أصلا و أما بالفکر فلا بد من دلیل- و الدلیل إما عله النفس أو معلولها و الأول باطل لأن عله النفوس شی ء أجل من أن یحیط به علم الحیوان و أیضا الأکثرون (۵) من الناس یعرفون أنفسهم و إن لم یخطر ببالهم

۱- أی وجوده بالفعل فلا یرد الهیولی إذ لیس لها وجود بالفعل إلا فعلیه القوه، س ره

۲- إن قلت النتیجه لهذا القیاس أن علمه بهویته مغایر لعلمه بأعضائه لا ما ذکره. قلت قد ثبت أن العلم و المعلوم بالذات متحدان بالذات، س ره

۳- إن قلت هذا الکلام فی قوه أن یقال لو کان مکتسبا بالحس لکان إما بالحس لأنه نقیض قوله و لیس بمکتسب بالحس و هو باطل. قلنا هذا نقیض لکلا الجزءین لأن قوله علم الحیوان بهویته دائم بمنزله قوله لیس بمکتسب بالحس و بغیره إذ المکتسب لیس بدائم کما لا یخفی فقوله و لیس بمکتسب بالحس- من باب ذکر الخاص بعد العام، س ره

۴- کما فی الهواء الطلق علی ما سنذکره، س ره

۵- إن قلت الکلام فی النفس الحیوانیه قلت إذا کان الإنسان کذلک فالحیوان بطریق أولی مع أن أکثر الناس لا تفاوت بینهم و بین الحیوانات، س ره

عله أنفسهم و الثانى أيضا باطل لأنه إما أن يكون الوسط فى الاستدلال هو الفعل المطلق أو فعله المضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم إثبات فاعل مطلق لا- فاعل هو هو و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص توقف على العلم به- فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس أو دليل.

و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضاؤه الظاهره إلا بالحس و لا أعضاؤه الباطنه إلا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف أعضاؤه إذا عرف إلا بأحدها.

برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنيه المحسوسه

فنقول لو فرض الحيوان كأنه خلق (۱) دفعه و خلق كاملا و لكنه محجوب الحواس عن مشاهده الخارجيات- و إنه يهوى فى خلإ أو هواء طلق لا- يصدمه قوام الهواء و لا- يحس بشى ء من الكيفيات- و فرقت بين أعضائه حتى لا يتلامس فإنه فى هذه الحاله يدرك ذاته و يغفل عن كل أعضائه الظاهره و الباطنه بل يثبت لذاته و لا يثبت لها مقدارا و لا طولا و لا عرضا و لا جهه من الجهات و لو تخيل وضعا أو جهه أو عضوا من الأعضاء فى تلك الحاله لم يتخيله على أنه جزء من ذاته و ظاهر أن المشعور به غير المغفول عنه فإذن هويته مغايره لجميع الأعضاء

فصل (۳) فى دفع ما أورد على جوهريه النفس من الشكوك

فصل (۳) فى دفع ما أورد على جوهريه النفس من الشكوك (۲) قالوا إن القوى النباتيه حاله فى الأجسام و كذا نفس الحيوان لكونها مدركه للجزئيات و فاعله للأفعال الجزئيه و الجوهر المفارق (۳) يستحيل

۱- ليس من البعيد أن يمنع ذلك و خاصه فى غير الإنسان من سائر أنواع الحيوان، ط مد

۲- أى على كونها جوهرا فقط ليست فيها شائبه العرضيه فافهم، م ره

۳- إن أراد المفارق حتى من علائق الماده فالحكم صحيح و لكن النفس الحيوانيه ليست مفارقه بتلك المثابه و إن أراد المفارق فى الجمله فالحكم ليس بصحيح، م ره

أن يکون (۱) (۲) مدرکا للجزئيات و فاعلا للأفعال الجزئيه فإذن تلک النفس قوه جسمانيه عله للمجموع (۳) المرکب من البدن و منها فتلک القوی النباتيه و الحيوانيه موجوده کل واحـد منها فی محل غير متقوم بـذاته بل بتلک القوه فهی إذن جوهر صوری فمن جوز کون شی ء واحد جوهرا و عرضا باعتبارين قال إن النفس من حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر و من حيث إنها تقوم بمحل مستغن عن الحال فی جسميته عرض و کذا من أحال کون (۴) القـائم بالمحل جوهرا أنکر جوهريه النفس مطلقا و قد علمت فساد هذين القولين (۵) ثم للقائلين بعرضيه النفس متمسکات.

۱- إن قلت أ ليس المفـارق مـدرکا لـذاته المشـخصه قلت بلی و لکن بـالحضور- و الکليه و الجزئيه من أقسام العلم الحصولی و أيضا المستحيل إدراک الجزئی المتغير بالآلات المتغيره لا الجزئی المجرد، س ره

۲- إن أراد أن الجوهر المفـارق مطلقا و إن کان مفارقا خياليا يسـتحيل أن يکون مـدرکا للجزئيات و فاعلا لها فممنوع و إن أراد أن المفارق العقلی يستحيل أن يکون کذلک فمسلم و لکن يلزم منه أن لا يکون النفس الحيوانيه من المفارقات العقليه و لا يلزم منه أن لا تکون من المفارقات مطلقا و المطلوب هو الثانی لا الأول فلا تغفل، ل ره

۳- أی عله نـاقصه فمن حيث إنهـا عله للمجمـوع الـذی هـو جوهر و جزء له يکون جوهرا لئلاـ يلزم تقوم الجوهر بـالعرض و من حيث استغناء المحل فی الجسميه عن الحال يکون عرضا، س ره

۴- وجه المحـاليه مـا سـيذکر من الـدور فـإنهم قالوا الحال لا محاله محتاج إلی المحل فلو احتاج المحل إليه لـدار فهو مستغن و الحال فی المحل المستغنی عرض- و لذا قالوا بعرضيه الصور النوعيه لکن ليسوا قائلين بالهيولی فلا يلزم عرضيه الصوره الجسميه بمقتضی هذه القاعده، س ره

۵- أما الثانی فلما مر فی الجواهر و الأعراض أن الحال محتاج فی التشخص إلی المحل و المحل لا يمکن أن يحتاج إليه من هذه الجهه بـل من جهه أخری فأمـا فی قوام وجودها کالاحتياج إلی الصوره الجسـميه أو فی نوعيتها کالصوره النوعيه فلا دور- و أما العرض فهو الحـال فی المحـل المسـتغنی فی الوجود و التنوع معا. إن قلت ما معنی احتياج الماده إلی الصوره النوعيه فی التنوع و نفس الجسميه أيضا نوع تام إذ الاعتبار فی التماميه بالوجود فی العقل و الجسم فی العقل قديم بجنسه و هو الجوهر و فصله و هو القابل للأبعاد. قلت مرادهم بالتنوع صـيروره الجسم نوعا تاما من الأنواع المتکافئه کالبسائط و المرکبات التی کل منها فی عرض الآخر و الجسـميه المشترکه بين الأجسام النوعيه ما هی من الأنواع المترتبه کالهيولی لأنها أيضا نوع بسـيط هذا. و أما الأول فلأن الترکيبـان أدی إلی الوحـده الحقيقيه فکيف يکون وجود واحـد جوهرا و عرضا و قـد مر أن القياس إلی الأشـياء لا يغير جوهريه الشی ء و لا عرضيته و إن لم يؤد إليها فليس جزءا بالحقيقه کالحجر الموضوع بجنب الإنسان، س ره

أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سببا لمحله لاستحاله الدور فلا يكون جوهرا.

و ثانيها و إن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مقومات المحل- لكن قالوا إن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح- و المتأخر لا يكون عله للمتقدم فالنفس لا تكون عله لحصول المزاج و ثالثها أن النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصله فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب و التالى باطل فكذا المقدم.

و الجواب أما عن الأول فقد مر فيما مضى.

و أما عن الثانى فلما مرت الإشاره إليه من أن المزاج الذى هو عله معده- لفيضان نفس أو صوره جماديه على الماده المستعده به غير المزاج الذى تقيمه و تحفظه تلك النفس أو الصوره فاندفع الدور.

و أما عن الثالث فالذى ذكره الشيخ هو أنا لا نعرف من النفس إلا أنها شى ء مدبر للبدن فأما ماهيه (۱) ذلك الشى ء فمجهوله و الجوهر ذاتى لتلك الماهيه لا لمفهوم أنه شى ء ما مدبر للبدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا و ما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهه.

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمى بنفسى غير حاصل بالكسب كما برهن عليه- فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسى إلا من حيث إن لها نسبه إلى بدنى أو أعلم حقيقتها فالأول

۱- يعنى أن ذاتى الشى ء إنما يكون بين الثبوت إذا كان ذلك الشى ء متصورا بالكنه- لا- بأمر صادق عليه مطلقا بل على التفصيل أيضا لا على سبيل الإجمال كتصور المحدود- فإن الفرق بينه و بين الحد بالإجمال و التفصيل، س ره

باطل لما قد مضى و ثبت أن علمى بنفسى ليس غير نفسى و أنه أبدا حاصل بالفعل و هى جوهر بالحقيقه و ليست من باب المضاف قال و العجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما لا لموجب ثم قال و الجواب الصحيح أن يقال الجوهريه ليست من الأمور الذاتيه فلذلك جاز أن يبقى مجهولا كما بيناه من قبل.

أقول أما كون الجوهر ذاتيا للأنواع الجوهريه فقد صح لنا بالبرهان و أما كونه مجهولا فى النفس مع كونها معلومه الحقيقه لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل و أمثاله و هو أن الجوهر ذاتى للماهيات التى يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له و ليس الجوهر جنسا للوجودات إذ الوجود كما سبق لا- جنس له و لا- فصل له و العلم بالشى ء إذا كان بحصول صوره زائده حصلت عنه فى ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه فلا بد أن يكون بحده المشتمل على جنسه و فصله.

و أما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويته الشخصيه و الوجود من عوارض الماهيه و الماهيه أيضا غير داخل فى وجودها و العلم الحصولى صوره كليه و مقوماتها أيضا أمور كليه و العلم الحضورى هويته شخصيه غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسى أو فصلى.

فالإنسان متى رجع إلى ذاته و أحضر هويته فربما غفل عن جميع المعانى الكليه حتى معنى كونه جوهرا أو شخصا أو مدبرا للبدن فإنى لست أرى عند مطالعه ذاتى إلا وجودا يدرك (۱) نفسه على وجه الجزئيه و كل ما هو غير الهويه المخصوصه التى أشير إليها بأنا خارج عن ذاتى حتى مفهوم أنا و مفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كليه أشير إلى كل منها بهو و أشير إلى

۱- الأولى فى العباره أن يقال إلا وجودا مدركا نفسه لأن الاستثناء مفرغ- و يمكن أن يقرأ بالإضافه و حاصل كلامه أن للنفس كبارئها مقاما أحديا و مقاما واحديا على نحو الآيه فالمقام الأحدى ملاحظه الذات فقط من دون ملاحظه كونها جامعه الكمالات- و مع قطع النظر عن المعانى الصادقه عليها و المقام الواحدى ملاحظتها مع أسمائها الحسنى- و صفاتها الجماليه و الجلاليه من الحياه و التعقل و التوهم و التخيل و الإحساس و القدره و التجرد و غيرها، س ره

ذاتی بأنا فالغفله عن الجوهریه أو الجهل بها لا ینافی کونها من المحمولات الذاتیه لماهیه الإنسان و کذا الحیوان.

و یمکن حمل کلام الشیخ علی هذا لیندفع عنه التناقض المذکور فقد تبین و تحقق من تضاعیف الکلام أن النفس النباتیه لیست بجسم و ثبت أیضا أن بعض النفوس مما یصح لها الانفراد بذاتها و هی التی ثبت لها إدراک تخیلی بالفعل أو إدراک لذاتها و هویتها- فلم یقع فی جوهریتها شک کالإنسان و غیره من الحیوانات التامه الحواس التی لها القوه الإدراکیه الباطنه کالوهم و الحفظ و التخیل.

و أما الحیوانات التی لیس لها إلا قوه اللمس و ما یقرب منها و سائر النباتات- فجوهریتها کما سبق بأن الماده القریبه بوجود هذه الأنفس فیها إنما هی بمزاج خاص (۱) و هیئته و الماده إنما تبقی بذلک المزاج ما دامت النفس موجوده لأنها التی تجعلها بذلک المزاج فإن النفس لا محاله عله لتکون ماده النبات و الحیوان علی المزاج الذی لها و هی مبدأ التولید و التربیه فالموضوع (۲) القریب للنفس یمتنع أن یکون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس لا بأن یتحصل أولا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقا ما لا حظ له بعد ذلک فی حفظ مزاجه و تقویمه و ترکیبه کالحال فی الأعراض اللازمه أو غیر اللازمه کما زعمه بعض الناس بل أکثرهم أن المنی یتحصل أولا بصوره معدنیه ثم یضاف إلیها صوره نفسانیه و لیس کذلک فإن النفس مقومه لموضوعها القریب موجده إیاه بالفعل و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القریب و زالت القوی المتشعبه منها فیه و صیر الموضوع

۱- هذا المزاج لیس هو المزاج الذی هو جامع لتمام استعداد حدوث النفس المتقدم علیها تقدم المستعد التام علی المستعد له و هو تقدم بالذات بالمعنی الأعم بل هو مزاج منبعث من النفس انبعاث الظل من الأصل و هو مجعول بجعلها و هی مقدمه علیها تقدم ما بالذات علی ما بالعرض و تقدم المرتبه العالیه علی المرتبه الدانیه المتصله بها اتصالا علی نحو الاتحاد تدبر تفهم، م ره

۲- المراد بالموضوع المحل مطلقا لا المحل المستغنی عن الحال و الحاصل أن النفس الحیوانیه و النباتیه مقومه للمحل القریب و کل حال مقوم للمحل جوهر، س ره

البعیـد بحـاله أخری إمـا أن يبطل و یضـمحل نوعه و جوهره الـذی به کان ماده للنفس أو یخلف (۱) النفس فیها صوره یسـتبقی الماده علی طبیعتها و کیفیه هذا الاسـتخلاف لا یخلو عن صـعوبه- فإن تلک الصوره لو کانت من فعل النفس فتزول بزوالها و إن لم تکن من فعلهـا و کـانت الماده متحصـله بصوره أخری غیر النفس فلم تکن النفس جوهرا محصـلا لما فرض ماده لها- و لعلنا بینا وجه تخلف تلک الصوره من النفس کما فی العظم و الشعر و الظفر و القرن- و غیر ذلک من آثار النفوس الحیوانیه و النباتیه و لست الآـن بصـدد الخـوض فی ذلـک- و الـذی هو أحوج إلی الحـل فی هـذا الموضع إشـکال آخر یختلـج فی صـدور أکـثر المشـتغلین بـالفکر فی أحوال النفوس و هو أن لأحـد أن یقول إن سـلمنا أن النفس النباتیه عله لقوام مادتها القریبه لکونها مفیـده لمزاجها (۲) و جـامعه لأجزائهـا و أمـا النفس الحیوانیه فهی تلحق النباتیه بعـد تقویم الماده بجوهر نفسانی هی العله القریبه لقوام مادتها فیلزمها اتباع هـذه النفس الحیوانیه فتکون النفس الحیوانیه إنما تنطبع فی ماده متقومه بالنفس النباتیه فتکون الحیوانیه تقوم بـالموضوع المتحصـل قبلها لاـ بها فیکون وجودها وجود عرض (۳) فنقـول فی الجواب إنه إمـا أن یعنی بـالنفس النبـاتیه النفس النوعیه التی تختص بالنبات

۱- هـذا هو الحق و لو لا هذه الخلیفه لما کان لزیارات أهل القبور وجه و متی ضـعف الاسـتخلاف هنا قوی الإحیاء فی الآخره و هـذا کیفیه إحیـاء العظم الرمیم و العظم متی اشـتدت رمیمیته قویت حیاته علی عکس ما یتوهمه العوام و الکفره السائلون بقولهم مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ، س ره

۲- هـذا الإشـکال إنما هو علی تقـدیر أن یکون المزاج المتعلق به النفس النباتیه بعینه المزاج المتعلق به النفس الحیوانیه و أما إذا کانا متغایرین فکل مقوم لشـی ء و یرشـدک إلیه قوله قـده فیما مر إن الماده القریبه لوجود هذه النفوس إنما هی بمزاج خاص و هیئه، س ره

۳- أقول قـد مر أن خصوصـیه المزاج من تتمه الماده و لا شک أن المزاج الخاص الذی یسـتحق الماده النفس الحیوانیه محفوظ بالنفس الحیوانیه کما مر أیضا و إذا کان الأمر کـذلک فکیف تکون لحوق النفس الحیوانیه للماده بعـد تحصـلها لجوهر نفسانی بل العله القریبه لقوام مادتها حتی یلزم أن یکون وجود النفس الحیوانیه وجود عرض فتدبر، ل ره

دون الحيوان أو المعنى الجنسى العام الذى يعم النفس النباتيه و الحيوانيه بل الإنسانيه أيضا و هو مبدأ التغذى و النمو و التوليد أو يعنى بها قوه النفس التى يصدر عنها هذه الآثار الثلاثه النباتيه فإن عنى به الأول فذلك غير موجود فى الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل و التنويع كما ليس السواد الضعيف موجودا فى السواد الشديد بالفعل- و إن عنى به المعنى الثانى فالمعنى العام يقتضى أثرا (۱) عاما فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام كالكاتب المطلق ينسب إليه الكتابه المطلقه فليست الماده النباتيه مما يتحصل بنفس نباتيه جنسيه مطلقه فإن الجنس الطبيعى غير موجود على الانفراد و لا الكليات الطبيعيه كالنوع الطبيعى و الفصل الطبيعى و العرض العام الطبيعى مما يمكن أن يوجد مجرده عن القيود الوجوديه و إذا لم يتحصل الماده بالمعنى العام النباتى فإذا تحصل هذا العام بقوه الحس و الحركه فليست هذه القوه الحيوانيه مما يلحق أمرا متحصل القوام بذاته- لحوق العارض للموضوع له و إن عنى به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن فى صناعه الحكمه النظريه من أن القوه الناميه تفعل أولا بدنا حيوانيا ثم يأتيها القوه الحيوانيه و تتصرف فيها بالاستخدام و يجعلها آله من آلاتها و قوه من قواها كما يجرى مثله فى الأفعال الصناعيه التى تقع بين القاصدين المختارين بل القوه النباتيه هى قوه من نفس لها غير تلك القوه قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس و إلا لكانت آله الشى ء

۱- الطبيعه الجنسيه المأخوذه لا بشرط إنما تقتضى الأثر إذا كان منضما إليها الفصل- و بهذا الاعتبار أسندوا العرض العام إليها كما أسندوا الخاصه إلى الفصل و أما مع قطع النظر عن هذا فلا وجود فلا اقتضاء لأن وجود الجنس وجودات لاستهلاكه فى وجودات الأنواع فلا يحاذيه شى ء على حده وراء مصاديق الأنواع و لذا يقال فى تعريفه هو المقول على الكثره المختلفه الحقائق بخلاف النوع لأنه موجود مجرد عن الماده و العوارض الغريبه فى عالم العقل المنفصل أو المتصل و الجنس وجوده فى العقلين أيضا بنحو الاستهلاك فى النوع المعقول فالاقتضاء إنما هو للفصل. إن قلت نحن نتصور الحيوان مجردا عن الفصول فكيف قلتم إن الجنس فى العقل أيضا بنحو الاستهلاك- قلنا الحيوان المتصور كذلك ماده عقليه لا جنس إنما الجنس ما هو فى ضمن الإنسان المعقول و أيضا المبهم الحيوان من حيث الوجود لا من حيث المفهوم، س ره

مستعمله قبل وجود ذی الآله و هذا من المحالات (۱) عند المتدرب فی صناعه الحکمه- فالقوه النباتیه من شعب القوه الحیوانیه غیر متحصله إلا بها کما أن الحیوانیه حقیقه غیر متحصله فیما له جوهر نطقی إلا بالجوهر النطقی و ستعلم أن لکل بدن منا نفسا واحده و أن سائر القوی معلوله لها منشعبه منها فی الأعضاء هذا علی ما اشتهر عند أئمه الحکمه من المتأخرین.

و أما الذی استقر علیه اعتقادنا فهو أن النفس (۲) کل القوی و هی مجمعها الوحدانی و مبدؤها و غایتها و هکذا الحال فی کل قوه عالیه بالنسبه إلی ما تحتها من القوی التی تستخدمها و إن کان استخدامها بالتقدیم و التأخیر فهذه القوی متقدمه بعضها علی بعض- و کل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبه و الشرف فالنفس التی لنا أو لکل حیوان- فهی جامعه لأسطقسات بدنه و مؤلفها و مرکبها علی وجه یصلح لأن یکون بدنا لها- و هی أیضا التی تغذیه و تنمیه و تکمله شخصا بالتغذیه و نوعا بالتولید و تحفظ صحته علیه و تدفع مرضه عنه و ترده علی مزاجه الصحیح الذی کان به صلاحه إذا فسد و تدیمه علی النظام الذی ینبغی فلا یستولی علیه المغیرات الخارجیه ما دامت النفس موجوده فیه- و لو لا أن النفس کما أنها مبدأ للأفاعیل (۳) الإدراکیه و الحیوانیه مبدأ للأفاعیل النباتیه

۱- الحاصل أن هذه القوه النباتیه إن لم یجعل من خوادم القوه الحیوانیه یلزم إجزاء مثل الأفعال الصناعیه فیها و هو فاسد و إن جعلت منها یلزم استعمال الآله قبل ذی الآله فعلی قول أئمه الحکمه النفس الحیوانیه موجوده أولا و مستخدمه للقوه النباتیه و علی تحقیق المصنف و قوله بالحرکه الجوهریه فمبدأ التغذیه و التنمیه و التولید طلیعه من نفس حیوانیه أو إنسانیه هی أصل محفوظ للقوی و أثرها فی الابتداء لیس إلا الاغتذاء و نحوه، س ره

۲- فإن کل بسیط الحقیقه کل الأشیاء التی تحته فهی الکثره فی الوحده بنحو أشد و أقوی کما أن القوی هی النفس بمعنی أنها شئونها و فنونها و مجالی ظهورها و محال انبساط نورها و هی الوحده فی الکثره و الأولی شهود المفصل فی المجمل- و الثانیه شهود المجمل فی المفصل و العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله کما مر- فالنفس هی القوی و القوی هی النفس، س ره

۳- المراد من الأفاعیل الإدراکیه واضح و المراد من الأفاعیل الحیوانیه أفاعیل الشهوه و الغضب و من الأفاعیل النباتیه هو الهضم و التغذیه و التنمیه و غیرها و من الأفاعیل الطبیعیه حفظ المزاج و تقویم الماده و الترکیب و التألیف، م ره

و الطبيعيه فى الماده البدنيه لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجيه عليها و لما كان ما يعرض النفس من القضايا و الاعتقادات المحبوبه أو المؤلمه الوارده على النفس- التى تلذها أو تؤلمها مؤثره فى البدن مفيده للقوى الناميه قوه أو ضعفا و ليس هذا التأثير فى البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال فى المواد اللطيفه الساريه فى البدن من سرور أو غم هما أيضا من الأحوال النفسانيه و لكن يتبعها تغيير فى أحوال الروح البخارى و مزاجه ثم فى أحوال البدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى أما الفرح النطقى فيزيد القوى البدنيه كالناميه أو ما هو أدنى منزله منها شده و نفاذا و الغم النطقى يفيدها ضعفا و عجزا و فتورا حتى يفسدها فعلها و ينتقص المزاج و ذلك من أقوى الدلاله على أن النفس يسرى فعلها و تدبيرها فى الماده الأخيره و القشر الأكثف الأبعد من لباب جوهرها الألطف الأعلى فقد ثبت أن النفس الحيوانيه بل الإنسانيه جامعه لهذه القوى الإدراكيه و النباتيه- و موضوعاتها القريبه و البعيده فهى إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به و هو أيضا مكمل النوع و صانعه لأن الأشياء (۱) المتخالفه بالأنفس متخالفه بالحقيقه النوعيه لا- بمجرد العوارض الشخصيه ليكون الأنفس للأبدان كالهيئات اللاحقه للأنواع المحصله بعد تمامها.

و اعلم أيضا أن القوى النباتيه الموجوده فى النبات مخالفه بالماهيه و النوعيه- للقوى النباتيه الموجوده فى الحيوان و هى فى الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر أما فى النبات فبالفعل و أما فى الحيوان فبالقوه و معنى القوه هاهنا غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادى بل هذه القوه كما يقال فى المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوه الفعليه الإجماليه و هى كائنه عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشى ء عن القابل المستعد له

۱- تعليل لتحقق النوعيه هاهنا بتخالف الأنفس. فإن قيل فيكون كل واحد من زيد و عمرو و خالد و غيرهم نوعا منحصرا فى شخصه- مع أن ذلك من خواص العقول. قلت هذا حق بحسب الباطن كما سيجى ء فإن الأشخاص بحسب اكتساب الملكات أنواع جمه، س ره

فصل (۴) فی تعدید قوی النفس المنشعبه عنها فی البدن

اشاره

قال الشیخ فی الشفا

القوی النفسانیه منقسمه بالقسمه الأولیه إلی ثلاثه أجناس

اشاره

القوی النفسانیه (۱) منقسمه بالقسمه الأولیه إلی ثلاثه أجناس

أحدها النفس النباتیه

و هی کمال أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یتولد (۲) و یربو و یولد.

و ثانیها النفس الحیوانیه

و هی کما أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالإراده.

و ثالثها النفس الإنسانیه

و هی کمال أول لجسم طبیعی آلی من جهه ما یدرک الأمور الکلیه و یفعل الأفاعیل الکائنه بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی و لکل درجات متفاوته فی الکمالیه و النقص.

و للنفس النباتیه قوی ثلاث

اشاره

و للنفس النباتیه قوی ثلاث (۳)

۱- أطلق القوی علیها لأنها کثیرا ما تطلق علی القوی الفعلیه و المبادی الفعاله- حتی أطلق أرسطو القوه الإلهیه علی الواجب تعالی أو لأنها بالنسبه إلی النفس الأرضیه کقوی و النفس بمنزله الجنس تحتها نوعان السماویه و الأرضیه ثم الأرضیه بمنزله الجنس لأنواع هی الإنسانیه و الحیوانیه و النباتیه و کل منها جنس لأنواع فأنواع النفس الحیوانیه نفس الفرس و نفس الحمار و

غيرها و كذا النباتيه و أما الإنسانيه فهى بحسب الباطن جنس تحته أنواع و أما فى الظاهر فهى نوع حقيقى أخير لاتحاد الحد فالمراد بالأجناس فى كلام الشيخ الجنس المصطلح و يحتمل أن يراد به الجنس اللغوى، س ره

٢- أى من الغذاء فيطابق ما هو المشهور و هو قولهم من جهه ما يتغذى و ليكون التعريف تاما من جهه الدلاله على أجزائها الثلاثه من الغاذيه و الناميه و المولده و أما المصوره فلا بأس بعدم الدلاله عليها لاستناد الأفعال المحكمه فى الحقيقه إلى الصانع الحكيم تعالى شأنه، س ره

٣- ما ذكره رحمه الله وحده من قوى النفس المنشعبه و محالها تبعا لمن تقدمه من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب التشريح و علماء الحياه اليوم غير أن ما ذكره ره مبنى على التقسيم و التعداد بحسب أنواع الأعمال النفسيه و هو أوفق بما سيورده من الأبحاث النفسيه، ط مد

القوه الغاذيه

و هى التى تحيل جسما إلى مشاكله الجسم الذى هى فيه و تلصقه و تشبهه به بدل ما يتحلل عنه

و القوه المنميه

و هى قوه تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زياده متناسبه فى أقطاره طولا و عرضا و عمقا ليبلغ به كماله فى النشو.

و القوه المولده

و هى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه ماده شبيهه به بالقوه فتفعل فيها باستمداد (۱) أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق و التشكيل ما يصيرها شبيهه به بالفعل.

و النفس الحيوانيه لها بالقسمه الأولى قوتان محركه و مدركه.

و المحركه على قسمين

إما محركه بأنها باعثه على الحركه و إما محركه بأنها فاعله و معنى الباعثه أنها عله (۲) غائيه و هى أشرف العلل الأربع كما علمت و تلك

۱- الفاء بمعنى ثم و يفعل بالبناء للمفعول لأن ذلك الفعل و التشبيه بالفعل إنما هما فى مثل الرحم و فعل المولده فى تلك الماده إعداد كل جزء منها بصوره خاصه كما قرر، س ره

۲- الباعثه ما ينبعث عنا الشوق إلى العله الغائيه فتوجيه الحمل فى كلام الشيخ من وجوه- أحدها أنها عين العله الغائيه بحسب العين لأن العله الغائيه مطلوبه للشوقيه و هى ما لأجله الفعل و الشوق و الطالب و المطلوب من سنخ واحد فالنور يطلب النور و النار يطلب النار- و الطيبات للطيبين و الخبيثات للخبيثين و لذا يقال العشق النفسانى مبدؤه مشاكله نفس العاشق للمعشوق فى الجوهر بل إن سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد- و العاشق و المعشوق من مصدر فارد كما قيل أنا من أهوى و من أهوى أنا. و ثانيها أنها عين العله الغائيه بحسب الذهن إذ قد تقرر أنها مقدمه ذهنا مؤخره عينا و أن الأفاعيل الاختياريه مسبوقه بالتصور و التصديق بالغايه فتصور العله الغائيه عين المدرك لاتحاد المدرك و المدرك و المدركه عين المحركه لأن القوى شئون ذات واحده هى النفس و النفس فى وحدته كل القوى و الشيخ و إن لم يقل باتحاد العاقل و المعقول فيما سوى كتابه المبدإ و المعاد إلا أنه لا يأبى عن الارتباط و الاتصال المعنويين بين القوى و بينها و بين مدركاتها. و ثالثها أن معنى الكلام أن الباعثه و استكمالها باستيفاء ما تشتاق إليه عله غائيه فى الحقيقه لأفعال النفس لا ما هو عله غائيه فى الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير فى عمل النجار أو استكنان زيد فى البيت فى عمل البناء و غيرهما فى غيرهما، س ره

الباعثه هی القوه الشوقیه و هی متصله بالقوه الخیالیه التی سنذکرها فإذا ارتسمت فیها صوره مطلوبه أو مهروبه عنها حملت القوه المحرکه الأخری علی التحریک و لها شعبتان شعبه تسمی قوه شهوانیه و هی قوه تنبعث علی تحریک یقرب به من الأسباب المتخیله ضروریه أو نافعه فی قوامه طلبا للذه و شعبه تسمی قوه غضبیه و هی التی تنبعث علی تحریک- یدفع به الشی ء المتخیل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبه و أما القوه المحرکه علی أنها فاعله فهی قوه تنبعث فی الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتنجذب الأوتار و العضلات- و الرباطات المتصله بالأعضاء إلی نحو جهه المبدإ أو ترخیها أو تمدها طولا فیصیر الأوتار و الرباطات إلی خلاف جهه المبدإ.

و أما القوه المدرکه فتنقسم إلی قسمین

منها قوه تدرک من خارج و منها قوه تدرک من داخل و المدرکه من خارج هی الحواس الخمس أو الثمان (۱)

ثم (۲) أخذ فی تعریف کل من هذه الحواس الظاهره و ساق الکلام إلی اللمس فقال و منها اللمس و هی قوه مرتبه فی أعصاب جلد البدن کله و لحمه تدرک (۳) ما یماسه و یؤثر فیه بالمضاده المحیله للمزاج أو المحیله لهیئه الترکیب و یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا آخرا بل جنسا لقوی أربع أو فوقها منبثه معا فی الجلد کله واحدتها حاکمه فی التضاد- الذی هو بین الحار و البارد و الثانیه حاکمه فی التضاد الذی بین الرطب و الیابس و الثالثه

۱- بناء علی عد اللمس أربعه، س ره

۲- بناء علی أن القوه اللامسه تکون جنسا لقوی أربع و تکون واحده وحده اعتباریه کما هو الحق عند الشیخ و کون الحواس خمسا مبنی علی ما هو الظاهر المشهور- من کون القوه اللامسه واحده وحده بالذات فلا تغفل، ل ره

۳- لکن ما قرب منه من الجلد فیقوی إدراکه و ما قرب من العظم فیضعف- و لذا قال المصنف قدس سره فی المبدإ و المعاد فی غالب اللحم و إنما اشترط المضاده بین المدرک و المدرک بقوله بالمضاده لأنه إذا کان من جنس واحد فلا تأثر إلا إذا کانت الکیفیه المدرکه غالبه و قوله أو المحیله کتفرق اتصال یحدث فی الترکیب و قوله یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا قضیه معدوله یعنی لیست کالباصره نوعا آخر بل یشبه بالحق عند قوم أن یکون جنسا و سیجی ء تحقیق هذا المذهب فی هذا السفر، س ره

حاكمه فى التضاد الذى بين الصلب و اللين و الرابعه حاكمه فى التضاد الذى بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها فى آله واحده يوهم تأحدها بالذات.

ثم شرع فى تفصيل القوى الباطنه بعباره هذا ملخصه تقريبا إلى الأفهام و هو أن القوه المدركه إما أن تكون مدركه للجزئيات أو للكليات و المدركه للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهره و قد عرفتها و إما أن تكون من الحواس الباطنه ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركا فقط أو مدركا و متصرفا فإن كان مدركا فقط فإما أن يكون مدركا للصور الجزئيه أو للمعانى الجزئيه و أعنى بالصور الجزئيه مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو و أعنى بالمعانى الجزئيه مثل إدراك أن هذا الشخص صديق و ذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئيه يسمى حسا مشتركا و هو الذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهره كلها و المدرك للمعانى الجزئيه يسمى وهما ثم لكل واحده من هاتين القوتين خزانه فخزانه الحس المشترك هو الخيال و خزانه الواهمه هى الحافظه فهذه قوى أربع.

و أما القوه المتصرفه (۱) فهى التى من شأنها أن تتصرف فى المدركات المخزونه فى الخزانتين بالتركيب و التحليل فتركب إنسانا بصوره طير و جبلا من زمرد و بحرا من زيبق و هذه القوه إن استعملها القوه الوهميه الحيوانيه يسمى متخيله و إن استعملها القوه الناطقه يسمى باسم المفكره ثم قالوا الحس المشترك و الخيال مسكنها البطن (۲) المقدم من الدماغ

۱- تسميتها بها لاختصاص التصرف بها و إلا فقد مر آنفا أنها مدركه و متصرفه- و إن كان إسناد الإدراك إليها خلاف المشهور و لا وجه له فى الواقع أيضا كيف و لو جوزوا إسناد فعلين إلى قوه فما بالهم ذهبوا إلى تكثير القوى ثم إن الأطبق بقواعد القوم أن يقال إن مدركنا إما معنى و إما صوره و المعنى إما جزئى و إما كلى فالمدرك أيضا ثلاثه لأن المتضايفين متكافئان فى العدد و لكل خازن فالمدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال و المدرك للمعانى الجزئيه هو الوهم و خازنه الحافظه و المدرك للمعانى الكليه هو العقل و خازنه العقل الفعال و المتصرف فى الجميع هو المتصرفه، س ره

۲- لم يذكر الخيال إذ يستنبط أن الخزانه مسكنها عند صاحبها، س ره

و أما المتخيله المتصرفه فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الوهميه فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

و أما الحافظه فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانيه عباره عن مجموع هذه القوى.

و منهم من يجعل النفس هى القوه الوهميه و يجعلون سائر القوى تبعا لها و لكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصه الكلام فى تفصيل القوى الحيوانيه و حاملها كلها هو الروح البخارى المشاكل لجوهر السماء و أما تفصيل قوى النفس الناطقه فسيأتى ذكر تفاصيلها فى موضع آخر و نحن الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى و ما يرد عليها و الذب عنها و لكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف فى أفاعيل النفس كم هى و من الله التأييد

فصل (۵) فى قاعده تستعلم منها تعدد القوى

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف القوى و المبادى خمسه أوجه-

اشاره

و اعلم أن الذى يظنه الناس منشأ و موجبا لاختلاف (۱) القوى و المبادى خمسه أوجه-

أحدها اختلاف المفهومات

مثل اختلاف الحيوان من جهه المعنى النامى و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركبا من ماده و صوره هما بدن نباتى و نفس حساسه

۱- المراد بالقوه أعم من القوه الفاعله و القوه المنفعله إذ لفظ القوه تطلق عليهما- كما مر فى مرحله القوه و الفعل و كذا المبدأ أعم من الفاعلى و القابلى إذ التركيب من الماده و الصوره الذى مثل به فى الوجه الأول من هذا القبيل و لا سيما التركيب من ماده المواد و الصوره الجسميه فى الجسم الطبيعى من جهه اختلاف مفهومى القوه و الفعل- بل المبدأ أعم من الوجود و العدم و كون العدم من المبادى من المشهورات فيما بينهم- فصح الوجه الثانى أيضا من أن اختلاف الأفاعيل بالوجود و العدم يستدعى مبدأين إذ معلوم أن مبدأ العدم عدم و بالجمله ذكر الأوجه التى يمكن أن تكون منشأ لاختلاف المبادى- و القوى مطلقا فى أى موضع كان يحقق منها ما هو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها و القوه فى مباحث النفس القوه الفعليه بمعنى مبدإ التغير، س ره

و کـذا اختلاف ماهیه النبات بحسب معنی التجسم الذی من جهه الماده و معنی النباتیه الذی من جهه الصوره و علی هذا القیاس فی کل ما له ماده و صوره.

و ثانیها الاختلاف بالوجود و العدم فی الأفاعیل

مثل التحریک و التسکین و العلم و الجهل و الیقین و الشک.

و ثالثها بالأشد و الأضعف

کالیقین و الظن فی الاعتقاد أو زیاده الشهوه و نقصها فی الأخلاق أو العظم و الصغر فی الأبدان.

و رابعها بالسرعه و البطوء

کالتحدس و التفکر.

و خامسها اختلاف الآثار بالنوع

إمـا مع اتحـاد الجنس القریب کإبصار (۱) السواد و البیـاض و إدراک الحلاـوه و المراره و إمـا مع اختلاـف الجنس إمـا القریب کإدراک الألوان و الأصوات و إما القریب و البعید کالإدراک و التحریک.

إذا تمهد هذا فنقول

القسم الأول

(۲) من الاختلاف لا یوجب تعـددا فی القوه و لا یسـتدعی اثنینیه فی الوجود إذ کثیرا ما یکون قوه بسـیطه تکون مصداقا للمعانی المتعـدده من غیر تکثر لا فی الذات و لا فی حیثیه الوجود کالعاقلیه و المعقولیه فی الجوهر المفارق- و کصدق العلم و القدره و الإراده و الحیاه و سائر النعوت الإلهیه علی واجب الوجود تعالی.

و القسم الثانی

أیضا لا یستدعی قوتین و لا یوجب کثره فی المبدإ للفعل إذ ربما کان وجود الفعل بوجود القوه و لا یکون عدمه لعدمها (۳) بل لعدم (۴) شرط من شرائط تأثیرها

۱- لمـا کـان العلم و الإدراک عین المعلوم و المـدرک کان اختلاف السواد و البیاض عین اختلاف الإبصارین و اتحاد جنسـهما القریب عین اتحاد جنسهما القریب و کذا الکلام فی قوله و إما مع اختلاف الجنس إلخ، س ره

۲- إلا مع التعاند کمفهومی العله و المعلول و المحرک و المتحرک و الفاعل و القابل بمعنی المنفعل التجددی و غیر ذلک، س

ره

٣- أى لعدمها رأسا و إن كان عدمه لعدم مرتبه من مراتب حركتها الجوهريه تدبر تفهم، م ره

۴- كالطبيعه يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن حيزه الطبيعى و يوجب التحريك بشرط الخروج منه، س ره

فوجود الفعل تاره و عدمه أخرى لم يكن دليلا على تعدد القوه.

و القسم الثالث

أيضا لا يقتضى تعدد القوى و إلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشده و الضعف الغير المتناهيه فلزم تتالى القوى فى آنات متتاليه غير متناهيه و اللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطيه أن الاشتداد حركه ما فى الكيف و الحركه حاله متصله يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهيه بحسب الوهم كل منها يوجد فى آن مفروض- و له فرد خاص من ذلك فى مرتبه خاصه من الشده و الضعف فلو وجب أن يكون لكل حد من الشده قوه أخرى لزم القوى المتفاصله الغير المتناهيه بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافه من أجزاء لا يتجزى و كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين و كون القوه الجسمانيه مبدأ لأفاعيل غير متناهيه و الكل محال بل لعل (۱) السبب فيه قوه القوه الواحده و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعيه أو من جهه اختلاف القابل- أو الآله أو اختلالها أو كلالها تاره و حدتها و مضائها أخرى و كذا القول (۲) فى الاختلاف بالسرعه و البطوء.

و أما القسم الخامس

(۳) فزعموا أن الأمور المتخالفه (۴) بالجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوه واحده (۵) فالقوه الواحده لا تكون وافيه بالإدراك و التحريك بل لا تكون وافيه عندهم بالإدراك الباطن و الإدراك الظاهر بل لا تكون وافيه بإدراك الألوان و الطعوم

۱- عطف على قوله لا يقتضى، س ره

۲- فإنهما فى الحركات كالشده و الضعف فى الكيفيات، س ره

۳- هذا إعاده بيان للقسم الخامس ثم امتاز عنهم بقوله و إذا علمت إلخ لكن فرق بين هذا البيان و البيان السابق فإن هذه اختيار للتفصيل و تخصيص لاستدعاء التعدد بالأمور المتخالفه بالجنس دون المتحده فى الجنس بخلاف السابق، س ره

۴- ليس هذا تخصيصا لقولهم باستدعاء الاختلاف التعدد بالاختلاف فى الجنس بل أخذ ما هو أولى بالاستدعاء و أقرب منه و أبعد من البطلان فإنه إذا بطل استدعاء الاختلاف فى الجنس التعدد و اتضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعى حق اتضاح و لا يحتاج إلى الذكر تدبر، م ره

۵- هذا منقوض بالحس المشترك فإنه قوه واحده تستقل بإدراك مدركات الحواس الظاهره مع كونها متخالفه بالجنس فتأمل، ل ره

و الروائح بل لا بد لكل جنس من قوه على حده هذا هو الذى اختاره الشيخ و من تبعه- و إذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه (۱) المذكوره.

فاعلم أن المركوز فى مدارك المتأخرين من أهل البحث أن الحجه فى تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ و غيره أن القوى بسائط و البسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد- فإذن القوه الواحده لا يجوز أن يكون مبدأ لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول بل يجوز ذلك بالقصد الثانى و بالعرض مثل أن (۲) الإبصار إنما هو قوه واحده على إدراك اللون- ثم ذلك اللون فى نفسه قد يكون سوادا و قد يكون بياضا و القوه الخياليه هى التى من شأنها استثبات الصوره المجرده عن الماده تجريدا غير بالغ إلى حد المعقوليه ثم يعرض أن تكون تلك الصوره لونا و طعما و رائحه و صوتا و حراره مثلا و القوه العاقله هى التى تدرك الأمور البريئه عن الماده و علائقها ثم تاره تكون فلكا و تاره تكون حيوانا أو جمادا أو كيفا أو كما أو وضعا أو أينا أو غير ذلك من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجه (۳) غير جاريه إلا فى الواحد الحقيقى الذى هو

۱- أى الأربعه أو الخمسه بناء على اختيار التفصيل، س ره

۲- ليس مراده أنها تدرك اللون الكلى ليكون خلاف الواقع بل مقصوده أنه لو فرضنا أنه كان للون تحقق فى الخارج بدون الخصوصيات لكان مدركا على قياس ما يقال فى لوازم الماهيات من أنه لو كان لها تقرر بدون الوجود لكانت أيضا لوازم لها. و اعلم أن ما ذكر من المقدمه بديهى اتفاقى و الكلام إنما هو فى تحقق الموضوع- فالمتكلمون قالوا إن كل شى ء حتى واجب الوجود فيه جهات عديده و لا واحد من جميع الجهات أصلا و إلا لا يصدر عنه إلا الواحد، س ره

۳- فيه نظر أما أولا فلأنه قدس سره نفسه يجريها فى الطبائع تبعا للقوم بأن مقتضاها الكرويه فإن الطبيعه واحده و الفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل إلا فعلا واحدا. و أما ثانيا فلأنه قدس سره أشار إلى الأجزاء فى الإلهيات فى فصل معقود لهذه القاعده بقوله إن الحق الواحد الصرف و كذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه بتلك الحيثيه إلا واحد. و أما ثالثا فلأن الواحد الغير الحقيقى و إن جاز فيه كثره الحيثيات إلا أنه لا يناسب أيه حيثيه كانت لأى معلول كان مثل أن يفعل الطبيعه الواحده شكلا مضلعا سطحه بجنسها و خطه بفصلها و نحو ذلك و إلا فلم لا يجوز أن يفعل النار الإضاءه و الإظلام و يفعل الطبيعه التحريك و التسكين من غير اشتراط بوجدان الحاله الملائمه و فقدانها، س ره

واحد من كل الوجوه و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانيه فيها.

و أيضا الدليل الدال على أن الواحد بالنوع أو الجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فيلزم أن (۱) تكون القوه الباصره التى أدركنا بها سوادا غير الباصره التى أدركنا بها سوادا آخر فإذا جوز كون القوه الشخصيه مبدأ لأفعال كثيره بالعدد فليجز صدور الكثيره بالنوع عن القوه الواحده.

فقد علم أن المعول عليه فى تعدد القوى ليس القاعده المذكوره بل

البرهان على تعدد القوى أحد أمرين

اشاره

البرهان على تعدد القوى أحد أمرين (۲)

أحدهما انفكاك وجود قوه عن قوه أخرى

أحدهما (۳) انفكاك وجود قوه عن قوه أخرى

فدل على تغايرهما و ذلك لبطلان (۴)

۱- لا يخفى أنهم أجابوا بأن المدرك بالذات هو اللون و الخصوصيات مدركه بالعرض و بالقصد الثانى إلا أنه ره لما رأى أنه لا معنى محصل له لأن اللون المطلق لا تحقق له بدون الخصوصيات لم يلتفت إليه، س ره

۲- بل الأمران كلاهما بل هنا أمر ثالث كما أشرنا إليه و هو الاختلاف فى المفهوم بالتعاند- كاختلاف الفعلين بالتناقض الذى قد اعتبره، س ره

۳- و هذا غير الاختلاف بالوجود و العدم الذى كان أحد الوجوه المزيفه لأنه كان فى الأفاعيل و هذا فى نفس مباديها ثم إن هذا الوجه هو المدار عليه لأهل التحقيق فى جميع القوى ففى القوى الطبيعيه كما مثل به و أما فى المدارك الباطنه فكفساد الخيال فى عله قرمانيطس مثلا مع سلامه الذكر و التصرف الفكرى كما عرض لديوقليس الطبيب فكان يتخيل أن فى بيته قوما يزمرون و يلعبون و لا يفترون ساعه فيأمر بسلامه فكره بإخراجهم و لسلامه ذكره كان يعرف الصديق من العدو و كفساد التصرف إذا كان الآفه فى وسط الدماغ مع سلامه التخيل و التذكر كما عرض للرجل الذى كان يغلق باب البيت على نفسه و يفتح الكوه و يسأل الناس هل يحبون أن يرمى إليهم بشى ء فإذا سموا له بشى ء رمى إليهم و لا يتخيل شيئا مثل ما يتخيل ذلك الطبيب و كان يعرف كل شى ء يرمى به و فائدته و منفعته لسلامه ذكره لكن لا يعلم أنه مخطى ء فيما يصنع لفساد تصرفه الفكرى و قد يكون الآفه فى المؤخر فيفسد الذكر مع سلامه الباقى هذا كله فى ابتداء العله و أما عند الاشتداد فيسرى آفه البعض إلى البعض لقرب مواضعها و لا يمكن الدلاله حينئذ، س ره

۴- لا تتوهمن أن النمو باق فی مثل الشعر و الظفر و به تصحیح عدم تخلف الذاتی الذی هو النمو لأن النمو ازدیاد الأقطار الثلاثه من الأجزاء الأصلیه و الشعر و نحوه فضل مندفع صبغه البخار الدخانی و عدم تخلف الذاتی له وجه آخر، س ره

النامیه (۱) مع وجود الغاذیه فی الحیوان بل النبات أیضا فحکم بأن القوه النامیه تغایر للقوه الغاذیه و کذا قد یفقد المولده مع وجود النامیه

و الثانی تناقض الفعلین

الوجودیین کالجذب و الدفع أو القبول و الحفظ و أما مجرد (۲) اختلاف الآثار ماهیه و نوعا فلم یستلزم تعدد القوی لجواز أن تکون القوه واحده- و الاعتبارات و الجهات فیها مختلفه فیصدر عنها بحسب کل حیثیه نوع آخر من الفعل- کالعقل الأول یصدر عنه من جهه کمالیه الوجود و تأکده جوهر عقلی آخر و من جهه قصوره و ماهیته الممکنه جوهر فلکی لکن الجهات الفاعلیه لم یجز أن تکون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا یمکن إلا بالماده القابله للأحوال الحادثه من جهه الأسباب الاتفاقیه من الحرکات و غیرها مما لم یوجد فی أول الفطره علی سبیل اللزوم.

۱- لا- یخفی أن الحکم بانتفاء قوه دون أخری إنما یحصل من العلم بانتفاء أثر تلک دون أثر هذه فلو اقتضی اختلاف الآثار اختلاف القوی صح ما ذکره أولا فلا تغفل، ل ره

۲- لا یقال هذا یرد علی المصنف قدس سره أیضا فإنه إذا تحقق الجهات الکثیره هنا- و لأجلها جوز صدور الکثیر عن الواحد فلم لا یجوز أن یکون قوه واحده باعتبار شرط مفیدا لأثر و بانتفاء الشرط انتفی الأثر و هکذا نقول فی التناقض إنه باعتبار شرطین متنافیین- کتوقف اقتضاء الحراره للین الشمع و صلابه الملح علی طبیعتهما. و أیضا الأول منقوض بالماده و الصوره علی طریقه المصنف قده فإن ترکیبها اتحادی لا- انضمامی مع تحقق الانفکاک بینهما لأنا نقول إذا کان الشرطان کحیثیتین تعلیلیتین أو تقییدیتین اعتباریتین فلا- یکفیان فی اجتماع متقابلین حقیقیین إذ لا یکونان مکثرین للموضوع و إذا کانا کحیثیتین تقییدیتین انضمامیتین کان بالحقیقه قولا بتعدد القوی إذ لا نعنی بالتعدد إلا هذا فکأنکم قلتم النفس بشرط النامیه تفعل النمو و بشرط الغاذیه تفعل الغذاء و هکذا و إذا وافقتمونا فی تعدد القوی فلا نزاع معکم فی التسمیه فإن شئتم سموا القوه بالشرط و إن شئتم فسموها بالحیثیه الحقیقیه بخلاف الجهات الاعتباریه کما فی العقل الأول فإنها لیست مناط التعدد فی المبادی و لذا لیس صدورها صدور الکثیر عن الواحد الحق الأحد إذ بعضها صدر بالذات و بعضها بالعرض و أما النقض بالماده و الصوره فنقول الانفکاک فی الحقیقه بین الصوره المثالیه و الماده و هما لم یتحدا قط، س ره

فـإذا تحققت هـذه الأـصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز (۱) أن تكون النفس- هى التى تفعـل هـذه الأفاعيـل كلها من غير حاجه إلى إثبات هـذه القوى النفسانيه و الحيوانيه- ثم إن سـلمنا تغاير النفس الناطقه للقوى الحيوانيه لأنها جوهر عقلانى و هـذه متعلقه بالأجسـام لكن لم لاـ يجوز أن تكون القوه الحيوانيه واحـده و تكون المـدركه و المحركه واحـده و إن سـلمنا تغايرهما و لكن لم لاـ يجوز أن تكون المحركه قوه واحـده و الشـهوه و الغضب واحـد فإن صادف اللـذه انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر- و كـذلك تكون القوه المـدركه للمحسوسات الظاهره و الباطنه واحـده و إن سـلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوه واحده تفعل فى آلات مختلفه أفعالا مختلفه.

و أيضـا فلم لا يجوز أن تكون القوه النباتيه هى الحيوانيه و إن سـلمنا تغايرهما- فلم لا يجوز أن تكون الغاذيه و الناميه و المولـده واحده فهى تورد على الشخص فى ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهى إلى كمال النشو فى قبال الزيـاده و إذا عجز عن ذلـك و حرك الغـذاء إلى أعضـاء ذلـك المتحرك ليغـذوها به و يفضـل عنه فضـل غير محتـاج إليه فى التغذى غير منصـرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج (۲) إليه و هو التوليـد ثم لا يزال تورد بـدل ما يتحلل إلى أن يعجز فتحل الأجل.

و بمـا ذكرنـاه سابقا ظهر انـدفاع هـذه الاعتراضات و أشـباهها و ليس مبنى إثبات كثره القوى على تلك القاعـده المشـهوره كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهوره.

منها أن الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهره فإن كانت هذه

۱- و بإزاء هذه المنوع و إن لم يكن منعا لتعدد القوى بل لتعدد المقوى عليه أن يقال لم لا يجوز أن يكون المبصر و المسموع و المشـموم و المذوق و الملموس واحدا و كذا هى و المتخيل و غيره واحده و إذا وقعت فى قوى مختلفه و آلاتها المتفاوته ترسـم رسومـا مختلفه كمـا قـال بعض المتـأخرين إن الكليه و الجزئيه بنحـوى الإـدراك لاـ بتفـاوت فى المـدرك كيف و الموجودات بشراشرها أصلها واحد و سنخها فارد و بالجمله هذا الاتحاد بإزاء ذلك الاتحاد فلا عز فيه فتفطن، س ره
۲- و فى بعض النسخ غير محتاج إليه و لكل واحد منهما وجه فإن كونه محتاجا إليه إنما هو بحسب النوع و كونه غير محتاج إليه إنما هو بحسب الشخص، م ره

الإدراکات مختلفه فقد بطل أصل الحجه و إن کانت غیر مختلفه فلم لا یجوز صدورها عن قوه واحده.

و منها أن القوه الباصره لا تقصر إدراکها على نوع واحد فإنها تدرک السواد و البیاض و ما یتوسطهما فإذا جاز أن یکون القوه الواحده وافیه بإدراک النوعین المندرجین تحت جنس واحد قریب فلم لا یجوز أن تکون وافیه بإدراک المختلفات المندرجه تحت جنس واحد بعید.

و أیضا القوه الواحده تدرک الشکل و العظم و إن کان بتبعیه إدراک اللون فالقوه الواحده وافیه بإدراک أمور مختلفه فی الجنس أیضا کما فی النوع.

و منها أن قوه التخیل تدرک أمورا متخالفه بالجنس بل العقل مدرک لجمیع الأمور- فبطل قولهم الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد إلى غیر ذلک من النقوض و الإیرادات و ذلک لما علمت أن القاعده المذکوره لا تجری إلا فی الفاعل البسیط المجرد عن الشروط و المضافات و الآلات فإنه إن توقفت الفاعلیه على شروط فیجوز أن یصدر عن الشی ء الواحد بحسب انضمام شروط کثیره إلیه أفعال کثیره أ لا ترى أن الطبیعه قوه بسیطه و هی مقتضیه للحرکه بشرط کون الجسم خارجا عن حیزه الطبیعی و السکون و الاستقرار عند کون الجسم فی حیزه الطبیعی بل العقل الفعال الذی هو مدبر هذا العالم العنصری جوهر بسیط مع أنه مبدأ للحوادث التی تحدث فی عالمنا هذا عندهم و ذلک لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعده فإن مبنى هذه الإیرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرین کأبی البرکات البغدادی و الإمام الرازی و صاحب کتاب المواقف و شارحه السید الجرجانی و شارح المقاصد المولى التفتازانی و نظرائهم من أهل التکلم و البحث دون التعمق و الخوض فی الأنظار العقلیه و الاستغراق فی الأبحار الحکمیه.

و من جمله ما یباهی به صاحب الملخص و یبجح فی هدم قاعده الحکمه فی تعدید القوى و حسن ترتیب الوجود فی کل جمعیه طبیعیه یترتب علیها آثار مختلفه تستدعی مباد مختلفه تستند إلى وحده جمعیه نفسانیه و یظن أنها بذلک تزلزلت و اضطربت تلک القوانین و انهدمت أصولها هو قوله إن لنا مقدمه صادقه یقینیه لا یشک فیها عاقل

و هی أن الحاکم علی الشیئین یجب أن یکون مدرکا لهما لأن الحکم عباره عن التصدیق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه و ذلک لا یتم إلا بتصور الطرفین فلا بد أن یکون الحاکم یتصور لذینک الأمرین الذین حکم علی أحدهما بالآخر حتی یمکنه ذلک الحکم إذا ثبت هذا فنقول إذا أدرکنا شخصا من الناس و علمنا أنه فرد من الإنسان الکلی و لیس بفرد من الفرس الکلی فالحاکم علی الإنسان الجزئی بکونه جزئیا للإنسان الکلی- و غیر جزئی للفرس الکلی لا بد و أن یکون مدرکا لموضوع الحکم و هو جزئی و لمحموله و هو کلی فإذن المدرک للجزئیات بعینه هو المدرک للکلیات قال فهذه نکته قاطعه لا یرتاب فیها من له قلیل فهم و لا أدری کیف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا کلامه.

أقول سبحان الله هل وجد آدمی فی العالم بلغ إلی حده فی وفور البحث و التفتیش- و کثره التصانیف و الخوض فی الفکر ثم بعد عن الحق (۱) هذا البعاد و احتجب عن البصیره هذا الاحتجاب حتی عمی عن ملاحظه نفسه فی أفاعیلها المختلفه بعضها من باب التفکر و بعضها من باب الحس و بعضها من باب الحرکه و لم یعلم أن النفس هی المدرک العاقل الشام الذائق الماشی النامی المتغذی المشتهی الغضبان و غیر ذلک و هی الفاعله لهذه الأفاعیل الکثیره بآلات مختلفه و لها أیضا أفعال و انفعالات بلا آله کتصورها لذاتها و تصورها للأولیات و استعمالها للآلات إذ لا آله بینها و بین استعمالها للآله فأی مفسده ترد علی الحکماء فی أن تفعل أو تدرک النفس بعض الأشیاء بذاتها و بعضها بالآله فتدرک هذا الشخص الإنسانی بالحس و تدرک الإنسان المعقول بالذات ثم تحکم علی ما أدرکته بالحس بما أدرکته بالذات فتقول هذا الشخص إنسان و کأنه بطول إمامته و عرض مولویته ظن إدراک الشی ء بالآله معناه أن المدرک حینئذ یکون هی آله النفس و لا شعور و لا خبر للنفس عن ما تدرک بالآله و هذا من أسوإ الظنون حیث (۲) زعم أحد أن فی

۱- حتی وقع فی ورطه إبطال القوی و الطبائع کما هو طریقه قومه الأشاعره، س ره

۲- أی بالقوم أن بعض الظن إثم و حاصل کلامه ۶۵ أن من الذی أنکر هذا فإن القوم أیضا اعتقادهم أن المدرک للکلیات و الجزئیات هو النفس إلا أن الکلیات بذاتها و الجزئیات بآلاتها لأن الآلات مدرکه للجزئیات و النفس لا خبر لها بالذات و لعلاقه مجازیه- ینسب درک الجزئیات إلیها و کلام ذلک الإمام یدل علی أن اعتقاده فی حق السابقین هذا المعنی المعوج و الرأی المحرف و اعتقاد نفسه أیضا کان هکذا طول عمره حتی انکشف له المطلوب فی الأواخر لکن معنی إدراک الجزئیات بالآلات علی طریقه القوم أنها منطبعه فی الآلات و تلک الآلات مع ما فیها معلومه بالحضور للنفس لا أنها ینعکس من الآلات إلی النفس أو لا تنطبع الصور الجزئیه فی المجرد و أما علی طریقته قدس سره فهو أن انطباعها فی القوی بل قیامها بها قیاما صدوریا عین قیامها بالنفس لأنها شئونها الذاتیه، س ره

شخص واحد من الإنسان يوجد و يتحقق جماعه کثيره من أهل الإدراک کل واحد منها يختص بنوع من الإدراک أحدها يسمع و الآخر يرى و الثالث يذوق و الرابع يشم- و الخامس يلمس و السادس يتخيل و السابع يتوهم و هکذا فی باب الحرکه بعضها يتصرف و بعضها يجذب و بعضها يدفع و بعضها يهضم و بعضها يشتهی و بعضها يغضب- و هکذا فی سائر القوى و ليس للنفس اطلاع على هذه الأفعال و الانفعالات إلا إدراک ذاتها و صفاتها الحاله بجوهر ذاتها و هذا خلاف الوجدان و البرهان.

أما الوجدان فلأن کل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الکاتب المتحرک الجالس و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصر و ترى و تلمس و تستعمل آلاتها الجزئيه- عند أغراض کليه أو جزئيه أما الأغراض الجزئيه فظاهره کمن يريد الحرکه لرؤيه فلان و أما الغرض الکلی فکمن يريد الحرکه إلى المعلم لأن يتعلم منه علوما عقليه- و المستعمل للآله الجزئيه بالإراده و لا بد أن يدرکها.

و أيضا البرهان قائم على أن المدرک للصور الجزئيه الحاصله فی الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس و دون آلته إذ المدرک للشی ء لا بد و أن يدرک ذاتها (۱) فی ضمن ذلک الإدراک کما مر بيانه و ليس للجسم و لا قوه يقوم به إدراک ذاته و کل راجع إلى ذاته (۲) فی إدراکه فهو روحانی البته فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أن النفس الناطقه

۱- أی يکون ذاته حاضره لذاته إذ الإدراک هو الحضور و لذلک يمکن له أن يقول إنما يدرک بهذا الشی ء و التصديق فرع تصور الطرفين، م ره

۲- أی مدرک لذاته فی إدراکه غيره، م ره

فی الإنسان هی المدرکه للجزئیات و الکلیات جمیعا فلها أن تحکم بالکلی علی الجزئی کما بالجزئی علی الجزئی.

و اعلم أنه مما ذکر فی کتب الحکمه فی بیان إثبات الاختلاف بین القوه الطبیعیه و القوه الحیوانیه من المسلک الأول من الطریقین الذین ذکرناهما أنهم قالوا وجدنا عضوا سلیما (۱) فاعلا للأفعال الطبیعیه مختلا عن الأفعال الحسیه فعدم الإحساس إما لعدم القوه الحاسه أو لأن العضو لا ینفعل عن القوه فإن کان الأول فقد ثبت أن الحیوانیه بشی ء غیر الطبیعه الساریه فی العضو لأن الطبیعه قد وجدت مع عدم القوه الحساسه و کانت إحدی القوتین مخالفه للأخری فأما الثانی فباطل لأن (۲) هذه الأجسام (۳) قابله لحصول الحر و البرد و الطعم و الرائحه فلو کانت القوه الحساسه موجوده فی عضو و قد وردت علیه هذه الکیفیات المحسوسه لکان الإدراک حاصلا لوجود القوه الدراکه مع حصول الصوره التی یقع بها الإحساس و بمثل هذا الطریق یمکن أن یثبت تغایر القوی الإدراکیه کالسمع و البصر و الشم و غیرها.

۱- کالعظم و الظفر و القرن و الظلف و غیرها من الحیوان فیفعل فیها الأفعال الطبیعیه النباتیه دون الحسیه أو کالید و الرجل و نحوهما لتخصیص الحسیه بما عدا اللمسیه أو کالید المفلوجه- حیث تغتذی و إلا لسرع إلیها الفساد فلا تخصیص و لکن تجعل السلامه إضافیه أو لأن العضو لا ینفعل عن القوه أی عن فعلها و هو الصور المدرکه بالذات لأن القوی لما کانت جسمانیه- لا بد و أن ینفعل آلاتها عن فعلها و لو علی سبیل الإعداد کما علی طریقه المصنف قده، س ره

۲- إما أن یجعل القابل ما هو المصاحب للفقدان فیکون المراد بالحر و ما معه- المحسوسات بالذات لا بالعرض فهذه الأجسام و لو باعتبار صلوحها لسرایه الروح البخاری قابله لها و إما أن یجعل القابل ما هو المصاحب للوجدان فیکون المراد بالحر و نحوه نفس کیفیات هذه الأجسام و الآلات حیث لا یخلو تلک الموضوعات من تلک الأعراض لکن لیس المراد أنها قابله لها لیحس بها حتی یقال إنها موجوده للماده و لا حضور لماده و لا مادی عند القوه الدراکه کما سیجی ء بل المراد أنها قابله بالفعل لها فإذا کانت القوه الحساسه موجوده و وردت علیها أمثال هذه الکیفیات کان الإدراک حاصلا لأن حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد فهذه معده للإدراک و هذا هو الأظهر، س ره

۳- فإنها قابله لحصول القوه الحاصله فیها بتمام استعدادها لها فتکون قابله لمدرکات تلک القوه غیر آبیه عنها للمناسبه بین القابل و المقبول و کذا بین المدرک و المدرک تدبر تفهم، م ره

فإنا نقول لو كانت قوه الذوق مثلا عين قوه الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى إذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم و الرائحه جميعا و حيث لم يدرك شی ء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن القوتين متخالفتان ذاتا و حقيقه.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوه المدركه و حصول المدرك فی شی ء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط فائت أ لا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه الكيفيه اللامسه مع الكيفيه الملموسه مع أن تلك القوه غير مدركه الكيفيه و كذلك القوه الباصره موجوده فی الروح الباصر الذی وجد فيه لون ما و هيئه ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها و لا لونه و هيئته فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوه المدركه و الصور المدركه كيف كان حصول الإدراك فإذن لا يلزم من عدم حصول فعل و إدراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين.

أقول الشروط (۱) و الموانع إما داخليه ذاتيه أو عرضيه خارجيه فالاختلاف فی القسم الأول يوجب اختلاف القوى و أما الاختلاف فی العرضيات الخارجيه فهو مما لا يدوم و لا يمتنع زوالها بل قد ثبت فی الحكمه الإلهيه أن أفراد كل طبيعه نوعيه يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمه أو أكثريه و أن طبيعه ما من الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعه عن مقتضى ذاتها أبد الدهر فالقوه الجماديه مثلا لو كانت فی طبعها إدراك الأمور أو تخيلها و لم تدرك لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل فی طبيعته و البرهان قائم على أن لا معطل فی الوجود (۲) و كذا لو كان للبصر إدراك الروائح و للشم

۱- المراد معناها اللغوی كأن يقال الإنسان بشرط النطق كذا و الحمار بشرط النهق كذا، س ره

۲- وجهه على مشرب العلم الإلهی أن الوجود العام الإمكانی المسمى بحضره الفعل- ظل للحضره الواحديه و هذه الحضره تابعه لحضره الصفات المجتمعه فی حضره الذات على وجه البساطه و الجمع فلو كان فی النظام الكلی للوجود الإمكانی نزولا أو صعودا طولا أو عرضا إذ عرض الوجود من حيث كلياته الواقعه فی النظام الكلی بما هو نظام كلی راجع إلى طوله للزم نقص فی الوجود المنزه من كل نقص تدبر تفهم، م ره

إدراک المبصرات مثلا- و لم یتحقق لوجود مانع خارجی أو فقدان شرط خارجی لزم المحالات المذکوره و هو التعطیل فی الطبائع و القوی.

و أما الذی ذکره من حال القوه اللامسه و الباصره فی عدم إدراک محالها و الکیفیات التی تحل فی محالها فذلک الإدراک کما توهمه من المستحیلات الذاتیه لیس من باب الممکن الذی یحتاج إلی شرط فإنک قد علمت أن الصوره المادیه مما یمتنع تعلق الإدراک بها إذ لا بد فی کل صوره مدرکه أن تکون مجرده عن الماده ضربا من التجرد إذ لا حضور لماده و لا مادی عند القوه المدرکه کما مر تحقیقه و لیس الأمر فی الإدراک کما زعمه هذا الباحث و من یحذو حذوه أن الإدراک بإضافه من القوه المدرکه إلی وجود أمر خارجی- و لا أن الإحساس (۱) هو عباره عن حصول الصوره المحسوسه فی آله الإدراک و لا أیضا عباره عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذی فی الخارج بل ذلک الانفعال من السبب المعد لوقوع الإدراک الإحساسی لأن انفعال کل آله حیوانیه بمشارکه وضع معین لها بالقیاس إلی ماده تحمل کیفیه خاصه تؤدی إلی تلبسه النفس بصوره محاکیه لما فی تلک الماده من الکیفیات التی تسمی بالکیفیات المحسوسه و بالجمله لیس الإدراک إلا بحصول صوره الشی ء فی ذات المدرک لا فی الماده و لا فی الآله أصلا و الذی یبین (۲) به

۱- هو عباره عن حصول الصوره المحسوسه فی آله الإدراک اعلم أن آله الإدراک فی عرفهم مثل الأعصاب و الروح البخاری و لا سیما فی عرف الطبیعیین و إلیه ینظر قوله- القوی التی فی آلات الإدراک و ربما یطق الآله علی القوی بالنسبه إلی النفس کما مر فی تعریف النفس بالکمال الأول الآلی فعلی الأول المقصود ظاهر و علی الثانی المراد نفی انطباع الصوره فی القوه بنحو القیام الحلولی کما هو المشهور و المراد من قوله و لا أیضا عباره إلخ کون الإدراک انفعال العضو عما فی الماده الخارجیه کما نفی کونه إضافه إلیها أولی و الحاصل أن الانفعال بواسطه وضع معین بالقیاس إلی الماده الحامله للکیفیه معد لأن تخلق النفس فی عالمها صوره محاکیه لتلک الکیفیه فالإحساس بطریق الفعالیه کما هو رأی المصنف قده فما نفاه بقوله و لا أن الإحساس عباره عن حصول الصوره غیر ما أثبت بقوله و بالجمله لیس الإدراک إلا- بحصول صوره الشی ء إلخ و إن جعل الآله نفس القوه- لأن المنفی حینئذ القیام الحلولی و المثبت هو القیام الصدوری، س ره

۲- هذا مؤید لکون القابل فیما مر هو القابل المصاحب للوجدان فتفطن و هذا إجمال بعد التفصیل للدلیل، س ره

تعدد القوى التى هى فى آلات الإدراك أن تلك الآلات من شأن كل منها الانفعال بكيفيه ينفعل به الأخرى و ليس من شأن بعض منها أن يتسبب فى إدراك ما يتسبب فى إدراكه البعض الآخر فذلك يوجب تغايرها و تخالفها فى الطبائع المسخره للنفس و من هذه الطريقه أيضا قولهم لو كانت القوه الحيوانيه أى قوه الحس و الحركه الإراديه هى بعينها القوه النباتيه لكانت النبات متحركا بالإراده لأن جسمه ممكن الحركه و القوه المحركه بالإراده موجوده فيه فإذا وجد الفاعل و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإراده لأن الدواعى حاصله و هى طلب المنافع و دفع المضار فى هذا العالم للأجساد القابله للأضداد فلما لم يكن تلك الحركه ثبت أن القوه النباتيه التى فينا مغايره للحيوانيه.

و اعترض هاهنا بأن القوه الغاذيه فى كل عضو تخالف الغاذيه التى فى عضو آخر- بالنوع فى الماهيه عندهم فمن الواجب أن تكون الغاذيه التى فى الحيوان مخالفه بالنوع للغاذيه التى فى النبات فإذن لا يلزم من قولنا إن الغاذيه التى فى الشجر غير قويه على الحركه الإراديه أن تكون الغاذيه التى فى الحيوان غير قويه على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شى ء بفقد عدم اتصاف ما يخالفه فى النوع.

أقول فى الجواب إن القوى (١) الغاذيه التى فى النباتات و الحيوانات و إن كانت متخالفه

١- لا- يقال هذا التزام الاعتراض إذ التخالف بالفصول عله لتخالف الآثار و لا يجدى الاشتراک فى الجنس لأنا نقول مقصوده قده أنه لو كان اشتراک الغاذيه فى القوى المختلفه- اشتراک اللفظ أو اشتراک مفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما كانت الغاذيه و الحساسه واحده و كانت التغذيه صادره عن الحساسه و الحس و الحركه عن الغاذيه- بأن تكون الطبيعه العامه فى نفسها مختلفه لا بمجرد الفصول نظير البياض فإن تفريق نور البصر الذى هو من فصله ينسب إلى جنسه الذى هو اللون لأن وجودهما واحد و إن تعدد مفهومهما- و أما إذا كان اشتراكها فيها اشتراک جنس متحصل كاشتراک جنس المركبات حيث يؤخذ بوجه يكون متحصلا كما فى الجوهر و قابل الأبعاد و الجسم النامى و الحساس حيث إنها أمور متعدده إذا أخذت بشرط لا متحصله و إن كانت فى بعض المواضع من وجه موجوده بوجود واحد كما أشار إليه بقوله و أما أن هذه القوى الجنسيه و الفصليه إلخ ففعل الحس و الحركه إن كان مستندا إلى ذلك الجنس المشترک المحصل كان النبات أيضا حساسا متحركا لوجوه فيه أيضا و إلا لثبت المدعى فعنوان الجنسيه و الفصليه ملغى و المراد تحصلهما النوعى هذا كله على مذهب القوم و أما على مذهبه قدس سره فسيأتى فى تحديد الغاذيه و الناميه أن القوى بسائط فانتظر. و أيضا قد مر أن الاختلاف بالجنس فى الآثار يوجب تعدد المبادى عندهم فآثار الغاذيه متحده بالجنس فهى مستنده إلى الغاذيه المتحده الجنس و الحس و الحركه الإراديه مخالفان لآثار الغاذيه جنسا فيستندان إلى مبدإ آخر بالاشتراک اللفظى بل ليس الاشتراک المعنوى بين هويتين مختلفتين بتمام الذات، س ره

بالنوع لكنها كلها مشتركه فى الجنس ليس إطلاق القوه الغذائيه عليها بالاشتراك اللفظى- و ذلك لأن القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشتركت الأفاعيل فى معنى واحد كانت القوى كذلك فحينئذ إذا كانت النفس الغاذيه التى فى الحيوان مشاركه للنفس الغاذيه التى فى النبات و قد زادت عليها بفعل الحس و الحركه الإراديه فكانت مشتمله على قوه أخرى كماليه هى مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتيه و أما أن هذه القوه الجنسيه و الفصليه يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هى النسبه موجوده بوجودات متعدده أينما كانت فذلك مطلب و سيأتى القول فى ذلك و الحق عندنا أن النفس هى المدركه جميع الإدراكات بجميع المدركات و هى المحركه بجميع الحركات الطبيعيه و الإراديه- و هذا لا ينافى وجوب توسط هذه القوى المتعدده المتخالفه التى بعضها من باب الإدراك و بعضها من باب التحريك لأن القوه العاليه لا تفعل الفعل الدنى إلا بتوسط أ لا ترى أن المزاول للتحريك المكانى أو الوضعى لا بد و أن يكون قوه ساريه فى الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوى بل الانتقال الفكرى أرفع قدرا من التجسم و أن المباشر للإدراك مطلقا لا بد و أن يكون قوى مجرده على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراكاتها فالعقليه أشد ارتفاعا و أعلى مقاما و الحسيه سيما اللمسيه منها أدون درجه و أشد هبوطا من الجميع فإذا كان كذلك فوجب فى صدور هذه الآثار المختلفه إما تعدد القوى المتخالفه أو تحقق درجات متفاوته لذات واحده و كل طبقه وجوديه حقيقتها و ما يترتب عليها متفقه سواء كانت منفصله عن غيرها أو متصله به فالغاذيه على اختلاف أنواعها حقيقه واحده سواء كانت نفسا على حده أو قوه من قوى نفس أو جزءا من أجزاء نفس و كذا اللامسه على اختلافها

طبیعه واحده سواء کانت مستقله کنفس الدود و الخراطین فإن نفسها الحیوانیه هی اللامسه بعینها أو قوه وجودیه من قوی النفس الحیوانیه أو الإنسانیه أو جزءا من أجزائها المعنویه و هکذا الحکم فی جمیع القوی المدرکه و المحرکه فکما أن قوه الإبصار و إن فرض أنها متخالفه الأنواع فی أنواع الحیوان لکنها مشترکه فی حقیقه واحده فکذا قوه السمع و الشم و الذوق و التغذیه و التنمیه و غیرها من القوی الحیوانیه سواء وجدت مجتمعه فی قوه جامعه لها أو متفرقه مثال اجتماع القوی فی قوه واحده کاجتماع الحواس الخمس الظاهره فی الحس المشترک المسمی فی لغه الیونان بنبطاسیا و کذلک النفس الناطقه التی للإنسان- جامعه مع بساطتها لجمیع القوی المدرکه و المحرکه لا- بمعنی أن تلک الآلات هی المبادی للإدراکات و الحرکات بالحقیقه دون ذات النفس إلا- علی وجه التوسیط و الاستخدام- بل النفس هی حس الحواس کلها و المباشره للمحرکات الفکریه و الطبیعیه و الاختیاریه- لأنها ذات مقامات و عوالم ثلاثه العقل و الخیال و الحس و سیرد علیک إیضاح فی مستقبل الکلام.

و لیس لقائل أن یقول (١) إن التغذی و النمو لو کانا من أفعال النفس لکانت النفس شاعره بما یصدر عنها من الإحاله و الهضم فکان یجب أن تکون النفس عالمه بجمیع مراتب الاستحاله للغذاء و جمیع الأعضاء علی التفصیل علما بدیهیا و التالی باطل- فعلمنا أن الفاعل لهذه الأفاعیل قوه عدیمه الشعور بهذه الآثار.

لا لما قیل یجوز أن یکون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه لیس لها شعور بذلک الشعور ما یبقی و یستمر لأجل أن کثره تغیرات هذه الأفاعیل سبب لنسیان النفس لها- کما أن الإنسان إذا سمع کلمات کثیره متوالیه سریعه الانقضاء لم یبق فی حفظه شی ء منها فکذا هاهنا لأن ذلک یؤدی إلی السفسطه فإن جاز کوننا عالمین بجمیع الاستحالات- و التغیرات التی تقع للمواد الغذائیه و المواد العضویه التی یستحیل إلیها الغذاء مع أنا لا

١- هذا القائل توهم أن النفس محدوده وجودها بعالم التجرد و أنها منفصله عن عالم التدنس و استبعد کون شی ء واحد مجردا منزها و مادیا و لم یفهم الوحده الجمعیه الشخصیه للنفس لیتصور کونها بوحدتها الجمعیه لها مقام التجرد و التدنس کلیهما، م ره

نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العامی عالم بجمیع الدقائق و إن کان لا یجد من نفسه ذلک.

بل لما أقول و هو یحتاج إلی تمهید أمور- أحدها أن العلم قد یکون فعلیا و قد یکون انفعالیا و العلم الفعلی قد یکون سببا للمعلول و قد یکون عین (۱) المعلول حتی یکون وجود المعلول بعینه هو علم العله به و بالجمله کان الوجود عین الشعور فی العله و فی المعلول فهذا أصل.

ثم الوجود قد علمت أنه مما یختلف بالشده و الضعف و غایه ضعف الوجود هو أن یکون من باب الهیولی و الحرکه و المقدار و العدد و اسم العلم لا یقع إلا علی الوجود الذی هو من باب الصوره (۲) لا الذی من باب الماده و ما ینغمر فیها و یستغرق جوهره فی غشاوتها و قد علمت منا أیضا أن الجسمیه و الامتداد المکانی أو الزمانی أمور یتشابک فیها الوجود مع العدم و الوحده مع الکثره و الجمعیه مع الفرقه و ذلک الاشتباک یمنع عن الحضور الجمعی و الشعوری و یکون مناط المجهولیه فهذا أصل آخر.

۱- و هذا کما أن أهل الإشراق یجعلونه تعالی فاعلا بالرضا و یجعلون علمه تعالی بالأشیاء عین وجود الأشیاء فهاهنا لیس العلم فعلیا بمعنی سبب الفعل بل بمعنی أنه عین الفعل، س ره

۲- المراد بها ما به الشی ء بالفعل و هو القدر المشترک بین معانی الصوره أو المراد بها کل معنی بالفعل یصلح أن یعقل ۷۳ قال الشیخ فی إلهیات الشفا قد یقال صوره لکل معنی بالفعل یصلح أن یعقل حتی یکون الجواهر المفارقه صورا بهذا المعنی و قد یقال صوره لکل هیئه و فعل یکون فی قابل وحدانی أو بالترکیب حتی یکون الحرکات و الأعراض صورا و یقال صوره لما یتقوم به الماده بالفعل فلا یکون حینئذ الجواهر العقلیه و الأعراض صورا و یقال صوره لما تکمل به الماده و إن لم یکن متقومه بها بالفعل مثل الصحه- و ما یتحرک إلیها بالطبع و یقال صوره خاصه لما یحدث فی المواد بالصناعه من الأشکال و غیرها و یقال صوره لنوع الشی ء و لجنسه و لفصله و لجمیع ذلک و یکون کلیه الکل صوره فی الأجزاء أیضا انتهی. فالعلم فی قوله و اسم العلم یشمل الحضوری و الحصولی لکن الصوره فی الحصولی ما هی وجودها للعالم لا للماده و بین الصورتین فروق ثمانیه و قد مرت فی مرحله العقل و المعقول من الأمور العامه، س ره

ثم إن الشی ء قد یکون علما و لا یکون معلوما و قد یکون معلوما و لا یکون علما.

و بعباره أخری العلم قد یکون أنقص من المعلوم و المعلوم أقوی و أظهر من العلم به و قد یکون بالعکس بیانه أن الوجود إذا کان فی غایه الجلاله و العظمه فلا یمکن تعقله بعلم آخر زائد علی ذاته و إن کانت ذاته علما بذاته و معلوما لذاته کالواجب تعالی و ما یقرب منه من العقول الصریحه فالوجود هاهنا علم و لا یکون معلوما لغیره و أن الوجود إذا کان فی غایه الخسه و النقص فیمکن حضور صورته عند العالم و لا یمکن حضور ذاته کالهیولی الأولی و ما یقرب منها فالصوره هاهنا (۱) أقوی من المعلوم فی باب العلم بخلاف الأول- و الصوره الحاصله (۲) هاهنا علم و المعلوم لیس بعلم و فی الأول المعلوم علم فی نفسه- و علمنا به لیس علما به بل بوجه (۳) من وجوهه.

إذا تقررت هذه الأصول فنقول إن النفس التی لنا إذا فرض کونها مبدأ لجمیع الإدراکات و التحریکات الحیوانیه و النباتیه حتی الجذب و الإحاله و الدفع لا یلزم من ذلک أن تکون عالمه بأفاعیلها الطبیعیه الواقعه منها باستخدام الماده و الطبیعه و قولهم العلم بالعله یوجب (۴) العلم بالمعلول حق و لکن العلم بالعله إذا کان عین وجودها کان

۱- هذا ناظر إلی العباره الأخری و ثانی شطری التفریع لمقابل الشطر الأول من العباره الأولی قد أخره و هو قوله و المعلوم لیس بعلم، س ره

۲- أی الصوره الحاصله من الهیولی التی لها فعلیه و کمالیه لا دخل لها فی حقیقه المعلوم الذی هو قوه محضه و نقص صرف فمن ضعفه لا تحاکیه تلک الصوره کما أنه فی الأول من کمالیه المعلوم لذاته لم تکن الصوره تحاکیه فظهر أن هاهنا العلم أقوی من المعلوم و فی الأول المعلوم أقوی من علم الغیر به و إن کان نفس ذاته علما لذاته، س ره

۳- کما أن نفس العلم أیضا وجه من وجوهه تدبر تفهم، م ره

۴- و الحق أن النفس من حیث کونها فاعله للأفاعیل الطبیعیه لا علم لها بذاتها- و لذلک لا علم لها بأفاعیلها فإن العلم بالعله إذا کان موجبا للعلم بالمعلول کان عدم العلم بالعله موجبا لعدم العلم بالمعلول أیضا فإن عدم العله عله لعدم المعلول و أما بیان أن النفس لا علم لها بذاتها من حیث کونها عله للأفاعیل الطبیعیه فهو أن النفس من هذه الحیثیه هی الطبیعه لأنها من مراتبها النازله فإنها دانیه فی علوها و عالیه فی دنوها و الطبیعه لا علم لها بذاتها بأفاعیلها و هو ظاهر فتدبر، ل ره

مقتضاه (۱) كون العلم بالمعلول عين وجوده و إذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغايه النقص و الخسه كان العلم به كلا علم به و هـذا معنى قول الفيلسوف المقـدم إن العقـل الأول يجهل بأشـياء جهلا (۲) هو (۳) أشـرف من العلم بهـا و ليس جميع أفاعيل النفس

۱- قد سلم أن العلم بالعله متحقق لكن العلم بالمعلول ليس متحققا إذ لا يطلق اسم العلم هاهنا و الأولى أن يقال العلم بالعله ليس متحققـا بحسب هـذه المرتبه الـدنيه التى عليه النفس فيهـا فإن النفس فاعل بالطبع بالنسـبه إلى أفاعيلها الطبيعيه بعين فاعليه القوى الطبيعيه إذ لا بـد و أن يكون لها مقام تتصف بصـفات الطبائع أيضا و أما بالنسـبه إلى نفس هـذه القوى و إن كانت فاعله بالرضـا لكن علمهـا بهـا حضورى بسـيط فـإن علمهـا بوجـدانها للقوى فى مقـام ذاتهـا بنحو أبسـط و أعلى نظير العلم الكمـالى الإجمالى بالأشياء فى الفاعل- بالرضاء الحقيقى الواجبى و علمها بأنحاء وجودات القوى فى مقام القوى نظير علمه التفصيلى بالأشياء بنفس وجوداتها لأن القوى هاهنا كالأشياء هناك فى كونهما روابط محضه بالعالم، س ره

۲- فإن وجود العقل الأول بعينه ليس مرتبه وجود تلك الأشـياء المجهوله و إذا كان وجودها هو العلم بها كان وجوده عدم العلم بها و هو الجهل بها و لا ريب أن هذا الجهل و هو وجود العقل الأول أشرف من العلم بها و هو وجود تلك الأشياء فتأمل، ل ره

۳- لأن هـذا الجهل فقدان تلك المرتبه المتشابكه بالإعدام عن مرتبه العقل الأول- و إن كان فيه تلك المرتبه بوجه أعلى و هذه المرتبه العقليه عين عدم تلك المرتبه الدنيه- و ذلك العدم هو الجهل و ذلك الجهل هو المبدأ لجميع الموجودات فكان أشرف من العلم- الـذى هو وجود تلك المرتبه الـدنيه و يمكن حمل كلام الفيلسوف على أن العقل الأول يجهل ما دون الأول تعالى و لا خبر له عما سواه لاسـتغراقه فى مشاهـده جماله و جلاله و لا شك أن الجهل بما سواه تعالى أشـرف من العلم بها و قد ورد أن لله تعـالى خلقا لا يعلمون أنه خلق آدم و لا إبليس. وجه آخر أنسب بمـذهب المشاءين هو أن الموجودات الطبيعيه من حيث هى طبيعيه ليست علما للعقل حيث إن وجوداتها للماده و إنها واقعه فى الغيبه من حيث التباعـد المكانى و التمـدد الزمانى و بناء العلم على الوجـود الصـورى النـورى و الحضور و الجمعيه فلو كـانت علمـا لزم التغير فى علم العقـل نعم هى معلومه له بواسـطه الصور المرتسـمه بل القائمه بـذاته قياما صـدوريا- بل معلومه بالـذات بمعنى آخر لأن العلوم ما حصل صورته عنـد العالم و هذا يصدق على ذى الصوره لا على الصوره سيما أن الصوره آله للحاظ ذى الصوره و ليست ملحوظه بالذات، س ره

كالكتابه و المشى و الأكل و الشرب و سائر الأفاعيل الاختياريه التى يتقدمها علم و إراده زائدتان على النفس فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولا للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا أو جهليا لم يصدر عنها فعل شى ء من تلك الأفعال و أما الأفاعيل البدنيه فليس حصولها من النفس إلا بتبعيه شعورها بذاتها الذى هو عين ذاتها بتبعيه عشقها لكمال ذاتها المقتضيه لشوقها الجبلى لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق إلى مبدئها الأصلى و هذه المعانى و إن كانت برهانيه لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور (۱) البصيره و الكشف و لذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين و المقلدين.

و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوه النفس ساريه فى جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقه بكل مرتبه من المراتب الحيوانيه و النباتيه و الطبيعيه هو أنه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند أدنى مغير من حر أو برد أو حركه أو تعب أو هبوب ريح مشوش إلى غير ذلك من الأمور التى ليست من الأمور النفسانيه كالمخوفات و المبشرات و الإنذارات و ما يجرى مجراها- و كذا ينبغى أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال و الجراحات تأذيا جزئيا فى الحال و كان يجب أن يكون جميع الآلام و الموذيات الواقعه على الإنسان من باب خوف العاقبه و خطر المآل و سوء الآخره و لم يكن المرض و تفرق الاتصال مؤلما فى الحال لكن التوالى باطله فعلم أن النفس بذاتها موضوعه لهذه الانفعالات و الإدراكات لسرايه قوتها إلى معدن الطبيعه فصارت محلا لهذه العاهات و الآلام و عرضه لهذه البليات و الأمراض- بل الموت أيضا وارد عليها من جهه ورودها إلى هذا العالم بقدر الله و ليس بوارد على محل الإيمان و المعرفه بالله و اليوم الآخر و إنما يرد على محل الجهل و الظلمه و الحركه و الاستحاله.

و من الشواهد الداله على أن النفس بذاتها فاعله لأفاعيل الطبيعيه من الجذب

۱- أى البصيره القلبيه و كشف العقل المتنور بنور البصيره القلبيه الحاصل من المجاهدات و الرياضات الملازمه للتوجه إلى مبدإ أنوار العلم و منبعها، م ره

و الـدفع و غيرهـا أن الإنسان إذا اشـتدت حاجته إلى الإحاله و الهضم و الـدفع (١) بسـبب من الأسـباب كما يكون للمريض عند بحرانه فـإنه يجـد نفسه مقصـره عن سـائر الأمور الإدراكيه و ما ذلك إلا لاشـتغال النفس بهـذه الأفعال و اسـتغراقها فيها فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل ثم إذا فرغ عن ذلك توجه النفس إلى مقامها الخاص الذى يقع فيه الأفاعيل الإدراكيه و الله أعلم

١- دون الجذب فإنه غير مطلوب للطبيعه بل مضر بحال المريض متنفر عنه الطبع، م ره

الباب الثالث فی ذکر القوی النباتیه و أفعالها و أحوالها و فیه فصول

فصل (۱) فی أقسام تلک القوی بالوجه الکلی

إن القوی النباتیه إما أن تکون مخدومه و إما أن تکون خادمه و أما التی لها درجه الاستخدام فإما أن یکون فعلها و تصرفها فی الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصیل کمال ذاته أما القوه التی تفعل لأجل بقاء الشخص فهی الغاذیه و حدها (۱) أنها قوه تحیل الغذاء إلی مشابهه جوهر المتغذی لتورده بدل ما یتحلل و أما التی تفعل لتحصیل کمال الشخص فهی النامیه (۲) و هی التی تزید فی أقطار الجسم المتغذی علی التناسب الطبیعی- لیبلغ إلی تمام النشوء و إنما یقع هذا الفعل منه بما یورده الغاذیه زیاده علی البدل عما

۱- لا یخفی علیک إن تذکرت ما علقناه علی أوائل السفر الأول فی مشارکه الحد و البرهان أن هذا و کذا حد النامیه حد هو تمام البرهان کما أنه إذا اقتصر و قیل الغاذیه قوه تورد البدل لما یتحلل کان حدا هو مبدأ البرهان و إذا قیل هی قوه تحیل الغذاء لمشابهه جوهر المتغذی کان حدا هو نتیجه البرهان، س ره

۲- قال المیبدی ره القیاس یقتضی أن یقال المنمیه لکن راعوا مشاکله الغاذیه. أقول هذا من رموزهم إلی ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبه من النفس- فوصفوا القوه بصفه الجسم للإشاره إلی نحو اتحاد بینهما و هذا نظیر ما استنبطنا منه أیضا ذلک الاتحاد من قولهم القدره کیفیه نفسانیه و الحال أنها کیفیه قائمه بالقوه المنبثه فی العضلات فلو لا أنها مرتبه من النفس لم تکن کیفیتها کیفیه النفس فاستقم کما أمرت، س ره

يتحلل فالغاذيه تخدم الناميه بإيراد الغذاء زائده على القدر الضرورى للبقاء و لكن ليس كل زياده فى الأقطار نموا فإن السمن بعد (۱) سن الوقوف ليس نموا و الهزال فى سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزياده التى تكون على تناسب طبيعى ليبلغ تمام النشوء كما فى سن الشباب و مقابله الذبول و هو النقصان الذى يكون على تناسب طبيعى- كما فى سن الشيخوخه.

فإن قلت فالفاعل فى السمن و الهزال أى قوه من القوى إذ لا بد لكل فعل و حركه من فاعل و محرك.

قلنا الفاعل فيهما أيضا هو تلك القوه لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان قسريتان- و قد مر أن الفاعل فى الحركه القسريه أيضا طبيعه ذلك المقسور و قوته لكن اسم الطبيعه إنما يقع على تلك القوه إذا كان تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فهاهنا اسم الناميه إنما يقع على هذه القوه النباتيه إذا كان تحريكها للجسد فى تزايد الأقطار تحريكا طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبه زائده فى السمن أو حراره مفرطه فى الهزال.

ثم إن فعل الغاذيه إنما يتم بأمور ثلاثه الأول تحصيل الخلط الذى هو بالقوه القريبه من الفعل شبيه بالعضو و الثانى تصييره جزءا للعضو و الثالث تشبيهه به فى اللون و القوام كالدم و قد تخل بالأول كما فى عدم (۲) الغذاء و بالثانى كما فى استسقاء اللحمى.

و بالثالث كما فى البرص و غيره و حكموا بأن غاذيه كل عضو مخالف لغاذيه العضو الآخر- إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها و هذا صحيح و لا ينافى تعددها و تخالفها وحده الغاذيه التى فى شخص واحد بوحده نفسه المقتضيه لهذه القوى و أما اللتان (۳) لبقاء

۱- أى بعد الشروع فى سن الوقوف فكأنه قال من سن الوقوف إلى آخر العمر- ثم إنه خصه بالذكر مع أن السمن قبل الوقوف أيضا ليس نموا لأن الفرق فى مورد الانفكاك أوضح و الهزال فى سن الوقوف و الذبول، س ره

۲- أى فى العله التى يسمى أطروفيا، س ره

۳- لما كانتا فى الواقع اثنتين ذكر هذه العباره المشعره بتقديم ذكرهما لتصديرهما بكلمه أما التفصيليه مع أنه لم يقدم أن المبقى للنوع اثنان ثم إن كون المولده لبقاء النوع لا- لبقاء الشخص ظاهر و فى كون المصوره كذلك خفاء و ربما يتراءى أنها لبقاء الشخص فإن الماده محتاجه إلى الصور التى فى العظام و العروق و الأعصاب و اللحوم و غيرها- و ليس احتياج الماده الشخصيه إلى هذه الصور و إلى التى فى ماده النبات كاحتياجها إلى الرطوبه المنويه مثلا- بل لا احتياج إليها لبقاء الشخص بالضروره و الجواب أن المراد بصور يفعلها المصوره الأشكال و التخاطيط التى فى الأفراد أمثال و لولاها لم يبق النوع- فهذا كالعلامات للنوع و معيار العله أنها لولاها لم يكن المعلول فكما أنه لو لا المولده لم يبق النوع لا أنه لم يبق الشخص فكذلك لو لا المصوره و تصاويرها لم يبق النوع و لم يتميز نوع من نوع لا أنه لم يبق الشخص إذ فرض أن الغاذيه باقيه و كلما يتحلل من شخص الجسم يتدارك بالغاذيه و لو قيل لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذيه- فقد آل إلى هدم بقاء النوع، ص ره

النوع فأولاهما المولده و هى التى تفصل جزءا من فضل الهضم الأخير للمغتذى و تودعه قوه من سنخه و ثانيتهما المصوره و هى التى تفيد المنى بعد استحالته صوره تكون معده لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى و أما الخادمه فهى قوى أربع تخدم الغاذيه- و هى الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه أما الجاذبه فوجودها فى بعض الأعضاء- كالمعده و الرحم معلوم بالمشاهده و فى غيرها معلوم بالقياس.

أما الأول فالإنسان إذا كان منقلبا حتى يكون رأسه إلى السفل و رجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء و يزدرد الطعام و حركه الطعام و الشراب لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعيه بل قسريه و الحركه القسريه إما بجذب جاذب أو دفع دافع- و الثانى باطل فى هذا الوضع فبقى المعده تجذبها بقوه جاذبه فيها.

و أيضا إنا نجد للمرى و المعده وقت الحاجه الشديده تجذبان الطعام من الفم- و كذا نجدهما عند تناول الأغذيه اللذيذه تجذبانها بسرعه حتى أن الكبد أيضا يجذبها من المعده للذاذتها و قربها من طبيعه القوه و أيضا متى تغذى الإنسان غذاءا و تناول بعده غذاء حلوا و استعمل القى ء يجد أن الحلو يخرج أخيرا و ذلك بجذب المعده إياه إلى قعرها و كذا حال الرحم فى جذب المنى بل الإحليل عند خلوه عن الفضول و شده اشتياق المرأه إلى الوقاع و لذلك أن قوما من الفلاسفه سموا الرحم حيوانا مشتاقا إلى المنى و ذلك لشده جذبه له.

و أما الثانى فنقول إن الدم إذا تكون فى الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثه

الأخر أعنى الصفراء و السوداء و البلغم ثم إن كل واحده منها يتميز عن الآخر و ينصب (١) إلى عضو معين و لو لا أن فى كل (٢) من تلك الأعضاء قوه جاذبه لذلك النوع من الرطوبه الخلطيه لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها و لاستحال أن يخص كل عضو منها رطوبه معينه اختصاصا (٣) أكثريا فهذا قاطع فى إثبات القوه الجاذبه لجمله الأعضاء.

و أما القوه الماسكه فوجودها فى المعده و الرحم مشاهده بالتشريح و فى غيرهما معلوم بالبرهان أما المعده فإنا إذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا أو يابسا ثم شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعده محتويه على غذاء لازمه ضامه له من جميع الجوانب و أما الرحم فإذا اجتذب إليه المنى يرى منضما إليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل و لو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السره إلى نحو الفرج و كشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

أما الحجه على وجود الماسكه فى غيرهما من الأعضاء فهو أن الأجسام الغذائيه أجسام ثقيله لغلبه الأرضيه و المائيه عليها و لا بد فى إمساكها فى زمان الانهضام فهو حركه استحاليه واقعه بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء من قوه ممسكه إلى غير طبيعه الغذاء

١- لا عضو معين للبلغم كما للمرتين من الطحال و المراره بل منبث فى سائر الأعضاء لرطبها فلا يجففها الحركه و أن يستحيل عند عوز الغذاء فى البدن إلى الدم اللهم إلا أن يراد انصباب قدر منه إلى الدماغ ليدخل فى تغذيته و كذا الريه، س ره

٢- إن قلت ما يجب أن يتحقق هاهنا إنما هو التميز و أما أن هذا التميز لا بد أن يكون بالغاذيه فلا إذ لعله يحصل بقوه مميزه قلنا الجاذبه تغنى عن المميزه لأنه إذا جذبت جاذبه الطحال السوداء و جاذبه المراره الصفراء مثلا يلزمه التميز فوجود قوه لا يحتاج إليه فضل معطل بخلاف الجاذبه لأنها ضروريه فى جميع الأعضاء فالمميزه فى الكبد لا يغنى عنها فتأمل ثم إنه لا يحصل كمال التميز و تمام الانفصال إذ لا بد أن يبقى فى الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب ناريه الصفراء و يسهل التنفيذ فى المجارى الضيقه و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه، س ره

٣- احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد فى مجرى المراره، س ره

و الشراب لأنها لرطوبتها و ميعانها و رقتها لا يقف بطبعها فى تلك المواضع المزلقه- و أما الهاضمه فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبه و أمسكته الماسكه إلى قوام مهيإ لفعل المغيره فيه و إلى مزاج صالح للاستحاله إلى العضويه بالفعل و هذه القوه غير الغاذيه عند المحققين قيل فى بيان الفرق بينهما إن القوه الهاضمه يبتدى ء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبه- و ابتداء فعل الماسكه فإذا جذبت جاذبه عضو شيئا من الدم و أمسكته ماسكه ذلك العضو فللدم صوره نوعيه و إذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصوره و حدثت له صوره أخرى فيكون كونا للصوره العضويه و فسادا للصوره الدمويه و هكذا الكون و الفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد الماده للدمويه فى النقصان و للعضويه فى الاشتداد و هكذا لا يزال الأول فى الانتقاص و الثانى فى الاشتداد إلى أن يبطل الصوره الدمويه و يحدث الصوره العضويه فهاهنا حالتان سابقه و هى التى تزيد استعداد قبول الصوره العضويه و لاحقه هى حصول الصوره العضويه فالأولى فعل القوه الهاضمه و الثانيه فعل القوه الغاذيه فهذا ما قيل فى الفرق بين هاضمه كل عضو و غاذيته.

و اعترض عليه بوجهين الأول أن الهاضمه محركه للغذاء فى الكيف إلى الصوره المشابهه لصوره العضو و كل ما حرك شيئا إلى شى ء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه- فالهاضمه هى الموصله للغذاء إلى الصوره العضويه فإذن الفاعل للفعلين قوه واحده- و الكبرى ظاهره فإن ما حرك شيئا إلى شى ء كان المتوجه إليه غايه المحرك و المعنى بكونه غايه أن المقصود الأصلى من الحركه هو ذلك الشى ء و الثانى أن هاضمه كل عضو لا شك أنها بالطبخ و النضج يفيد الماده زياده استعداد لقبول الصوره العضويه و لذلك الاستعداد مراتب فى القوه و الضعف و ليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمه أولى من الآخر فإذا حصل كمال الاستعداد و الغايه فاضت تلك الصوره عن واهب الصوره- و إذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذيه فلا فرق إذن بين الهاضمه و الغاذيه.

أقول أما الجواب عن الأول (۱) فهو أن لكل حركه نفسانيه علتين فاعله و باعثه- و لها أيضا غايتان غايه بمعنى ما انتهت إليه الحركه و غايه بمعنى ما وقعت الحركه لأجله و هما مختلفتان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمه هى التى فعلها كفعل النار ليس إلا الطبخ و النضج و مجرد الطبخ و النضج لا- يستلزم أن يكون على وجه يكون طريقا إلى استعداد قبول صوره مخصوصه هى الصوره العضويه فالتى تسوق الماده لأجل غرض مخصوص- و غايه مطلوبه غير التى تسوقها لا- إلى غرض أ لا- ترى أن فى الحركه الحيوانيه قوه فاعله مباشره للحركه و هى القوه التى تميل بالعضله و العضو إلى جهه من الجهات لا لغرض و قوه فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص و هى الباعثه فالفاعله القريبه للحركه لها غايه بمعنى الحد الذى هو من ضروريات الحركه- و الفاعله البعيده المسماه بالباعثه لها غايه أخرى غير نفس الحد المذكور و هى التى يكون المقصود الأصلى من تلك الحركه و يقع الوصول لأجلها و هى غير الوصول و إن لم تنفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فإن المحركه للماده الغذائيه بالطبخ- غير الباعثه لحركتها نحو الصوره العضويه على وجه يصلح للشخص المغتذى فى كماله الشخصى و النوعى.

۱- توضيح المقام أن الغايه قد يراد بها ما انتهت إليه الحركه و قد يراد بها ما لأجله الحركه و لما كانتا معنيين مختلفين استدعتا قوتين مختلفتين كما استدعتا فى الحيوان شوقيه و عامله فالعامله غايتها دائما و إن كان فى الفعل المسمى بالعبث و الجزاف حاصله- لأنها كالطبيعه شأنها الإيصال إلى حد مخصوص و هما يفعلان وظيفتهما كخادمه فوض إليها أمر مخصوص و هى تفعل ما طلبتا منها فليس المطلوب منهما حصول الداعى و الغرض- كلقاء الصديق مثلا فوظيفه طبيعه الحجر الملقى على رأس زيد أن يصل إلى ذلك الحد أعنى الرأس و يشجه و كذا وظيفه العامله المنبثه فى عضل اليد أن يبطش و يقع على عضو من أعضاء المبغوض و أما أن ذلك الشج أو البطش و بالجمله الوصول إليه للتشفى لقلب الشاج و الباطش و لانقياد زيد و انقهاره فهو ما لأجله الفعل و هو وظيفه الشوقيه- فكما كانتا غايتين مختلفتين و استدعتا مبدأين كذلك فى تينك القوتين النباتيتين- فالهاضمه تحرك الماده إلى نهايه مخصوصه هى زوال الصوره الدمويه و الغاذيه تحرك لأجل حصول الصوره العضويه، س ره

و أما الجواب عن الثانى فنقول إن المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات و إن كان أمرا آخر أجل من هذه المبادى الفاعله و الباعثه لكن لتعاليه عن هذه التغيرات و التجددات لا- بد فى كل فعل جسمانى من فاعل مزاول لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجدده المتغيره عن فاعل ثابت برى ء عن التجدد رفيع عن التغير و لو كفى فى صدور هذه التحريكات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبائع و القوى و النفوس فى حراره النار و بروده الماء و يبوسه الأرض و حفظ المعادن و نمو النبات و حركات الحيوان بل يكفى انفعالات الهيولى على أن كل (۱) انفعال (۲) و استعداد فى ماده تابع لفعل فاعل لما مر من أن كل قوه و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب و كما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيره المختلفه إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكثره فى الانفعال كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيره المختلفه إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثره فى الفعل و قد مر فى مباحث العله و المعلول- أن الفعل الكلى يحتاج إلى فاعل كلى و الفعل الجزئى يحتاج إلى فاعل جزئى فهذه الكتابه تصدر عن هذا الكاتب و هذا التصوير يصدر عن هذا المصور و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه و الفاعل العقلى لم يكن فاعلا بالذات إلا لفعل معقول و الله ولى الهدايه

۱- و ذلک لأنه لا ميز فى صرف الشى ء فلا ميز فى صرف القوه و الاستعداد فلا بد و أن يختلف ما به الاستعداد حتى يختلف المستعدات و الاستعدادات بذلک فماده جميع الكائنات للعناصر بل مادتها الأولى هى الهيولى و هى واحده فتخصصها بصوره الحنطه أو الشعير تخصص بلا- مخصص فالمستعد فيهما هو العناصر لكن إذا كان ما به استعدادها تاره صوره الحنطه السابقه استعدت لصوره الحنطه اللاحقه و إذا كان ما به استعدادها تاره أخرى صوره الشعير السابقه استعدت لصوره الشعير اللاحقه و هكذا إذا نقل الكلام إلى السوابق و التسلسل تعاقبى جائز بل واجب عندهم لئلا يلزم انقطاع الفيض لولاه و هكذا فى الصور المرتبه الطوليه لماده واحده كالمنى إذ بانضمام كل ما به استعداد كالعلقه أو المضغه يختلف استعداد المستعد، س ره

۲- لما كان بطلان اللازم عند المعترض منظورا فيه لعدم قوله بفاعل غيره تعالى- بل انفعالات المواد كافيه عنده فى الإفاضه قال إن كل انفعال إلخ، م ره

فصل (۲) فی فعل الهاضمه فی الفضله المندفعه و الإشاره إلی وجود الدافعه و التنبیه علی تغایر هذه الأربع و تعیین آلاتها من الأعضاء

أما فعل الهاضـمه فاعلم أن الغذاء مرکب من جوهرین أحدهما صالح لأن یتشبه بالمتغذی و الثانی غیر صالح لذلک فلها فی کل منهمـا فعـل خـاص أمـا فعلهـا فی الأـول فما مضـی و أما فی الثانی فلا یخلو أن تلک الأجزاء إما غلیظه أو رقیقه أو لزجه- و فعل الهاضـمه فی الأـول الترقیق و فی الثـانی التغلیـظ و فی الثـالث التقطیع لاـ یقـال کلما کان الجسم أرق کان أسـهل انـدفاعا فلما ذا جعلتم التغلیـظ أحـد الأـمور المسـهله للـدفع- لأنـا نقول إن الرقیق قـد یتشـربه جرم المعـده فیبقی تلک الأجزاء المتشـربه فیه و لا یندفع- و أما إذا غلظت لم یتشربها العضو فلا جرم یندفع بالکلیه.

و أما الدافعه فیدل علی ثبوتها أمران خاصی (۱) و عامی- الأول أنک تری المعده عند القی ء کأنها تنتزع من موضـعها إلی فوق حتی یتحرک منها أکثر الأحشاء و تری عنـد التبرز مثل ما ذکرناه و معونه الأحشاء علی دفع ما فیها سـیما عند الزحیر حتی أنه قد ینخلع المعاء المستقیم عن موضعه لقوه الحرکه الدافعه.

و الثـانی أن الـدم یرد علی سـائر الأعضاء مخلوطا بالأخلاط الثلاثه فیأخـذ کل عضو ما یلائمه فلو لم یـدفع ما ینافیه لبقی المنافی عنده و لم یخلص شی ء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسده الممرضه و اللازم باطل فثبت وجود القوه الدافعه فإذا ثبت وجود هذه الأفاعیل الأربعه فی البـدن أعنی الجذب و الإمساک و الإحاله و الدفع فلیس لقائل أن ینسب تلک الأمور إلی قوه واحده بالذات متغـایره بالاعتبـار بـأن یکون تلـک القوه جـاذبه عنـد ازدراد الطعـام و ماسـکه له بعـد الازدراد و مغیره له عنـد الإمساک و دافعه للفضل المسـتغنی عنه لا لما قیل إن الواحـد لا یصـدر عنه إلا الواحـد فإنه لا یجری فی غیر الواحد من جمیع الوجوه بل لأن هذه الأفاعیل أمور متخالفه إما متضاده کالجذب

۱- أی أحدهما خاص بالمعده و الأمعاء و الآخر عام لکل الأعضاء، س ره

و الـدفع و إمـا ينفـك بعضـها عن البعض فقـد يكون العضو (۱) ضـعيفا فى أحـد هـذه الأربع- و قويا فى غيره و لو لا تغاير هـذه المبـادى لاسـتحال ذلـك و أما آلات هـذه القوى فالقوه الجاذبه آلتها الليف المتطاول و الماسـكه آلتها الليف المورب و الـدافعه آلتها فى الدفع الليف المستعرض هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن فى معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب فإن جـاذبه كـل عضو أو ماسـكته أو دافعته يحتـاج إلى آله عصبيه لاـ أن جاذبه كل ذره من العضو يحتاج إلى ليف متطاول و دافعته إلى ليف مستعرض.

فعلى هـذا انـدفع مـا قيـل فيه أمـا أولاـ فبـأن لحم الكبـد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبه و الماسـكه و الـدافعه فيه و أما ثانيا فبأن الرطوبه الجليديه تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلا.

و أما ثالثا فبأن كلا من شظايا الليف غير مركبه من الليف و إلا لتسلسلت الليفات إلى غير النهايه مع أن فيها هذه القوى.

و أمـا رابعا فبأن الليف المسـتعرض ليس فيه ليف متطاول مع أنه يجـذب و كـذا الليف المتطاول ليس فيه ليف مسـتعرض مع أنه يدفع الفضل و ذلك لما سبق من أن الحاجه إلى هذه الآلات فى معظمات الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع و جلائلها لا فى رقائقها و جزئياتها المنخرطه فى سـلك المعظمات المندرجه فيها فإن الأصناف الثلاثه من القوى العظيمه إذا فعلت أفعالها بآلات الثلاـث من الليف الحاصـله فى الأـورده يفعل كل منها بتلك الآله بالـذات على وجه يسـرى فيما يجاور آلاتها و لو بالعرض فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح منه على جوهر الكبد و على هذا القياس فى سائر المواضع المذكوره.

فإن قلت ذلك الـدم إما أن يترشـح من الليف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذبا لذلك الدم أو لا مع كونه جاذبا له فإن كان الأول فالجذب لا يتوقف على الليف و إن كان الثانى لم يكن فى العضو قوه غاذيه.

۱- فالانفكاك تحقق بين الضعيفه و القويه من إحدى القوتين و الضعيفه و القويه من الأخرى لا بين أصلهما، س ره

قلنا نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فإن التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا فلا بد فى جاذبه كل عضو من ليف موجود فيه أو بحياله كالكبد و كالرطوبه الجليديه

فصل (٣) فى أن هذه القوى فى بعض الأعضاء مضاعفه و فى حقيقه الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا

و هو أن هذه القوى الأربع توجد فى المعده مضاعفه فإن التى تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعده غير التى تجذب (١) من جوف المعده إلى نفسها ما يصلح منه لها و كذا التى تمسكه هناك و هى التى تغيره إلى ما يصلح أن يكون دما و هو الكيلوس و التى تدفعه إلى الكبد غير التى تمسك فى جوهر المعده ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل و التى تغيره إلى أن يصير غذاء و التى تدفع الفضول منها و كذلك الكلام فى الكبد لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما أن التغير إلى العصاره غير التغير إلى جوهر المعده و التحقيق (٢) أن هذه القوى الموجوده فى جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هى التى تفعل أفعال الغاذيه بالذات- و هى المحصله للغذاء تحصيلا أوليا و أما المعده و الكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهه بتلك و هى التى تفعل فعلها للإعداد لا لتحصيل الغذاء أولا و بالذات و لا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعده فى غير المعده و الكبد أيضا كالفم و المرى و الأمعاء

١- أى من العروق التى فى جوفها المجذوبه منها الدم لتغذيه المعده و إلا فالكيلوس لا يصلح للتغذيه و الدليل عليه قوله ما ينجذب إليها من الكبد و الثلاثه المشار إليها بقوله- و كذا التى تمسكه إلخ لغذاء البدن كله و الثلاثه المشار إليها بقوله و التى تمسك فى جوهر المعده إلخ للدم المنجذب إليها من الكبد و هو غذاء المعده نفسها و فى بعض النسخ غير التى تمسك فى جوهر المعده و هو الأصح، س ره

٢- يعنى أن ذلك البعض أطلق التضاعف و الحق أن يقال أربع محصله للغذاء- و أربع معده بل مشبهه، س ره

و العروق و الطحال (۱) و الأنثيين و المراره من الأعضاء الخادمه.

و اعلم أن حقيقه الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحاله إلى نوعه- و الغذاء إما أن يكون بالقوه كالحنطه و الخبز و إما أن يكون بالفعل و هو الذى لم يحتج إلى شی ء غير الالتصاق و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذى شبيها به (۲) بالفعل- و الغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسمانى جزئى لا محاله أما الجوهريه فلأن غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهرا أو جزء جوهر و أما الجسمانيه فلأن المجردات لا تنقلب أجساما و أما الجزئيه فلأن الكلى من الجسم لا وجود له فى الخارج فثبت أن غذاء كل بدن شخصى جسم شخصى و المشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساما بسيطه- فلا تغتذى إلا بالمركبات لبعد المناسبه فى البسيط و قربها فى المركب و لا ينتقض (۳) هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه.

و التحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه أسماع الأنام- و الإشاره إليه أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحد بالفعل لأنه موجود بالذات- و كل موجود بالذات له وحده بالفعل و كل واحد بالفعل كثير بالقوه ففعله أيضا واحد بالفعل كثير بالقوه فالأجسام النباتيه و الحيوانيه كل منها واحد بالفعل فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوه فليس معنى التغذيه عندنا مداخله الجسم المسمى بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل و لا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخله الأجسام الخارجه فيه بل مجاوره الأجسام الرطبه المناسبه للجسم الحيوانى و النباتى مما

۱- وجود الأربع المحصله فيها واضح و أما الأربع المعده حتى الهضم و الدفع لكل البدن فلأن الهضم اشتداد كيفيات ما فيها من المرتين و غيرهما و الدفع صب شی ء من الطحال من السوداء على فم المعده ليتنبه بالجوع بدغدغته و قبضه لحموضه السوداء و كونه ذكى الحس و صب شی ء من الصفراء من المراره على المعاء ليتنبه بدفع البراز للذع المره الصفراء و الدفع فى الأنثيين، س ره

۲- و فى بعض النسخ لا شبيها به و كأنه بملاحظه حال صاحب البرص و البهق فتدبر، ل ره

۳- بأن يقال إن غذاءه بسيط و هو الماء لأن الماء ما لم يختلط بالأرض لم يصر غذاء للشجر، س ره

يعد لأن يفيض (۱) من القوه النفسانيه ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجه فى كل وقت فالحركه الكميه الحاصله للأجسام النباتيه عباره عن توارد المقادير على

۱- و هذا كما أن فساد صوره الهواء المطيف بالطاس المكبوب على الحبل يعد الماده الهوائيه لأن يفيض عليها الصوره المائيه من المبدإ الفياض فهاهنا أيضا مجاوره الأجسام الرطبه معده لإفاضه الصوره الغذائيه التى هى غذاء بالفعل على الماده البدنيه- على نعت الاتصال و تجدد الأمثال من عالم النفس نظير ذلك ما مر من المصنف قده أن النوريه التى فى البدن من إشراقات النفس و من مراتبها و أن الذى كانت النفس حافظه إياه ليس الباقى من جسد الحيوان بعد الموت بل قدر آخر و مزاج آخر و النفس ليست من الأسباب القريبه الموجبه لهذا اللون و الشكل الباقيين و كذا ما مر فى السفر الأول و ذكر فى الشواهد أيضا أن الطبيعه التى تقع بها الإعياء غير الطبيعه المسخره للنفس المجبوله على طاعتها و هى معها تدور حيث ما دارت و كذا القوى و إن كانت هذه الماده البدنيه- و هذه الطبيعه و القوى أيضا مأخوذه لا بشرط من مراتب النفس متصله بها اتصالا معنويا- و قد مر أعجب من ذلك و ليس بعجب فى الإلهيات أن الهواء الذى قام به الكلام بل اللوح بما هما محلان لصنع المتكلم و مأخوذان لا بشرط من صقعه و قيام الكلام بهما بهذا النظر قيام عنه و ليسا كتابين فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد معلمه بالأسماء الحسنى- جميعا متصفه بصفات الطبائع كما أنها متخلقه بأخلاق الروحانيين بالقوه أو بالفعل كان فيها شى ء من الطبائع و الأجسام بالذات أيضا فكما أن فيها جسما و طبعا و غذاء بالعرض و بنحو الإعداد كذلك هى فيها بالذات و بنحو الإيجاد فكأنها الكوز الذى يترشح من باطنه النداوه و كيف لا- و كل عال واجد لكمالات السافل بنحو أعلى مترشح نفسه و كمالاته منه بل الآثار النازله منه فى المراتب النازله إنما هى هى بلا تجاف عن المقام العالى- بل بالظهور و التشأن فكما أن من النفوس ما هى مستكفيه بذاتها و باطن ذاتها فى العلوم و الكمالات بلا إعداد سماع و رؤيه كذلك البواقى فى استكمالاتها بعد الإعداد فإنها بذاتها و باطن ذاتها بلا- مداخله غرائب و أجنبيات من عالم الماده فكما أن أغذيتها المعنويه فى مقام الحس و العقل بالصور المعلومه بالذات لا بالمعلومات بالعرض التى ليست هى منشآتها و أطوارها و ظهوراتها كذلك أغذيتها الحسيه فى مقام الطبع و الجسم و ليس هذا من باب التمثيل و القياس الفقهى بل من باب الدخول تحت الكلى الواحد و إنها أمر واحد بالفعل كما أشار إليه قده و بالجمله ليس المراد من الغذاء فى قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوه و لو بالقوه القريبه بل الغذاء بالفعل ثم المراد من الغذاء بالفعل صورته لا مادته و إنما أطلق القول لاتحاد الماده بالصوره عنده و استهلاكها لإبهامها فيها و المراد بعالم النفس جنبتها السافله الصوريه و ليس هذا فيه كثير استبعاد إذ كما أن أصل صور الأعضاء من عالم النفس كما مر أن المصوره مرتبه نازله من النفس كذلك تداركها و تلافى ما تحلل منها من عالم النفس فإن النفس مظهر أسماء الله تعالى التنزيهيه و التشبيهيه جميعا و كما لطفت ذاته صوره نفسه فإنها جامعه لعالمى المعنى و الصوره و بوجه كهواء صحو يضربه الصرد يغيم بلا ارتفاع بخار و لكن إن كان بلا تجاف عن مقامه العالى اللطيف- و ليعذرنى إخوانى فى تطويل المقام فإنه مثار الشك بل من مزال الأقدام، س ره

وجه الاتصال و الاستمرار من القوه الفاعليه على الماده القابله كما سبق و لو كان التغذى بمداخله جسم غريب لم يكن المغتذى فى كل وقت جسما (١) واحدا شخصيا باقيا بعده- و كذا لو كان النمو بزياده مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركه فى النمو شيئا واحدا شخصيا و كذا القياس فى الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه و مما يجب أن يعلم أن استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم- و العقل بالقوه بالمعقول بالفعل و كما أن المعلوم سواء كان محسوسا أو معقولا قد يكون بالقوه و قد يكون بالفعل و الذى هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا بالفعل كالصوره الحاصله فى الحاسه لا التى فى المواد الخارجيه من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح- و كذا الذى هو كمال للقوه العاقله هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقليه الموجوده للعقل بالفعل لا التى فى الخارج من الفلك و الحيوان و النبات و الأرض و غيرها و إذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هى متحده بالجوهر الحاس و كذا المعقولات بالفعل لا بد و أن تكون متحده بالجوهر العاقل فالكامل (٢) عين ما يكمل به- و الحساس نفس ما يحس به و العاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوه فالحنطه مثلا فيها قوه بعيده للتغذيه و الكيلوس الحاصل منها

١- لأن الموصل موصله فى كل وقت مجموع منه غير الآخر إذ الكل يرتفع بارتفاع بعض الأجزاء بخلاف ما إذا كان بروزات مراتب صوره لنفس واحده شخصيه هى أصل محفوظ للمراتب و بالجمله هذا إعمال القاعده المشار إليها من أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحد فلا تدع فطانتك، س ره

٢- أى متحده معه و إلا لم يكن كاملا و لم يكن خارجا من قوى الكمال إلى فعليته- بل يكون ناقصا بعد فى ذاته و هذا كبرى لقياس مطوى بصورته و هو أن الحاس يكمل بما يحس به و كل ما يكمل بشى ء فهو عين ذلك الشى ء فالحاس عين ما يحس به، م ره

فی المعده أقرب منه بحسب القوه ثم الکیموس الحاصل فی الکبد ثم الدم الحاصل فی العروق أقرب استعدادا للغذائیه من کل ما سبق فالذی یتصل بالعضو و یصیر لحما أو عظما أو عضوا آخر هو الغذاء بالفعل و هو بعینه العضو المغتذی فالغذاء و المغتذی شی ء واحد بعینه لا یتغایران إلا بضرب من التحلیل حیث یعتبر العقل ذلک الشخص المغتذی أو العضو المغتذی تاره باعتباره فی نفسه عند خلوه عما یرد علیه من الکمال- و تاره باعتبار تمامه و کماله الحاصل فی نفسه بحسب سبق أفعال و حرکات معده لذلک الکمال کالحال فی استکمال النفس بالصور العلمیه الکمالیه علی ما بیناه و من دقائق (۱) ما یقع به الاستبصار فی هذا المقام وقوع مراتب الهضم فی الاغتذاء علی وزان مراتب التجرید فی التعقل

فصل (۴) فی مراتب الهضم و أن للهضوم أربع مراتب

اعلم لا بد للحیوان و کذا للإنسان ما دام فی عالم الدنیا و طبیعه الجسمیه من غذاء یشبه المغتذی صوره و ماده و ذلک لأن هذه الأجسام دائمه الاستحاله و الذوبان ثم لکل عضو حصه من الغذاء تناسبه و تشاکله بعد مراتب النضج و الاستحالات و التصفیه عن القشور و الفضول بالقوه الغاذیه التی فی البدن بمنزله القوه العاقله فی النفس فماده الغذاء إذا وردت فی البدن و حضرت عند تصرف غاذیه النفس فتصرفت فیها أحالتها فی

۱- یعنی کما أن مراتب القوه النظریه أربع و الأولی عقل بالقوه و الأخیره عقل بالفعل کذلک مراتب الهضم أربع و الأولی غذاء بالقوه و الأخیره غذاء بالفعل و یمکن أن یکون المراد أنه کما أن مراتب التجرید فی العلم أربع حیث إن فی العلم الإحساسی تجردا من الماده و لکن یشترط حضور الماده و فی التخیل لا یشترط هذا و إن احتف بالشکل و المقدار و غیرهما و فی التوهم تجرد أبلغ و لکن یحتف بالإضافه إلی المتقدرات و فی التعقل کمال التجرد و الرفع عن عالم الماده کذلک مراتب التصفیه و الهضوم فی التغذیه أربع- و حینئذ قوله فی التعقل بدل العلم أمره سهل لأن کل الصور عند العقل و عنده قدس سره أسهل کما مر و سیأتی ثم لا یخفی منافات ذکر مراتب الهضم فی هذا الفصل علی حده لما ذکر فی العنوان لکن الأمر هین، س ره

مراتب الهضم بقواها المسخره لهذا الأمر و صيرتها بصنعه طبيعيه يشبه الكيميا خالصه عن شوائب الغش و الغل مصفاه عن الفضول مقشره عن القشور فی أربع مراتب للهضوم و الإحالات إحداها فی المعده و ابتداء هذا الهضم من الفم بدليل أن الحنطه الممضوغه- تفعل فی إنضاج الدماميل و الخراجات (۱) ما لا يفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند ما يرد (۲) علی المعده و ينضج بحراره جهنم المعده التی إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانيه القوی المسخره لهذا التعذيب- و التهذيب للخارج عن طاعه الله البعيد عن الوحده الجميعه الاعتداليه المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعه (۳) المدبره للأجسام علی منهج الحكمه الإلهيه فتصير شبيها بماء الكشك الثخين و هو المسمی بالكيموس و المرتبه الثانيه إذا تم ما فعلت هذه القوی به فی هذه الطبقه السفلی و فرغت من أفاعيلها المأموره بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقه الهاويه المظلمه إلی طبقه أخری هی الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوی و سدنه أخری من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابه فانهضم فی الكبد مره أخری و سقط منه بعض ما بقی من الأكدار و الفضول فصار أخلاطا أربعه متميزه بعض تمييز و مخلوطه بعض تخليط خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا لخروجها عن تمام التعصی عن الطاعه الإلهيه و قربها عن الصلاح و الانقياد لأمر الله ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعه هو الجوهر المسمی بالدم فوقع قسط منها فی مسالك العروق المسماه

۱- بالخاء المعجمه و الجيم أورام كبيره الحجم حاره و الدميله أعم من الخراج لشمولها البارده، س ره

۲- يشعر بأن آخر هذا الهضم عند الورود علی المعده و فيها هضم آخر و المشهور أن فيها هضما واحدا و يمكن أن يقال إن الهضم التام إنما هو فی المعده و فيها يتم الهضم الأول و يكمل و الهضم الذی يتم عند ما يرد علی المعده ناقص فمعنی قوله تمام هذا الهضم كماله و اشتداده و معنی كون مراتب الهضم أربع أنها فی الحيوانات الكامله بالنظر إلی ظهورات التغيرات فی الغايه أربع و إن كان الغذاء من حين المضغ إلی أن يصير جزءا من العضو يعرض له فی كل آن تغير و استحاله فهی غير محصوره فی عدد، س ره

۳- كلمه من بيانيه أو نشويه أی القوی هی الطبيعه المدبره لأنها شعبها و مراتبها- أو القوی الناشئه من الطبيعه، م ره

بماساريقا (۱) إلى بيت القلب و سلك سبيل الطاعه للنفس و اشتغل فى بيت القلب بالرياضه و المجاهده و التصفيه قدرا صالحا من الزمان حتى صلح لكسوه القبول و خلعه الصوره النفسانيه و توزع ما بقى منه نافذا فى العروق على الأعضاء فينهضم مره أخرى و يتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقيه منه و كل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به و يحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعه بعدد أقسام الهضم ففضله الهضم الأول الذى فى المعده البراز و هو مندفع من المعاء و فضله الهضم الثانى أكثرها البول و يندفع من المثانه- و باقيه يندفع من الطحال و المراره و فضله الهضم الثالث يندفع بالعرق و ما يجرى مجراه من الفضول المندفعه من منافذ محسوسه كالأنف و الأذن و العين كما فى الدموع- أو غير محسوسه كالمسام و فضله الهضم الرابع يندفع بعضها بالمنى و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن كالشعور و الأظفار و الأوساخ و ما يدفعه الطبيعه كالأورام المنفجره و غيرها

فصل (۵) فى تحديد القوه الغاذيه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

اشاره

فصل (۵) فى تحديد (۲) القوه الغاذيه و الناميه حدا بحسب الحقيقه

قد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات و قد تكون للوجودات

۱- ليس الأمر كما ذكره بل المساريقا هى العروق التى بعد ما انهضم الغذاء فى المعده انهضاما تاما ينجذب لطيفه من المعده فتندفع فى مسالك هذه العروق إلى العروق- المسمى باب الكبد و ينفذ فى الكبد و ظنى أن هذه العباره كانت عند قوله إلى طبقه أخرى هى الكبد فوقعت هاهنا من تصرف الناسخين و إلا فهو قدس سره أجل من أن يشتبه عليه أمر الماساريقا، س ره

۲- هذا ثالث المواضع لتحديدهما أما التحديد الأول فمن الشيخ الرئيس و أما الثانى ففى ذيل التقسيم تطفلا و أما الثالث فهو هنا بالأصاله و إنما قال حدا بحسب الحقيقه- إشعارا بأن الحد الذى سبق حد بحسب الاسم لأنه قبل إثبات وجودهما ۹۳ كما قال الشيخ فى الشفاء إن الحدود التى قبل إثبات الوجود للمحدودات حدود اسميه و هى بعينها بعده تنقلب حدودا حقيقيه، س ره

و الفرق بين الماهيه و الوجود أمر قد فرغنا من بيانه و الحد للماهيه لا يكون إلا بأجزائها- كالجنس و الفصل و الحد بحسب الوجود لا- يمكن بالأجزاء إذ الوجود لا جزء له فهو إما بالفاعل و الغايه إن كان تاما أو بالفعل إن كان ناقصا لما أشرنا إليه سابقا أن حد الوجود و برهانه شي ء واحد و برهان اللم أقوى من برهان الإن.

إذا تقرر هذا فنقول كل قوه من القوى فرد من الوجود لبساطتها و القوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوه الغاذيه يعرف بما يصدر عنها فيقال هى التى تحيل الغذاء إلى مشابهه المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل.

فنقول فى بيان هذا الحد إن كل قوه لا محاله مبدأ تغير فى هذا العالم فلذلك التغير له صوره و ماده و للفاعل فى فعلها غايه فالصوره هاهنا هى الاستحاله إلى مشابهه المغتذى و الماده هاهنا هى الغذاء و الغاذيه تخلف البدل للمتحلل فكأنا قلنا القوه الغاذيه لفعل الفلانى فى المحل الفلانى للغايه الفلانيه و أما الناميه فقد ذكر فى حدها أنها الزائده فى أقطار الجسم الطبيعى ليبلغ تمام النشوء على التناسب الطبيعى زياده فى الأجزاء الأصليه فقولنا الزائده فى أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعيه فإن الصانع إذا أخذ مقدارا من الشمعه فإن زاد على طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعكس و قولنا على التناسب الطبيعى احتراز عن الزيادات الغير الطبيعيه مثل الاستسقاء و سائر الأورام- و قولنا ليبلغ تمام النشوء احتراز عن السمن و قولنا زياده فى الأجزاء الأصليه تنبيه على العله الحقيقيه للفرق بين السمن و النمو و ذلك لأن النمو حركه فى جواهر الأعضاء- فلا جرم القوه المحركه يمدها و يزيد فى جواهرها و أما السمن فإنه زياده حاصله- بمداخله الأجسام الغريبه فى الأعضاء كأنها الملتصقه بها.

ثم إن التغذى و النمو (۱) يتمان بأمور ثلاثه الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذى

۱- أما التغذى فبالذات و أما النمو فبواسطه التغذى و لكون فعل الغاذيه يتم بهذه الأمور الثلاثه قيل إن وحده الغاذيه اعتباريه فإنها مجموع القوى الثلاث من المحصله و الملصقه و المغيره الثانيه و التحقيق أنها واحده و هى شئونها و أطوارها كما أن أمير القوى طرأ كذلك و هو النور الأسفهبد و الكل شئونه و فنونه و أطواره ۶در خانه بکدخدای ماند همه چیز ، س ره

و النامی فی الماهیه بالقوه و الثانی إلصاقها بهما علی ما هو المشهور و الثالث تشبیهها بهما بالفعل ثم إن کان المقدار الوارد علی جواهر الأعضاء الأصلیه مساویا لما تحلل منها فذلک فعل الغاذیه و إن کان أزید فذلک فعل النامیه و عند هذا لقائل أن یشکک و یقول إن الغاذیه و النامیه قوه واحده و لا فرق بینهما إلا أن الغاذیه تفعل هذه الأمور بمقدار ما یتحلل و النامیه تفعل أزید مما یتحلل فالتفاوت بینهما بالکمال و النقص فإن القوه إذا کانت قویه علی فعل کانت قویه علی مثله فإذا کان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلی و کانت الغاذیه قویه علی تحصیل الجزء الأصلی وجب أن تکون قویه علی تحصیل الجزء الزائد عند ما کانت شدیده القوه فعلی هذه القوه الغاذیه هی المنمیه إلا أنها فی ابتداء الأمر تکون قویه فتکون وافیه بإیراد البدل الأصلی و الزیاده جمیعا و بعد ذلک تضعف فلا تورد الزیاده بل یورد الأصلی.

و مما یدل علی ذلک أن القوه الغاذیه فی سن الانحطاط و الذبول تورد أقل مما یتحلل- و قد کانت فی سن الوقوف تورد مثل ما یتحلل فیکون إیرادها وقت الوقوف أکثر من إیرادها وقت الذبول فإذن القوه الواحده جاز أن یختلف إیرادها بالزیاده و النقصان- فهذا شک قوی.

أقول فی جوابه إن اختلاف الغایات (۱) الطبیعیه تدل علی اختلاف القوی لکن غایه القوه الغاذیه تخالف غایه المنمیه فهما قوتان مغایرتان.

بیان ذلک أن غایه فعل الغاذیه فی إیراد البدل سد الخلل الواقع من التحلیل- أ لا تری أن الحیوان لا یطلب الغذاء إلا بعد استیلاء حراره الجوع علی المعده و البدن علی التحلیل فعند ذلک یشتهی الطعام و غایه فعل النامیه تمدید الأعضاء علی نسبه مخصوصه- و لیس (۲) أن زیاده إیراد البدل علی ما یتحلل فی کل وقت توجب زیاده النمو و لا أصل

۱- قید بها لإخراج الغایات الإرادیه فإن اختلافها لا یوجب اختلاف المرید، س ره

۲- دلیل آخر غیر اختلاف الغایه و هو تخالف الفعلین و انفکاک القوتین و بمثل ذلک أثبت سابقا تعدد القوی و أیضا فعل الغاذیه الحرکه الکیفیه باستخدام الهاضمه و وصلته ثم وصلته بالملصقه و تکوین الصور النوعیه الجوهریه فی جوهر البدن و فعل النامیه عرض ضعیف تدریجی هو الحرکه الکمیه، س ره

النمو فرب وقت كـان إيراد الغـذاء أكثر و فعـل النمو أقـل و رب وقت كـان بـالعكس- فإنـا قـد نشاهـد كثيرا أن بعض الغلمان و الجوارى فى زمـان البلوغ اتفق أن كـان مريضـا مرضـا شديـدا يعطـل الغاذيه عن فعلها و مع ذلك ينمو هـذا المريض نموا بالغا و يطول قـامته طولاـ متفاوتـا بالقيـاس إلى مـا سـبق من الزمـان فـإذن حيث وقع التخـالف فى مقتضـى هاتين القوتين و لو فى بعض الأوقـات علم أنهمـا متغـايران ذاتـا لاـ بمجرد الشـده و الضـعف إذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال و النقص لما وقع التخالف إلا بـذلك لكن التخالف قـد يقع بالعكس من ذلك يعنى قـد يقوى النمو و ينقص التغـذيه و قـد يقوى التغـذيه و ينقص النمو فهما متغايرتان ذاتا لتغايرهما فعلا و غايه فثبت ما ادعيناه.

شک و تبصره:

إن من النـاس من ادعى أن الغاذيه نار و احتـج عليه بأن الغاذيه تغـذو و النار (۱) تغـذو فالغاذيه نار و هذا مع فساد صوره القياس حيث وقع الاسـتنتاج من الموجبتين فى الشـكل الثـانى بطـل قولهم النار تغـذو لأن النار لا تغـذو بل تتولـد و تتصـعد بطبعها و إذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها فليست هناك نار واحده مغتذيه نعم فعل الغاذيه يشبه فعل النار فى النضج و الإحاله.

و من النـاس من ذهب إلى أن فى الأعضـاء فرجـا يملؤها القوه الناميه و هو باطل كما وقعت الإشاره إليه فإن ملأ الفرج لا يوجب نمو الأعضاء و ليس ما ذكره الشـيخ فى الشـفا و صوبه بعض الفضـلاء من أن القوه الناميه يفرق اتصال العضو و يـدخل فى تلك المسام الأجزاء الغـذائيه و هكـذا القول فى الاغتـذاء مرضـيا عنـدنا و ذلك لأن تفرق الاتصال مؤلم بالـذات و يسـتحيل أن تكون الطبيعه أو النفس تفعـل فعلاـ طبيعيـا تقتضـى أمرا منافيـا بالـذات لطبيعه الجسم الـذى هى فيه بحيث يوجب دوام الأـلم لو كـانت هنـاك قوه مـدركه- و كـان الإـدراك به حاصـلا بالفعل كما مر ذكره فى مبحث أن تفرق الاتصال مؤلم بالـذات- و ذلك لأن القوه الواحده لا تفعل و لا تقتضى أثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا أركانه

۱- لأن النار تحيل الهواء و للمعارض أن يقول الغاذيه هواء لأنها تغـذو و الهواء يغـذو لأن الهواء يفسد النار و يحيلها إلى نفسه و إلا لوصلت إلى كره الأثير بل تراب لذلك، س ره

من أن النمو حركه متصله فی الكم و الحركه معناه خروج الشی ء من القوه إلی الفعل- علی سبیل التدریج و معنی التدریج هاهنا أن یكون للمتحرك فی كل آن فردا آخر من المقوله فلیس فی حركه النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد علیه سواء كان بالمداخله أو بغیر المداخله

فصل (۶) فی سبب وقوف القوی كالنامیه و الغاذیه فی ضروره الموت

اشاره

و لنذكر أولا ما وقع الاحتجاج به من القوم فی هذا الباب ثم نذكر قاعده كلیه- من العلم الإلهی و الفلسفه الكلیه التی أفادنا الله ینكشف بها هذا المطلب و نحوه.

فالذی ذكروه فی وقوف النامیه

أن الأبدان مخلوقه من الدم و المنی فلا محاله یكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد فی الأجنه التی فی بطون أمهاتها ثم لا یزال یستولی علیه الجفاف یسیرا یسیرا و قد عرفت أن النمو لا یحصل إلا عند تمدد الأعضاء- و ذلك بنفوذ الغذاء فی المسام كما هو المشهور و ذلك لا یمكن إلا إذا كانت الأعضاء لینه- فأما إذا صلبت و جفت لم یكن ذلك فلا جرم یستمر النمو من أول الولاده إلی آخر الوقت الذی تصلب الأعضاء و جفت فحینئذ تقف النامیه هذا ما ذكر فی سبب وقوف النامیه.

و أما الذی قالوه فی وقوف الغاذیه و حلول الأجل فوجوه

الأول أن القوه الغاذیه قوه جسمانیه

فلا یكون أفعالها إلا متناهیه و هذا منقوض بالنفوس الفلكیه لأنها قوی جسمانیه سیما عند أصحاب المعلم الأول القائلین بأن نفوسها قوی منطبعه فی أجسامها مع أنها غیر متناهیه الأفعال عندهم و الذی وقع الاعتذار من الشیخ الرئیس عنه هناك أنها و إن كانت جسمانیه لكنها لما سنح علیها من نور العقل المفارق- تكون قویه علی الأفعال الغیر المتناهیه فكتب تلمیذه بهمنیار إلیه فقال إذا جوزت ذلك فلم لا یجوز أن تكون القوی البدنیه و إن كانت متناهیه إلا أنها تقوی علی أفعال غیر متناه لما سنح علیها من أنوار العقل المفارق (۱) فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركبا من

۱- محصوله أن القوی الجسمانیه من حیث إنها جسمانیه لا یمكن أن تكون مؤثرا تأثیرا غیر متناه و أما من جهه اتصالها بالمعلومات و المجردات فیمكن فیها ذلك فإنها بذلك الاتصال تكون من القوی و الآلات لها لكن لما كانت لتلك القوی من جهه أخری اتصال بالماده و الجسم فاستمرار إمداد العلمیات فیها منوط باستمرار وجود القابل لكن القابل إذا كانت أجزاؤها

متضاده متداعيه إلى الانفكاك فلا يقبل الدوام و إلا لزم تعطيل تلك الأجزاء- عما تقتضـيها طبائعها و قسرها إلى خلافه و ذلك باطل على ما أدت إليه أنظار الحكماء، م ره

الطبائع المتضاده فقد علم من هذا الجواب أن التعويل على مجرد وجوب التناهى فى القوى الجسمانيه غير صحيح فلننظر إلى حال التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقسات و لنحقق ما فى هذا الوجه.

فنقول الوجه الثانى

فنقول الوجه (١) الثانى

أن الشيخ ذكر فى القانون أن الرطوبه الغريزيه بعد سن الوقوف لا بد و أن تأخذ فى الانتقاص المتأدى إلى الانحلال بالكليه و ذلك لاستيلاء الحراره- على الرطوبه الغريزيه بالتحليل و متى انحلت الرطوبه فلا بد من انطفاء الحراره الغريزيه- فحينئذ يحصل الموت.

و إنما قلنا إن الرطوبه لا بد و أن يأخذ فى الانتقاص لأمور ثلاثه- أحدها استيلاء الهواء المحيط بها و هى لحرارتها يفنى الرطوبه و ثانيها معاونه الحراره الغريزيه من داخل على ذلك و ثالثها معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه.

فإن قيل لم لا يجوز أن تورد الغاذيه بدل ما يتحلل من الرطوبات.

قلنا هب أن هذه القوه تورد فى سن الكهوله مثل ما كانت تورد فى سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهوله أكثر من المتحلل وقت الشباب و إذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذيه فى هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل أقل منه فلا جرم ينتهى إلى النقصان- و ذلك يؤدى إلى الفساد و البطلان و الحاصل أنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثه أكثر فكان الجفاف أكثر و كانت الحراره أقل فكان ضعف الغاذيه أكثر- و استمرار ذلك مما يؤدى إلى الانقطاع فيعرض الموت.

و يمكن أن يعود السائل و يقول إن مقدار التحلل كان فى زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد فى وقت الشباب فإن لم يكن مساويا له فى وقت الكهوله لكان إما لأن

١- أى لما كان التعويل على كون البدن مركبا من الأسطقسات بعينه هذا الوجه الثانى فلنتكلم عليه، س ره

المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر أو لأن الغاذيه صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل و الأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثه المذكوره و هى الحار الداخلى و الحار الخارجي و الحركات البدنيه و النفسانيه و هذه الأسباب الثلاثه كان وجودها فى زمان الشباب مثل وجودها فى زمان الكهوله و إذا لم يزدد المحلل استحال أن يزداد التحلل و الثانى أيضا باطل لأن الغاذيه لا تصير ضعيفه إلا لنقصان الحراره و لا ينتقص الحراره إلا لنقصان الرطوبه فإذا جعلنا (۱) انتقاص الرطوبه بسبب ضعف الغاذيه لزم الدور و هو محال.

و ما قيل من أن المحلل و إن كان وقت الكهوله هى الأمور الثلاثه التى كانت موجوده فى زمان الشباب و لكن مده تأثيرها فى زمان الكهوله أطول من مده تأثيرها فى زمان الشباب و ذلك لأن الضعيف قد يكون أقوى أثرا من القوى إذا كان أطول مده من الآخر و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها فى الكهل أدوم من تأثيرها فى الشباب- فالجفاف فيه أكثر منه فى الشباب.

فكلام لا حاصل له (۲) لأن دوام العمل كما هو حاصل فى سبب الجفاف كذلك

۱- لا- يخفى أن الكلام فى انتقاص الرطوبه الوارده و ما هو سبب ضعف الغاذيه- نقصان الرطوبه الغريزيه التى هى قابله الحراره الغريزيه فلا دور. فإن قيل انتقاص الوارده سبب انتقاص الغريزيه و انتقاصها سبب ضعف الغاذيه و سبب السبب سبب. قلنا ليس كذلك بل تنقص الغريزيه بسبب فاعلها فإن عله زوال الشى ء أو نقصه عدم عله وجوده أو كماله أو ينقص بسبب آخر كاشتداد الحراره مثلا على أن كل شيئين لأحدهما تعلق بالآخر و لا سيما تعلق الحلول فزوال أحدهما أو ضعفه منشأ زوال الآخر أو ضعفه و لكن من جهتين لئلا- يدور كما أن زوال الماده منشأ زوال تشخص الصوره و زوال الصوره منشأ زوال وجود الماده و فى الضعف فى فاعليه الصوره الحافظه لتركيب الماده المحفوظه كما فيما نحن فيه ضعف الصوره منشأ ضعف انحفاظ الماده و ضعف انحفاظ الماده منشأ ضعف فاعليه الصوره و لكن درجه أخرى من الضعف غير الأول و هى منشأ ضعف آخر فى انحفاظ الماده و هكذا حتى يؤدى إلى الزوال و الانحلال، س ره

۲- فيه أن طول المده فى إيراد الغاذيه الغذاء لا- يجدى نفعا لأن القوه الطبيعيه فعلها على وتيره واحده و الأسباب الاتفاقيه لا انضمام لها فنختار أن المحلل صار أقوى- بانضمام سوء التدبير فى الغذاء و الهواء و غيرهما من الأسباب السته الضروريه فإن الإنسان و إن كان مدبرا حكيما طبيبا مراقبا حسن التدبير باذلا جهده فيه مستفرغا وسعه له لا يحيط علما بالأسباب القدريه و لا يمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه. فإن قلت سوء التدبير كان أيضا فى سن الشباب و أيضا الغاذيه يتدارك بإيراد البدل- لانثلام الوارد من الحملات و سوء التدبيرات. قلنا هذه الأسباب القدريه كما يوهن النسبيه و القابل كذلك يوهن القوه و الفاعل- فتدارك الغاذيه لانثلامات النسبه لا يكافئها بل يزال فى التنقص لأجل ورود سوء التدبير- و غيره على نفسها أيضا فمثل الغاذيه كمثل من يقيم فسطاطا فى ريح عاصفه تأتيه من كل مكان- فكلما يحرف الريح ذلك الفسطاط و يشرفه على الانهدام يصلحه المقيم بإقامه أعمدته و أحكام أوتاده فتلك الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك المقيم المصلح حتى تستأصله و تهدم بنيانه، س ره

حاصل فی السبب المورد للغذاء فكما أن دوام فاعل التجفیف یعطی زیاده الجفاف- فكذلك دوام فاعل التغذیه یعطی زیاده الرطوبه الغذائیه المزیله للجفاف.

و قریب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحراره الغریزیه فی المنی- إذا وقع فی الرحم یشبه فعل حراره التنور فی الرغیف الذی یلتصق به فإن حرارته تفعل فی ظاهره حتی یحدث أولا شیئا كالقشر ثم یعمل فی الباطن من تلك القشره و تشویه حتی یحصل النضج و كذا الحراره التی فی المنی تجعل أولا قشرا ثم تقشو تلك الحراره بحسب مقدار بدن المولود و تنبسط فیه حسب انبساطه فی الطول و العرض و العمق فما كانت الرطوبه فی جوهره قلیله استكملت صورته بفعل المصوره فی سته أشهر و ما كانت الرطوبه فی جوهره وافره غالبه تمت الصوره فی زمان أكثر حتی یبلغ زمان الحمل فی الكثره حسب زیاده الرطوبه إلی ثلثمائه و أربعه أیام فالمولود یولد و الرطوبه غالبه علیه- و لذلك لا یقدر علی الانتصاب و الانبعاث فی الحركات ثم لا یزال الحراره الغریزیه التی جعلها الباری مركوزه فیه عامله فی تجفیف رطوبات الأعضاء رویدا رویدا فیصیر فیه أولا- تهیؤ للقعود فتجلس ثم الانبعاث من غیر انتصاب ثم للقیام ثم للمشی علی حسب تقلیل الرطوبات و من هذا الباب یتفاوت أوقات المشی فی الأطفال و هكذا تفعل الحراره (۱) الغریزیه فی بدن الحیوان إلی أن تفنی رطوبته بالكلیه فتنطفی ء الحراره

۱- لما تقرر أن الأشیاء مجبوله علی طلب خیراتها و كمالاتها فلا محاله لا یعمل شی ء من الأشیاء لطبعه عملا یؤدی لإفنائه و بطلانه فعلی هذا لا یكون فعل الحراره الغریزیه من تجفیف الرطوبه شیئا فشیئا إلا استكمالا فإذا تكملت استغنت فانقطعت علاقه المصاحبه و المجاوره و المخالطه فافهم إن كنت أهلا و لا تكن من الغافلین، ن ره

لانتفاء ما تقوم به و يحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحياه و ذلك لأنه لو لم تكن الحراره غالبه على الرطوبه لم تحصل الحياه ثم لزم من غلبه الحراره على الرطوبه فناء الرطوبه و من فناء الرطوبه فناء الحراره و كان تقدير الله سبحانه الحراره بحيث يستولى على الرطوبه سببا للحياه أولا و للموت ثانيا هذا ما نقل عنه فى شرح القانون و قد مر ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لإرجاعه إلى ما سنحققه

الوجه الثالث

ما وجدناه فى كلام المحققين و هو أن السبب الموجب للموت فى جميع الحيوانات هو أن البدل الذى تورده الغاذيه و إن كان كافيا فى قيامه بدلا عن ما يتحلل- و فاضلا على الكفايه بحسب الكميه لكن غير كاف بحسب الكيفيه.

و بيان ذلك أن الرطوبه الغريزيه و الأصليه إنما تخمرت و نضجت فى أوعيه الغذاء أولا ثم فى أوعيه المنى ثانيا ثم فى الأرحام ثالثا و التى توردها الغاذيه لم تتخمر و لم تنضج إلا فى الأولى دون الأخريين فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبه المبدل عنها فلم تقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها أنقص من قوه الأولى- كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماء فما دامت الكيفيه الأولى الأصليه غالبه فى الممتزج على الثانيه المكتسبه كانت الحراره الغريزيه آخذه فى زياده الاشتعال مورده على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم إذا صارت مكسوره السوره بظهور الكيفيه الثانيه وقفت الحراره الغريزيه و ما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل- و إذا غلبت الثانيه انحط الممتزج و ضعفت الحراره إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفيه الأولى فيقع الموت ضروره و ظهر من ذلك أن الرطوبه الغريزيه الأصليه من أول تكونها آخذه فى النقصان بحسب الكيفيه و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج- و يعلم منه أن الغاذيه لو كانت غير متناهيه و كانت دائمه الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف- و إن قاومه من حيث الكم.

أقول هذا (۱) الوجه أيضا ضعيف إقناعی لوجوه- الأول أنا لا نسلم أن مزاج المنی أقوی و أشرف من أمزجه المواد الحيوانيه التی تكونت بعده إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكانت الكمالات النفسانيه فائضه عليه فی الابتداء فيكون ذا حياه و نطق و اللازم ظاهر البطلان.

الثانی أن (۲) ماده المنی غير موجوده فی بدن الحيوان بالجزئيه حتی يكون الممتزج بعضه علی مزاج المنی و بعضه علی مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتی يقال إن مزاج المنی أقوی فی الكيف و مزاج الوارد عليه أضعف.

الثالث أنا (۳) لا نسلم أن مبنی جوده النضج و التخمر و قوه المزاج أن يكون حصوله فی تلك الأوعيه إذ رب مزاج اتفق وجوده فی غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوی مما يكون فيها كما يشاهد فی الحيوانات التی يحصل بعضها لا بالتوالد

۱- أقول نظره قدس سره إلی الوجه الذی ارتضاه بحسب الأسباب الإلهيه و أين هو من هذا و لكنه أيضا جيد بحسب الأسباب الطبيعيه لا غبار عليه و أما قوله لا نسلم أن مزاج المنی أقوی و أشرف إلخ فجوابه أن كون الرطوبه نضيجه مستحكمه شی ء و كون مزاج المنی أشرف شی ء آخر فإن هذه الرطوبه بمعنی البله جوهر و المزاج عرض فالمراد الرطوبه التی بها اتصال الأعضاء الأصليه و لا سيما القلب و إن كانت هی الرطوبه المنويه فيها لكن الكلام فی رطوبه تلك الأعضاء و هی أحد الرطوبات الأربع التی يسمی عند الأطباء رطوبات ثوانی و لا خفاء فی كونها أصليه غريزيه و أن العارضيه و الغريبه ليستا مثلهما و منع هذا مكابره غير مسموعه. ثم إن قوله إذ لو كان أعدل إلخ منقوض بأنه لا شك أن مزاج الشاب و اليافع أشرف و أعدل من مزاج الكهل و الشيخ مع أن الكمالات النفسانيه فی الأخيرين أوفر و لا سيما النطق الباطنی و الكمالات لا يفيض علی المنی ابتداء إذ ليس فيه أوعيه الأرواح الثلاثه من القلب و الدماغ و الكبد بل القوی و الكمالات تفيض الأرواح علی أنه لو لا مزاج المنی و الأعضاء الأصليه و الرئيسه لم يفض الكمالات رأسا، س ره

۲- هذا فی غايه الضعف لأن الرطوبه المنويه و هی الرطوبه الثانيه التی بها اتصال الأعضاء لا تنفد إلا بالموت حتی فی دق المفتت و هل يمكن أن يقال فی الجلد الرطب- بالأصاله المنقوع فی الماء إنه ليس فيه رطوبه، س ره

۳- أقول من الذی حصره فيه و الكلام فی كون الرطوبه الأصليه أقوی و أحكم من العارضه و ليس الكلام فی المزاج فأين هذا من ذاک، س ره

بل بالتولد و مع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذى يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوه الغاذيه من البدل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقم حجه على ضروره الموت.

فهذه هى وجوه ثلاثه ذكروها فى ضروره الموت مع ما يقدح لها و قد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثه فى كليات القانون بقوله ثم يجب أن يعلم أن الحراره بعد سن الوقوف يأخذ فى الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التى هى الرطوبه و معاونه الحراره الغريزيه من داخل و معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه الضروريه فى المعيشه- و عجز الطبيعه عن مقاومه ذلك دائما فإن جميع القوى الجسمانيه متناهيه كما برهن عليه فى العلم الطبيعى فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما و لو كانت هذه القوه غير متناهيه و كانت دائمه الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لما كان البدل تقاوم المتحلل و لكان التحلل يفنى الرطوبه فكيف و الأمران متظاهران على تهيئه النقصان و التراجع و إذا كان كذلك فواجب ضروره أن تفنى الماده فتنطفى ء الحراره و خصوصا إذ يعين على إطفائها بسبب عوز الماده سبب آخر و هى الرطوبه الغريبه التى تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين أحدهما بالخبو و الغمر و الآخر لمضاده الكيفيه لأن تلك الكيفيه بلغميه بارده و هذا هو الموت الطبيعى انتهى فقوله ثم يجب أن يعلم إلى قوله و معاضده الحركات البدنيه و النفسانيه الضروريه فى المعيشه إشاره إلى الوجه الثانى و قوله و عجز الطبيعه إلى قوله فلا يكون فعلها فى الإيراد دائما- إشاره إلى الوجه الأول و قوله و لو كانت هذه القوه إلى قوله و خصوصا إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشاره (١) إلى ثالث الوجوه الثلاثه.

الوجه الرابع

أنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهايه لكان القوم الذين سبقونا

١- أى إشاره خفيه أصل الإشاره من جهه أن اختلاط الرطوبه الغريبه بالرطوبه الغذائيه يوهن كيفيتها و يجعلها أبعد مناسبه و إنما قلنا خفيه لأن مفاد الوجه الثالث أن الكيموس و إن كان أجوده و أحمده لا تخلف بدلا عما يتحلل من الأعضاء الأصليه لبعد المناسبه فى الكيفيه لا باعتبار الاختلاط بالرطوبه الغريبه، س ره

بالوجود قد أفنوا الماده التى منها التكون فلم يبق لنا ماده يمكن أن نوجد و نتكون منها و لو بقيت لنا ماده لم يبق لنا مكان و رزق و إن قلنا نبقى نحن و الذين بعدنا على العدم دائما و يبقى الأولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف للحكمه إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا بل العدل يقتضى أن يكون للكل حظ من الوجود- فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان و هذا الوجه أيضا إقناعى ضعيف لأنه لا يدل على وجوب الموت لكل أحد.

الوجه الخامس

أنه لو لم يكن الموت واجبا لجاز أن يبقى الظالم المتحكم فى الدنيا دائما فيدوم شره و إفساده و لم يطمع المظلوم فى إنصافه من ظالمه و ذلك لا محاله مؤد إلى الفساد و هذا الوجه أيضا ضعيف لا يقتضى وجوب الموت لكل من فى الدنيا- و وجود الظالم لا يخلو من مصلحه و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه فى هذا العالم- كما نرى و نعلم فليجز دوام شخص أو أشخاص منه و مكافاه المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السادس

أنه لو لم يكن الموت و المعاد واجبين كان الأتقياء و الأخيار أشقى الناس لأنهم يكونون قد تركوا اللذات فى الدنيا من غير عوض و ذلك مما يدعوا إلى الفسق و ارتكاب اللذات و الإعراض عما سواها و هو لا محاله شر و فساد- و هذا الوجه أيضا كالوجهين السابقين من الأسباب الغائيه للموت و ليس شى ء منها سبب فاعلى و لا سبب غائى بالذات و كلامنا فى السبب الذاتى الذى يصلح أن يكون وسطا فى البرهان و هو إما سبب فاعلى قريب كما فى العلم الطبيعى و إما سبب غائى أو فاعلى بعيد كما فى العلم الإلهى و الوجوه الثلاثه ليست من الأسباب الفاعليه الطبيعيه للموت و لا من الأسباب الغائيه الذاتيه بل العرضيه اللاحقه و العرضى اللاحق لا يصح كونه مبدأ للبرهان بل للخطابه و ما يشبهها و إنما قلنا تلك الأمور من توابع غايه الموت لا عينها لأن غايه الموت بالحقيقه وجود النشأه الباقيه و وصول النفوس إلى منازلها الذاتيه و درجاتها أو دركاتها فى السعاده أو الشقاوه لا لأجل أن ماده الأرض تبقى- لتكوين الباقين بموت السابقين و لا لأن المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه و لا لأن

الصلحاء الأتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم فى الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقه لغايه الموت فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلاله لضروره الموت و هو أن الموجودات الممكنه بحسب الاحتمال العقلى إما (١) مبدعه أو كائنه و بعباره أخرى إما تامه أو ناقصه و المبدع لا محاله باق لبقاء سببه الفاعلى و الغائى و أما الكائن فكل كائن فاسد لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركه و الزمان و كل حركه لا بد من انقضائها و عند انقضاء السبب أو جزئه لا بد و أن ينعدم المعلول المسبب فلا محاله جميع ما هو كائن (٢) فاسد و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنه المتجدده- فلا محاله أنها فاسده تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامه باقيه لأنها لم توجد لأن تكون ماده أو وسيله لموجود آخر و لذلك انحصر نوعها فى شخصها و أما الموجودات الناقصه فهى خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر فهى أسباب معده لموجودات أخرى- فلو فرض دوامها لم تكن ناقصه بل تامه و قد فرضت ناقصه هذا خلف و اعلم أن الموت طبيعى

١- لم يذكر المخترع مع أنه بصدد استيفاء الاحتمالات العقليه إذ المراد بالمبدع هنا معناه الأعم فالكائن هو المسبوق بالماده و المده جميعا و مقابله هو المبدع من باب رفع المركب و كذا التام و الناقص ليس المراد بهما معناهما المشهور أى ما ليس له حاله منتظره و مقابله بدليل أنه قال و أما الموجودات الناقصه إلخ إذ من الناقصات النفوس المستكفيه و غيرها و هى لم تخلق لأن يتكون منها موجود آخر بأن تكون ماده له إذ المواد خلقت لأن يتكون منها النفوس و ليست النفوس الفلكيه مفروضه الدوام بل محققه الدوام إنما المراد بالتام و الناقص كما أشار إليه ما يوجد لأن يكون ماده و وسيله لموجود آخر و مقابله و إلا فهو قدس سره ذكر فى كتبه أن الموجود مطلقا إما تام و إما ناقص و التام إما فوق التمام أو غيره و الناقص إما مستكف و إما غير مستكف، س ره

٢- لم لا- يجوز أن تستبقى حياه البدن بعلته التامه كائنه ما كانت بالحركه بعد الحركه- إلى غير النهايه كما تستبقى برهه من الزمان فى مدى حياته بالحركه بعد الحركه- و الظاهر أن هذا الوجه و ما سيذكره بقوله ثم نقول إلخ جميعا وجه واحد لبيان ضروره الموت و المراد به السلوك من طريق الحركه الجوهريه إلى إثبات الغايه لكل مرتبه من مراتب الوجود المتحرك و بعباره أخرى النبات و الحيوان و الإنسان حدود لهذه الحركه ينبغى للمتحرك أن ينتقل منها إلى ما فوقها و هو الموت الطبيعى للمتحرك و هذا الوجه لا بأس به غير أن قوله فيما سيأتى أن غايه النبات أن يكون غذاء للحيوان و غايه الحيوان أن يكون غذاء للإنسان ليس على ما ينبغى فإن النبات الذى غايته الحيوان هو النبات الذى فى صراط الحيوانيه و ماده لها دون النبات الذى له صوره تامه نباتيه مستقله- كشجره اللوز مثلا و كذا الحيوان الذى غايته الإنسانيه هو الحيوان فى صراط الإنسانيه- دون الحيوان ذى الصوره الحيوانيه المستقله كالفرس و البقر و من المستبعد جدا أن يعد صيروره النبات مثلا غذاء للحيوان موتا طبيعيا له و انقضاء رشده و نموه و بطلان آثار الحياه فيه بحسب رسل طبعه موتا اخترامیا له و كذا فى الحيوان فافهم، ط مد

لا لأجل (۱) أن الأجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت أنها ممكنه الدوام على سبيل (۲) التبدل و الإمداد الفوقانی و لا لأجل أن القوه الغاذيه لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفيه أو الكميه لما عرفت وهن هذه القواعد و أشباهها بل لأن القوى و النفوس دائمه التوجه و الانتقال من مرتبه فی الوجود إلى مرتبه أخرى و قد بين فی العلم الإلهی إثبات الغايات للحركات و الأفعال الطبيعيه و قد برهن فی مباحث العلل على أن الغايه الحقيقيه التی يترتب على الفعل لا بد و أن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته و جوهره- فالغايه بالحقيقه هی راجعه إلى الفاعل و الغايه العرضيه هی التی من توابع الغايه الحقيقيه- من المنافع المترتبه عليها كحصول الولد للقوه الشهويه و حصول المواليد للقوى الفلكيه- و هذه غايات عرضيه و الغايه الحقيقيه إما لقوى النبات فصيرورتها غذاء للحيوان- و إما لقوى الحيوان فلحصول الأغذيه و غيرها للإنسان و إما لقوى الإنسان فغايه القوه المحركه البدنيه تحصيل ماده الغذاء و النماء للبدن و غايه القوه المدركه تحصيل ماده القوه العاقله أو القوه النفسانيه من المتخيلات و الموهومات و أوائل العقليات فالنفس

۱- كما أنه مطبوع للناطقه و إن لم يكن مطبوعا للوهم، س ره

۲- إشاره إلى تزييف جواب الشيخ سابقا أن هذه المركبات لا تقبل الإمداد لتضادها بأن يورد الغاذيه البدل و يصلح كل ما يفسد فلو كانت النفس دائمه التوجه إلى هذا العالم و استخدمت القوى لوردت البدل و لكنها ليست كذلك لأنها دائمه التوجه إلى الغايه و الغنى عن البدن و قواها بالفطره و بعكسه فی الطريقه الأنيقه- لو كانت القوى الجسمانيه غير متناهيه التأثير لرفضتها النفس الناطقه و لم تستعملها لوصولها إلى الغايه فلما كانت بالفطره متوجهه إلى الله قليله المبالاه بالبدن لا جرم فسد و انهدم، س ره

الإنسانيه إذا خرجت من القوه إلى الفعل إما فى السعاده العقليه الملكيه أو فى الشقاوه (۱) الشيطانيه أو السبعيه أو البهيميه انتقلت عن هذه النشأه إلى نشأه أخرى بالطبع و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت و هذا هو الأجل الطبيعى المشار إليه فى الكتاب الإلهى- كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ* و هو غير الآجال الاختراميه التى تحصل بعروض الأسباب الاتفاقيه و القواطع القسريه و بالجمله الموت طبيعى للبدن و معناه مفارقه النفوس إياه مفارقه فطريه و ترک استعمالها للبدن لخروجها من القوه إلى الفعل بحسب نشأه ثانيه- و صيرورتها إما سعيده فرحانه مسروره بذاتها كالملائكه و إما شقيه محترقه بنار الله الموقده التى تطلع على الأفئده كالشياطين و الأشرار و إما مغفوره بغفران الله سليمه الصدر عن الأغراض و الغشاوات و أما سائر النفوس (۲) الحيوانيه فهى محترقه بنيران الطبيعه ما دامت السماوات و الأرض إلا ما شاء الله فينجو من العذاب و يتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعه و أرحام النسوان كالحرث نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ و النطف فى الأرحام كالبذور فى المزارع و الولاده كالنبت و أيام الشباب كالنشوء و أيام الكهوله كالنضج و أيام الشيخوخه كالیبس و الجفاف و بعد هذه الحالات لا بد من الحصاد و هو الموت و زمان القبر و الصراط كالبيدر فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس و تداس و تنقى و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب و يجعل بعضها علفا للدواب و حطبا للنيران و بعضها لبوبا صالحه فهكذا يجتمع فى الآخره الأمم كلهم من الأولين و الآخرين من كل دين قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلى مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم و ينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء و لا هم يحزنون و هذا كله مستفاد من قوله تعالى فى عده مواضع من كتابه الكريم

و من قول نبيه ع: الدنيا مزرعه الآخره

فهذا بيان حكمه

۱- أى إنها كمال تكوينى فى جانب مظهريه القهر و إن كانت نقصا حسب التكليف- فالنفس تغنى فى جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبيعى، س ره

۲- أى الإنسيه المتصفه بصفات الحيوانات الصامته ليس لها النار المعنويه بل هى محترقه إلخ، س ره

الموت بالبرهان و القرآن و هو رحمه من الله لأوليائه و تحفه للمؤمن فلأجل ذلک یتمنی أولیاء الله الموت کما قال تعالی توبیخا لمن ظن أنه منهم بغیر حق قُلْ یا أَیُّهَا الَّذِینَ هادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّکُمْ أَوْلِیاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ و حق للنفوس البشریه و غیرها تمنی الموت طبعا فإنها کالصناع و الأبدان و الأجساد کالدکاکین و الأعضاء و قواها کالآلات و الأدوات و إنما یجتهد الصانع فی دکانه لأجل غرض فإذا تم غرضه و بلغ أمنیته ترک دکانه و رمی من یده أدواته و استراح من العمل و هکذا النفوس إذا أحکمت ما یراد منها بکسوتها مع الجسد و خرجت کل فیما خلق من القوه إلی الفعل اشتغلت بذاتها و کان هذا الجسد وبالا علیها و مانعا من الخروج إلی منازلها و معادنها فإن لها معادن کمعادن الذهب و الفضه کما ورد فی الحدیث فإذن الموت حکمه و رحمه من الله تعالی کما قال تعالی ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیکُمْ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ و قال شیخ الأنبیاء إبراهیم الخلیل علی نبینا و علیه السلام- وَ الَّذِی یُمِیتُنِی ثُمَّ یُحْیِینِ

فصل (۷) فی تحقیق الکلام فی القوه المصوره

و لنقدم ما قیل فیها

اشاره

ثم نعقب ذلک بذکر ما هو الحق و لا نستحی منه.

قال أفضل المتأخرین و المصوره عندی باطله

لامتناع صدور هذه الأفاعیل عن قوه عدیمه الشعور.

و قد أشرنا إلی کیفیه شعور القوی بذاتها و بما یصدر عن ذاتها.

و قال بعض من سبق علیه أن هذه الأفاعیل و ما یجری مجراها

و قال بعض من سبق (۱) علیه أن هذه الأفاعیل و ما یجری مجراها

مما ینسب إلی القوی النباتیه صادره عن الملائکه.

۱- کأنه الغزالی و النزاع لفظی فإن مراد الحکماء بالقوی الملائکه المدبرون أمرا لا الصافون صفا من الملائکه المقربین و المهیمین لأنهم أرفع شأنا من تدبیر المواد. و لکن هذا إذا أرید بالقوی المبادی المفارقه و المقارنه لا الزمانیه و بعباره أخری المتدلیات بعرش الله تعالی إذ الزمانیات المتعلقات بالمواد مدبره فیها و محال التصرفات فاعلم ذلک، س ره

و سیظهر لک بعد عرفانک بصنوف ملائکه الله و کیفیه تأثیرها بإذن ربهم أن طبقاتهم العالیه أرفع قدرا من أن یفعلوا مثل هذه الأفاعیل الدنیه علی سبیل المباشره بلا استخدام للسدنه و الأعوان و قد بین أن القوی المباشره للأفاعیل المتغیره لا محاله جسمانیه و التی تدرک المعقولات و الخیرات الحکمیه و المنافع الکلیه هی المفارقه الذات عن الجسمانیات فالکلام عائد فی القوی المباشره کیف تفعل هذه التصویرات و التشکیلات-

و أکثر المتکلمین نسبوا هذه الأفاعیل کلها إلی الله تعالی من غیر واسطه

و لا مخصص کالأشاعره لتجویزهم ترجیح الفعل من الإراده بلا مرجح و قد علمت ما فیه.

و منهم من قال بالتولید (۱)کالمعتزله و هو أیضا خارج عن التوحید فی الأفعال.

و أصل (۲) الإشکال هاهنا هو أنه لا یجوز أن یکون خلقه الأعضاء و شکلها- و مقدارها و وضعها و خشونتها و ملاستها و صلابتها و لینتها صادره عن القوه المصوره- لأن المنی متشابه الأجزاء فی الحقیقه فالقوه الموجوده فیه تکون ساریه فی جمیع أجزائه و القوه الواحده لا تفعل فی الماده الواحده إلا فعلا واحدا متشابها فیجب أن یکون الشکل الذی یفیده المصوره هو الکره فالمصوره الحیوانیه إن کانت قوه واحده- کان الحیوان کره واحده و إن کانت متعدده یفعل کل منها فی بعض من ماده متشابهه الأبعاض کان الحیوان جمله کرات متعدده و قد تأکدت هذه الشبهه لما ذهب إلیه المعلم الأول و شیعته إلی أن المنی متشابهه الأعضاء لانفصاله عن الأنثیین فقط لا عن جمله البدن و کون کل جزء محسوس منه مشارکا لکله فی الاسم و الحد و ذهب بقراط

۱- یعنی أنها من الأفعال التولیدیه لله تعالی فإن کل فعل یتولد من فعل آخر عندهم و الحق أن الکل بحول الله و قوته لا استقلال لغیره لکن المعتزله لقولهم بعدم احتیاج المعلول فی البقاء إلی العله یقولون لو فرض عدم الواجب تعالی عن ذلک لما ضر عدمه بذره فهو تعالی صیرها غنیه فی ذواتها و أفعالها و الحکیم یقول إنها وسائط جوده بنحو الإعداد لا علی سبیل التولید و الإیجاد و الأشعری یسقط الوسائط رأسا و یبطل السببیه و المسببیه مطلقا، س ره

۲- یعنی أن إشکال کون المصوره عدیمه الشعور مع کونها فاعله للأفعال المحکمه المتقنه لا صعوبه له عندنا إذ لیس الإحکام و الإتقان دلیل العلم کما یشاهد فی فعل الطبائع- علی أنا أثبتنا العلم الحضوری للقوی کما مر فأصل الإشکال إلخ، س ره

و تابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء لأن المنى يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به و يخرج من العظم شبيه به و على هذا من جميع الأجزاء و هذه الأعضاء غير متشابهه لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصله هى عنها و غير متشابهه للكل و هو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج لأن الحس لا يميز بين تلك الأجزاء و إن كان فى نفس الأمر متميزا بعضها عن بعض.

أقول التعليل فى اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المنى مما ليست فيه فائده فى دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زياده محال آخر و هو كون المنى حيوانا (١) تام الأعضاء بالفعل و ذلك لأن اختلاف أجزاء المنى إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعنى الأعضاء و كان ذلك الاختلاف أيضا لاختلاف أجزاء المنى- كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان و هو يستلزم إما الدور (٢) أو

١- لا- يلزم ذلك بل هو ماده للحيوان تحتاج إلى الصوره إلا أن يقال المحال كونه تام الأعضاء و هو يلزم حيث إن فيه من كل عضو شيئا لا الحيوانيه بالقوه اللازمه على كلا القولين ثم إن اسم الإشاره عائد إلى عود المحذور إن قلت المحذور المهروب منه كون الحيوان كره و اللازم هنا الدور و التسلسل و أيضا عود المحذور مبنى على تشابه الأجزاء و كون المنى حيوانا تام الأعضاء مبنى على تخالفها ففى المحذورين تهافت. قلت الجواب أما عن الأول فبأن تخالف الأجزاء لما كان مستلزما للدور و التسلسل كان محالا فتحقق التشابه فعاد المحذور بالأخره و أما عن الثانى فبأن المنظور أن المحال الآخر لازم لهذا القول بلا واسطه شى ء آخر و التشابه يناقضه و لكنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حيث لا يشعر القائل فلا تهافت، س ره

٢- هذا و إن كان كشبهه البيضه و الدجاجه فى الظاهر و يرد عليه أيضا أنه لم قلت لا بد من الاختلاف فى الفاعل و لم لا يكتفى بالاختلاف فى القابل كما هو طريقته قدس سره فى كثير من المواضع و طريقه القوم حيث قالوا اختلاف صور الأفراد بالمواد و اختلاف المواد بالصور السابقه بمعنى أنها ما به الاستعداد و هكذا و التسلسل تعاقبى مجوز عندهم إلا أنه فى الحقيقه قوى متين لا- غبار عليه لأن الاختلاف فى صور الأعضاء لما كان نوعيا لا يجوز استناده إلى القابل و جهاته و إن كان الاختلاف الشخصى فى أفراد ماهيه واحده مستندا إلى استعدادات الماده فلا يكفى ذلك فى الاختلاف النوعى بل لا بد من الاختلاف فى الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكروا فى استناد الكائنات إلى العقل الفعال على ما ذكره المصنف قده فى المبدإ و المعاد على طريقه الإشراقيين اختلاف الأنواع بسبب الجهات الفاعليه و هى أرباب الأنواع التى هى جهات فاعليه رب الأرباب فإن موجودات العالم الأدنى عندهم- ظلال الموجودات فى العالم الأعلى و اختلاف ماهيات تلك الأرباب ذاتى بلا جعل تركيبى- بل و لا جعل بسيط إلا بالعرض كما أن عند العرفاء اختلاف الماهيات باعتبار اختلاف الأرباب- التى هى الأسماء الحسنى له تعالى و هى لا مجعوله بلا- مجعوليه المسمى و حينئذ فلما كانت تلك الصور عللا فاعليه يلزم جمعها فى الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل تسلسلا اجتماعيا لا تعاقبيا و فى قوله و اعلم إلخ إشاره إلى ذلك، س ره

التسلسل (۱) و كلاهما محالان (۲).

و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقا إلى الماده أو الجزء المادى من سخيف الأقوال

إذ (۳) الماده فى كل شى ء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصوره القائمه بها- فاستناد صور الأعضاء و اختلافها فى الحيوان إلى النطفه فى المحاليه كاستناد صور العالم- و اختلافها إلى الهيولى الأولى المشتركه و ليست فيها إلا جهه قبول الأشياء و إمكانها لا جهه فعليتها و تخصيصها و وجوبها.

و ربما استدل على كون المنى غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه- كما حكى الشيخ فى الفصل الثانى من المقاله الحادى عشر من الشفا بقوله الذى دعاهم إلى هذا الظن ثلاثه أمور

۱- لما كان الكلام فى العله بالذات للاختلاف كان التسلسل اللازم تسلسلا اجتماعيا- لا تعاقبيا فافهم، ل ره
۲- و الوجه فى الاستحاله أن المفروض كون هذه الأمور المتوقف بعضها على بعض عللا فاعليه مترتبه لا عللا قابليه فإذا ذهبت إلى غير النهايه أدى ذلك إلى الدور أو التسلسل المحالين، ط مد
۳- لما كان أعضاء الحيوان أمورا مخالفه بالنوع فلا- يكفى اختلاف الجهات القابله- بل لا بد فيها من اختلاف فى الفاعل أو جهاته كما أن الأنواع المخالفه الواقعه فى العالم الكبير لا يكفى فى اختلافها اختلاف استعدادات الماده بل يكون مستنده إلى قوابل مختلفه هى أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونيه كما استقر عليه حكماء الفرس و ذهب إليه المصنف قده أو إلى جهات مختلفه فى العقل الفعال على ما ذهب المشاءون فتأمل فلا تغفل، ل ره

أحدها عموم (۱) اللذه بجميع البدن و لو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذه بالعضو الخارج منه المنى.

و ثانيها المشاكله الكليه فإنه لو لا أن كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهه بحسب عضو واحد.

و ثالثها مشاكله عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذى شامه أو زياده- قالوا و إذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفه الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحما و النازل من العظم يتكون عظما فلا- يجب أن يكون الحيوان كالكره.

و الجواب من وجوه ثلاثه- أحدها ما مرت الإشاره إليه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثانى أيضا ما قد أشرنا إليه من أن الماده ما به الشى ء بالقوه و هى فى كل شى ء أمر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجيه و الكلام ليس إلا فى سبب تخصيص الماده الحيوانيه باختلاف صور الأعضاء و كون المنى (۲) مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال لأنا لو فرضنا المنى مركبا من أجزاء مختلفه- فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء و أيضا إن كل مركب من أجزاء مختلفه غير متشابهه فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطه متشابهه و لا بد أن يكون فى كل منها- قوه بسيطه فى ماده بسيطه و هى لا تفعل إلا أمرا واحدا متشابها فيجب أن يكون فعلها كره حتى يكون المتولد من منى كرات مضمومه بعضها إلى بعض و الوجه الثالث أنه قدح أرسطاطاليس فى صحه هذه الأدله و صحه هذا المذهب و هو كون المنى نازلا من جميع الأعضاء و بين ذلك بوجوه عشره مذكوره فى الشفا منقوله فى شرح كليات القانون.

۱- أى اللذه اللمسيه و سبب هذه اللذه أن فى المنى أرواحا كثيره و حراره وافره فيدغدغ محاله و تحصل فيها احتكاك بحرارته الحاره فإذا خرج حصل دعه و خفه و راحه- و رفع ألم الاحتكاك، س ره

۲- إلى قوله تلك الأجزاء ليس فى بعض النسخ و هو الأصح، س ره

الأول أن المشاكله (۱) قد تقع فی الظفر و لیس یخرج منها شی ء- الثانی أن المولود قد یشبه جدا بعیدا و لیس یبقی له زرع و حکی أن واحده ولدت من حبشی بنتا بیضاء ثم إن تلک ولدت سوداء.

الثالث أن الزرع لیس یرسله الأعضاء المرکبه (۲) من حیث هی آلیه و یقع فیها مشاکله.

الرابع لو کان المنی بالصفه الموصوفه لکان حیوانا (۳) لأنه فیه من کل عضو جزء- و تلک الأجزاء إن کانت موضوعه وضعها الواجب فالمنی إنسان صغیر و إن لم تکن مترتبه فما الذی رتبها.

الخامس أن المرأه إذا أنزلت عند إنزال الرجل فیکون فی الرحم منیان (۴) هما إنسانان.

السادس ما المانع من أن تولد المرأه إذا أنزلت وحدها إذا کان فی منیها هذه الأعضاء مفصله.

السابع أن الإنسان قد یولد الذکران ثم یتغیر فیصیر یولد الإناث و ذلک

۱- و أیضا قد تقع فی الشعر و الجواب أنه إذا خرج من منبت الظفر شی ء و فیه مرض الوضع مثلا سری إلی الظفر و إذا خرج من منابت الشعر شی ء و کانت حاره أسود الشعر- لکثره دخانها الصابغ لماده الشعر فالمشاکله تتفق فی المنابت بالذات و فی الظفر و الشعر بالعرض، س ره

۲- أی لیس یرسله الهیئه الترکیبیه و یتحقق المشاکله فیها سیما إذا لم یتحقق فی الآحاد مثل أن الوالد أشم الأنف و الولد أفطس الأنف إلا- أن لرأس أنف کلیهما محاذاه بالفم و مثل أن الحاجب و العین منهما لا تتشاکلان لکن وقعت المشاکله فی تقارب هاتین و الجواب أنه لما خرج الرطوبه من جمیع الأعضاء و کانت متجاوره لا جرم تحققت المشاکله فی هیئه الترکیب و إن لم یتحقق فی الآحاد کان لمانع، س ره

۳- فیه منع کما مر إلا أن یراد أن فیه الأعضاء المتخالفه کالجنین المیت، س ره

۴- ممنوع و لعل أحدهما شرط التکون من الآخر و منه یخرج الجواب عن السادس، س ره

بسبب استحاله (۱) المزاج و تغيره و ليس لأن العضو تاره خرج منه و فيه عضو الذكور- و تاره خرج و فيه عضو الإناث و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكوره و الأنوثه جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء.

الثامن أن كثيرا من الحيوانات يتولد من غير (۲) جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه.

التاسع قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد- و ربما كانوا ذكورا و إناثا.

العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد و يغرس فيثمر و كان يجب أن لا يثمر لأن الشجره التي اتخذ منها لم يثمر و الأجزاء المأخوذه منها يجب أن تكون غير مثمره- اللهم إلا أن يقال أجزاء الثمره مخلوطه بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط- فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك و على هذا لا يحتاج أن يجي ء البذر و المني من كل جزء بل جزء شي ء واحد من البدن يكفي في ذلك إذ فيه جميع الأجزاء- فثبت بهذه الوجوه أن المشابهه ليس سببها الفاعلي اختلاف صور الماده بل القوه المصوره بحسب استعداد الماده الحاصله من إعداد القوه المغيره.

فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الأول داله على أن المني جوهر متشابه الأجزاء- و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامه الشيرازي في شرح الكليات و لعل غرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه مقابله الوجوه المذكوره في عدم تشابه أجزاء المني بوجوه أخرى مشاركه معها في المأخذ و الطرق على أن المني متشابه الأجزاء.

أقول و الحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان و البرهان أفاد أزيد من ذلك و هو أن

۱- و ظني أن سبب ذكوره الولد أو أنوثته قاهريه أحد المنيين و مقهوريه الآخر- فإن قهر مني الرجل مني المرأه و غلب عليه و كيفه بكيفيته اتصف مني المرأه بصفه مني المرء، س ره

۲- كالبغل و في بعض النسخ يتولد عن جنسه أي لا عن نوعه، س ره

المنى (۱) لیس فی ذاته جوهرا (۲) تـام الجوهریه فی تحصـله النوعی و فی صورته الطبیعیه- کسائر الجواهر المعـدنیه و غیرها و لـذلک لا یبقی علی ما هو علیه ساعه کسائر الرطوبات الفضـلیه فحکمه حکم الماده الأولی فی قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ینضاف إلیها من الصور فیصیر بها شیئا نوعیا یتحد بها و ینقلب إلیها.

و أمـا مـا ذکره الخطیب الرازی فی المباحث قائلا أن المنی مختلف الأجزاء بحجه زعم أنها أقوی من الأدله المـذکوره و هی أن المنی لا شک أنه الفضل الهضم الأخیر و ذلک إنما یکون عنـد نضـج الدم و صـیرورته مسـتعدا اسـتعدادا تاما لأن یصـیر جواهر الأعضاء و لذلک کان الضـعف الذی یحصل عقیب اسـتفراغ المنی أزید من الضـعف- الذی یحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فإنه یورث الضعف فی جوهر الأعضاء الأصلیه و إذا کان کذلک کان المنی مرکبا من أجزاء کل واحد منها قریب (۳) الاستعداد من أن یصیر عضوا مخصوصا و ذلک یقتضی أن لا یکون المنی متشابه المزاج- بل متشابه الامتزاج انتهی.

أقول و هذه الحجه أیضا ضعیفه من وجوه

۱- أی الزائـد علی مـا ذهب إلیه المعلم و أما البرهان فقـد مر أن الماده فی کل شـی ء- مأخوذه علی وجه الإبهام و القوه لا علی وجه التحصل و الفعلیه إذ کل فعلیه فهی آبیه عن فعلیه أخری فافهم ذلک، م ره

۲- أی لیس له تمـامیه فی الصوره النوعیه المنویه فضـلا عن تمـامیته فی الأـجزاء العصبیه- و الربـاطیه و العظمیه و غیرها کما قال تعـالی وَ خُلِقَ الْإِنْسـانُ ضَـعِیفاً ثم إن هـذا مبنی علی مـا هو ظـاهر قولهم أن اختلاف الأعضاء نوعا باختلاف أجزاء المنی نوعا بلا حاجه إلی القوه المصوره و إلی القوه المولده سیما المفصله منها کما یدل علیه قول المصنف قدس سره آنفا- بل القوه المصوره بحسب اسـتعداد الماده إلـخ و قولهم فی الوجه الرابع من الاسـتدلال- و إن لم یکن مترتبه فما الذی رتبها و أما أن حمل کلامهم علی أن اختلاف الأجزاء من قبیل اختلاف المواد مع الحاجه إلی القوی الفاعله فلا یرد، س ره

۳- قرب الاستعداد بالاختلاف النوعی لا یستلزم الاختلاف النوعی فإن قوه الشی ء لیست بذلک الشی ء کما أنه لا یوجد الشی ء بالأولویه و ما لم ینسد جمیع أنحاء عدم الشی ء- و إن انسد کثیر منها فهو معدوم بعد، س ره

أحدها أنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هى من المطعومات الداخله فى بدن الحيوان و غيره و لا التى وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذيه بالقوه- بل لا يغتذى الحيوان بالحقيقه إلا من عند نفسه و لا يتقوى إلا بقوه باطنه و هذه المسماه (۱) عند القوم بالأغذيه و الأدويه هى أسباب معده لأن ينفعل ماده البدن من مبدإ نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه فى المعقول بالفعل و المعقول بالقوه و إن الذى سمى معقولا بالقوه لا يصير معقولا بالفعل أبدا بل يعد لأن تحصل للنفس حاله هى معقوله و عاقله بالفعل فكذا فى الغذاء و النمو و ليس كون اللحم لحما و العظم عظما و الرباط رباطا إلا من جهه ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها و أجزاؤها المعنويه و مقوماتها النفسانيه فيظهر آثارها فى الأجساد و الأبدان فينزل إلى عالم الأشباح الصوريه من عالم الأرواح المعنويه بإعداد هذه الحركات و الانفعالات و تحريكات مواد الأغذيه و غيرها.

و ثانيها أنك هب أن المنى هو الحاصل من فضله الهضم الرابع فمن أين يلزم (۲) أن يكون فضله الشى ء لا بد أن يكون مثله أو قريبا منه فى الاستعداد فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان و ثالثها هب أن المنى عند كونه متصلا بواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلى مواضع أخرى لا نسلم أنه قد بقى ما كان عليه فمن الحافظ (۳) عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كيفيتها فإن كان

۱- أقول لو سلم الإمام ذلك فالإعداد يكفيه لأنكم تسلمون أنه لا بد من مجاوره هذه الأغذيه للأعضاء المختلفه و أن غاذيه كل عضو مخالفه بالنوع لغاذيه عضو آخر- فتختلف لا محاله فضل الأغذيه بعد الهضم الرابع و هل ينشى ء النفس الصور المحسوسه بالذات المتخالفه إذا لم يكن إعداد من الصور المحسوسه بالعرض المتخالفه، س ره

۲- بل يلزم أن يناسبه و يدانيه و إن لم يكن يكافئه و يساويه أ ليس نخاله طحين كل حبه تناسبه و دردى كل عصاره تقاربه و كفى ذلك فى الاختلاف، س ره

۳- هذا حق فى الترتيب و الوضع إن ادعى التشابه فيهما بذلك و أما إذا ادعى مجرد الاختلاف فى الأجزاء فلا لأن المختلفات إذا انفصلت عن مواضعها و اجتمعت لا يرتفع اختلافها، س ره

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحده كيف يدبر و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيرا و حفظا طبيعيا و لا يسرى فعل النفس فى غير بدن واحد و لو سرى فعل النفس فى نطفه لم يكن النطفه نطفه بل كان حيوانا ذا نفس و أما حصول الضعف عند إنزال المنى فى جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلا بل منشأ (۱) الضعف أمر نفسانى من انفعال يطرأ على النفس بحصول اللذه البدنيه فيسرى ذلك الوهن و الانكسار فى سائر أجزاء البدن كما عند الخوف و الخشيه و كثير من الأمور النفسانيه المورثه اضطرابا فى البدن و وهنا فى قواه و أعضائه الأصليه و بالجمله المنى جوهر قابل الأعضاء- و قابل الشى ء لا بد و أن يكون خاليا عن ذلك الشى ء و ضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان.

و أيضا المنى رطوبه سياله و الرطوبه السياله لا يمكن فيها اختلاف الهيئات و الصفات و الأوضاع على الوجه الذى يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيله لاختلاف الصور و الآثار و قد مر أن اختلاف الاستعداد و اللااستعداد من باب القوى و الإمكانات و النسب التى لا وجود لها إلا على سبيل التبعيه دون الاستقلال.

و مما لا بد لک من معرفته قبل الخوض فى تحقيق هذا المقام

و إثبات المصوره لأجساد النباتات و الحيوان أن المنسوب إلى الماده و استعدادها لم يجز أن يكون إلا أمورا جزئيه شخصيه من خصوصيات الأزمنه و الأمكنه و الأوضاع و أما الأمور الدائمه الوقوع و خصائص الأنواع فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعليه على الوجه الكلى- فإذا تقررت هذه الأمور فثبت أن اختلاف أشكال الأعضاء و خلقها و مقاديرها و أوضاعها- و كذلك كون كل عضو من الأعضاء على صوره خاصه ينتفع بها الإنسان و الحيوان من التشكيلات و التصويرات سيما ما فى أعضاء الرأس من العين و طبقاتها و الأنف و الفم و الأسنان و اللسان و الشفتين و غيرها و ما فى كل منها من المنافع التى بعضها

۱- أقول لا ينحصر المنشأ فى الأمور النفسانيه بل الأمور الطبيعيه أيضا شى ء لا يجوز الشك فى تأثيرها و هو قدس سره بهذا و أمثاله مما قد سبق قد طوى بساط الطبيعيات و الطبيات- و قوله الرطوبه السياله لا يمكن إلخ هذا فى غير الوضع محال ممنوع خ ل و السند وجود مركب القوى كاللبن و الخل، س ره

للضروره و بعضها للراحه و الفضيله و الزينه كأشفار العينين و سواد الحاجبين- و تقعير أخمص القدمين لا- يمكن أن تكون منسوبه إلى الماده المنويه لما علمت من الوجوه المذكوره و لا إلى قوه سفليه كالطبائع الجسمانيه لأن فعل الطبيعه لا يكون إلا على نمط واحد و نحو غرض واحد أو غرضين و لا يمكن فيها فنون الأغراض و صنوف الدواعی و القصود بل لا بد و أن ينسب إلى أمور نفسانيه منبعثه من أغراض علويه مؤديه إلى عالم عقلی و سر سبحانی بل نقول من رأس قولا كليا إن السبب الفاعلی لبدن الحيوان إما أن يكون أمرا عديم العلم و الإدراک كالطبائع (۱) و ما فی حكمها و أما أن يكون أمرا ذا علم و إدراک.

و الأول محال لشهاده كل فطره سليمه على أن فاعل هذا الترتيب العجيب و النظم المحكم يستحيل أن تكون قوه عديمه الشعور.

و الثانی لا يخلو إما أن يكون هو الباری بلا واسطه أم لا.

و الأول محال بالبراهين القطعيه و الأدله النقليه لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا و من نسب إليه تعالى هذه الانفعالات و التجددات- فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبيه و معنى الإلهيه وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ* أو لم يعرفوا معنى الفاعليه و التأثير و أن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضی ء و الكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء و لا شک لمن له قدم راسخ فی العلم الإلهی و الحكمه التی هی فوق العلوم الطبيعيه أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان و لا مكان و لكن بتسخير القوى و النفوس و الطبائع و هو المحيی و المميت و الرازق و الهادی و المضل و لكن المباشر للإحياء ملک اسمه إسرافيل و للإماته ملک اسمه عزرائيل يقبض الأرواح من الأبدان و الأبدان من الأغذيه و الأغذيه من التراب و للأرزاق ملک اسمه ميكائيل يعلم مقادير الأغذيه

۱- و من الأجزاء الماديه المنويه فما ذكر فی بيان المحاليه من قوله لشهاده كل فطره إلخ على سبيل الاختصار و إلا فقد مضى ما هو الأصل و العمده فی الإشكال، س ره

و مکائیلها و للهدایه ملک اسمه جبرئیل و للإضلال (۱) دون الملائکه جوهر شیطانی اسمه عزازیل و لکل من هذه الملائکه أعوان و جنود من القوی المسخره لأوامر الله- و کذا فی سائر أفعال الله سبحانه و لو کان هو المباشر لکل فعل دنی لکان إیجاده للوسائط النازله بأمره إلی خلقه عبثا و هباء تعالی الله أن یخلق فی ملکه عبثا أو معطلا- و ذلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا.

و الثانی لا یخلو إما جوهر عقلی من العقول الصریحه و الملائکه الرفیعه أو جوهر نفسانی.

و الأول أیضا محال بمثل ما مر من حیث إن فعلها لا یتغیر و لا یتکثر تکثیرا بالأعداد و الأزمنه فإن تلک الجواهر لیست مباینه الذوات عن ذات الحق الأول- و إنما هی أشعه شمسه و أضواء نوره یفنی ذواتهم فی ذواته تندرج أنوارهم فی نوره.

و الثانی و هو کون فاعل البدن هو النفس لا یخلو إما أن یکون فعلها للبدن فعلا اختیاریا مسبوقا بقصد و إراده و علم زائد علی ذاتها أو لا یکون.

و الأول باطل فإنا الآن مع کمال علومنا لا نعلم کیفیه الأعضاء فی أشکالها- و مقادیرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسه التشریح فکیف یمکن أن یقال إنا کنا عالمین فی ابتداء تکوننا لهذه الأمور و قادرین علیها بالقصد و الاختیار فیبقی الشق الأخیر و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس و هو أیضا لا یخلو من أحد الأمرین- و هو أن فعلها للبدن علی سبیل الاستقلال أو علی ضرب من الطاعه و الخدمه لأمر من الله و ملکوته و الأول محال لأن النفس غیر مستقله فی الوجود فکیف فی الإیجاد کیف و النفس الإنسانیه عند تشکل الأعضاء و حدوث صورها فی غایه العجز و النقصان لا یملک

۱- إن قیل فلم کان أرکان العرش أربعه کما ورد فی الأخبار قلت أما أولا فلأن عزازیل فعله فی هذا العالم خاصه بخلاف أفعال الملائکه الأربعه فإنها موجوده فی العوالم الباطنه فی کل بحسبه إلی الحضره الأحدیه و نور الأنوار و أما ثانیا فلأن الشر مجعول بالعرض لا- بالذات و أما مظاهره و رقائقه الظاهره فی بعض الأحیان للأنبیاء و الأولیاء فهی أقوی و أظهر من نفسه إذ فی جانب النور و العقل و الرحمه و نظائرها- الظاهر أقوی من المظهر و فی جانب الظلمه و الجهل و الغضب و أمثالها المظهر أقوی من الظاهر فتلطف، س ره

الإنسـان حينئـذ لنفسه نفعـا و لاـ ضـرا و لا موتا و لا حياه و لا نشورا و فاعل هـذه التشـكيلات و التصويرات و الترتيبات لا بـد أن يكون صانعا حكيما و مـدبرا عليما فلم يبق من الشـقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشـكلها و مصورها و غاذيها و منميهـا و مولـدها هو أمر من أمر الله باسـتخدام النفس و قواها المطيعه لإراده الله و حكمته و هـذه النفس تتقلب فی أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ففی بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسـبه لاسـتعدادها كما فی الأرحام و فی بعض النشـئات شأنهـا- تصوير القوى الحسـاسه بصورها المناسـبه لجوهر الحس من المحسوسات الحاكيه لعالم النور فی عالم الظلام و فی طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنه بصور الخيالات و الأوهام.

و فی نشأه أخرى شأنها تصوير الـذوات بصور الحقائق و المعانی الإلهيه و العلوم الربانيه- و على ما ذكرناه (١) يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء فی كيفيه تكون الجنين و هو أن الماده تسـتعد لأمر واحـد هو النفس و لكن النفس (٢) لها آلات و لوازم و قوى متخـالفه يتحـد نحوا من الاتحـاد فوجب أن يكون فی المـاده اسـتعدادات بـالقوه (٣) مختلفه يتحـد على ضـرب من وجوه الوحده و هی كيفيه (۴) المزاج كاتحاد أشـياء فيها تركيب ثم كل قوه يجب أن يكون تركبت فيها هيئات هی لوازم لتلك القوى بها تصير فعاله فبسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيره و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء و هذا كما أن

١- من أن المصوره مرتبه من مراتب النفس، س ره

٢- أی لكن لها وحده جمعيه و المراد بالآلات الأرواح البخاريه و الأعضاء- و باللوازم الهيئات النوريه التی فی النفس بنحو أعلى فی مقام الكثره فی الوحده- و بالقوى شئونها التی لها فی مقام الوحده فی الكثره و هی ظلال تلك الهيئات النوريه، س ره

٣- أی كما أن المسـتعد لها بالفعل مختلف كـذلك تلك الاسـتعدادات مختلفه بالقوه- فاختلاف كل منها من سـنخه و لا يجوز أن يقال كما سيشير إليه المصنف قده إن الاستعداد البعيد بالفعل فغيره بالقوه لأن الكلام مطلق، س ره

۴- أی مـا بـه الاسـتعداد كيفيه المزاج إلاـ أن يبنی على مـذهب من يرى أن المسـمى بالإمكـان الاسـتعدادی و هـو بعينه الكيفيه المزاجيه كما مر فی السفر الأول، س ره

بالهيئات التى وجدت فى الأول و العقول الفعاله أعنى المعقولات وجد ما بعدها و كما أنه ينتقش فى العقول تلك الصور على اللزوم فكذلك ينتقش فى القوه الغاذيه مثلا صوره تشكل الإنسان بشركه الماده بوجود هذه القوه فى الماده انتهى كلامه و المقصود منه إزاله الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها و سبب ذلك أن جميع الموجودات التى بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم و هيئات و معانى كثيره بحسب مقامه و مرتبته فى الوجود يحاكى السبب الأول فى كونه واحدا و مع وحدته عين جميع الصفات الإلهيه و الأسماء الربانيه و قد علمت من قبل أن البارى كل (١) الأشياء بلا تكثر و هكذا كل ما هو أقرب إليه أشد وحده و أكثر جمعا للمعانى حتى أن كل موجود عالم فى نفسه يحاكى عالم الربوبيه فالنفس الإنسانيه يجتمع فى ذاتها جميع ما يتفرق فى البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات فاختلاف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركه- و المحركه المنبثه (٢) آلاتها فى سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب

١- فإن المراد أنه مصداق واحد أحد يترتب عليه من الخيرات و الكمالات ما يترتب على كل المصاديق المتفرقه و الوجودات المتشتته و آيته الإنسان الكامل الذى فيه شى ء كالملك و شى ء كالفلك و شى ء كالحيوان و شى ء كالنبات و شى ء كالطبائع و الجمادات و غيرها مع أنه واحد و هذا هو الكثره فى الوحده و لا تتوهمن أن كون البسيط كل الأشياء هو كون الوحده فى الكثره لأن هذا مقام الفعل و ذلك مقام الذات- و هذا هو العلم الفعلى و ذلك هو العلم العنائى الذاتى و هذا شى ء وصل إليه الكثيرون- و ذلك شى ء وصل إليه الأقلون بل لم يصل إليه باعتقاد المصنف قدس سره إلا أرسطاطاليس- و قال قدس سره فى موضع آخر لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك و إن لم يكن كذلك- لأن كلا المقامين مما وصل إليهما العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل فى المجمل و شهود المجمل فى المفصل، س ره

٢- فى هذه العباره مسامحه لأن المراد بالآلات إما الأعضاء المفرده كالشريان و العصب و الوريد و نحوها فليس انبثاثها حسب انبثاث الروح بل بالعكس إذ يقال انبثاث المقبول على حسب انبثاث القابل لا بالعكس إلا أن يجعل حسب بمعنى سبب أو طبق مع أن القوى المدركه سوى اللمس غير منبثه آلاتها لأن آلاتها فى الرأس خاصه و أما القوى و هو خلاف الظاهر إذ أكثر استعمال الآله فى الروح البخارى و الأعضاء و أما أن ذا الآله ما هو فأمره سهل و هو الأصل المحفوظ فى القوى- و السنخ الباقى فيها و آلات المحركه مثل المحركه عضله و حددت بخمسمائه عضل. ثم فى قوله المنبعث من القلب فى الأورده و الشرايين أيضا تسامح لأن الروح الذى هو آله القوى المدركه و المحركه هو الروح النفسانى الدماغى و هو فى الأعصاب لا فى الأورده و الشرايين و إنما فيهما الروح الحيوانى القلبى و الطبيعى الكبدى و الأرواح ثلاثه كما صرحوا به لكن لما كان الروح النفسانى أصله الروح الحيوانى و يصعد من القلب إلى الدماغ سامح فيه، س ره

فی الأوره و الشرایین و تلک القوی أیضا مع اختلافها و تشعبها یجتمع فی وجود النفس و تتحد بها النفس کاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل و بالجمله القوی السافله تتفرع- و تتوزع عند انفصالها و فیضانها عن القوی العالیه ثم تفعل أفاعیلها المختلفه علی حسب أغراض تلک القوی العالیه خدمه و طاعه إیاها و إن لم یکن لها شعور بتلک الأغراض و الغایات کما أن القوه الجاذبه و الهاضمه و الدافعه تفعل فعلها لأغراض النفس فی تدبیرها للبدن و لیس للجاذبه و الهاضمه شعور بذلک الغرض بالاستقلال و لکن علی حسب التبعیه و الاتصال بالنفس و کذلک فی القوی الإدراکیه فإن قوه السمع و قوه البصر یفعلان فعلهما لغرض النفس و إدراکهما عین إدراک النفس و للنفس (۱) فی ذاتها سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و لذلک (۲) یصدر عنها هذه الإدراکات فی النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهره فکل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما یفعل خدمه و طاعه للنفس علی حسب الجبله فهکذا حکم القوه المصوره فی تصویر

۱- الفقره السابقه فی مقام الوحده فی الکثره للنفس و هذه فی مقام الکثره فی الوحده لها فالنفس أیضا کل القوی بلا تکثر، س ره

۲- لا یقال ما یدرک عند التعقل هو الصور الخیالیه من المبصرات و المسموعات و غیرهما قد صارت قویه لا أن فی ذات النفس بصرا و سمعا و غیرهما لأنا نقول لا نعنی بالبصر إلا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غیرهما من المرئیات بهذه الشده التی فی هذا البصر و لا بالسمع إلا ما حضر عنده الصوت کما فی هذا السمع و کذا فی الباقی- فإن شئت سم ذلک خیالا فإن الخیال حینئذ کان فی ذاته تلک القوی و هو مرتبه من النفس کما لو سمی أحد هذه الحواس خیالا و المحسوسات متخیلات لم یکن مشاحه فی الاسم، س ره

الأعضاء و تشكيلها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

و ليس لأحد أن يعترض بأن القوه المصوره قوه جسمانيه لا شعور لها بهذه الأغراض فكيف تفعل هذه الأفاعيل التى يترتب عليها تلك الأغراض و ما خلقت إلا لتلك الفوائد و الغايات.

لأن جوابه أن تلك القوه مما تستخدمها قوه أخرى فوقها هى النفس فإن رجع و قال إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعره بتلك الأغراض و المنافع و المصالح.

قلنا نفسك ما دامت بالقوه و فى حد النقصان حكمها حكم تلك القوه المصوره- التى تفعل فعلها بالمباشره خدمه و طاعه لقوه أخرى فوقها و لو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوه و النقصان إلى حد الفعليه و الكمال لشاهدت بنور البصيره أنها تستخدم سائر القوى التى هى من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حكميه فيها صلاح شخصها أو نوعها إما بحسب نشأه الطبيعه أو نشأه أخرى فقول القائل المذكور إن الماده تستعد لأمر واحد هو النفس أراد بالماده المنى و بالاستعداد استعدادا بعيدا من شأنه أن يصير قريبا بانفعالات و استحالات كثيره يطرأ عليها شيئا بعد شى ء فإن الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صوره حافظه لتركبه من الفساد و الضيعان لكن من شأن تلك الصوره أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبه فوقها و هكذا الكلام فى تلك المرتبه من الصوره و قوله لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفه تتحد نوعا من الاتحاد أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها- فكل ما يعد من آلات النفس و قواها كان تلك الآله و القوه تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معده لفيضان صوره أخرى مستعمله إياها قاهره عليها من غير تمرد و عصيان فى جبلتها و هكذا إلى آخر مرتبه من مقامات النفس و هذا هو الدين الإلهى الفطرى الذى جبل عليه كل قوه أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها- لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه و يؤم قصده و يجرى فى طريقه.

و بهذا يندفع الإشكال بأن المصوره لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآله قبل حدوث مستعملها أعنى النفس و ذلك لأن تلك القوه قبل فيضان النفس لم تكن

موصوفه بأنها آله للنفس بل كانت بمنزله صوره أو كمال أول كسائر القوى الحيوانيه أو النباتيه التى تحدث قبل النفس الإنسانيه فإن الصوره الحيوانيه بل التى قبلها- أى الصوره النباتيه إذا حدثت فى ماده البدن لا شبهه فى أنها تفعل أفاعيلها لا على سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و الرئاسه ثم إذا اشتد كماله و قويت ذاته و بلغت إلى مقام الناطقه متحده معها استحالت ذاتها مقهوره مطيعه لأمر الله و فعلت ما كانت تفعل خدمه و طاعه لهذا الجوهر العالى و هو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد- لأن النفس الإنسانيه هى بعينها تدرك الكليات و الجزئيات و تحس و تحرك و تغذو و تنمو و تولد و تحفظ المزاج و بالجمله تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصوره الجماديه- و النفس النباتيه و النفس الحيوانيه فهى بوحدتها كل هذه الجواهر التى توجد فى الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما فى هويته و ذاته و قوله فوجب أن يكون فى تلك الماده استعدادات مختلفه تتحد معها على ضرب من الوحده و هى كيفيه المزاج لم يرد به أن فى المنى استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلات النفسانيه و لوازمها ابتداء فى أول الكون حتى يرد (۱) عليه أن استعداد النطفه لقبول النفس الناطقه و قواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنا إنسانيا و صيرورتها بدنا إنسانيا لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى- و الآلات و اللوازم و قد علمت (۲) مما ذكر مرارا أن الإمكانات و الاستعدادات القريبه أبدا تابعه للصور و الكيفيات الموجوده بالفعل فما به الاستعداد و القوه شى ء غير نفس الاستعداد و القوه و غير المستعد له و المقوى عليه لكن يجب أن يكون مناسبا إياه و واقعا فى طريقه كأجزاء الحركه كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق- فمراده أن (۳) المنى جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلبات أن يطرأ عليه

۱- أى لو كانت صور الأعضاء كالعين بطبقاتها و رطوباتها معلوله لهيئات القوى- لزم الدور فى القوى الإنسانيه لأن استعداد قبول القوه الباصره بعد قبول صوره العين- و صوره تقاطع العصبتين و هذه الصور بعد وجود هذه القوه إذ الفرض أن الصور ظلال الهيئه المعنويه للقوى، س ره

۲- لزوم الدور خاص بالقوى الإنسانيه و الحيوانيه و هذا عام لضروره ما به الاستعداد فى كل مستعد قريب، س ره

۳- حاصله أن للصوره درجات كما للقوه درجات فكل درجه سابقه من الصوره ما به الاستعداد لكون لاحقتها ظلا لهيئه من القوه و أما الدرجه الأولى من الصوره- فمشروطه بسبق صوره و كيفيه مخالفتين لها، س ره

استعدادات متعاقبه ينتهى آخرها أن يصير بدنا إنسانيا فيه أعضاء مختلفه يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبته (۱) إلى سائر الأعضاء كنسبه النفس إلى سائر القوى و هذه الاستعدادات التى هى بالفعل متكثره متشعبه فى القلب و الأعضاء كانت حين كانت بالقوه راجعه إلى استعداد واحد هو مبدأ سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما أن جوهر النفس مبدأ سائر الصور و الفعليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفه و ذلك لأن النطفه يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف و لم يكن فيه قوه جانب دون أخرى- و لا فعليه طرف غير طرف حتى يكون ماده عاريه من جميع القوى و الكيفيات لتصير قابله لصوره كماليه يصدر عنها جميع الأطراف و الأضداد كالجذب و الدفع و الشهوه و الغضب و المحبه و النفره و الأفاعيل المختلفه التى بعضها من باب الطبع و بعضها من باب الحس و المحسوس و بعضها من باب العقل و المعقول و لو كان فى الماده فعليه شى ء من الطبائع و الصور لم يكن فى قوتها قبول الكل و لهذا ترى النطفه الإنسانيه- من أضعف الأشياء جوهريه و قوله و كما أن بالهيئات التى وجدت فى الأول و العقول الفعاله وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه من أن كل قوه فعاله تشتمل بوحدتها التامه على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثره و التفصيل اشتمال (۲) البحر على قطرات الأمطار و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار و قوله و كما أنه ينتقش فى العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش فى القوه الغاذيه مثلا صوره تشكل الإنسان بشركه الماده لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشه بالفعل فى تلك القوه حتى يرد عليه أن تلك القوه اتفقوا على أنها عديمه الشعور و الإدراك كيف و النفس التى هى أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيئات إلا بعد ممارسه التشريح- بل أراد به اشتمال تلك القوه على حيثيات و جهات متناسبه لتلك الأشكال و الصور

۱- ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الأعضاء لأنه كأصل شجره و الأعضاء المرءوسه فروعه، س ره

۲- بل كاشتمال العقل البسيط الإجمالى على العقول التفصيليه، س ره

لأنها كالواسطه و الخليفه فی فيضان تلك الأمور من المبادی و لا بد للواسطه أن ينوب مناب المبدإ الأصل فی أن يتضمن ما يصدر عنه علی وجه أعلی و أشرف و اعلم أنا لم نذهب إلی أن الأول تعالی و لا العقول الفعاله محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا إلی أن كل عاقل بالفعل يتحد (۱) بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء و بينا ذلك علی وجه الإحكام و الإتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهه فثبت من ذلك أن كل قوه عاليه توجد فيها جميع ما هو دونها علی وجه أعلی و أبسط و الحكماء مع اتفاقهم علی أن مبدع الكل ذات واحده بسيطه غايه الوحده و البساطه و مع بساطته علی هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان و الأعضاء الحيوانيه و إن شئت فارجع إلی ما ذكروه فی باب عنايته تعالی بالأشياء و إلی كتاب منافع الأعضاء لجالينوس و إلی كتاب بقراط و أفلاطون و سائر كتب التشريح حتی تعلم أنهم متفقون علی أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه و لا ينافی ذلك إثباتهم الوسائط العقليه و القوی النفسانيه و الآلات الطبيعيه علی حسب جريان قضاء الله و قدره إذ ليس من دأب الحكيم مباشره الكنس و دفع الفضولات و مزاوله المزابل بل فعله الخاص هو الحكم و الأمر و الهدايه و القضاء و الإنزال و الإرسال دون الحركات و الانفعالات و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمه الله كما قال تعالی وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلی بَشَرٍ مِنْ شَيْ ءٍ الآيه.

زياده تنوير و تصوير:

و اعلم أن الصور الجزئيه الجسمانيه حقائق كليه موجوده فی عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالی وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ فالخزائن هی الحقائق الكليه العقليه- و لكل منها رقائق جزئيه موجوده بأسباب جزئيه قدريه من ماده مخصوصه و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكليه موجوده عند الله بالأصاله و هذه

۱- و ذلك الاتحاد هنا انطواء وجود الكل فی بسيط الحقيقه، س ره

الرقـائق الحسيه موجوده بحكم التبعيه و الانـدراج فالحقـائق (۱) بكلياتهـا فى وجودهـا العلوى الإلـهى لاـ ينتقـل و رقائقها بحكم الاتصـال و الإحـاله و الشـمول لسـائر المراتب تتنزل و تتمثـل فى قوالب الأشـباح و الأـجرام كما مر من معنى نزول الملائكه على الخلق بأمر الله و الرقيقه (۲) هى الحقيقه بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشده و الضعف و الكمال و النقص أ لا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكليه بين يـدى الله و حمله لأحد أركان عرش الله الأعظم و عظم منزلته و حضـرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته و تصـرفاته فيما تحته قائمه بأنفس الخلائق فلكل نفس (۳) منفوسه رقيقه من حقيقته الكليه هى المباشـره لقبض تلـك النفس و العمـاله لأجلهـا على شـاكله عمله من جـذب الأغـذيه و تجريـد العلوم من محسوساتهـا و تجريـد المحسوسـات عن موادهـا الجزئيه و هو فى مقـامه الأصـلى بين يـدى الله تعـالى لاـ يشـغله شأن عن شأن و كـذلك الحقيقـه الكليه الجبرئيليه من عـالم أمر الله واقفه بين يـدى الله و كـل من كـان فى ذلـك فهـو مضـاف إليه تعـالى إذ لا يتشـرف بتشـريف هـذه الإضافه إلا من كان من أهل القـدس و التجرد و حقيقه جبرئيل من هـذا القبيل و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسـطه رقـائقه الممثله المتصـله بسـائر من يتصل به باطنهـم من نبى و رسول وحيا كفاها و صـراحا أو وارث و ولى إلهاما و تعليما بأنواع التمثيلات و التعليمات كما قال الله تعالى وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً- أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا و قال عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى فالشديد القوى إشاره

۱- و هى أربـاب الأـنواع و هى لكونهـا موجودات تـامه لا حاله منتظره لها و لا نقل و لا تحويل فيها لا تتجافى عن مقامها و لكن بحكم الإحاطه التى لها بالمراتب التى دونها كون تلك المراتب و الرقائق نازله متسـفله نزول الحقائق و تسـفلها و هذا معنى تنزل الملك المقرب فكلمه رقائقها بوجه مقتحمه فكأنه قال الحقائق لا تنقل- و فى عين عـدم نقلها تتنزل بحكم الاتصال و الإحاطه و لكن للتنزيه و لشـيمه التـأدب- أسـند التنزل إلى الرقـائق و إلاـ فلا تنزل بعـد الرقائق الجزئيه الطبيعيه و يمكن على بعـد أن يحمل الرقائق هنا على الرقائق المثاليه و حينئذ فالتنزل واضح، س ره

۲- و لكن بنحو الضعف كما أن الحقيقه هى الرقيقه بنحو الشده، س ره

۳- الصفه للتعميم كما فى قوله تعالى وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ، س ره

إلى جبرئيل و قواه إشاره إلى رقائقه الممثله للأنبياء كتمثله فى صوره دحيه الكلبى للنبى ص (١) و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله و حمله العرش على كاهله- و نفخه فى الروح الكلى الفلكى الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحى التفصيلى بكل روح بواسطه رقائقه المتصله بالأرواح الجزئيه و هو فى أفقه الأعلى بين يدى ربه لا يشغله شأن عن شأن لأن عامله الذى فيه نحو وجوده الكلى فوق عالم التغيرات الزمانيه و التجددات الماديه و كذلك الميكائيل ع قائم بين يدى ربه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث و إعطاء الأرزاق فى كل وقت و زمان لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطه ما صرف فيه من قوى عماله من الآدميين و غيرهم فى تصوير أنواع الأرزاق البدنيه- فرقائقه موصله لذلك و حقيقته الكليه لم يبرح من مقامها و لم يتغير عن حالها و لا يشغله شأن عن شأن و هكذا قياس جميع القوى المدركه و المحركه فى أن لكل نوع منها مقامات متعدده متفاوته فى العلو و الدنو و الشرف و الخسه بعضها عقلى صرف و بعضها مثالى و بعضها حسى (٢) و بعضها جسمانى صرف و أكثر الناس إنما وقعوا فى الأغلاط و الشبه العظيمه لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبه و مقام و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم فى فعل المصوره فطائفه نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوه جسمانيه عديمه الشعور فأبطلوا حق الله و حق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى و نظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر و طائفه أخرى نسبوا أفعال المصوره من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد و الهابط فى مهوى النزول إلى ذات الله فهؤلاء أبطلوا حق عباد الله و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحق دون الخلق

١- و كما أن نفخ الأرواح فى المواد بفعله و فعل رقائقه كذلك إلباس الصور بالمواد- فخلع صوره الكيلوس مثلا من الماده بفعل رقيقه عزرائيل و لبسها صوره الكيموس بفعل رقيقه إسرافيل، س ره

٢- أى بالذات و بعضها جسمانى أى حسى بالعرض و الأول مجرد فى الجمله دون الثانى ثم إنه على حذو ما سبق من القوى من عد عزرائيل من الأركان ينبغى أن يذكره مع رقائقه و لكن أدرجه فى قوله و هكذا قياس جميع القوى إلخ، س ره

ففـات عنهم الحق و الخلق جميعـا إذ الخلق طريق إلى الحق فمن أبطل الطريق و ضل عن سواء السبيل فكيف وصل إلى الحق فلا جرم قد حشـروا أعمى العينين مطلقا- بعد ما كان لهم قوه البصر و إمكان النظر إذ لم ينظروا فى آيات الله و حكمته و لم يتفكروا فى صـنع الله و عنـايته فيكون حالهم يوم القيمه كما حكى الله بقوله وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمى قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيراً قالَ كَذلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فَنَسِيتَها وَ كَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسى

فصل (۸) فى الإشاره إلى تعديد القوى النفسانيه و ما دونها على سبيل التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا

أن هـذه القوى لاـ يتميز بعضـها عن بعض بفصول ذاتيه كمـا فى الأنواع النباتيه و الحيوانيه بل امتيازها بعوارض إنسانيه من تقـدم بعضـها على بعض و اسـتخدام بعضـها قبـل بعض و هـذه القوى بمنزله أجزاء النفس الإنسانيه قبل أن صـدرت و انبسـطت عنها و انفصـلت فى أجزاء البـدن كـل قوه فى موضع يليق بهـا- فتنقسم النفس أولاـ إلى أجزاء ثلاـثه هى نفوس ثلاثه فى مواضع أخرى نفس نباتيه موضـعها الكبـد و نفس حيوانيه موضـعها القلب (۱) و نفس إنسـانيه سـلطانها فى الـدماغ- و هـذه النفوس متعاقبه فى الحـدوث و البقاء فالجزء النباتى يحـدث أولا ثم الحيوانى ثم الإنسانى و الأولان ينعـدمان بفساد المزاج و بطلان الاسـتعداد دون الجزء الإنسانى- فإنه يبقى فى النشأه الآخره إذ ليس حدوثه بواسـطه الاسـتعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربانى و سر سبحانى و نسبته إلى الحق نسبه الضوء إلى المضى ء بالذات- فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم فى مقامه.

و الغرض هاهنا الإشاره إلى تقسيم القوى و ترتيبها.

اشاره

۱- بـل قـال الطـبيعيون موضـعها الـدماغ لأـن النفس الحيـوانيه متشـعبه إلى الحسـاسه و المحركه و كلتاهمـا فى الـدماغ و النفس الإنسـانيه لاـ موضع لها كما أشار إليه بقوله سـلطانها فى الـدماغ نعم القوه الحيوانيه التى بها قبض القلب و الشـراءين و بسـطهما و تدبير الروح الذى فيهما فى القلب كما قالوا و سيجى ء الكلام فى تلك القوه، س ره

فالإنسانيه مخدومه القوى

كلها (۱) و هى تخدم العقول العاليه كالعقل الفعال و الذى قبله و الذى بعده و هو العقل المستفاد و الذى يليه و هو العقل بالفعل و يليه المسمى بالعقل بالملكه

و الحيوانيه تخدم الإنسانيه

و تستخدم الحيوانيه النباتيه و لها ثلاث قوى كما مر الغاذيه و المنميه و المولده.

و الحيوانيه أيضا لها قوتان قوه محركه و قوه مدركه و المحركه إما باعثه أو فاعله و المحركه الباعثه هى التى تسمى بالشوقيه و لها شعبتان أحدهما شهوانيه- و الأخرى غضبيه تخدمها المحركه الفاعله و هى تستخدم الأوتار و الرباطات المتصله بالأعضاء المستخدمه للأعضاء ففى خدمه الشهوه يجذب الأوتار إلى جانب المبدإ و هو القلب- و فى خدمه الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجهه للدفع.

و أما المدركه الحيوانيه فتنقسم بقسمين قسم يدرك من خارج و قسم يدرك من داخل و المدرك الداخلى ألطف و أشرف من المدركات الخارجيه و هى بمنزله القشور و النخالات له و المدرك من داخل أيضا ينقسم إلى مدرك الصور و إلى مدرك المعانى- فمنها الحس المشترك ثم الخيال و المصوره ثم المتصرفه فى الطرفين المسمى بالمتخيله- بالقياس إلى الحيوانيه و المتفكره بالقياس إلى الإنسانيه ثم الوهميه ثم الحافظه- ثم الذاكره و المسترجعه.

و أما النفس الإنسانيه

فتنقسم إلى عامله و عالمه فالعامله هى التى بها تدبير البدن و كمالها فى أن يتسلط على سائر القوى الحيوانيه و لا يكون فيها هيئه إذ غايته انقهاريه لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوه النظريه و أما العالمه فهى القوه النظريه و هى التى بسببها صارت العلاقه بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها- و تستفيد منها العلوم و الحقائق فالعامله يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن و العالمه يجب أن تكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعه إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكه الاتصال بالمبدإ الفعال فصارت نسبه اتصالها إلى المبدإ الفعال و الصوره

۱- الضمير راجع إلى القوى لا إلى الإنسانيه كما لا يخفى اللهم إلا أن يراد بالإنسانيه هاهنا العقل العملى فإنه يخدم النظرى، س ره

المجرده بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوه المطلقه فكانت هيولانيا ثم بالملكه عند حصول الأوليات ثم بالفعل لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب و إذا كانت صائره إياها متصله بها مطالعه تلك الصوره فى ذاتها أو ذات مبدإها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا و عنده يتم الجنس الحيوانى بحسب كماله الإنسانى البالغ- إلى كل كمال و مرتبه و هو رأس سائر القوى و مخدومها ثم العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكه و العقل الهيولانى ثم العقل العملى يخدم جميع هذه العقول فإن النظرى يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل و العقل العملى يخدمه الوهم و الوهم يخدمه الذاكره و جميع ما بعد الوهم مرتبه و ما قبله زمانا من التى يلى البدن يخدم القوه الحافظه و المتخيله

ثم المتخيله تخدمها قوتان

محركه و مدركه فالقوه الشوقيه يخدمها بالائتمار لها و القوه الخياليه يخدمها بعرضها الصور المخزونه فى المصوره المهيأه لقبول التفصيل و التركيب و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى- بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب و عرضه إياها على المتصرفه ليركبها و يفصلها و على الواهمه لينظر فيها و يدرك معانيها ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأديه ما حضر فى كل منها و القوه الشوقيه يخدمها قوتان الشهويه و الغضبيه و الشهوه و الغضب يستخدمان القوه المحركه فى العضل و هى آخر درجات القوى الحيوانيه بمعنى أنها مختصه بالحيوان

ثم النباتيه تخدم الحيوانيه

و أولها المولده ثم الغاذيه و المنميه تخدمان المولده و الغاذيه تخدمهما جميعا ثم القوى الطبيعيه أعنى الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافعه تخدم القوى النباتيه لكن الهاضمه يخدمها الماسكه من جهه و الجاذبه من جهه و الدافعه من جهه و الدافعه منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الأربع يخدم جميع القوى المذكوره من قبل لكن الحراره يخدمهما البروده فإنها إما أن تعد للحراره ماده- أو يحفظ ما أفاده الحراره من التحليل و يخدمها جميعا الرطوبه و اليبوسه و هما آخر درجات القوى و بعدها الماده القابله للكل و هى القوه الانفعاليه الجسمانيه التى تقوم بالصوره الجرميه المقداريه أولا- ثم بغيرها إلى الغايه القصوى فى الاستكمال كمرتبه العقل الفعال فيبتدى ء الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

متدرجا فی الصعود إلی غایه ما هبط منها فالوجود کدائره تدور علی نفسها فینعطف آخره علی أوله کما قال تعالی کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ و قال هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ فإذا شرع فی الصعود و أخذ فی الارتقاء یتحد بکل صوره یتلبس بها فهذه القوی کلما ارتفعت- یتحد بدنا واحدا له ذات واحده و هویه نفسانیه و هکذا حتی یصیر إنسانا کبیرا فیه کل الموجودات بحیث یری فیه جمیع (۱) الأشیاء کأجزاء ذاته و ینکشف لک هذا المعنی زیاده انکشاف إذا نظرت إلی ذاتک مجرده عن الأغیار فتراها عاقلا مدرکا للکلیات و الجزئیات- متوهما حساسا سمیعا بصیرا ذا شهوه و غضب و محبه و فرح و إراده و غیر ذلک من الصفات التی لا تعد و لا تحصی و قد عرفت أن الصوره قد تکون بسیطه و قد تکون مرکبه و أن الماده قد تکون بسیطه و قد تکون مرکبه لکن فی المرکب الموجود لا بد أن یتحد ضربا من الاتحاد إذ ما لا وحده له لا وجود له فالکثره معلوله للوحده لأنها مبدأ الکثره- و أصلها و مرجعها و غایتها فبالوحده الإلهیه قامت السماوات و الأرضون و بالوحده النفسانیه قامت البنیه الحیوانیه و نحن إنما توصلنا إلی معرفه النفس و قوتها بالفعل- کما توصلنا إلی إثبات صور العناصر فی الهیولی و الأخلاط فی البدن بأنا رأینا کیفیات و کمیات فی هیولی فعلمنا أن صورها غیرها و رأینا آثارا مختلفه فی البدن فأثبتنا أخلاطا- فکذلک رأینا أفعالا نفسانیه فی بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أن لها مبادی أخری غیر الأجسام و عوارضها ثم توصلنا بواسطه تلک المبادی و ارتباط بعضها إلی بعض و احتیاج بعضها لبعض إلی أن لتلک المبادی مبدأ جامعا هو بالحقیقه فاعل تلک الأفعال

۱- إن کانت هذه الرؤیه باعتبار الکثره فی الوحده فقد علمت أنها بنحو البساطه- فهو الکل بلا تکثر فهی کأجزاء ذاته و لا جزء بالحقیقه و إن کانت باعتبار الوحده فی الکثره- فکذلک أیضا لأنها وجودات لأصاله الوجود و ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک- و لأن الکل کمراء لذاته البسیطه التی کانت هی الکل بلا تکثر و إذا کان العاکس واحدا بسیطا کانت العکوس کثیره باعتبار القوابل واحده باعتبار الأصل لأنه رباطها و جامع شتاتها فوحدته حینئذ ظل الوحده الحقه الحقیقیه لنور النور- ۱۳۲ و لنعم ما قال-«چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم ، س ره

و الآثار و هو أصل حقيقتها و صوره صورها و نفس جميعها و هويه كلها ثم لاح لنا بواسطه أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر (۱) قدسی لا- تقبل الموت و الفساد فهی باقيه عند الله محشوره مع الملائكه و النبيين ع إذا استحكمت علاقتها معهم و حسن أولئك رفيقا

فصل (۹) فی أن لكل بدن نفسا واحده و أن القوى التی أحصيناها تنشأ منها بل هی تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعه من القاصرين لما رأوا فی الإنسان آثار مباد طبيعيه كالحراره و البروده و الجذب و الدفع و الإحاله و النضج و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر- و رأوا آثارا أخرى نباتيه كالتغذيه و التنميه و التوليد مما يصدر من نفوس النباتات- و رأوا آثارا كالحس و التخيل و الشهوه و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانيه- ثم رأوا فيه أفعالا- و إدراكات نطقيه و حركات فكريه فظنوا أن الإنسان مركب من صوره طبيعيه و نفوس ثلاثه أخرى نباتيه و حيوانيه و إنسانيه و من ارتقى من هذه الطائفه و ارتفع عنهم فی هذا الباب ارتفاعا يسيرا رأى أن الإنسان هو النفس العاقله و سائر المقامات أمور عارضه لها من مبدإ حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبه إليها- كآلات ذوی الصنائع من حيث لا مدخل لها فی حقيقتها و نحو وجودها بل فی تتميم أفاعيلها- و ليس الأمر كما زعموه.

بل الحق أن الإنسان له هويه واحده ذات نشأه و مقامات و يبتدی ء وجوده أولا من أدنى المنازل و يرتفع قليلا إلى درجه العقل و المعقول كما أشار سبحانه

۱- أما معرفه جوهريتها من ذلك فلأن المدرك لا بد و أن يكون وجوده لنفسه و العرض ليس كذلك إذ وجوده فی نفسه عين وجوده لموضوعه و أما التقدس و التجرد فلأنه لو كانت ماديه لكان وجودها للماده فلم تكن مدركه أيضا و قس عليه عدم قبول الفساد، س ره

هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً (۱) إلى قوله إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً و لو لم يكن للنفس (۲) مع البدن رابطه اتحاديه لا كرابطه إضافيه شوقيه كما زعم أنها كمن يعشق مجاورا لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألما حسيا كالآلام عقليه أو وهميه فالنفس الإنسانيه لكونها جوهرا قدسيا- من سنخ الملكوت فلها وحده جمعيه هى ظل الوحده الإلهيه و هى بذاتها قوه عاقله إذا

۱- أى الإنسان فى السلسله الصعوديه حين من الدهر أى مقام هو مرتبه الهيوليه- لم يكن شيئا مذكورا أى شيئا بالفعل و إن كان شيئا له قوه الفعليات و الصوريات- و لذا كان من حالات وقعت على الإنسان و جعل الحق سبحانه الإنسان أصلا محفوظا- حيث قرن فى هذه الآيه بين الإنسانيه و عدم الشيئيه المذكوره و هذا ما يناسب الاستشهاد لهذا المقام و لعل المراد الكينونه السابقه فى العلم الواجبى لعينه الثابت و هو الإنسان اللاهوتى فى بدو السلسله النزوليه إنما لم يكن شيئا مذكورا إذ لا وجود له بالذات- و إنما الوجود للحق سبحانه و لعلمه إذ الأعيان الثابته حيث وجدت بالعرض فيما لا يزال بوجودات متشته متكثره ما شمت رائحه الوجود فكيف إذ ظهرت كلها فى نشأه العلم- بوجود جمعى واحد بسيط لاهوتى إذ لم يكن هناك من الإمكان و أحكامه اسم و لا- رسم- فلم يكن شيئا مذكورا بالذكر الوجودى و إن كان مذكورا بالذكر الثبوتى كما أشار إليه مولانا الرضا ع فى معنى المشيه أنها الذر الأول و الأوليه بالإضافه إلى الأكوان الأخر للماهيات فى الذرات الثلاث الأخر و تلك الأكوان إذ كان آخر ثوانى- و ثوالث و روابع، س ره

۲- المصنف ره كما ترى يفرع المسأله على وجود الرابطه بين مرتبه الطبيعه البدنيه و بين مرتبه النفس الإنسانيه مثلا- فيندرج تحت ما استفدناه فى مباحث الوجود الرابط إن تحقق الربط الوجودى بين أمرين يقضى بنحو من الاتحاد الوجودى بينهما- و إذا كان أحدهما موجودا للآخر كان من مراتب وجود ذلك الآخر فإن كان عرضا كالسواد مثلا من الجسم كان قائما بموضوعه غير خارج عن وجوده و إن كانا جوهرين كالماده و الصوره أو النفس كان كل من مراتب وجود الآخر العاليه أو السافله و كان الأقوى وجودا تمام وجود الأضعف فالنفس الإنسانيه مثلا هى الصوره الكماليه الوحيده فى البدن و ما سواها من المبادى البدنيه من شئونها و شعب وجودها و لا يستلزم ذلك بطلان الصور التى دونها كالصور العنصريه مثلا بناء على أن الفعليه تدفع الفعليه فإن ذلك إنما يجرى فى الفعليتين العرضيتين و أما الطوليتان فلا و هو ظاهر، ط مد

رجعت إلى موطنها الأصلى و هى متضمنه أيضا لقوه حيوانيه على مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس اللمى و هو آخر مرتبه الحيوانيه فى السفاله و هى أيضا ذات قوه نباتيه على مراتبها التى أدناها الغاذيه و أعلاها المولده و هى أيضا ذات قوه محركه طبيعيه قائمه بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس من أن النفس ذات أجزاء ثلاثه نباتيه و حيوانيه و نطقيه لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطه الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها و تماميه وجودها و جامعيه ذاتها لهذه الحدود الصوريه و هذه القوى على كثرتها و تفنن أفاعيلها معانيها موجوده كلها بوجود واحد فى النفس و لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافه النفس كما أن معانى الأنواع الجسمانيه توجد فى العقل متحده صائره إياها بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسيه إلى حد المعقوليه فكما يوجد فى العقل جميع الأنواع الطبيعيه على وجه أرفع و أعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه- وجودا نفسانيا أعلى و أرفع من وجوداتها فى مواضعها الأخرى و بالجمله النفس الآدميه تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعه و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجه الطبائع و الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوه مصوره و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسه فيتحد (١) بكل عقل و معقول و أكثر المتأخرين من الفلاسفه كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس

١- و مما ينور هذا المطلب أعنى اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لى و هو أن الموجود فى الخارج و الموجود فى الذهن توأمان يرتضعان من ثدى واحد فكما أن معنى الموجود فى العين ليس أن العين شى ء و زيد الموجود فيه شى ء آخر كالظرف و المظروف بل معناه أن وجوده نفس العينيه و أنه مرتبه من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود فى الذهن أن الذهن أعنى النفس الناطقه شى ء و ذلك الموجود فيها شى ء آخر بل المراد أنه مرتبه من مراتب النفس و شأن من شئونها و ليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلى واحد بل الموجود الذهنى موجود خارجى و ذهنيته بالإضافه ثم إنه بناء على أن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى فأمر اتحاد العاقل و المعقول واضح و قد حققه إسكندر الأفروديسى على ما نقل عنه فى مفاتيح الغيب، س ره

علم النفس لـذهولهم عن مسأله الوجود و كماله و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هـذا المعنى و زعموا أن الأمر لو كان كـذلك لكانت النفس متجزيه و لكان العقل الفعال منقسما (۱) حسب تعدد النفوس العاقله و لكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفـوس و قـد مر البرهـان (۲) النورى الكـاشف لحجب هـذه المضـايق و الشـكوك بحمـد الله عنـد كلامنـا فى اتحاد العاقل بالمعقول

فصل (۱۰) فى أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقه فى الحدوث على بعض كما مر

فـالنفس الآـدميه مـا دام كون الجنين فى الرحم درجتهـا درجه النفوس النبـاتيه على مراتبها و هى إنما تحصل بعـد تخطى الطبيعه درجـات القوى الجمـاديه فـالجنين الإنسـانى نبـات بالفعـل حيوان بـالقوه لا بالفعل إذ لا حس له و لا حركه و كونه حيوانا بالقوه فصـله المميز عنه عن سـائر النباتـات الجاعل له نوعا مباينا للأنواع النباتيه و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فى درجه النفوس الحيوانيه إلى أوان البلوغ الصورى- و الشـخص حينئـذ حيوان بشـرى بالفعل إنسان نفسانى بالقوه ثم يصـير نفسه مدركه للأشـياء بالفكر و الرويه مسـتعمله للعقل العملى و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوى و الرشد الباطنى باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنه و ذلك فى حدود الأربعين غالبا

۱- أى إن اتحـدنا بكل العقل الفعال فيعلم كل أحـد ما يعلمه الآخر و إن اتحـدنا ببعضه لكان متجزيا و الجواب أن للعقل وجودا فى نفسه و وجودا لنا و نحن نتحد مع وجوده لنا لا مع وجوده فى نفسه، س ره

۲- أما ما أوردوه على مسأله اتحاد العاقل و المعقول فقد تبين فى السفر الأول من الكتاب اندفاعها و أما ما أقامه المصنف ره من الحجه على المسأله فقـد تقـدم أنه غير تـام و تقـدم أيضـا أن المتعين بنـاء المسـأله على اتحاد القوه و الفعل وجودا لمكان الربط بينهمـا فـإن كـانت الصوره المعقوله أضـعف وجودا من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالعرض من موضوعه و إن كانت أقوى كان الأمر بالعكس كالمعلول بالنسبه إلى علته و الماده خاصه الماده الثانيه بالنسبه إلى صورتها، ط مد

فهو فی هـذه المرتبه إنسـان نفسـانی بالفعـل و إنسـان ملکی أو شـیطانی بـالقوه یحشـر فی القیامه إما مع حزب الملائکه و إما مع حزب الشـیاطین و جنودهم فإن ساعـده التوفیق و سـلک مسـلک الحق و صـراط التوحید و کمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام یصـیر ملکا بالفعل من ملائکه الله الذین هم فی صـفه العالمین المقربین و إن ضل عن سواء السبیل و سـلک مسلک الضلال و الجهال یصیر من جمله الشیاطین أو یحشر فی زمره البهائم و الحشرات

فصل (۱۱) فی طور آخر من تعدید القوی الإنسانیه علی منهج أهل البصیره

اشاره

قـال بعض أهـل العرفان إشاره إلی معنی قوله تعالی وَ ما یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلَّا هُوَ إن لله تعالی فی القلوب و الأرواح و غیرهما من العوالم جنودا مجنده لا یعرف حقیقتها و تفصیل عددها إلا هو و نحن الآن نشیر إلی بعض جنود القلب یعنی النفس الناطقه و هو الذی یتعلق بغرضـنا و له جندان جند یری بالأبصار و هی الأعضاء و الجوارح- و جند لا یری إلا بالبصائر و هی القوی و الحواس و جمیعهـا خـادمه للقلب و مسـخره له- و هو المتصـرف فیها و قـد خلقت مجبوله علی طاعه القلب لا یسـتطیع له خلافا و لا علیه تمردا- فـإذا أمر العین للانفتاح انفتحت و إذا أمر الرجل للحرکه تحرکت و إذا أمر اللسان بالکلام و جزم الحکم به تکلم و کـذا سائر الأعضاء و تسـخر الأعضاء و الحواس للقلب یشـبه من وجه تسخر الملائکه لله تعالی فإنهم جبلوا علی الطاعه لا یستطیعون له خلافـا و لاـ یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون و إنما افتقر القلب إلی هـذه الجنود- من حیث افتقاره إلی المرکب و الزاد لسـفره الذی لأجله خلق و هذا السـفر إلی الله و قطع المنازل إلی لقائه فلأجله جبلت القلوب قال تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُـدُونِ و إنما مرکبه البـدن و زاده العلم و إنما الأسـباب الموصـله التی توصـله إلی الزاد و تمکنه من التزود و العمل الصالح فافتقر أولا إلی تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن یجلب إلیه ما یوافقه من الغذاء و غیره و بأن یدفع عنه ما ینافیه و یهلکه

من أسباب الهلاك فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوه الشهوه و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبه للغذاء فخلق فى القلب جنود كثيره من باب الشهوات كلها تحت قوه الشهوه و خلقت الأعضاء التى هى آلات الشهوه و افتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوه الغضب الذى به يدفع المهلكات و ينتقم من الأعداء- و ظاهر و هو اليد و الرجل الذى يعمل به بمقتضى الغضب و كل ذلك بأمور خارجه من البدن كالأسلحه و غيرها ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوه الغذاء و آلته فافتقر فى المعرفه إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها و تفصيل وجه الحاجه إليها و وجه الحكمه فيها مما يطول شرحه و لا يحويها مجلدات كثيره

فجمله جنود القلب يحصرها ثلاثه أصناف

أحدها باعث مستحث

إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوه و إما إلى دفع المضار المنافى كالغضب و قد يعبر عن هذا الباعث بالإراده.

و الثانى هو المحرك للأعضاء

إلى تحصيل هذه المقاصد يعبر عن هذا الثانى بالقدره و هى جنود مبثوثه فى سائر الأعضاء لا سيما بالعضلات منها و الأوتار.

و الثالث و هو المدرك المتصرف

(۱) للأشياء كالجواسيس و هى مبثوثه فى أعضاء معينه فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنه جنود ظاهره هى الأعضاء التى أعدت آلات لهذه الجنود فإن قوه البطش إنما يبطش بالأصابع و قوه البصر إنما تدرك بالعين و كذا سائر القوى و لسنا نتكلم فى الجنود الظاهره التى هى الأعضاء فإنها من عالم الملك و الشهاده و إنما نتكلم الآن فيما أيد به من جنود لم تروها و هذا الصنف الثالث و هو الدراك من هذه الجمله تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهره و هى الحواس الخمس و إلى ما أسكن منازل باطنه و هى تجاويف الدماغ و هى أيضا خمسه فهذه أقسام جنود القلب.

و قال أيضا اعلم أن جندى الغضب و الشهوه قد تنقادان للقلب انقيادا تاما

۱- و فى بعض النسخ المتعرف،

فیعینانه علی طریقه الذی یسلکه و یحسنان مرافقته فی السفر الذی هو بصدده و قد یستعصیان علیه استعصاء بغی و تمرد حتی یملکانه و یستعبدانه و فیه هلاکه و انقطاعه- عن سفره الذی به وصوله إلی سعاده الأبد و للقلب جند آخر و هو العلم و الحکمه و التفکر و حقه أن یستعین بهذا الجند فإنه حزب الله علی الجندین الآخرین- فإنهما یلتحقان بحزب الشیطان فإن ترک الاستعانه به و سلط علی نفسه الغضب و الشهوه هلک یقینا و خسر خسرانا مبینا و ذلک حال أکثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخره لشهواتهم فی استنباط الحیل لقضاء الشهوه و یجب أن یکون شهواتهم مسخره لعقولهم فیما یفتقر إلیه انتهی کلامه و لعمری أنه صدر من عین البصیره و منبع التحقیق و ربما عبر هو و أترابه عن القوی المدرکه بالطیاره و عن القوی المحرکه بالسیاره و ذلک لأن القوی المدرکه أسرع وصولا- إلی مقاصدها و مدرکاتها بل ضرب منها آنی الوصول إلی المعلوم و ضرب منها محض الإدراک بالفعل بلا قوه منتظره- و هذا بخلاف القوی المحرکه فإنها لا تخلو عن تراخی زمان و تجدد أحوال.

و اعلم أن کون نسبه القوی إلی النفس کنسبه الملائکه إلی الرب مما ذهب إلیه کثیر من أعاظم العلماء منهم صاحب إخوان الصفا حیث ذکر فیه قال الملک لحکیم من الجن- کیف طاعه الملائکه لرب العالمین قال کطاعه الحواس الخمس للنفس الناطقه قال زدنی بیانا قال أ لا- تری أیها الملک أن الحواس الخمس فی إدراک محسوساتها و إیرادها أخبار مدرکاتها إلی النفس الناطقه لا- یحتاج إلی أمر و نهی و لا- وعد و لا وعید بل کلما همت به النفس الناطقه بأمر محسوس امتثلت الحاسه لما همت به و أدرکتها و أوردتها إلیها بلا زمان و لا تأخر و لا إبطاء و هکذا طاعه الملائکه لرب العالمین الذین لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون لأنه أحکم الحاکمین.

و اعلم أن النفس ما دام کونه متعلقه بالبدن غیر واصله إلی النشأه الکامله العقلیه لا تصرف لها إلا فی القوی الحیوانیه التی علمت أقسامها الثلاثه و ما یتفرع عنها من القوی المبثوثه فی الجسم و أما إذا کملت بالعلم و العمل فیطیعها الأکوان العقلیه و الروحانیه و الحسیه کلها طاعتها لملک الملوک

و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات فى الباب الحادى و الستون و ثلاثمائه حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفه الله مخلوق على صوره الرحمن بعد ما روى الحديث الإلهى لأهل الجنه من أنه ورد فى خبر أهل الجنه أنه يأتى إليهم الملك فيقول (۱) بعد أن يستأذن عليهم فى الدخول فإذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا فى الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحى القيوم (۲) إلى الحى القيوم أما بعد فإنى أقول للشى ء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشى ء كن فيكون-

فقال ص: فلا يقول أحد من أهل الجنه لشى ء كن إلا و يكون بهذه العباره

فجاء بشى ء (۳) و هو من أنكر النكرات فعم و غايه الطبيعه تكوين الأجسام و ما يحمله- فليس لها العموم و غايه النفس تكوين الأرواح الجزئيه فى النشئات الطبيعيه و الأرواح من العالم فلم تعم فما أعطى (۴) العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهى و كل ما سوى الله جزء من كل (۵) الإنسان فاعقل إن كنت تعقل فانظر فى كل ما سوى الله

۱- إما أن يكون مفعول يقول مفهوما من سياق الكلام أو الفعل منزل منزله اللازم أى يتكلم و قد نقل قدس سره هذا الحديث فى ديباجه إلهيات هذا الكتاب بحذف قوله- فيقول إلى قوله فإذا دخل، س ره

۲- هذا على وتيره مكاتيب العرب حيث يكتبون فى أولها من زيد بن عمرو إلى خالد بن بكر مثلا ثم المراد بالثانى الحى لحياه الأول و القيوم بقيوميته لا شى ء بحياله- إذ لا تشريك فى أمر الله الواحد القهار، س ره

۳- أى أتى النبى ص بكلمه شى ء و كلمه شى ء من أنكر النكرات- لا- يقال هو أنكر النكرات لا- أنه من أنكرها كما قال الأزهرى النحوى أنكر النكرات شى ء ثم الممكن ثم الجوهر و هكذا إلى الإنسان ثم الرجل لأنا نقول الشيئيه مساوق للوجود و نحوه فشى ء بعض الأمور العامه أى يوجد مساوقه للعموم، س ره

۴- و الحاصل أن الإنسان الطبيعى و النفسى ليس لشى ء منهما ذلك العموم يعنى عموم القدره لأن غايه فعلهما تكون الأجسام و الأرواح و إنما العموم للإنسان العقلى، س ره

۵- هذه الإضافه بيانيه أى من الكل الذى هو الإنسان و الحاصل أن كل ما سوى- محاط تحت سعه وجود ذلك الإنسان فإن بسيط الحقيقه كل الأشياء الوجوديه فكان الكل مجاليه و قد ورد فى الزياره المعروفه بالجامعه الكبيره فى الأئمه الطاهرين ع أنفسكم فى النفوس و أرواحكم فى الأرواح و أجسادكم فى الأجساد- و نظائرها كثيره و ورد أيضا أن الكل مخلوقه من أخلاق بنى آدم مثل أن البهائم من شهوته و السباع من غضبه و النمل من حرصه و بعض الحيوانات من حقده و بعضها من تكبره و بعضها من عجبه و هكذا ۱۴۱ و قال الشيخ الرئيس فى خطبه بعض رسائله- الحمد لله الذى خلق الإنسان و خلق من فضالته سائر الأكوان و ذلك لأن فيه شيئا كالفلك- و شيئا كالملك و شيئا كالحيوان و شيئا كالنبات و أشياء كغيرها فلو كنت ناظرا إلى المعنى لا- الصوره لم تر فى خلق الرحمن من تفاوت أ لا- ترى أن أحوالك من جوعك و عطشك و حرصك و شرهك و بسطك و قبضك و غيرها أمثال ما فى غيرك من الحيوان و غيره بل الكليات و العقائد الحقه التى ليست من الأمور الماديه بعينها ما فى أغيارك و أمثالك. إن قلت لم قلت ما فى الحيوان مثلا مخلوقه مما فى الإنسان و لم لا يكون الأمر بالعكس قلت لأن كل شى ء أصله و نحو أعلاه و مرتبه أشده عند الإنسان و لذلك يصير أفضل من الملائكه الكرام أو أضل من الشياطين و

الأنعام، س ره

و ما وصفه الحق به و هو قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصف (۱) الکل بالسجود و ما جعل لواحد منهم أمرا فی العالم و لا ـ نهیا و لا ـ خلافه و لا تکوینا عاما و جعل ذلک للإنسان الکامل فمن أراد أن یعرف کماله فلینظر فی نفسه فی أمره و نهیه و تکوینه بلا واسطه لسان و لا جارحه و لا مخلوق غیره فإن صح المضاء فی ذلک فهو علی بینه من ربه فی کماله فإنه عنده شاهد منه أی من نفسه فی أمره و نهیه و تکوینه بلا ـ واسطه و هو ما ذکرناه فإن أمر أو نهی أو شرع فی التکوین بواسطه جارحه من جوارحه فلم یقع شی ء من ذلک أو وقع فی شی ء دون شی ء و لم یعم مع عموم ذلک بترک الواسطه فقد کمل و لا یقدح فی کماله ما لم یقع فی الوجود عن أمره بالواسطه فإن الصوره (۲) الإلهیه

۱- بصیغه المصدر عطف علی قوله قوله أی الشی ء الذی وصف الحق تعالی ما سواه بذلک الشی ء قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و وصفه الکل بالسجود فی نحو قوله تعالی وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ فوصف الکل بالطاعه و الانقیاد و ما جعل لها شأنا آخر و فی بعض النسخ وصف بدون الواو العاطفه فیکون بصیغه الماضی بیانا لقوله و إن من شی ء إلا أنه عبر عن التسبیح بالسجود لاتحاد روح معناهما، س ره

۲- یعنی نخست این جنبش از حسن ازل خواست و هو تعالی خلق آدم علی صورته و جعله ذاتا و صفه و فعلا علی شاکلته ففیه نظیر الأمر التکوینی و التشریعی لله، س ره

بهذا ظهرت فى الوجود فإنه أمر تعالى عباده على ألسنه رسله و فى كتبه و منهم من أطاع و منهم من عصى و بارتفاع الوسائط لا سبيل إلا لطاعه خاصه لا يصح و لا يمكن إباؤه

قال ص: يد الله مع الجماعه

و قدرته نافذه و لهذا لو اجتمع الإنسان فى نفسه حتى صار شيئا واحدا نفذت همته فيما يريد و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبه- فإن (١) يد الله مع الجماعه فإن (٢) بالمجموع ظهر العالم و الأعيان ليست إلا هو- انظر فى قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَهٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ انتهت عبارته فى توضيح المقام الجمعى و الخلافه الإلهيه للإنسان الكامل و الحمد لله الذى أوضح لنا بالبرهان- الكاشف لكل حجاب و لكل شبهه سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان و أكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين فى تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض و غيره من المقاصد العظيمه الإلهيه التى قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين

١- تعليل لحجه إجماعهم، س ره

٢- أى بالوحده الجمعيه التى هى ظل بسيط الحقيقه الذى هو كل الخيرات وجد العالم- أو بمجموع الأسماء الحسنى وجد أو المعنى أن بمجموع الأعيان و الموجودات تألف العالم و التام فعلى هذا كلمه هو فى قوله و الأعيان ليست إلا هو راجعه إلى المجموع- أو إلى العالم و على الأولين إلى المجموع و يكون المراد بالاتحاد الاتحاد فى الوجود فإن المسمى و الأسماء و الأعيان التى هى مظاهر الأسماء متحده وجودا لا مفهوما فى المرتبه الواحديه و يحتمل أن يكون كلمه هو اسما لا ضميرا و بالجمله المقصود من قوله و الأعيان إلخ أن المجموع الذى يترتب عليه كذا لا يخلو عن الحق تعالى بل يده معه و لولاه لا يترتب عليه شى ء أصلا انظر فى قوله تعالى ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى إلخ إنما كان هو تعالى رابعهم لا ثالثهم مثلا لأنه ليس واحدا عدديا محدودا- بائنا عنهم بينونه عزله واقعا فى عرضهم كما أن كل واحد منهم بالنسبه إلى الآخر كذلك فلا يكون هو تعالى ثالث ثلاثه لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَهٍ و لأنه ليس للشئون شأن إلا و له تعالى معهم شأن و لكن له تعالى شأن ليس للشئون معه شأن كان هو رابع الثلاثه مثلا و هذا كما أن وجود الثلاثه مثلا رابع الثلاثه لا ثالثها- لأن ماهيه الثلاثه ماهيه ثلاثه و الوجود ليس من سنخ الماهيه و شيئيه الوجود غير شيئيه الماهيه و لو كان وجود الثلاثه ثالث الثلاثه كان الوجود جزءا لماهيته و فيه مفاسد- ثم إن الآيه و إن دلت على الوحده فى الكثره و الكلام فى الكثره فى الوحده لكن لما كانت الأولى مستلزمه للثانيه أوردها الشيخ فى المقام، س ره

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان- و بين البحث و البرهان و لنعد إلى حيث ما فارقناه

فصل (۱۲) فی أن أول عضو یتکون هو ما ذا

اختلفت الأطباء و الطبيعيون فی هذا فزعم المشرحون أن التشريح دلهم على أن القلب أول ما يتكون من الأعضاء.

و قال بقراط إن أول ما يتكون هو الدماغ و قال محمد بن زكريا إن ذلك هو الكبد و دليل المشرحين المشاهده إذ لا يمكن إقامه البرهان فی مثل هذه المطالب الجزئيه و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يقدح فی ذلك لأن مبنى ما قالاه قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسه التشريح فإن ابن زكريا زعم أن حاجه الجنين إلى القوه الغاذيه و المنميه أقوى من حاجته إلى القوه الحيوانيه (۱) و النفسانيه و العضو المتولی لهذا الأمر هو الكبد و هو مقدم فی التكون و رده الإمام الرازی بأن تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها و ذلك التكون إنما يتم بالقوه الحيوانيه و الحار الغريزی فمنبعهما و هو القلب أولى بالتقديم.

أقول ليس مراد المستدل أن الكبد كان يعطى الغذاء للأعضاء التی لم تتكون بعد بل مراده (۲) أن الماده الحيوانيه أول ما يوجد فيها من القوى هی النباتيه سيما

۱- المراد بالقوه الحيوانيه هنا ما هی مصطلح الطبيعيين و الأطباء و هی التی تفعل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح و سيأتی الكلام فيها بعد فصلين، س ره

۲- حاصله أن مدار الاستدلال على قاعده إمكان الأخس المستعمله فی السلسله الصعوديه و أن القوى النباتيه مقدمه على القوى الحيوانيه و هی على القوى النفسانيه- فيكون محال تكونها أيضا بهذا الترتيب هذا إذا نظرنا إلخ فی هذا جمع بين الأقوال- بأن الكبد مقدم زمانا و الدماغ مقدم ذاتا و شرفا و أما القلب فتقدمه بالإضافه، س ره

الغاذيه ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتيه من جهه المبادى القوى الحيوانيه على التدريج ثم النفسانيه فالقياس يقتضى أن يكون المضغه التى فيها قوه التغذيه و التنميه- يتكون منها الكبد أولا لأنه عندهم مبدأ القوى النباتيه و الذى يتكون بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانيه و الذى يتكون بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التى غايه القوتين الأولیین.

هذا إذا نظرنا إلى الترتب الزمانى الطبيعى بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد و هى من الأدنى إلى الأعلى و من الأخس إلى الأشرف.

و أما إذا نظرنا إلى الترتب العلى و المعلولى و التقدم بالشرف و الوجود فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الأعضاء بل المقدم هى الأرواح التى فى الثلاثه النفسانيه أولا- ثم الحيوانيه ثم الطبيعيه ثم الأعصاب ثم الأورده و الشراءين ثم العضلات و الرباطات ثم سائر الأعضاء البسيطه ثم المركبه و من علم تقدم القوى الآليه- على النفوس المستعمله إياها فى الزمان و تقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقه المتقدمه على الكل بالذات و تأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل- لأن القوه المتقدمه على النفس بالزمان المعده إياها غير القوه الفائضه منها بالعدد و عينها بالحقيقه لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه لا- شك أن فى المنى روحا كثيره و فيه الحر و الخثوره بما فيه من كثره الهواء الحاره و لذلك يشتد بياضه و إذا ضربه البرد الذى هو أولى بالتجميد و التكثيف يزول خثورته و بياضه و يصير رقيقا و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكون منه هو الذى أسهل و الحاجه إليه أمس و لا شك أن الروح أسهل تكونا من العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائيه الموجوده فى المنى المنقذف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضوا و الحاجه إلى تكون الروح لانبعاث القوه المصوره و اشتدادها أمس من الحاجه إلى العضو فثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعه أمر

هـذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق و ينمو كيف اتفق فيجب أن يكون الجوهر الروحى أول مـا يتكون و هو يجتمع فى موضع واحـد و يحيـط به مـا هو أكثف الأـجزاء من المنى و ليس لبعض الجوانب بـأن يكون مجمعـا لتلـك الأـرواح أولويه من الجانب الآـخر- فلاـ بـد أن يكون مجمعهـا هو الوسط و يكون سائر الأجزاء محيطه به كالكره و ذلك المجمع ليس هو الكبـد لأن حاجه الأعضاء إلى الغـذاء بعـد تكونها كما مر فى إبطال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الذى اسـتحكم مزاجه و هو القلب.

أقول فيه نظر لأنا إن سـلمنا أن أول ما يتكون من بخاريه الأخلاط هو الروح- و أنه أسـهل وجودا من الأعضاء و أمس حاجه إليه منهـا إلاـ أن الروح منه ما هو طبيعى- قريب الشـبه مما يوجـد فى الأجسام النباتيه من الأجزاء اللطيفه البخاريه و منه ما هو حيوانى يختص بـالمزاج الحيـوانى و منه مـا هـو نفسـانى قريب الشـبه بالأـجرام الفلكيه- فالـذى يتكون منه أولاـ فى الحيوان هو الأـرواح الطبيعيه و المجمع الحاصـر لها هو المناسب إياها و هو الكبد ثم يضـيف إليها للأجزاء الغذائيه بالقوه الغاذيه التى فيها- فيغتذى و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها فى الجوهر و تزايدها فى المقدار إلى منزل أعلى و موضع أشرف و أقوى فيضم إلى المجمع الأول فى جانبه العالى- الذى فيه قوه الحراره مجمع آخر روحه أصـفى و أقوى و أحر و أقبل للحياه و هو القلب و هكذا يتولـد سائر الأعضاء بعضـها للرئاسه و بعضـها للخـدمه إلى أن يتم البـدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينه عامره يتزايد أجزاؤها شـيئا فشـيئا فيحتاج إلى سـلطان مطاع يخـدمه الرعايا و يخـدم الرعايا المساكن و المنازل و الـدواب و غيرها و ربما كان وجود السلطان آخرا فى السعى و العمل و أولا فى الفكر و الغايه

فصل (۱۳) فى وقت تعلق النفس الناطقه بالبدن

قـد أشـرنا سابقـا إلى أن النفس النـاطقه المـدركه للمعقولات بالفعل إنما يحـدث لمن يحـدث فى حـدود الأربعين عاما بحسـب الغالب و أما النفس المتميزه عن سائر النفوس الحيوانيه- باسـتعدادها للكمال العقلى و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس فى ذلك أن منى المرأه

تصـير ذات أنفس بنفوذ قوه الذكوريه فيه فإن الروح يشـبه أن يتكون من نطفه الذكر- و البدن من نطفه الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس إلى تكميـل الأعضـاء- و تكون حينئـذ النفس غـاذيه إذ لاـ فعـل لهـا غير ذلـك ثم إذا اسـتقرت فيها القوه الغاذيه- أعدت للنفس الحسـيه فيكون فيها قوه قبول النفس الحسـيه و إن كانت الحسيه فى ذوات النطق و النطقيه واحده لأن (۱) الأعضاء الحسـيه يتم معها و كذلك الغاذيه و أعضاؤها و أيضا فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس و يعمها الاغتذاء فلا يبعد (۲) أن يكون النطفه يحصـل فيهـا الغـاذيه مسـتفاده من الأـب و الأخرى يحـدث من بعـد و يجوز أن يكون الغاذيه التى جاءت من الأب يبقى إلى أن يسـتحيل المزاج اسـتحاله مـا ثم يتصل به الغاذيه الخاصه كان المسـتفاده من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتـدبيرها إلى آخره بل تفى بتدبيرها مده ثم يحتاج إلى أخرى كان ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذيه التى كانت فى الأب و التى فى الولـد و لكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملا ما مناسـبا لذلك العمل و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين فى الناطق تعلقت بهما النفس النطقيه و يفيض منها الحسيه أما النطقيه

۱- إلى قوله فلاـ يبعـد تعليـل لقوله أعـدت للنفس الحسـيه و قوله و كـذلك الغـاذيه- أى كمـا أن الأعضـاء الحسـيه يتم بالنفس الحسيه كذلك الأعضاء النباتيه يتم بالنفس النباتيه التى هى فى الأول غاذيه و قوله و أعضاء الحيوان إلخ يتراءى منه أنه لا مناسبه له بمـا قبله ظـاهرا مع أنه غير صـحيح فى نفسه إذ مـا من عضو الحيوان إلاـ و له اغتـذاء و إلاـ يفسـد فى عالم الكون و الفساد فى أسـرع وقت حتى الظفر و الشـعر مثلا و إن لم يكن لهما اللمس و كـذلك الأرواح البخاريه الثلاثه الطبيعيه و الحيوانيه و النفسانيه كما سينقل عن المباحثات كل ذلك مقرر فى علم الطب فاعلم أنه تأكيد لقوله لأن الأعضاء الحسيه يتم معها أى أعضاء الحيوان لا يعمها الغاذيه و لا يتم بها حتى لا تحتاج إلى النفس الحسـيه و التعبير عن الغاذيه بالاغتذاء غير عزيز و لا سـيما فى كلام الشـيخ كما يعبرون عن المدرك بالإدراك و عن مبدإ التحريك بالتحريك، س ره

۲- متفرع على مجموع ما سبق و حاصله أن هنا غواذى ثلاث التى للأب- و التى هى مسـتفاده منها و التى يحـدث بعـدها و هى الخاصه ببدن المولود و إنما لم يقل مستفاده من الأم مع أنه أظهر لما ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفه الذكر، س ره

فیکون غیر مادیه و لکنها لا تکون عاقله بل تکون کما فی السکران و المصروع- و إنما تستکمل بأمور من خارج.

هـذا مـا نقله الفخر الرازی عن الشیخ و أنی مـا وجـدت فی کتبه هـذه العباره و لا یبعـد أن تکون مـذکوره فی شـی ء منها و فیه مواضع أنظار حکمیه.

الأول أن استفاده الماده المنویه قوه غاذیه من نفس متعلقه ببدن آخر غیر صحیح سیما (۱) و کثیرا ما یوجد النطفه باقیه بعد فناء الأب و النفس و لا غیرها من القوی المتعلقه بالأجرام لا یفعل فعلا طبیعیا فی غیر بـدنها و مادتها بل النطفه قـد فاضت علیها من المبـدإ الفعال کمالات متعاقبه جوهریه أولها کالصوره المعدنیه و هی الحافظه للترکیب و المفیده للمزاج و ثانیها الصور النباتیه و بعـدها الجوهر الحیوانی و هکـذا وقع الاشـتداد فی الوجود الصوری الجوهری إلی أن تجرد و ارتفع عن المـاده ذاتـا ثم إدراکا و تدبیرا و فعلا و تأثیرا.

الثانی أن النفس الناطقه لو کانت بکمالها الـذاتی الأولی موجوده فی أول تکون القلب و الدماغ لکانت ضائعه معطله عن فعلها و کمالاتهـا اللائـق اللازم لهـا- من غیر عائق خارجی مـده مدیـده و هـذا مما أقیم البرهان الحکمی علی نفیه و لیس ذلک کحال السکران و المصروع لأن السکر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجه عن جبله النفس و کذا النوم المانع لظهور الکمالات الموجوده بالفعل فی ذات النفس- بل النفس إنما تصیر ناطقه بحرکه جوهریه وقعت فی زمان طویل.

الثـالث أن فی غیر الطریقه التی اخترناهـا یلزم وجود الآلـه قبـل مسـتعملها کالغاذیه مثلا فإنها لا شک أنها من قوی النفس الناطقه فیمـا له تلـک النفس فـإذا کـانت موجوده قبـل وجود النفس یلزم مـا ذکرنـاه من المحـذور و أمـا علی طریقتنا فالجوهر النفسانی یتدرج فی الاستکمال و یستلزم و یتضمن من القوی و الفروع ما کان یستلزمه

۱- و الحـال أن المعلول محتاج إلی العله فی البقاء کما فی الحـدوث فالقاسـر للحجر المرمی إلی فوق إذا فنی و هو یتحرک بعد إلی فوق نعلم أنه کان معـدا و أن الفاعل معه و هو الطبیعه الغیر المخلاه بنفسـها و أما فیما نحن فیه فمعلوم أن نفس الأب لیسـت معـده لهـذه الغاذیه حتی لا یقدح فناؤه فی بقائها و یکون فاعلها المبدأ الفیاض و إلا لکانت هذه الغاذیه الخاصه ببدن المولود لا المستفاده و الکلام فیها، س ره

و يتضـمنه من قبل مع زوايـد أخرى كميه و كيفيه و تلك القوى و الفروع متجـدده بالعدد حسب تجددها فى الشده و الكماليه و مـا أحسن مـا وقع من بعض الحكمـاء فى التمثيـل لحال النفس من مبادى تكونها إلى غايه كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال- من أن العقـل الفعـال كنار تأثر عنها فحم بالحراره و آخر بالتحمر و التجمر و آخر بالإضاءه و الإحراق فيفعل فعل النار و فعل الأولين و كل ما وقع له الاشـتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه فهذا مثال مراتب آثار العقل فى النبات و الحيوان و الإنسان- و كما أن النور الشديد يشـتمل على مراتب الأنوار التى دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط و لا كاشتمال مقدار على أبعـاضه الوهميه بـل على ضـرب آخر فكـذلك الوجود القوى جامع لما فى الوجودات الضـعيفه التى دونه فيترتب عليه ما يترتب عليهـا و هكـذا يزداد الآثـار باشـتداد القوه و فضـيله الوجود و ربما أخرجه الاشـتداد من نشأه داثره إلى نشأه باقيه فيصـير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها- فيجعل من قبله خليفه متوسطه بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه

فصل (۱۴) فى اختلاف هذه القوى

قيـل غـاذيه كـل عضو مخالفه لغاذيه العضو الآخر بالنوع و الماهيه و إلا لما اختلف أفعالها نوعا (۱) و كـذلك القول فى الناميه و المولده و الخوادم الأربع و إنما هى متحده بالجنس.

۱- هـذا فى الناميه و الخوادم الأربع غير مسـلم إلا فى الاختلاف عـددا بل مرتبه باعتبار القوابل لأن فعل الناميه ليس إلا التمـدد و هو غير مختلف نوعا سواء كان فى العصب أو الوريـد أو الشـريان أو غيرهما و كـذا فى الجذب و الإمساك و الدفع اللهم إلا فى الهضم باعتبـار تحصـيل الكيلوس و الكيموس و غيرهمـا نعم يتم فى الغـاذيه و المولـده باعتبار المغيره الثانيه فى الأولى و المغيره الأولى فى الثانيه و كذا يتم فى المصوره، س ره

أقول اختلاف (۱) الأنواع (۲) فی الآثار القریبه الصادره من القوه بلا واسطه- و إن استدعی اختلاف تلک القوه إما عددا أو نوعا و لکن الآثار البعیده الصادره عن القوه بواسطه لا یستدعی اختلافها نوعا اختلاف تلک القوه لا نوعا و لا عددا أ لا تری أن المبدأ القریب لکل فلک یخالف نوعا للمبدإ القریب لفلک آخر و لکن آله کل فلک هو آله جمیع الأفلاک واحد لا نظیر له فغاذیه کل عضو و إن کانت مخالفه لغاذیه العضو الآخر فی الفعل و المحل و لکن غاذیه (۳) الشخص الواحد کزید مثلا واحده بالحقیقه و الماده أعنی البدن و الغایه و الفاعل أعنی النفس دون الآثار و الصوادر و هکذا قیاس سائر القوی و الفواعل و الغرض أن تعدد الآثار و المعلولات حقیقه و نوعا لا یستلزم کلیه تعدد عللها و مبادیها بل قد تکون (۴) الوحده و الکثره من لوازم مقامات الوجود- فالنفس مع وحدتها تتضمن جمیع القوی المدرکه و المحرکه المتخالفه نوعا عند ما ظهرت

۱- إن قلت هذا الذی سلمه ره یکفی القائل فما الغرض قلت غرضه نفی اختلاف القوی بالکلیه بأن الآثار و إن استدعت اختلاف القوی فی النشأه السافله لکن لا تستدعی اختلافها فی النشأه العالیه فإنها فی النشأه العالیه بنحو الجمع و البساطه موجوده- و هی بعینها هی التی فی النشأه السافله مع اختلاف الآثار و لکن تلک الآثار بالنسبه إلیها و هی فی النشأه العالیه النفسیه بعیده، س ره

۲- الماهیه لا تختلف أجزاؤها بالقیاس إلی شی ء و شی ء فلو سلم التخالف النوعی بینها- استحال تغیره عما هو علیه علی أی تقدیر فرض فالذی ذکره رحمه الله من الاختلاف فی مرتبه- تحقق الآثار و الوحده فی مرتبه جامعیه النفس إنما یصح بالنظر إلی وجودها لا ماهیتها- کما أن الأنواع المادیه أنواع و ماهیات متخالفه و الجمیع بحسب الوجود فی مرتبه المبادی العالیه واحده قطعا و الظاهر أن هذا هو مراد المصنف ره و إن کانت عبارته لا تخلو عن قصور أو إبهام، ط مد

۳- هذا إشاره إلی أن المبادی و العلل فی النشأه السافله البدنیه أیضا لها نحو توحد من حیث إنها تشخص واحد حقیقتها واحده حیث إن حقائق القوی کما مر وجودات- و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و مادتها بدن واحد و فاعلها و غایتها واحده، س ره

۴- کلمه بل للإضراب أی لا یستلزم کلیه تعدد عللها بل إن کانت فی مقام سافل تعددت بوجه و إن کانت فی مقام شامخ فلا، س ره

فی نشأه البـدن و هی متحـده عنـد ما کانت فی النفس کاتحاد الحواس الخمس فی الحس المشترک و اتحاد المدارک کلها فی العقـل النظری و کاتحـاد القـوی المحرکه النبـاتیه- کالجـذب و الـدفع و غیرهـا فی القوه النبـاتیه و اتحـاد جمیع القوی المحرکه المبثوثه فی الأعضاء- فی القوه الباعثه الحیوانیه و العقل العملی فی الإنسان

فصل (۱۵) فی إثبات القوه الحیوانیه للإنسان

اعلم أن کـل طبیعه لنوع من أنواع الموجودات مـا لم یسـتکمل شـرائط النوع الأـخس الأـنقص الـذی دونها و لم یسـتوف قواه و لوازمها لم تتخط به إلی النوع الأشرف الأتم و هذه قاعده کلیه (۱) برهانیه ذکرها الشیخ فی بعض کتبه و یستفاد من کتب المعلم الأول فالطبیعه التی بلغت إلی حـد الإنسانیه و النفس الناطقه لا بد من استیفائها- لجمیع الشـرائط الحیوانیه أصولها و فروعها حتی یبلغ إلی مقـام النـاطقه فـإذن لاـ بـد فی الإنسـان من وجود القوه الحیوانیه لکن لاـ علی وجه التفصـیل و التحصـیل بـأن یکون فی الإنسـان قوه حیوانیه بالفعـل و قوه أخری إنسـانیه بـل علی الوجه الـذی حققناه فی الفلک من کون نفسه العقلیه هی بعینها نفسـه المنطبعه لاـ تغـایر بینهمـا بالعـدد بـل بـالمعنی و الأثر فالقوه الناطقه فینا بعینها هی القوه الحیوانیه التی بلغت حـد الناطقه- کما قد کررنا الإشاره إلیه و المراد بها القوه التی بها یستعد الأعضاء لقبول قوی الحس و الحرکه.

و اعلم (۲) أن الشیخ لم یتعرض لهذه القوه فی کتبه الحکمیه کالشفا و النجاه و غیرهما و لکنها أثبتها فی القانون.

۱- و نقـل عنه المصـنف فی کتاب المبـدإ و المعاد مسـتدلا بها علی عـدم وجود عالم آخر فی عرض هـذا العالم و البرهان علیها قاعده إمکان الأخس المسـتعمله فی السلسـله الصـعودیه بإزاء قاعده إمکان الأشـرف المسـتعمله فی السلسله النزولیه و أیضا عدم جواز الطفره فی الحرکه الجوهریه کالأینیه، س ره

۲- اعلم أن القوه الحیوانیه تطلق بـاشتراک الاـسم کثیرا علی المـدرکه و المحرکه فی الحیوان و قـد مر أنهـا تسـمی قوی حیوانیه لاختصـاص الحیوان بهـا و علی القوه التی یسـتعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحرکه و هی المراده هنا و هـذا الإطلاق فی عرف الأطباء أکثر فیقسـمون الأعضاء إلی رئیسـیه و هی الکبـد و القلب و الدماغ و الأرواح إلی ثلاثه روح طبیعی منبعه الکبد و مجراه الأورده و روح حیوانی منبعه القلب و مجراه الشرایین و روح نفسانی منبعه الدماغ و مجراه الأعصاب و یقسمون القوی إلی ثلاث قوه نفسـانیه و قوه طبیعیه نبـاتیه و قوه حیوانیه بها تـدبیر الروح الحیوانی- و انبساط القلب و الشـرایین و انقباضـهما لترویـح الروح بجذب النسیم و دفع البخار الدخانی و بها یکون حرکات الخوف و الغضب و الحزن و الفرح و بها و بتنفیذها الروح الحیوانی فی الأعضاء حیاه الأعضاء و استعدادها لقبول قوتی الحس و الحرکه، س ره

و جمهور الأطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على أنها قوه منفصله عن الناطقه- موجوده بالفعل مغايره إياه.

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوه نفسانيه لأن ما فيه من العناصر المتداعيه إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعه بقاهر يجبرها و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج لأن تابع الشىء لا يكون حافظا إياه فإذن فيه قوه متقدمه على مزاج العضو- حافظه إياه عن التلاشى و الفساد فالعضو المفلوج فيه قوه نفسانيه و هى إما قوه الحس و الحركه الإراديه أو قوه نباتيه تفعل التغذيه و غيرها أو قوه أخرى غير هذين النوعين- لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوه حس و لا حركه و كذا الثانى باطل بوجهين أحدهما أن قوه التغذيه قد تبطل مع بقاء تلك القوه و ثانيهما أن هذه القوه مفيده لقبول الحس و الحركه لو لا المانع فلو كانت هذه القوه هى الغاذيه و الغاذيه موجوده فى النبات فيلزم أن يكون فى النبات استعداد قبول الحس و الحركه و التالى باطل فالمقدم مثله فإذن هذه القوه نوع آخر مغاير للقوى النفسانيه و النباتيه.

أقول هذا الاستدلال مع قصوره عن إفاده هذا المطلوب مشتمل على الخلط و الالتباس.

أما بيان القصور فلأحد أن يقول إن القوه الموجوده فى العضو المفلوج هى قوه نباتيه غاذيه.

قولهم قد یبطل قوه التغذیه مع بقاء تلک القوه- قلنا لا نسلم بطلانها بل نقول قوه التغذیه باقیه و إلا لسرع (۱) التحلیل فی العضو حتی زال فی زمان قلیل أکثر مقداره و لیس الأمر کذلک غایه الأمر أن لا یظهر أثر التغذیه ظهورا بینا لمانع.

و قولهم قوه التغذیه موجوده فی النبات و هی غیر مفیده لقبول الحس و الحرکه- قلنا الغاذیه التی فی النبات مخالفه (۲) بالماهیه للغاذیه التی فی الحیوان کما أن الحیوانیه التی فی سائر الحیوانات مخالفه بالماهیه للحیوانیه التی للإنسان و السبب فی (۳) ذلک علی الوجه الکلی أن جهه القوه ینافی جهه الفعلیه فالصوره إذا قویت فعلیتها و وجودها استکملت الماده بها و تمت ذاتها بتلک الصوره فبطل استعدادها لقبول صوره أخری لشده وجود الصوره و أما إذا کانت الصوره ضعیفه الوجود بین

۱- أقول ما تقولون فی العله المسماه باطروقیا و هی عوز الغذاء و عدمه، س ره

۲- هذا یناقض ما سبق منه قده فی بیان تعدد القوی عند الکلام علی دلیلهم القائل بأنه لو کانت القوی الحساسه و المحرکه هی القوی النباتیه لکان النبات حساسا متحرکا بالإراده حیث أبدی المعترض المخالفه النوعیه بین الغواذی و دفعه المصنف قدس سره بلزوم الاشتراک اللفظی لو لم تتحد فی الجنس مع ما أوضحناه فی الحاشیه التی کتبناها هناک، س ره

۳- هذا هو السر فی کون بعض الأجناس نوعا کالأجناس المتوسطه فإن التفاوت بین الجسم النامی الذی لا یقال له النوع و النامی الذی یقال له الجنس لیس بمجرد اعتبار بشرط لا و لا بشرط إذ شأن الحکیم البحث عن أحوال الموجودات بل التفاوت إنما هو باعتبار أن الماده فی الجسم النامی الذی هو نوع قد وقفت عن الحرکه و الترقی کما فی الشجر فلیس تحصله عین الإبهام و هی فی النامی الذی یطلق علیه الجنس غیر واقفه عن الحرکه و الترقی کما فی النطفه الحیوانیه و کذا فی البذر قبل حال الوقوف فالنامی هنا جنس إذ تحصله عین الإبهام إلا أنه لا یدفع الحاجه إلی شرط للقبول و ما به الاستعداد للمستعد فالقوی النباتیه فی النبات لا یقبل القوی النفسانیه لعدم القوه الحیوانیه و الروح البخاری الحیوانی القلبی فیه و التی فی الحیوان یقبلها لوجودهما فیه، س ره

محوضه الفعليه و صرافه القوه لم يمنع الماده عن قبول صوره أخرى فوقها فالأول كما فى العناصر حين بساطتها فالنار الصرف لا تقبل صوره النبات و الحيوان و كذا الأرض و الماء و الهواء و أما إذا انكسرت كيفياتها و ضعفت سوره صورتها استعدت الماده لقبول صوره أخرى فعلى هذا القياس القوه الغاذيه (۱) التى فى النبات لشده فعليتها منعت عن قبول الحيوانيه بخلاف الغاذيه التى فى الحيوان فإنها لضعفها تقبل قوه أخرى فوقها- و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانيه كما قال تعالى خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً صارت حيوانيته خميره لفطره أخرى و ماده قابله لنشأه ثانيه باقيه.

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد (۲) علمت أن القوه الحيوانيه ليست إلا مبدأ الحس و الحركه فإن الحياه الحيوانيه تنوط بمبدإ هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجودا فى العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم (۳) بأن القوه الحيوانيه موجوده فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق أن الموجود فى العضو المفلوج- من القوى النفسانيه هى قوه التغذيه و من الأرواح هى الروح الطبيعى الذى يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء.

۱- أقول جهه القبول فى الغاذيه لا يغنى عن القوه الحيوانيه فإن القوه الحيوانيه ما به القبول للغاذيه بها تقبل القوى النفسانيه كما أن كل استعداد لا بد له مما به الاستعداد- فالعناصر المكسوره الصوره لا بد فى قبولها لصوره أخرى من قوه أخرى عرضيه هى المزاج، س ره

۲- هذا منه قدس سره غريب غايه الغرابه فإن القوه الحيوانيه مبدأ قابل للحس و الحركه- و المبدأ الفاعلى لهما هو القوه النفسانيه الدماغيه لا الحيوانيه القلبيه و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوه التى يستعد بها الأعضاء لقبول قوتى الحس و الحركه و قال بعد أسطر إن هذه القوه مفيده لقبول الحس و الحركه لو لا المانع و قد صرح القوم أيضا بذلك، س ره

۳- أقول حكمهم بذلك لأجل أن لا دخل لعدم وجود أثر قوه الحس أى اللمس- و أثر قوه الحركه فى عدم وجود الحيوانيه لأنها قوه تصلح الروح الحيوانى الذى فى عضو المفلوج و يبسط و يقبض شرائينه و يعد العضو لقبول الحس و الحركه لو لا ماده الفلوج، س ره

و أما القول بأن الموجود هی قوه الحس و الحرکه الإرادیه لکن فعل الحس و الحرکه الإرادیه لم یوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله و ذلک المانع هو ماده الفالج لأنها قد منعت عن (۱) أفعال قوی الحس و الحرکه عنها و لا تکون مبطله لذاتی القوتین.

فلیس بشیء لأن هذه القوی جسمانیه و الماده داخله فی تعین وجودها فإذا کانت موجوده و کان وجودها لا محاله فی ماده صالحه لقبولها فکیف صلحت (۲) تلک الماده لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها.

نعم لو قال (۳) أحد بأن النفس الإنسانیه ما دامت متعلقه بالبدن و هی تکون مبدءا لجمیع القوی النطقیه و الحیوانیه و النباتیه و الطبیعیه لکن أجزاء البدن متفاوته فی قبول ذلک ففی بعضها یتعلق النفس بأکثر قواها کالدماغ و القلب ففیه القوه الإدراکیه و التحریکیه الإرادیه و النباتیه کلها و فی بعضها یتعلق ببعض قواها کالطبیعه و شیء ضعیف من النباتیه کالأظفار و الأسنان و العظام و لذا یختلف تعلقها بالبدن فی الأحوال ففی حاله النوم و السکر الشدید یرتفع بأکثر قواها القریبه من أفقها عن البدن کالشمس إذا غربت فی الأفق و خفیت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض و بقی بعض أضوائها و أظلالها فی وجه الأرض إذ لو انقطعت بتمام قواها عن

۱- الصواب حذف کلمه عن أو کلمه عنها، س ره

۲- أقول القائل تعرض لهذا بقوله لمانع منع إلخ فالماده و إن لم تکن نفسها مانعه لکن فیها مانع آخر عارض کما فی کل قسر صلحت الماده لقبول الطبیعه و فیها مانع عن صدور فعلها. إن قلت لعله منع فی موارد القسر أیضا عدم صلوح الماده لقبول أثر الطبیعه- کیف و مبدأ الآثار هو النحو الأعلی منها و الآثار هی النحو الأضعف منه فقبول الماده للمبدإ فی قوه قبول آثاره لأنه مرتبه اندماج کل الآثار کل ذلک مبرهن علیه عنده قده. قلت هذا هاهنا لا یجدیه نفعا إذ علی هذا یمکن أن یکون القوه التی فی العضو المفلوج قوه الحس و الحرکه هکذا، س ره

۳- لا جواب لکلمه لو کما تری، س ره

البدن فی النوم لبطل و مات البدن دفعه و لو تعلقت به بکلیتها لصدر منها فی النوم ما کان یصدر عنها عند الیقظه.

فقد علم من هذا أن وجودها لا یقتضی سرایه قواها کلها فی کل عضو من البدن و لا فی کل وقت فالعضو المفلوج من شأنه أن یسری فیه بعض قوی النفس کالطبیعیه و النباتیه دون الحیوانیه فظهر أن استدلالهم علی وجود القوه الحیوانیه من جهه العضو المفلوج لیس بصحیح فالمصیر فی ذلک إلی ما أحکمنا بنیانه و أوضحنا تبیانه

الباب الرابع

اشاره

من علم النفس فی أحوال القوی المختصه بالنفوس الحیوانیه التی منها مبادی الإدراکات الظاهره و منها مبادی الإدراکات الباطنه و هی أشد قربا من عالم الملکوت (۱) و منها مبادی الحرکات الإرادیه و هی أنزل درجه من مبادی الإدراکات جمله و فیه فصول

فصل (۱) فی الإشاره إلی تلک القوی و منفعه کل منها علی الإجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضیه جوهر النبات الذی هو أکمل وجودا من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنیه کالحدید و النحاس و غیرهما لأنه خلق فیه قوه تجذب الغذاء من جهه أصله و عروقه التی فی الأرض و أعد له آلات و قوی هی خوادم له أما القوی فقد مر ذکرها و أما الآلات فهی العروق الدقیقه- التی تراها فی کل ورقه یغلظ أصولها ثم ینشعب و لا یزال یستدق إلی عروق شعریه- تنبسط فی أجزاء الورقه حتی تغیب عن البصر لکن لما کان النبات مع هذا الکمال الذی یفوق به علی العناصر و المعدنیات ناقص الخلقه غیر تام الوجود و لا مستقلا فی وجوده- فإنه لو أعوزه غذاء یساق إلیه و یماس أصله جف و یبس و فسد و لم یمکنه طلب الغذاء من موضع آخر فإن الطلب إنما یکون بمعرفه المطلب و بالانتقال إلیه و بقدر الطلب یکون المعرفه و علی قدر المعرفه یمکن الانتقال إلی المعروف به و النبات عاجز عن ذلک فلو کانت فیه معرفه الطلب لکان معطلا وجودها فیه و الله سبحانه أجل من أن یخلق أمرا معطلا و البرهان قائم علی أن لا معطل فی الکون و لو فرض شعور فی النبات

۱- المراد بالملکوت ما یعم الجبروت و إلا فهی من الملکوت لا أنها أشد قربا منه- نعم هی من الملکوت الأسفل لا الملکوت الأعلی، س ره

لکـان شـعوره لاـ يتعـدى عمـا جبـل عليه فعنـايه الله تعـالى تعلقت بخلق مـا هو أكمـل وجودا من النبـات فـأنعم على الحيوان قوه الإحساس و قوه الحركه فى طلب الغـذاء فأول مراتب الحواس هى حاسه اللمس لأن الحاجه بها أمس و لهذا يعم الحيوانات كلها و يسـرى فى الأعضاء كلها إلا نادرا لأن الحيوان الأرضـى مركب من عناصـر متضاده الكيفيات الأوليه قـد اعتـدلت و تصالحت و اسـتقرت على كيفيه واحده بضـرب من الوحده و صـلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلک الاعتدال فلا يتصور حيوان إلا و أن يكون له هـذا الحس لأـنه و إن لم يحس أصـلا فليس بحيوان و أنقص درجـات الحس أن يحس بمـا يلاصـقه و يمـاسه فإن الإحساس بما يبعـد منه إحساس أتم و أقوى و هـذا الحس تجـده فى كل حيوان حتى الدود التى فى الطين فإنه إذا غرز فيها إبره انقبضت للهرب لا كالنبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع إلا أن الحيوان اللمسـى كالـدود ناقص الحياه لا يقـدر على طلب الغـذاء من حيث يبعـد عنه فافتقر فى كماله إلى حس يـدرک ما بعـد عنه فأفادت له العنايه قوه الشم لکنه يـدرک به الرائحه و لا يـدرى أنهـا جاءت من أى ناحيه فيحتاج إلى أن يطوف كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغـذاء الـذى شم ريحه و ربما لم يعثر فيكون فى غـايه النقصان أيضا لو لم يخلق فيه غير هـذا فخلق له البصـر ليـدرک ما بعـد عنه و يـدرک جهته فيقصـد تلک الجهه بعينها إلا أنه مع ذلک يكون ناقصا إذ لا يدرک به ما وراء الجدار و الحجب فلا يبصـر غذاء يحجب عنه و لا يبصر عدوا يحجب عنه و قـد لا ينكشف الحجاب إلا بعـد قرب العـدو فيعجز عن الهرب فخلق له السـمع حتى يدرک به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات و لأن الإنسان لا يدرک بالبصر إلا شيئا حاضرا و أما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف و أصوات يـدرک بحس السـمع فاشـتدت الحـاجه فينـا إليه فخلق لنا ذلک و ميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات و كل ذلک ما كـان يغنينـا و لاـ للحيوان لو لم يكن قوه الـذوق إذ يصـل الغـذاء فلاـ يـدرک أنه موافق أو مخـالف فيـأكله و ربمـا يكون مهلكا كالشـجره يصب فى أصـلها كل مائع و لا ذوق لها فتجتـذبه و ربما يكون ذلک سـبب جفافها ثم كل ذلک لا يكفى لو لم يخلق فى مقدم الدماغ إدراک آخر يسمى بالحس المشترک يتأدى إليه

المحسوسات الخمس و یجتمع فیه و لولاه لطال الأمر علی الحیوان و یقع فی المهالک- فإن بعض الحیوانات کالفراش و غیرها لفقده الحس الباطنی ربما یتهافت علی النار مره بعد أخری و قد تأذی بها و لو کان له تخیل (۱) و حفظ لما وقع الإحساس به أولا- لم یکن یعود إلی ما تأذی به مره ثم مع ذلک ناقص لأنه لم یمکنه الحذر مما لا یدرکه بالحس إذ ما لم یتأذ بشی ء فلا یدری أنه مما یحذر منه فخلق الله للحیوانات الکامله کالفرس و غیره قوه یدرک بها معنی جزئیا لا تدخل تحت حس و لا تخیل و تلک القوه هی الواهمه فإن الفرس مثلا- یحذر من الأسد إذا رآه أولا- من غیر أن یتأذی به فلا یکون حذره موقوفا علی أن یحس به مره و یتأذی به و کذا الشاه یری الذئب أولا فیحذره- و یری الجمل و البقر و هما أعظم منه شکلا و أهول صوره فلا یحذرهما و إلی الآن یشارک البهائم الإنسان فی هذه الإدراکات و بعد هذا یکون الترقی إلی حدود الإنسانیه فیدرک عواقب الأمور و الأشیاء التی لم یدخل تحت حس و لا- تخیل و لا توهم و لا یقع الاقتصار فی الحذر و الطلب علی العاجله بل یحذر الشرور الآجله و یطلب الخیرات الآخره فمیز الله الإنسان من بین الحیوان بقوه أخری هی أشرف من الکل بها یدرک منافع الأمور و مضارها و خیرات الآخره و شرورها.

ثم اعلم أن الحیوان لو اقتصر فیه علی خلق الحواس و المدارک لإدراک الموافق من الأغذیه و الأدویه و غیر الموافق و لم یخلق له میل فی الطبع و شوق فی النفس إلیه- أو إراده إیاه فی العقل یستحثه علی الحرکه إلی الموافق أو مقابلات هذه یستحثه علی الحرکه عن المخالف لکان البصر و سائر الحواس معطله فی حقه فاضطر أن یکون له میل إلی ما یوافقه یسمی شهوه و نفره عما یخالفه یسمی کراهه لیطلب بالشهوه الملائم- و یهرب بالکراهه المنافی ثم هذه المرتبه من المیل و النفره فی جمله القوی المحرکه- و إن کفت فی کمال وجود الحیوان بما هو حیوان لکن لا یکفی فی کمال وجود الإنسان

۱- لا- یخفی أنه ثبت بذلک الاحتیاج إلی الخیال و الحافظه مع أنه بصدد بیان الاحتیاج إلی الحس المشترک اللهم إلا أن یقال اکتفی به للتلازم بینها و الأولی أن یقال التخیل إدراک ما فی الخیال و هذا الإدراک بالحس المشترک فإنه کما یدرک من الخارج کذلک یدرک من الداخل و الخیال یحفظ هذا الإدراک أیضا، س ره

الذی هو أشرف أنواع الحیوانات إذ الشهوه و الغضب سواء کان بحسب الشخص کشهوه الغذاء الموافق أو بحسب النوع کشهوه الجماع و الوقاع و الغضب علی ما یخالف ذلک لا یدعوان إلا إلی ما ینفع و یضر فی الحال أما فی المال فلا یکفی هذه الداعیه المسماه بالشهوه أو الغضب فخلق الله للإنسان داعیه أخری فوق الشهوه و الغضب مسخره تحت إشاره العقل الهادی بنور الله إلی العواقب الأخرویه المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب و هذه الداعیه هی المسماه بالإراده و قد یسمی عند بعض علماء الدین باعثا دینیا و هی التی خص الله بنی آدم بها و أفردهم بها عن البهائم إکراما و تعظیما کما میزهم بالعقل العارف بعواقب الأشیاء و هذه الإراده تحت إشاره العقل کما أن الشهوه تحت إدراک الحس هذا ما لخصناه من کلام بعض علماء الإسلام- و حاولنا أن نذکره فی هذا الفصل لجوده نظمه و حسن بیانه و لنعد إلی ذکر أحوال الحواس علی التفصیل

فصل (۲) فی اللمس و أحواله

قد علمت أن الحیوان الأرضی لکونه حامل کیفیه اعتدالیه یحتاج إلی قوه حافظه إیاها مدرکه للجسم المحیط به کالهواء و الماء إنه مخالف لیحترز منه حتی لا یکون محرقا إیاه بحره أو مجمدا ببرده أو موافق لیطلبه أو یسکن فیه فهو أقدم الحواس- و یشبه أن یکون الحاجه إلی اللمس لدفع المضره أقوی و إلی الذوق للدلاله علی المطعومات التی یستبقی بها الحیاه أشد لکن الحاجه إلی دافع المضره لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجه إلی المنفعه لتحصیل الکمال و لأن جلب الغذاء یمکن بسائر الحواس فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها و أنه یجب أن یکون کل البدن موصوفا بالقوه اللامسه و البرهان (۱) علی ذلک أن بدن الحیوان من جنس ماده

۱- الکلام مبنی علی المسامحه فقد تقدم فی مواضع الکتاب أن الإدراک لیس بقوه ساریه فی الماده و لا متعلقا بأمر مادی و تقدم أیضا أن التی تسمی بالحواس الظاهره و کذا محال الإدراکات الباطنه مظاهر للإدراک و لیست بالمدرکات حقیقه- فالکلام شبیه بالبرهان و لیس به و سیأتی فی الفصل التالی ما یتأید به ما ذکرناه من المسامحه، ط مد

الكيفيات (۱) الملموسه و كذا جميع أعضائه و عندنا أن المدرك دائما من جنس المدرك- فالذى يسرى فى جميع البدن من قوه الحياه و الإدراك لا يمكن أن يكون غير مبدإ الإدراك اللمسى أما غيره فلا يمكن أن يكون ساريا فى كل البدن مثلا حامل القوه البصريه لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها و ظلمتها لأن مدركات هذه القوه هى الأنوار فمدركها لا بد أن يكون متحدا معها بالماهيه كما قررناه و ليست أعضاء البدن أنوارا لا بالفعل و لا بالقوه كالشفاف فاستحال أن يكون نور البصر ساريا فى تلك الأعضاء لأنها كثيفه كدره و كذا قياس السمع (۲) و سائر الإدراكات الباطنه كالوهم و الخيال لأن البدن و أعضاءه ليست موهومه و لا- متخيله لكونها ماديه و لا- تدخل هى فى عالم الوهم و الخيال بل صوره أخرى مناسبه إياها كما يقع فى إدراك الوهمى و الخيالى.

و من هاهنا (۳) يعلم أن الواهمه و الخيال و المدارك الباطنه ليست ماديه موجوده

۱- المراد بماده الكيفيات الملموسه موضوعها و هى العناصر و يمكن أن يكون المراد بها الكيفيات الفعليه و الانفعاليه و المراد بكون البدن من جنسها أن يكون من ذلك السنخ و إلا فشرط الإدراك الخلو عن نوع الكيفيه المدركه كما سيأتى و البدن و إن لم يخل عن الكيفيه المعتدله لكن المتوسط بين الأطراف كالخالى عنها، س ره

۲- إن قلت مدرك البصر أولا- و بالذات لما كان نورا و ضوءا أمكن أن يقال- حامل القوه الباصره له سنخيه معه و هو نور و ضوء كما يقال لملتقى العصبتين مجمع النورين و هو الروح الذى صار لكمال لطافته هناك نورا و أما حامل السمع فكيف أمكن فيه السنخيه مع مدركاته و كيف أمكن أن يقال إن هذا الحامل ملتئم من الأصوات- كما يقال إن ذلك الحامل نور قلت المراد سنخيه حامل السمع مع ماده الأصوات الخارجيه أعنى موضعها سيما أن التركيب بين الماده و الصوره عنده اتحادى و العرض و العرضى متحدان فسنخيه الحامل مع الهواء التى هى ماده الأصوات فى الشفافيه سنخيه مع تلك الأصوات فقوله و لا بالقوه كالشفاف و قوله فيما بعد شفافا أو نحوه ناظر إلى حامل السمع و قوله أو نحوه إلى حامل البصر، س ره

۳- أقول عموم هذا الدليل يشمل المدارك الظاهره إذ سيأتى عن قريب و قد مر أيضا فى العقل و المعقول أن الصور الإدراكيه حتى اللمسيه غير الصور الماديه المدركه بالعرض و بين هناك أن بينهما ثمانيه فروق إلا أن يقال مراده بالماديه فى قوله- و أما سائر الحواس إلخ الاشتراط بحضور الماده فإن مدركاتها فى التجرد ليست كمدركات الخيال بل دونها و إن سمى أحد عالمها عالم هورقليا فرقا بينها و بين الصور الخياليه- المسماه بعالم المثال كان حسنا و إن كان هورقليا بلسان حكماء الفرس عالم المثال أو سماواته، س ره

فی عضو کالدماغ کما هو المشهور لما مهدناه من قاعده اتحاد المدرک و المدرک و أما سائر الحواس الظاهره غیر اللمس کالذوق و السمع و الشم و البصر فهی و إن کانت مادیه لکنها لیست کاللمس ساریه فی جمیع البدن لأن بعضها کالسمع و البصر فی غایه اللطافه فیجب أن یکون موضعه جزءا لطیفا شفافا أو نحوه مناسبا لما أدرکته القوه- و لیس کل عضو جزءا لطیفا و بعضها کالذوق و الشم و إن لم یکن بتلک اللطافه لکنها لطیفه أیضا لأن حامل مدرکاتها لیست أجساما کثیفه صلبه بل إما بخارات و إما أجسام رقیقه و لیس کل عضو مناسبا لأن یکون موضوع الرائحه و الطعم بل بعض الأعضاء کباطن الخیشوم للمشموم و جرم اللسان للمطعوم و هذا بخلاف اللمس فإن جمیع الأجسام (۱) سواء کانت صلبه أو رخوه کثیفه أو لطیفه قابله لأن تقوم بها قوه اللمس- و یتعلق بها إدراکه فإن هذا الإدراک إنما یحصل بمماسه السطوح و مصاکتها.

و من الناس من زعم أن قوه اللمس أنواع أربعه الحاکمه بین الحار و البارد و الحاکمه بین الرطب و الیابس و الحاکمه بین الصلب و اللین و الحاکمه بین الأملس و الخشن- و زاد بعضهم الحاکمه بین الثقیل و الخفیف فیکون خمس أنواع و قد مر (۲) وجه الانحلال لما ذکروه.

و اعلم (۳) أن من خواص کل قوه حساسه أن یکون حاملها و إن کان من جنس

۱- المراد بالجمیع فی قوه اللمس أجسام البدن و فی المتعلق کل الأجسام العنصریه من غیر تخصیص بالبخارات أو رطوبه الملعبه، س ره

۲- ما مر ذلک إلا علی سبیل النقل عن الشیخ أنه یشبه أن یکون هذه القوه عند قوم لا نوعا أخیرا و ظنی المتآخم للعلم أنه ما مر فی الأسفار السابقه أیضا إلا أنه ذکره فی کتابه المبدإ و المعاد و سنذکره من بعد ورقه، س ره

۳- إن قلت هذا بظاهره تناقض لأن الروح الحامل أعنی الروح البخاری إن کان من جنس ما یدرکه لم یکن خالیا عنها و إن کان خالیا عنها لم یکن من جنسها- قلت لا- تناقض لا- فی القوه و لا- فی حاملها مع شمول هذه الخاصه لهما فإن منزله القوه من الکیفیات المدرکه منزله الماده من الصوره و کذلک الحامل و صورته کما قال إن آله الإدراک أیضا لا بد من تکیفها بکیفیه المدرک فماده الشی ء لما وجب خلوها عن ذلک الشی ء اشترط الخلو فی الماده و الحامل و لما وجب أن یکون الماده القریبه للشی ء من سنخه اشترط السنخیه و لکن کسنخیه الماده للصوره و هی لا تنافی الخلو أ لا تری أن الماده الأولی الجسمانیه مع خلوها عن جمیع الصور الجسمانیه من سنخها و نشأتهما واحده و الماده العقلیه أعنی العقل الهیولانی مع خلوها عن کل الصور العقلیه من سنخها- و نشأتهما واحده و کان الحامل للقوی الحسیه لا بد أن یکون خالیا عن محسوساتها- مع أن حامل البصر لا بد أن یکون من سنخ المبصرات و أن یکون نشأتهما واحده حتی یقبلهما- و لا یقبل مدرکات القوه الأخری ثم کیف لا یکونان من سنخ کیفیاتهما و المدرک متحد مع المدرک و الماده مع الصوره و العرض مع العرضی و العرضی مع النوع، س ره

ما تدرکه خالیا فی ذاته عن صوره الکیفیات التی أدرکتها القوه حتی ینفعل عن تلک الصوره فإن آله الإدراک ما لم یتکیف بکیفیه المدرک لم یقع إدراک القوه بصوره تلک الکیفیه و إن کان الحاصل فی الآله غیر الصوره الحاضره للقوه لأن هذه خارجیه مادیه و تلک ذهنیه إدراکیه فإن المدرک للحراره و البروده مثلا یجب أن لا یکون موصوفا بهما فیرد الإشکال فی باب اللمس لأن العضو اللامس غیر خالیه عن هذه الکیفیات اللمسیه لکنا نقول (۱) هذه القاعده لا تقتضی أن لا یکون لمحل الإدراک حظ أصلا من جنس ما یدرک بل یقتضی أن یکون خالیا عن نوع ما یدرکه و عن ضده و المعتدل الفاتر الکیفیه المتوسطه بین الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزله الخالی عن الأنواع کالماء الفاتر فإنه کاللاحار و اللابارد و لهذا یقبل کلا من الطرفین بسرعه- فالأقرب إلی الاعتدال أشد إدراکا.

و لک أن تقول إنا لا نعرف کون البهائم مدرکا للمحسوسات و شاعره بها إلا

۱- و الحق أن الإشکال لا یقتضی إلا أن یقتصر الحاسه المدرکه فی إدراکه علی خلاف ما عنده من مقدار الکیفیه الموجوده کاللمس مثلا لا یدرک الحراره إذا ساوت الحراره الموجوده فی العضو بل یجب أن تخالفها فی المقدار إما بالنقیصه فتدرکها فی شکل البروده أو بالزیاده فتدرک المقدار الزائد و هو کذلک و التجربه شاهده فلا إشکال أصلا، ط مد

لأجل طلبها ما يلائمها و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصه كالإسفنجات و الأصداف فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإراده و لو لم نشاهد منها هذه الحركه لم نعرف أن لها قوه اللمس فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك فى العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفل على طريقه واحده و النار تهرب من السفل إلى العلو على طريقه واحده فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها فى صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل و صعدت من الجوانب التى لا مانع فيها و كذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهه أخرى و يميل أيضا من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر و كل ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم و أيضا (۱) ما ذكرتم من أن الحيوان لما كان بدنه من ماده مصوره بصوره من باب أوائل الكيفيات و صلاحه باعتدالها و فساده بضدها فلا بد له من قوه حافظه إياها مدركه لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول و يهرب عن الثانى و هذا الوجه جار فى النبات أيضا بل فى الجماد و العناصر لكنا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عباره عن وجود صوره حاضره عند موجود وجوده لنفسه و أن الموجودات الماديه الساريه فيها لا حضور لها فى نفسها فكيف (۲) لما يدركها.

۱- عطف على قوله و كل ذلك إلخ على حد قوله تعالى أُكُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها و التقدير و أيضا ما ذكرتم يدل إلخ و إن لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له و جريانه إما بعينه و إما بنظيره بأن يقال لا بد من حافظ يحفظ جسمه فلا يرد أن العناصر البسيطه لا مزاج لها لكن هذا الوجه ضعيف لأن الحافظ فى جميع هذه هو الصور النوعيه كما يقال فى المركب التام أنه الذى له صوره نوعيه حافظه لتركيبه و مزاجه مده معتدا بها إلا أن الحيوان لكون جسمه ألطف و مزاجه أعدل و أكثر عرضه للآفات- يحتاج إلى الشعور اللمسى بخلافها، س ره

۲- المتعلق محذوف أى لها فإن الكلام فى حضور المدرك بصيغه المفعول للمدرك بصيغه الفاعل لا فى العكس، س ره

فنقول أما العناصر (۱) الكليه فهى (۲) لكونها واقعه تحت التضاد غير باقيه الوجود بل متجدده سائله و شرط بقاء الحياه فى شى ء خلوه عن الضد و إلا فأصل الجسميه غير مانعه عن قبول صوره وحدانيه تقبل الحياه بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك- فإنها لخلوها عن التضاد و التفاسد قبلت الحياه النطقيه و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سوره المتضادات فيه مكسوره فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف (۳) و عندنا أن الوجود مطلقا عين العلم و الشعور مطلقا و لهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفه بربها ساجده له كما دل عليه الكتاب الإلهى لكن الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب مغمور فى الأعدام و النقائص و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادى ء العقليه و النفسيه المجرده عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياه و الإدراك و يشبه أن يكون النفوس النباتيه- مع كونها صورا منغمره فى المواد هى أقرب مناسبه إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضاده فى النبات دون العناصر و المعادن و لأجل ذلك يظهر فى النبات شى ء من آثار الحياه دون هذه الأجسام

۱- فى الكلام جهات من المسامحه غير خفيه على من كان على ذكر من الأصول السالفه فى أبحاث العاقل و المعقول و أبحاث الماديات و المجردات و غيرها فلا تغفل، ط مد

۲- أى فهى عدم إدراكها لكونها إلخ فالجار و المجرور خبر المبتدإ و إنما حملنا على ذلك لأن كلا من التضاد و التجدد وجه على حده لعدم الإدراك أما التضاد فلأن بناءه على الطرد و الإعدام و معنى الإدراك طبقا لمعناه اللغوى أيضا الحضور للمدرك و الوجدان و أما التجدد فمنافاته للإدراك واضح و الحيوان و إن كان متجدد الجسم لكن نفسه طليعه من الملكوت و الجمع و الحضور و أما النبات فكما قال قده و إن كان التضاد فيه مكسورا- إلا أنه لم يصل إلى الشعور اللمسى كيف و لو كان له لمس كان له محركه شوقيه و محركه عامله لقاعده الإمكان الأخس فكان حساسا متحركا بالإراده فكان حيوانا و قد مر مثل ذلك فى أوائل هذه التعليقه، س ره

۳- لا- يخفى أن الكلام فى الشعور بالمشعر اللمسى و ما ذكره لا يثبته فحق العباره أن يقال إن النبات و الجماد و نحوهما و إن كان لها شعور بسيط إلا أنه غير الشعور الذى هو المطلوب، س ره

فصل (۳) فی الذوق و فیه مباحث

منها أن الذوق أعم الخمسه بعد اللمس للحیوان

و أشبه القوی بها فهو ثانی اللمس لأنه أیضا شعور بما یلائم البدن لیطلب و لهذا إذا اشتدت الحاجه إلی الغذاء- کان الإدراک أقوی و الذوق أیضا مشروط باللمس لکنه لا یکفی فیه الملاقاه بالسطوح کما مر بل لا بد من نفوذ ذی الطعم فی جرم آله الذوق و هو اللسان إما بذاته أو بواسطه الرطوبه اللعابیه المنبعثه عن اللسان یقبل الطعوم و لا بد أن یکون تلک الرطوبه عدیمه الطعم لتؤدی الطعوم إلی الآله بصحه و إن خالطها طعم کما یکون للمرضی لم تؤد بصحه.

و الحق أن الآله أیضا یجب أن تکون إما عدیمه الطعم مطلقا أو ضعیفه الطعم جدا حتی یصح لها التکیف بکیفیه ما یتأدی إلیها من الطعوم و یقع بها الإدراک- و لا یکفی لحصول هذا الإدراک تکیف الرطوبه اللعابیه بالطعم و لا ملاقاه المطعوم- لأن الخارج عن البدن لا یمکن أن یکون موضع شعور النفس إذ العلاقه الطبیعیه غیر حاصله للنفس إلا بالقیاس إلی البدن و قواه لا إلی ما یخرج عن تدبیر النفس و تصرفها و النفس تتحد بقواها و آلاتها ضربا من الاتحاد و لأجل ذلک کان وجود الشی ء فیها بعینه وجوده للنفس و الإدراک عباره عن وجود الشی ء للمدرک فلا جرم یشعر النفس بوجود ما یتکیف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

و منها أن هذه الرطوبه هل یتوسط فی إیصال أجزاء ذی الطعم

بأن یختلط معها و تغوص معها فی اللسان حتی یحس القوه بالطعم أو یتکیف بتلک الطعوم و تؤدیها من غیر مخالطه بتلک الأجزاء فعلی الأول لا فائده فیها إلا کونها بدرقه مسهله لوصول الطعوم و یکون الحس بملامسه ذی الطعم من غیر واسطه و علی الثانی یکون الملاقی المحسوس بلا واسطه هو الرطوبه و کلا الوجهین محتمل و علی کل حال لا یبقی بین الحاس و المحسوس متوسط.

و منها یجب أن تعلم أن المذوق فی الحقیقه لیس الکیفیه الطعمیه

التی تقوم

بـالجسم المطعوم و لاـ التى تقوم بـالرطوبه اللعـابيه على القول بتكيفهـا و لا التى تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآله بكيفيه المحسوس كما مر بيانه بل الصوره الذوقيه التى تقوم بقوه الذوق و نسبه تلك القوه إلى صوره المذوق كنسبه الماده إلى الصوره و كنسبه العقل بالقوه إلى العقل بالفعل و هكذا الحال فى سائر الحواس من أن المحسوس بالحقيقه هو الصوره الجزئيه الحاصله للنفس بواسطه القوه الحاسه حتى الإبصار كما ستعلم.

و منها أن قوه الذوق واحده

و قيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوه اللمس- لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوه الذوق متعدده لتعدد المذوقات.

و ربما (۱) يجاب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

۱- له قـدس سره فى كتـابه المبـدإ و المعـاد فى هـذا المقـام تحقيق حسن لاـ بأس بـذكره تنويرا للمقام ۱۶۶ قـال ربمـا يقال إن المـدرك بـالحس هو المتضـادات كـالبروده و الحراره دون التضاد لأنه معنى عقلى لا يـدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعـدد اللاـمسه على تعـدد أنواع التضـاد ثم إنهم جوزوا إدراك القوه الواحـده للمـدركات المتضاده كالباصـره للسواد و البياض- و لم يجعلوا ذلك أفعالا مختلفه من مبـدإ واحـد بالذات فما الذى يمنع نظير ذلك فى اللامسه و من سـخيف ما قيل فى دفعه أن تباين الكيفيـات الأـول أعنى الحراره و الـبروده و الرطوبه و اليبوسه أشـد من تبـاين الكيفيـات الثوانى الحـادثه من تفاعلهـا كالألـوان و الروائـح و الطعوم فلـذلك تعـددت قوى اللمس دون بواقى الحواس فـإذن المخلص أن يقال لما علم أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيـات التى هى أوائـل المحسوسـات اللمسيه و مـا يتبعها- و أن القوى التى هى أولى مراتب الحيوانيه يجب أن يكون بحيث يتـأثر بسـببها الحيوان- عن أضـداد مـا فيه من الكيفيـات و توابعهـا فـالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه فى كل وسط من أوساط تلك الكيفيات تدرك الأطراف التى يكون ذلك الوسط وسـطا بالقياس إليها و تلك أطرافا بالقياس إليه و يتأثر عنها فلا محاله تعـددت اللامسه بحسب تعدد التضاد و لا تتعدد الأطراف التى وقعت فى جنس واحد لأن القوه لا تتأثر من الكيفيه الشبيهه بكيفيتها بل بما يضادها فى الجمله انتهى و حاصـله أن اللامسه من سـنخ الكيفيه المتوسـطه المزاجيه و هى و إن كانت واحده إلا أنهـا أربع من حيث إنهـا بالنسبه إلى الحراره الصـرفه بروده و بالنسـبه إلى البروده الصـرفه حراره و هكـذا بالنسـبه إلى الرطوبه و اليبوسه فاللامسه باعتبار أنها بكل توسط من هذه الكيفيات الأول تدرك الطرف المنسوب إليه تعد واحده من الأربع فاعتبار أنها من سـنخ الحراره المتوسـطه واحـده- تـدرك البروده و توابعهـا كالثقل و باعتبار أنها من سـنخ البروده المتوسـطه واحـده أخرى تـدرك الحراره و توابعهـا كـالخفه و باعتبـار أنهـا من سـنخ الرطوبه المتوسـطه قوه أخرى تـدرك اليبوسه و توابعها كالخشونه و باعتبـار أنهـا من سـنخ اليبوسه المتوسـطه تـدرك الرطوبه و توابعها كالملاسه لا أنها باعتبار كونها من سـنخ الخشونه المتوسـطه تدرك الأملس و بالعكس أو باعتبار كونها من سـنخ اللينه المتوسطه تدرك الصلب و بالعكس- إذ يزيد حينئذ عدد اللمس عن أربع باعتبار الجفاف و البله و الهشاشه و الزوجه و غيرها من التوابع و لذا لم يعبأ الشيخ بقول من زاد الخامسه قال فيما سبق القوى الخمس أو الثمـان فـالغرض من ذكر الصـلابه و اللينه و غيرهمـا التنبيه على التوابع بـذكر أظهرهـا و إلاـ فمنـاط تعـدد اللمس هو

الكيفيات الأول لا غير هكذا ينبغى أن يفهم مرامهم- و به يوفق بين وحده اللمس و تعددها الوارد فى كلامهم، س ره

قوه واحده بها الشعور و التميز و الطعوم و إن كثرت إلا أن فيما بينها مضاده واحده- و أما الملموسات فليست فيما بينها مضاده واحده فإن بين الحراره و البروده نوعا واحدا من المضاده غير النوع الذى بين الرطوبه و اليبوسه

فصل (۴) فی الشم

و هو ألطف من الذوق كما أن الذوق ألطف من اللمس و هذه الثلاثه أكثف المشاعر و أغلظها و مدركات هذه القوه هی الروائح بملاقات الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم أيضا يحصل بالمماسه فهذه القوه أيضا شبيهه باللامسه فكأنها ضرب من اللمس و نسبتها فی اللطافه إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس.

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفيه ذی الرائحه و تؤدی بها إلى الخيشوم أو يختلط بأجزاء لطيفه من ذی الرائحه فيتصل تلك الأجزاء إلى آله الشم فيدرك برائحه الأجزاء من غير أن يكون رائحه للهواء و إلى كل من الطريقين ذاهب.

و احتج الذاهب إلى الثانی بأنه لو لم يكن (۱) كذلك لما كانت الحراره مهيجه

۱- ممنوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهيجان شده الاستحاله بالدلك و البخور، س ره

للروائح بسبب الدلک و التبخیر و لما کان البرد یخفیها و معلوم بأن التبخیر یذکی الروائح.

و أیضا (۱) تری التفاحه تذبل من کثره الشم فدل ذلک علی تحلل أجزاء ذی الرائحه- و احتج الآخرون بأنه لو کانت الروائح التی تملأ المحافل إنما یکون بسبب تحلل شی ء وجب أن یکون الشی ء ذو الرائحه ینقص وزنه و یصغر حجمه.

و احتجوا أیضا بأنا نبخر الکافور تبخیرا (۲) یأتی علی جوهره کله فیکون معه رائحه تنتشر انتشارا إلی حد و یمکن أن تنتشر تلک الرائحه (۳) فی أضعاف تلک المواضع بالنقل و الوضع فی جزء جزء من ذلک المکان بل فی أضعافه فیکون مجموع الأبخره- التی تتحلل منه فی جمیع تلک البقاع التی تزید علی البقعه المذکوره أضعافا مضاعفه للذی یکون حاصلا بالتبخیر أو مناسبا له فیجب أن یکون النقصان الوارد علیه فی ذلک- قریبا من ذلک النقصان أو مناسبا له لکن لیس الأمر کذلک فثبت أن للاستحاله مدخلا فی هذا الباب.

و الحق أن کلا المذهبین صحیح محتمل.

و من الناس من زعم أن إدراک الشم یتعلق بالمشموم حیث هو و هذا أبعد الوجوه- و من مباحثه أن الإنسان یکاد أن یکون أبلغ الحیوانات فی إدراک لطائف الروائح القریبه إلا أنه أضعفها فی إدراک البعیده منها و فی إدراک تفاصیلها المتنوعه- فإن رسوم الروائح فی نفس الإنسان غیر متحصله تحصلا تفصیلیا کما فی المطعومات و الملموسات و لذلک لا یکون للروائح عنده أسماء إلا من جهتین إحداهما من جهه

۱- ممنوع لم لا یجوز أن یکون الذبول من مصادمات عالم الکون و الفساد- کتجفیف الهواء المطیف به، س ره

۲- أی نجعله بخورا یفنی جوهره و یستحیل جمیع أجزائه فکلمه علی للتعدیه، س ره

۳- المراد بها ذو الرائحه یعنی إذا جعلناه بخورا فنجعل ثانیا ذلک المقدار منه- منتشرا فی مواضع شتی بالنقل و الوضع بلا بخور کالأول فنری أن المتحلل فی الأول- أکثر مع أن رائحته أقل و فی الثانی لم یتحلل شی ء و إن تحلل شی ء فهو ناقص جدا مع أن رائحته أکثر فالمراد بالأبخره الروائح و بالتحلل التکیف و کلمه أضعافا خبر یکون، س ره

الموافقه و المخالفه فیقال هذه رائحه طیبه و تلک رائحه کریهه و الأخری من جهه انتسابها إلی المطعوم أو إلی الموضوع مطلقا فیقال رائحه حلاوه أو حموضه أو رائحه ورد أو مسک.

و قیل یشبه أن یکون حال إدراک الإنسان للروائح کحال إدراک الحیوانات الصلبه العین للمبصرات فإن إدراکها لها یکاد أن یکون کالتخیل الغیر المحقق و أما إدراک کثیر من هذه الحیوانات للروائح فقوی جدا بحیث لا یحتاج إلی التنشق.

و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فیثاغورث و هرمس و غیرهم من الأقدمین- أن الأفلاک و الکواکب لها قوه الشم و فیها روائح طیبه أطیب مما یوجد فی المسک و العنبر و الریاحین بکثیر.

و رد علیهم أتباع المشاءین بأن إدراک الروائح مشروط بالهواء و البخار و لیس هنالک هواء و لا بخار و هذا الوجه ضعیف لأن کون الاشتراط به مطلقا لیس علیه برهان عقلی و إنما یشترط ذلک فی العالم العنصری.

و من أفاضل المتأخرین من حکی عن نفسه أنه عند اتصاله بذلک العالم فی نوم أو یقظه شم منها روائح أطیب من المسک و العنبر بل لا نسبه لما عندنا إلی ما هناک- و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانیه علی أن لکل کوکب بخورا مخصوصا و لکل روحانی رائحه معروفه تستنشقونها و یتلذذون بها و بروائح الأطعمه المصنوعه لهم- فیفیضون علی من ترتب ذلک ما هو مستعد له و سیجی ء لک ما یصحح هذا القول و نظائره

فصل (۵) فی السمع

اشاره

و هو عباره عن إدراک الصوت و قد مر فی مباحث المقولات من العلم الکلی عند بحثنا عن أحوال الکیفیات المحسوسه حقیقه الصوت و الذی یناسب هذا الموضع البحث عما یتعلق بکیفیه حصول السمع و فیه أبحاث

[البحث] الأول

أنهم قالوا إن السماع لا یحصل إلا عند تأدی الهواء (۱) المنضغط بین

۱- أی تأدی کیفیه الهواء لا نفسه فإنهم قالوا کل من القرع و القلع یموج الهواء- حتی ینفلت عن المسافه التی سلکها القارع أو المقلوع إلی جنبها و ینقاد لذلک الهواء المنفلت ما یجاوره فیقع فیه التموج و التشکل الواقعان هناک و هکذا یتصادم الأهویه إلی أن ینتهی إلی هواء لا ینقاد لذلک، س ره

القارع و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبه المفروشه فيه قالوا و هذا التأدى ظاهر و قد دل عليه (۱) أمور- أحدها أن ذلك التجويف إذا سد أو انسد بطل السمع.

و ثانيها أنه إذا كان بين الصائت و السامع جسم كثيف تعذر السماع أو تعسر.

و ثالثها أن من رأى إنسانا يقرع بمطرقه على سندان أو بمقرعه على نقاره- فإن كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهده الطرق و القرع و كلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهى طوله بعد المسافه.

و رابعها أن من وضع فمه على طرف أنبوبه و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبه على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين و ذلك لتأدى الهواء إلى أذنه و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره.

و خامسها أن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد- لانحراف تلك الأهويه الحامله لتلك الأصوات بسبب شده هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر.

و هاهنا إشكال (۲) قوى و هو أن أحدا إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ وجب أن لا يسمع الذى من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ- و لو وجدت هناك منافذ لكانت قليله ضيقه فوجب أن يتشوش تلك الأمواج و لا يبقى إشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم.

۱- حاصلها أن التأدى سبب للسماع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا يفيد إلا الظن و المسأله مما يطلب فيه اليقين كما قال الإمام الرازى فى سببيه التموج للصوت- إلا أنه بمعونه الحدس القوى يفيد الجزم، س ره

۲- و لعلماء الطبيعه و الرياضيات اليوم أبحاث عميقه فى السمع و كذا فى البصر و سائر الحواس الظاهره متكأه على تجربات وسيعه تنتج نتائج قيمه يرتفع معها نوع الإشكالات المذكوره فيها ينبغى أن تراجعها فى تحقيق هذه الأبحاث، ط مد

و أيضا فلأن الإنسان إذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج (۱) فإن تأدى ذلك بالكليه إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد و إن لم يتأد إليه بل تأدى إلى سمع كل واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

و قد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذى لا منفذ فيه أصلا فإنه يمنع من السماع البته لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلا- أن لا يوجد السمع.

و عن الثانى بأن الحروف إنما يتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص- فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون أجزائه بل هو حاصل فى واحد واحد من أجزائه فأى جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه.

أقول عندى أن الحال فى كيفيه التأديه ليس كما حصلوه فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذى الصوت مكيفا بكيفيه الحروف و الكلمات- مع بساطه (۲) الهواء و تشابه أجزائها فى غايه البعد بل إنه غير صحيح و إلا لتكرر

۱- اللائق بحال هذا المستشكل أن يستفسر عن كيفيه تموج الهواء و تشكله و يستعلمها فإنه لم يفهمها و لعله ظن أن تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بوجوداتها الكتبيه و لذا قال ما قال و إلا لم يتصور تأدى ذلك التموج بالكليه إلى شخص كما نوضحه لك فمراده بالكلام ما هو أعم من الحرف الواحد و بالكليه تمام شكل الحرف الذى كشكله الكتبى و بالبعض بعض ذلك و كل ذلك هواء و خطاء فإن المراد بالتموج حاله شبيهه بتموج الماء الحاصل بإلقاء حجر فى وسطه و بالتشكل حاله شبيهه بانصباغ الماء بالألوان المختلفه تعاقبا ففى التلفظ بضرب مثلا إذا قلت ض فقد تموج الهواء- تموجا دوريا كدائره موجيه مائيه محيطه بالحجر الملقى فى وسط الماء و تكيف بالكيفيه الحرفيه من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفره دوريه و إذا قلت ر تكيف به كاخضرار الماء و إذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء و هكذا تكيفات متبدله متعاقبه محيطه بالمتكلم و على هذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج و التكيف إلى شخص دون شخص أو تأدى بعضها و الكيف لا يتبعض، س ره

۲- أقول ما هو مناط الإشكال هو مناط الحل إذ التكيف كما ذكرناه تعاقبى كيف- و الصوت و اللفظ غير قارين نعم لو كان تشكل الهواء بالحروف كتشكل اللوح بها بنعت القرار فى البقاء لكان تشابه أجزاء الهواء مخلا و ليس كذلك لأنه غير قار فى الحدوث و البقاء جميعا فحيث كان الهواء متشابه الأجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل حرف حرف على التعاقب و على ما صورنا لك لا تكرار أيضا أ لا ترى أنه إذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بمقدار ما ثم برد فورا ثم اعتدل كل ذلك على التعاقب فهل يمكن أن لا- يصل إلى لامسه أحد ممن فى حواليك أو يتكرر لمس الحراره لأن جميع ذلك الهواء و إن سخن إلا- أنه عدم فورا فلم يصل إلى اللامسه إلا مره و كذا فى البروده و الاعتدال فقس عليه التكيف بالضاد و الراء و الباء فى الضرب فلا يرد عليهم إشكال لا إشكال المصنف و لا إشكال غيره مما مضى. فإن قيل لزم التكرر من جهه أن الآن لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد مثلا- فى زمان فيتكرر الاستماع بوصول هواء بعد هواء. قلنا الهواء متصل فيمانع قدامه خلفه عن الوصول الدفعى للقسمه مثل قبول ذلك الاستماع لها و على سبيل التنزل نقول لم لا يجوز أن يكون كل تكيف فى هواء- معدا

لتكيف ما يجاوره و المعد يوجد و يعدم فيوجد المعد له، س ره

الإدراک حسب تکرر وصولات الهواء إلى الصماخ و لیس بل الحق أن النفس یتنبه بواسطه الهواء الواصل إلى آله السمع المتوسط فیما بین بکیفیه القرع الحاصل بین القارع و المقروع أو القلع الحاصل لا أن هواء (۱) واحدا یتحمل تلک الکیفیه و یبلغ بها

۱- هذا مما لا قائل به و إنما هو مجرد احتمال بعید و کیف لا و الهواء المنفلت- فیما بین القارع و المقروع فی رأس الفرسخ لا یخرق الأهویه الواقعه فی تلک المسافه الطویله حتى یصل إلى الصماخ و یمکن أن یکون إشاره إلى ما قلناه من الإعداد فی التکیف أی تبلغ بالکیفیه بنحو الإعداد إلى الصماخ لا بأن ینتقل نفس الهواء الحامل الذی فی المبدإ فیکون المراد بقوله و لا أن أهویه إلخ التأدیه بنحو بقاء التکیفات کلا أو جلا ثم إن هذا المذهب الذی اختاره قدس سره قوی متین لا یرد علیه إشکال إدراک الجهه و القرب و البعد و لا- إشکالات آخر مثل أن من غمس رأسه فی الماء لزم أن لا یسمع الصوت الذی فی خارج الماء و التجربه تشهد بخلافه و مثل أن من قرع خشبه على مقرع حوض ممتلی ء ماء وجب أن لا یسمع صوت القرع منه و أما الدوی و الطنین فی الرأس و نحوهما- فلحرکات الأبخره و الأهویه الباطنه على أنک قد عرفت ضعف ما دل من الدوران على سببیه التموج للصوت و سببیه التأدیه للإحساس و بهذا المذهب أیضا یتصحح ما حکى عن فیثاغورث و غیره من أن للأفلاک أصواتا عجیبه و من استماعهم هناک إلا أن الثالث و الخامس من الأمور الداله على سببیه التأدیه للإحساس یخالفانه و یدلان على الاشتراط بالتأدیه اللهم إلا أن یکون هنا شرط آخر خفی أو مانع کتخلخل الهواء و تکاثفه، س ره

إلى الصماخ و لا أن أهويه متعدده متموجه يتأدى كل منها إلى الآخر و هكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها و يتأدى بها إلى السمع و هذا لا ينافي ما سبق ذكره منا و هو أن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصوره حاصله فى محال تصرفاتها بالطبع لأن كلامنا هناك فى المدرك بالذات للنفس و المدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكيه من المسموع الحاصله فى القوه السامعه و إنما الكلام هاهنا فى المحسوس بالعرض و هو المسموع الخارجى و منشأ (۱) هذه العلاقه العرضيه هو الوضع المخصوص لذلك المسموع- بالنسبه إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذى يصير بسببه جميع هذه الثلاثه- أعنى (۲) الآله و الهواء المتصل و ذى الصوت فى حكم آله واحده للنفس فيدرك النفس ما فيها على أى وجه يكون و بأى جانب يقع و هذا سر احتياج كل قوه جسمانيه فى تأثيرها إلى مشاركه الوضع فإن الوضع المخصوص بين موضوع القوه (۳) و ما تأثرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه ماده واحده و آله واحده للقوه فكما يتأثر ماده القوه بفعلها كذلك يتأثر ذلك الجسم الذى له ذلك الوضع

البحث الثانى

أنهم اختلفوا فى أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط و هو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضا محسوس.

۱- مع ترفع ما عن الماده لهذه القوه بالنسبه فإن القوى متفاوته فى اللطافه- و الترفع عن الماده و الاختلاط بها و بحسب هذا التفاوت يتفاوت الأوضاع المشروطه بها فلا يرد أن اللمس أو الذوق هذا الوضع فيهما متحقق مع عدم التنبيه بمدركاتهما مجرده بل يشترط التماس للمدرك مع آله المدرك، س ره

۲- هذا على سبيل التمثيل فإن الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماء- و قد يكون فلكا على هذا المذهب، س ره

۳- هذا من باب استعمال اللفظ المشترك فى كلا معنييه باستعمال واحد و ذلك غير جائز عند أكثر الباحثين عن الألفاظ و المعنيان هنا القوه الانفعاليه و القوه الفعليه، س ره

أقول و عندنا كما مر أن المحسوس (۱) هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع و المقروع فقط بدلاله أنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته و قربه و بعده- و معلوم أن الجهه لا يبقى أثرها فى التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوه هناك و لا تميز بين القريب و البعيد كما أن اليد تدرك ملمسها ما تلقاه و لا تشعر به من جهه اللمس إلا حيث ملمسها و لا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب لأن اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدأ أولا فى المسافه بل من حيث انتهى و لما كان التميز بين الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجه حيث هى.

و ليس لك أن تقول إنما يدرك الجهه لأن الهواء القارع إنما توجه من تلك الجهه و إنما يدرك البعيد و القريب لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

لأنا نقول أما الأول فباطل لأن الصوت قد يكون على اليمين من السامع- و يسمع بالأذن الأيسر للانسداد فى أذنه الذى يليه و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين و لا يصل التمويج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين- فليس هاهنا إدراك الجهه التى جاء منها الصوت بل الجهه التى وقع القرع فيها.

و أما الثانى فهو أيضا باطل و إلا لكنا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف- و لكنا إذا سمعنا صوتين متساوى البعد مختلفين بالقوه و الضعف وجب أن يظن أن أحدهما قريب و الآخر بعيد و يشتبه علينا دائما القوه و الضعف بالقرب و البعد و ليس الأمر كذلك.

و اعلم أن جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما أوضحنا سبيله- استصعب عليهم الأمر فى تعيين السبب فى تحقق الشعور بجهه الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج

۱- و يبعده وقوع الخطاء فى المسموعات و لا معنى لوقوع الخطاء فى الخارج بعينه و كذا كون المسموع تقريبيا لا تحقيقيا، ط مد

لتجويف الصماخ و لذلك يصل من الأبعد فی زمان أطول و لكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهه و القرب و البعد بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد و ما بقی منه فی الهواء الذی هو فی المسافه التی فيها ورد و الحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدی إدراكنا من الذی وصل إلينا إلی ما قبله و منه إلی ما قبل ما قبله من جهته و مبدإ وروده فإن بقی منه شیء و أدركناه إلی حيث ينقطع و يفنی و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقی منه موجودا و جهته و بعد مورده و قربه و ما بقی من قوه أمواجها و ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لأنه يضعف تمويجه حتی أن لم يبق فی المسافه أمر ينتهی بنا إلی البعيد المبدإ- لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقی فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالی الجو و بين دوی الرحی الذی هو أقرب منه إلينا هذا منتهی ما حصلوه فی هذا الباب.

و فيه ما لا يخفی من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك و استعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد إلی آخر و منه إلی آخر و هكذا بل هاهنا إدراك شیء واحد مع جهته و قربه و بعده ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتتبع الهواء الذی وصل إلی الصماخ منه إلی ما قبله فما قبله و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكا عن إدراك الجهه و غيرها كما قرروه من أن الصوت يدرك أولا ثم بعد التتبع تدرك الجهه و القرب و البعد و القوه و الضعف- حتی يكون هاهنا إدراكات متعدده سابقه و لاحقه فنقول مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت فأما الجهه فهی غير مدركه للسمع أصلا و إذا لم تكن الجهه مدركه للسمع لم يكن الصوت الحاصل فی الجهه مدركا له فبقی أن يكون مدرك السمع صوتا- لو كان حصوله فی جهه أخری أيه جهه كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال- لأن الصوت (۱) الجزئی لا بد أن يكون متخصصا بوضع و جهه و لا يمكن أن يكون

۱- أقول هذا منقوض باللمس فإنه لا يدرك الجهه كما مر و ليس مدركه كليا- فللصوت مثلا سوی الجهه المعينه مشخصات جزئيه منوطه بها و الجواب أن اللمس و إن كان لا- يدرك الجهه التی أتی منها الملموس إلا أنه يدرك الجهه التی هی جهه العضو- الذی هو حامل اللمس فكيف يكون كليا و أما السمع فإن أدرك جهه المسموع القريبه ثم بعد التتبع البعيده لزم أن يدرك المسموع الواحد قريبا و بعيدا و أن لا يدرك القريبه التی عند حامل السمع و البعيده لم يدرك بعد لزم أن يدرك المسموع بلا جهه أولا فيكون كليا و المشخصات الجزئيه الأخری أيضا لم تدرك و عدم مدركيتها لازم عدم مدركيه الجهه لأنه إذا لم يدرك الأين و الوضع و غيرهما التی هی للهواء الذی هو موضوع الصوت المفروض عدم درك جهته، س ره

مدرك الحس أمرا كليا كما برهن عليه مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود فى الجهه المخصوصه هذا خلف و هذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهه غير إدراك الصوت فيها و أن إدراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائيه كما ذكروا و أما على الوجه الذى حققناه فلم يلزم محذور لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع فى جهه معينه و فى موضع مخصوص فإن وجود الأمر المادى لا ينفك عن الوضع و الجهه و ليس أن وجوده شى ء و كونه فى جهه أو على وضع شى ء آخر أو المسمى بالعوارض المشخصه فى الحقيقه ليست من عوارض الشخص و إنما عروضها بالقياس إلى مرتبه ماهيه ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بإدراك حسى إنما يدرك وجوده فى جهه معينه و على وضع معين لا أن الحواس يدرك وجوده فقط أو يدرك وجوده و يدرك معه بإدراك آخر جهته و بإدراك آخر قربه و بعده لأن هذا شأن العقل و ليس شأن الحس إلا إدراك أمر ذى جهه فى وضع لما علمت أن وجود المحسوس و كونه فى جهه و على وضع شى ء واحد بالشخص متعدد فى ظرف التحليل العقلى فكما أن المحسوس شى ء واحد فكذلك الإدراك الحسى المتعلق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده و إدراك بأنه فى جهه كذا و إدراك بأنه فى موضع كذا.

البحث الثالث

مما يناسب طريقتنا فى السمع أن وجود الهواء بين السامع و ذى الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لأجل أن يحمل الهواء كيفيه الصوت و يتأدى بها إلى السمع إن القدماء اكتفوا فى سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضا كما نسب إلى أساطين الحكمه كأفلاطون و من قبله إنهم يثبتون للأفلاك أصواتا عجيبه و نغمات غريبه تتحير من سماعها العقل و يتعجب منها النفس- و حكى عن فيثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاء قلبه نغمات الأفلاك و أصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى

البدنیه و رتب علیها الألحان و النغمات و کمل علم الموسیقی.

و اعلم (١) أن اشتمال الأفلاک و الکواکب علی الطعوم و الروائح و الأصوات- و جمیع ما یدرکه الحواس هاهنا قول صحیح أیدته الأذواق الکشفیه و البراهین العقلیه- و المناسبات الوجودیه و ذلک لأن الوجود مع کمالاته و خیراته إنما یفیض من الأوائل علی الثوانی و من الأعالی علی الأدانی و هکذا إلی أدنی الوجود و کل ما یوجد من الصفات الکمالیه فی المعلولات الأخیره فهی موجوده فی مبادیها القریبه علی وجه ألطف و أصفی و کل ما توسط فی الأسباب القریبه فهی موجوده فی العلل القصوی العقلیه علی وجه مناسب لذلک العالم أ لا تری أن الکیفیات المحسوسه وجودها فی موضوعاتها الجسمانیه علی نحو یلزمها التضاد و الانقسام و الاستحاله و غیر ذلک و وجودها فی الحواس و المدارک النفسانیه علی نوع آخر أصفی و ألطف لصفاء القابل حیث یزول عنها- کثیر من النقائص المصحوبه لها فی الخارج و لها أیضا نوع آخر من الوجود فی القوه العقلیه علی نوع أشرف و أعلی و جوهر السماویات فی اللطافه دون عالم العقل و فوق عالم العناصر و هی فی اللطافه بمنزله الحواس فإن جوهر الحس للطافته یقبل رسوم المحسوسات لکن حس الحیوان مختص ببعض المواضع من بدنه و هو الذی یوجد فیه جوهر روحانی من جنس ماده الأشباح المثالیه المتوسطه بین العقول و الأجسام- و الفلک لکونه بسیطا متشابه الأجزاء کله کالروح الحاصل فی موضع الخیال منا و مما یزیل الاستبعاد فی کون عالم الأفلاک مشتملا علی الروائح و النغمات- أن هذه الکیفیات من حیث کونها مدرکه لنا لیست هی التی تکون فی الخارج عن قوانا و مشاعرنا لما علمت مرارا أن المحسوس بما هو محسوس وجوده فی نفسه لیس إلا وجوده للجوهر الحاس و معلوم أن وجودها للخیال مناط علمنا بها و انکشافها لدینا و قد

١- هذا البیان لو جردت مقدماته برهانیه یقینیه لم یفد إلا اشتمال مرتبه من مراتب الوجود علی ما یشتمل علیه المرتبه التی هی دونها کمراتب العقل و المثال بالنسبه إلی مرتبه الجسم و أما اشتمال جسم علی ما یشتمل علیه جسم آخر من الکمال فلا و إن کان أحدهما أرق قواما و ألطف جرما و البیان المسوق لإثبات ذلک غیر برهانی البته، ط مد

ثبت أن الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فإذن كما يوجد فى قوه من قوانا جميع النغمات و الأصوات و الروائح و المشـمومات على وجه المشاهـده- تـاره من جهه أمور خارجيه معـده لها و تاره من جهه أسـباب باطنيه كما فى المنام- فإنا قد نشاهـد صـورا عجيبه و أصواتـا عظيمه فى النوم لاـ نشـك فى وجودهـا فلاـ اسـتبعاد فى وجود الطعوم الشـهيه و الروائـح الطيبه و النغمات العجيبه فى عالم الأفلاك إذ ليست أسباب وجودها منحصره فى هذه الأمور المعتاده

فصل (۶) فى البصر

اشاره

قـد تقرر فى علم التشـريح أنه ينبت من الـدماغ أزواج سـبعه من العصب و أن الزوج الأول مبـدؤه من غور البطنين المقـدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى و هو صـغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسـر النابت منهما يمينا ثم يلتقيـان على تقـاطع صـليبى ثم ينفـذ النـابت منهمـا يمينا إلى الحـدقه اليمنى- و النابت يسارا إلى الحـدقه اليسـرى و قوه الإبصار مودعه فى الروح المصبوب فى تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى.

و اختلفوا فى كيفيه الإبصار

فالطبيعيون على أنه

انطبـاع شـبح المرئى فى جزء من الرطوبه الجليـديه التى يشـبه البرد و الجمـد فإنهـا مثل مرآه فإذا قابلها متلون مضـى ء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صوره الإنسان فى المرآت لا بأن ينفصل من المتلون شـى ء و يميل إلى العين بل بأن يحـدث مثل صورته فى المرآه فى عين النـاظر- و يكـون اسـتعداد حصوله بالمقـابله المخصوصه مع توسـط الهواء المشف و لمـا توجه الإـيراد عليهم بوجهين.

أحدهما أن المرئى حينئذ يكون صوره الشى ء و شبحه لا نفسه و نحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون.

و ثانيهما أن شبح الشى ء مساو له فى المقدار و إلا لم يكن صوره له و مثالا

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليديه لأن امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضروره.

أجابوا عن الأول بأنه إذا كان رؤيه الشى ء بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح كما فى العلم بالأشياء الخارجيه.

و عن الثانى بأن شبح الشى ء لا يلزم أن يساويه فى المقدار كما يشاهد من صوره الوجه فى المرآه الصغيره إذ المراد به ما يناسب الشى ء فى الشكل و اللون دون المقدار- غايه الأمر أنا لا نعرف لميه إبصار الشى ء العظيم و إدراك البعد بينه و بين الرائى بمجرد انطباع صوره صغيره منه فى الجليديه و تأديها بواسطه الروح المصبوب فى العصبتين إلى الباصره.

و الرياضيون

على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئه مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى.

ثم اختلفوا هؤلاء فى أن ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعه فى الجانب الذى يلى الرأس متفرقه فى الجانب الذى يلى القاعده و قيل لا على هيئه المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذى يلى العين و يضطرب طرفه الآخر على المرئى.

و قيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء بكيفيته و يصير الكل آله فى الإبصار.

و ما نسب إلى الإشراقيين و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردى- أنه لا شعاع و لا انطباع و إنما الإبصار بمقابله المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبه صقيله و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقى حضورى على المبصر- فيدركه النفس مشاهده ظاهره جليه فهذه ثلاثه مذاهب فى الإبصار.

و الحق (١) عندنا غير هذه الثلاثه و هو أن الإبصار بإنشاء صوره مماثله له بقدره الله

١- أقول ما اختاره قدس سره فى باب الإبصار مذهب فحل و رأى جزل مناسب لمقام التعليم و التعلم إلا أن ما ذكره شيخ الإشراق قدس سره أيضا بمكان عال و در ثمنه غال يشير إلى مقامات سنيه للنفس حيث إنه قدس سره صرح بأن النفوس أنوار ساذجه بلا ماهيه فإنها لا تبلغ إلى مقام إلا و تتجاوز عنه فلا حد لوجودها تقف عندها و الماهيه هى المحدوده بالحد الجامع المانع- فهى حكايه عن حد الوجود لو كان محدودا فطريقه المصنف ناظره إلى اتحاد المدرك- مع المدرك بالذات و طريقه الشيخ إلى اتحاده مع المدرك بالعرض الذى فى طريقه المصنف قدس سره كيف و الاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرك بالعرض- إذ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فالماهيه فى النشأتين واحده و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مع أن تعدد حقيقه واحده إنما هو بتخلل غيرها أى شى ء كان- و العلم الإشراقى أيضا يقبل الشده و الضعف أ لا ترى أن علم النفس بذاتها و قواها- و بدنها كلها إشراقى إذ الكل حاضر لها من باب حضور الشى ء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاك

الشـی ء عن نفسه مع تفاوتها بل علمها بذاتها حین نسـیت ربها فأنساها نفسـها حضوری- و حین عرفت نفسـها فعرفت ربها أیضـا حضوری و لکن أین هذا من ذاک و أین التراب و رب الأرباب و کیف لا یدرک الأشیاء بالإضافه الإشـراقیه و الوجود الصرف الـذی هو منـاط وجود المـدرک و کـل وجود مـا هو فیه لم هو کمـا أن ما هو فیه هو هل هو ۱۸۰ و قال فی إلهیات الأسـفار فی شرح ؛قوله ع: و کمال المعرفه التصـدیق به و ذلک لأن من عرف معنی واجب الوجود أنه الوجود المتأکد الذی لا أتم منه الذی یفتقر إلیه الممکنـات- و الوجودات النـاقصه الـذوات فقـد عرف أن لا بـد أن یکون فی الوجود موجود واجب الوجود- و إلا لم یوجـد موجود فی العـالم أصـلا و اللازم باطل فکـذا الملزوم فحقیقه الوجود إذا عرفت علی وجه الکمال و هو أن یکون معلومه بالعلم الحضوری الشـهودی إذ قد ثبت فیما سـبق أن الصوره العلمیه فی الوجود لا بد و أن یکون نفس حقیقته المعلومه إلی آخر ما قال و قد حصـر قدس سـره العلم الحضوری فی موردین بل هذا بحسب الجلیل من النظر و أما الإیرادات فمدفوعه عن الشیخ- أما الأول فبأن المادی بالنسـبه إلی المبادی غیر مادی و قـد نقله قـدس سـره عن السـید المحقق الـداماد قـده فی مبحث المثل من السـفر الأول فکـذا بالنسـبه إلی النفس بحسب مقامها السـر و الخفی. و أما الثانی فما ذکره الشـیخ قـده من أن أحـدهما فی عالم المثـال و هو موجه- و المصـنف قـدس سـره لم یـذکر وجها لقوله لا وجه له. و أما الثالث فبأن قوله و الإدراک لیس إلا حصول صوره الشـی ء للمـدرک- و حصول الشـی ء لأمر لا بد فیه من خصوصـیه و علیه منقوض بصوره علم الشـی ء بنفسه حیث یقول الجمیع فیهـا باتحاد العالم و المعلوم و بصوره اتحاد العالم فی العلم بالغیر حیث یقول هو قـدس سـره و فرفوریوس و قوم آخرون بذلک فیها و وحده النفس طور آخر من الوحده. و أما الرابع فبأن التسـمیه قد وضح وجهها بما ذکرناه و إنما بسـطنا الکلام فیه- مع کونه خروجا عن طور هـذه التعلیقه لکونه قدس سـره قد زیف هذا المذهب فی کثیر من کتبه کالأسـفار و العرشـیه و حاشـیه حکمه الإشـراق و غیرها و إنی قد وجدته حقا فلم أکتم الحق و کشـفت عن وجهه الأستار و أبرزت لک بعض ما فیه من الأسرار بشرط صونه عن الأغیار و الله بینی و بینک، س ره

من عالم الملكوت النفسانی مجرده عن الماده الخارجیه حاضره عند النفس المدرکه- قائمه بها قیام الفعل بفاعله لا قیام المقبول بقابله.

و البرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعينه جار فى جميع الإدراكات الحسيه و الوهميه.

و قد نبهنا على هذا المطلب فى مباحث العقل و المعقول و قلنا إن الإحساس مطلقا- ليس كما هو المشهور من عامه الحكماء أن الحس تجرد صوره المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفه و كذا الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الإدراكات مطلقا إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صوره أخرى نوريه إدراكيه يحصل بها الإدراك و الشعور فهى الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل- و أما وجود (۱) صوره فى ماده فلا حس و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفيضان تلك الصوره مع تحقق الشرائط.

و قد نص على ما اخترناه فى باب الإبصار الفيلسوف المعظم فى كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك و أيضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثه المشهوره يرد على كل منها مفاسد شتى أما مذهب الانطباع فى الجليديه و مذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونه بذكر ما يرد على كل منهما.

۱- لا شك أن الأصول المبرهن عليها فى أبحاث العاقل و المعقول من العلم الأعلى- تعطى أن المدرك صوره مجرده عن الماده و أن المدرك لها هى النفس المجرده لكن هذا لا يغنى عن البحث الطبيعى عن الرابطه الموجوده بين القوه الجسمانيه المنطبعه فى البدن- و بين الماده الخارجيه بعد ما تحقق بالحس و التجربه وجود رابطه بين الإدراك و بين البدن و الماده الخارجيه فالبحث عن الانطباع و خروج الشعاع بعد ثبوت تجرد الصوره المدركه على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر، ط مد

و أما الذى اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضا أمور.

منها أن البرهان قائم على أن الجسم المادى و ما يعرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلق به الإدراک إلا بالعرض كما مر ذكره سابقا.

و منها أن الأحول يدرک صورتين فلو كان المدرک هو بعينه الأمر الخارجى لزم أن يدرک ما لا وجود له فى الخارج و القول بأن إحداهما فى الخارج و الأخرى فى الخيال أو فى عالم المثال مما لا وجه له.

و منها أن الصوره الواحده الخارجيه إذا نظر إليها جماعه كثيره لزم على هذا الرأى أن تكون مدركه لتلک النفوس كلها و الإدراک ليس إلا حصول صوره الشى ء للمدرک و حصول الشى ء لأمر لا بد فيه من خصوصيه و عليه و العله بالذات إنما هى فاعل و غايه و صوره و ماده و الشى ء لا يكون حاصلا بالذات إلا لشى ء من علله و أسبابه الذاتيه فلو حصلت و وجدت تلک الصوره للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتيه لوجوده لها لكنها ليست ماده و لا صوره لها و هو ظاهر و لا فاعله إياها و إلا لزم تكثر العلل الفاعله لشخص واحد و لا غايه أيضا إذ الشى ء الواحد لا يكون له غايات كثيره.

و منها أن تسميه هذه الإضافه من النفس التى بواسطه البدن إلى أمر جسمانى- ذى وضع بالإضافه النوريه مما لا وجه له إذ الإضافات التى يكون بين الأجسام أو بواسطه الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافه وضعيه لا غير كالمحاذات و المجاوره و التماس و التداخل و التباين و غير ذلک و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافات ماديه ظلمانيه لما تقرر أن النسبه الوضعيه من موانع الإدراک لأنها من لوازم الماديه و مدار الإدراک على تجرد الصوره عن الوضع و المقدار المادى و أما العلاقه و النسبه النوريه- فهى ما يكون بين الشى ء و عله وجوده فإن الوجود عين الظهور و الفاعل و الغايه هما مبدأ وجود الشى ء و الماده و الموضوع هما مبدأ قوه الشى ء و إمكانه و قد يكونان مبدأ عدمه و خفائه لقبولهما ضد ذلک الشى ء فثبت أن الحرى باسم الإضافيه الإشراقيه- هى النسبه التى بين فاعل الصوره و ذاتها و هى إنما يتحقق على ما قررناه فى الإبصار

بین النفس و الصوره الفـائضه منه علی ذاتهـا و کـأن مـا اخترنـاه کان مـذهب الأوائل- و الاسم واقعا علیه فوقع فی النقل تحریف لغموض المـذهب و قصور فهم الناقـل و إذا دل البرهـان علی أن الرؤیه بحضور صوره مجرده عن الماده الخارجیه للنفس و بطل القول بالشـعاع- و بانطبـاع الصوره فی الجلیـدیه و ما یجری مجراها فثبت و تحقق ما ادعیناه فلنـذکر تفاصـیل ما یرد علی کل من المذهبین الآخرین المشهورین

فصل (۷) فیما تمسک به أصحاب الانطباع و تعقیبه بما یرد علیهم و ذکر حجه النفاه قد تمسکوا بوجوه

أحدها و هو العمده أن العین جسم صقیل نورانی

و کل جسم کـذلک إذا قابله جسم کثیف ملون انطبع فیه شـبحه کالمرآه أما الکبری فظاهر و أما الصـغری فلما یشاهـد من النور فی الظلمه إذا حـک المتنبه من النوم عینه و کـذا عنـد إمرار الیـد علی ظهر الهره السوداء و لأـن الإنسان إذا نظر إلی نحو أنفه قد یری علیه دائره من الضـیاء و إذا انتبه من النـوم قـد یبصـر مـا قرب منه زمانـا ثم یفقـده و ذلـک لامتلاـء العین من النور فی ذلک الوقت و إن غمض إحـدی العینین یتسع ثقب العین الأـخری و مـا ذلـک إلا لأن جوهرا نورانیا ملأه و لأنه لو لا انصـباب الأرواح النورانیه من الدماغ إلی العین لما جعلت ثقبتا الأنوار مجوفتین.

و هذا بعد تمامه إنما یدل (۱) علی انطباع الشبح فیه لا کون الإبصار به.

و ثانیها أن سائر الحواس إنما تدرک المحسوس

بأن یأتی صورته إلیها لا بأن یخرج منها شی ء إلی المحسوس فکذا الإبصار.

و أجیب بأنه تمثیل بلا جامع

۱- قـد تقـدم أن اختصـاص الإبصـار و کـذلک سـائر الإحساسات بمعنی حصول الصوره العلمیه بالنفس لا یغنی عن البحث عن کیفیه الإحساس المادی بمعنی حصول نتیجه التفاعل المادی بین القوه الجسمانیه و بین الماده الخارجیه فما وقع فی کلامه ره فی رد القول بالانطباع أو الشعاع من التمسک بأن الإدراک للنفس لا غیر لا یصلح ردا لشی ء، ط مد

أقول فی سائر الحواس لا إتیان و لا خروج بل لفیضان صوره مناسبه للمحسوس متمثله عند النفس فالجامع متحقق و لکن لا یلزم مطلوبهم من الانطباع فی عضو البصر.

و ثالثها أن من نظر إلی الشمس طویلا ثم أعرض عنها

تبقی صورتها فی عینه زمانا.

و دفع (۱) بأن الصوره فی خیاله لا فی عینه کما إذا غمض العین.

و رابعها أن الشی ء بعینه إذا قرب من الرائی

یری أکبر مما إذا بعد عنه و ما ذلک إلا لأن الانطباع علی هیئه مخروطه من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقه و قاعدته سطح المرئی حتی أنه وتر لزاویه المخروط و معلوم أن وترا بعینه کلما قرب من الزاویه- کان الساق أقصر و الزاویه أعظم و کلما بعد فبالعکس و الشبح الذی فی الزاویه الکبری- أعظم من الذی فی الصغری و هذا إنما یستقیم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاویه علی ما هو رأی الانطباع لا القاعده علی ما هو رأی خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

و أجیب بأنا لا نسلم أنه لا سبب سوی ذلک کیف و أصحاب الشعاع أیضا یثبتون سببه- علی أن استلزام عظم الزاویه عظم المرئی و صغرها صغره محل نظر

و خامسها أنه لو لا الإبصار لأجل انطباع الأشباح فی الجلیدیه لکانت خلقه العین

علی طبقاتها (۲) و رطوباتها و شکل کل واحد منها معطله فإن الفائده فی کون

۱- و الصواب کما قال الفاضل القوشجی إن الصوره فی الحس المشترک إذ فرق بین حاله المشاهده و حاله التخیل و لا شک أن تلک الحاله حاله المشاهده، س ره

۲- و قد نظم هذه بالترتیب بالفارسیه هکذا-ء کرد آفریدگار تعالی بفضل خویش چشمت بهفت پرده و سه آب منقسم صلب و مشیمه شبکه زجاج آنگهی جلید پس عنکبوت و بیض و عنب قرن و ملتحم . و لما تکلم قدس سره فی بعضها و کان فی معرفتها و معرفه نضدها دلاله علی حکمه الله تعالی و عنایته لا بأس بتبیین ما لها فنقول الطبقه الصلبه طبقه منشؤها و منبتها أطراف الغشاء الصلب الذی یلی العصبه المجوفه و قد بین فی علم التشریح إن فی داخل القحف غشاءین أحدهما غلیظ و الآخر رقیق و هما محیطان بالدماغ و لذا یقال لهما إما الدماغ- کما إن فی خارجه غشاء یقال له الغشاء المجلل للقحف و الطبقه المشیمه طبقه- تتنسج من أطراف الغشاء الرقیق و من العروق و الشراءین و لکثره العروق و الشراءین فیها شبهت بالمشیمه أو

لاشتمالها على الشبكه اشتمال المشيمه على الجنين و الشبكيه طبقه منشؤها أطراف العصب المجوف و هى محتويه على الزجاجيه و الجليديه من ورائهما- إلى العنكبوتيه التى بين الجليديه و البيضيه احتواء الشبكه على الصيد و لهذا سميت بها و قيل لاشتباكها بالعروق الكثيره التى تنفذ فيها من الغشاء الرقيق و الرطوبه الزجاجيه رطوبه صافيه غليظه القوام بيضاء تضرب إلى قليل حمره مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الآخر من الجليديه إلى أعظم دائره منها لتغذوها فإن الجليديه رطوبه فى غايه البياض و الصفاء و النور و لا يمكن استحاله الدم إليها دفعه فاحتيج إلى متوسط بينها و بين الدم و هو زجاجيه و صفاء الزجاجيه لأنها تغذو الصافى- و حمرتها لأنها من جوهر الدم و غلظتها لئلا تسيل و تتفرق و إنما أخرت عن الجليديه- لأن مددها يأتى من الدماغ بتوسط الشبكيه فوجب أن تتصل بها و ليكون إلى مبدإ الغذاء أقرب و الرطوبه الجليديه و تسمى بالبرديه أيضا رطوبه شبيهه بالجليد فى الجمود و الصفا و هى أفضل أجزاء العين إذ بها يقع الإبصار و لها الرئاسه و البواقى خادمه و نافعه و وقايه لها و لأشرفيتها جعلت فى الوسط و هى مرآه تنطبع فيها مثل الأشياء- و العنكبوتيه طبقه مثل نسج العنكبوت رقيقه جدا تغشى الظاهر من الجليديه- و منشؤها أطراف الشبكيه و هى حاجزه بين الجليديه و البيضيه لأن البيضيه فضله غذاء الجليديه و ملاقات الفضول على الدوام مضره و إنما جعلت رقيقه فى الغايه لئلا يمنع الأضواء و الأشباح من الجليديه و البيضيه رطوبه شبيهه ببياض البيض لونا و صفاء و قواما و إنما جعلت قدام الجليديه لتحجب عنها الأضواء القويه فتقع عليها تدريجا فلا تقهرها و لئلا يجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبه تنديه هذه الرطوبه لها و لتحجز بينها و بين العنبيه فلا تتأذى بصلابه العنبيه و خشونتها و العنبيه طبقه ثخينه الجرم ظاهرها صلب لاتصاله بالقرنيه و باطنها لين كأنه لحم اسفنجى ذو خمل و خشونه و فى وسطها ثقبه محاذيه للجليديه ينفذ فيها النور مثل ثقبه العنب عند نزعه من العنقود و لهذا سميت عنبيه و فائدتها أن تمسك البيضيه عن التبدد و أن يكون ما ينفض إلى العين من الفضول- يمنعه ذلك من الوصول إلى الحدقه و لونها الطبيعى عند أرسطو هو الأكحل فإنه يجمع البصر و يقويه و يعدل الضوء و عند جالينوس هو الأزرق فإن الأكحل يكثف الروح كثفا شديدا و يجمعه جمعا مستكرها و الأزرق لما فيه من البياض يبسط الروح و يخلخله و يزيد فى مادته فيقوى البصر بذلك و يقال إن أرسطو كان أكحل و جالينوس كان شديد الزرقه و القرنيه طبقه صلبه مشفه مثل القرن الأبيض المرقق بالنحت و منشؤها الطبقه الصلبه و هى وقايه لما تحتها من الطبقات و الرطوبات و لذلك جعلت صلبه ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفه سلمته الأخرى و قيل لذا سميت بالقرنيه و جعلت شفافه لئلا يحجب الشعاع عن النفوذ و منزلتها من الجليديه منزله زجاج القنديل من السراج يمنع الآفات الخارجيه و لا يحجب النور عن البروز و الطبقه الملتحمه حجاب غضروفى صلب مشف ثخين مختله بعضل حركه المعتله يمتلىء لحما أبيض دسما لتلين العين و الجفن أيضا و لا يجف بكثره الحركه و ملاقاه الهواء و منشؤها عند بقراط هو الغشاء الصلب الذى فوق القحف و عند روقس هو الغشاء الصلب الداخل و هى تلتحم حول القرنيه و لا تغشاها كما تغشى سائر الطبقات و لذلك سميت به كل ذلك مصرح بها فى الطب، س ره

الجليديه صافيه أن يستحيل من الألوان و الفائده فى تفرطحها (۱) أنه لو كانت خالصه

۱- التفرطح التعريض القليل فى قدامها و أما مؤخرها فيميل إلى الطول ليمكن فى العصب المجوف، س ره

الاستداره لكانت لا تلقى من المحسوس إلا على اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذه منه أجزاء كثيره و العنبيه إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبه الجليديه و القرنيه إنما لم يثقف لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء و لا الشبح الذى يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجيب بأن هذه الحجه غير برهانيه إذ من الجائز أن يكون لخلقه العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع.

و سادسها أن الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصه متمايزه

و هى غير موجوده فى الخارج و لا بد لها من وجود لامتيازها و تعينها فهى لا محاله موجوده فى البصر أو فى جزء من أجزائه و إذا ثبت كيفيه الإبصار فى بعض المواضع و أنها بالانطباع ثبت فى غيره أيضا لعدم الفرق.

و أجيب (١) بأن ذلك يدل على أن الإبصار فى هذا النوع بالانطباع و لا يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجيه لأجل انطباع صورها.

١- الأولى أن يقال إن تلك الصور فى الحس المشترك فإنه كما ينتقش بالصور من الحواس الظاهره كذلك ينتقش بها من الباطن كما فى النوم و شبهه إذ المانع من انتقاشه من الباطن إما اشتغاله بما يورده الحواس و هو يزول بالنوم أو بالضعف الفطرى فى الحواس أو بالاستعانه بما يوجب الوهن فيها كما تقرر فى موضعه و أما استعمال العقل للمتخيله فى مآربه من الأمور الغير المحسوسه و هو يزول فى حاله المرض و فى بعض الأعراض كالبرسام و نحوه يزول الأول أيضا إما لضعف الروح البخارى و قلته عن الانبساط إلى الظاهر و إما لقوه تلك الصور الباطنه لآفه فى الدماغ فعند رفع المانعين كل ما يخترعه المتخيله فى الصور الخياليه يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانيا فإن القوى الباطنه كالمرايا المتعاكسه و الحس المشترك مع ذلك كمرآه ذات وجهين وجه له إلى الظاهر و وجه له إلى الباطن. إن قلت ما قال المجيب إن ذلك يدل إلخ قد تعرض المستدل لدفعه بقوله و إذا ثبت كيفيه الإبصار إلخ- قلت ما تعرض لدفعه غير هذا فإن ذلك هو التفرقه بين الأصحاء و أصحاب المره- و هذا هو التفرقه بين الصور الموجوده و الصور الغير الموجوده على أنه يمكن حمل جوابه على أن إثبات كيفيه الإبصار فى بعض المواضع لا يكفى، س ره

أقول الحق أن هذه الحجه قويه على إبطال مذهب الشعاع و مذهب (۱) من يرى أن الرؤيه تتعلق بالصوره الخارجه من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده (۲).

و سابعها أن شبح المرئى يبقى فى الخيال حتى يمكننا تخييله متى شئنا

و إذا كانت القوه الخياليه تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوه الباصره.

و أجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الأشباح الخياليه لأنه لما لم يمكن تحصيل صوره فى الخارج لم يكن بد من إثباتها فى الخيال و أما الإبصار فلتحقق المبصر فى الخارج لم نحتج إلى إثبات صوره منطبعه فى القوه الباصره بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حاله إضافيه بين القوه الباصره و بين المبصرات الموجوده فى الخارج.

۱- أقول لا قوه لها عليه فإن من يقول إن ثانى ما يراه الأحول أو ما فى المرايا و نحوها فى عالم المثال يقدر على أن يقول ما يراه الممرورون فى ذلك العالم- و لهم يحصل إضافه إليه، س ره

۲- فإنه إذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور فى المواد فى عالم النفس مع هيآتها و أشكالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعدها و غير ذلك بحيث لا يشذ عنها شى ء مما لها حال كونها فى المواد إلا الماده نفسها و كانت المبصرات بالعرض خاصه خارجه عن عالمها كانت صور الممرورين فى عالم نفوسهم و من صقعها و منشئاتها على نهج أوضح و أجلى فإن الأول فيه خفاء على غير أهله و لا يصدقون به، س ره

و أما أدله نفاه الانطباع

فالحجه الأولى

ما ذكره جالينوس و هو الذى عول عليه القوم أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطه للناظر لكنا نبصر نصف كره العالم.

و اعترضوا على هذه الحجه بوجوه- أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير فى قبول الانقسامات بغير نهايه فلم لا يجوز أن يقبل شكله.

و ثانيها هب أن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقايسه يعلم أن ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبه كما فى النقوش المصوره فى الجدران و غيرها من الأشياء و ثالثها المعارضه بالصوره المشاهده فى المرآه من نصف كره العالم فإذا جاز انطباع العظيم فى الصغير فى المرآه فليجز فى البصر.

و رابعها المعارضه بالصور الخياليه فإنا نتخيل بحرا من زيبق و جبلا من ياقوت و هذه الصوره لا محاله موجوده لتميزها و تعينها و تأثيرها فى النفس و ليس وجودها فى الخارج فهى لا محاله فى محل منا و كذا الصور التى يشاهدها الممرورون- فإنهم قد يشاهدون صورا عظيمه هائله فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمرا جسمانيا من بدننا فحينئذ يكون الشى ء العظيم منطبعا فى المحل الصغير فليجز فى الإبصار مثله- و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

أما أولا فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس- و أما ثانيا فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات فى النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلا فلأن يعقل انطباع الصور العظيمه فى الحجم الصغير كان أقرب.

و أما ثالثا فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور فى النفس فصح القول بالانطباع- و صار النزاع بعد ذلك فى محل الانطباع نزاعا آخر.

و الجواب أما الأول فهو ركيك جدا لأن الجسم الصغير كونه موافقا للجسم

الكبير فى عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه فى المقدار و لا فى مقدار الأقسام- و أما الثانى فالإبصار (۱) أمر دفعى ليس فيه مقايسه و استدلال.

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور فى المرآه كالقول بانطباعه فى الجليديه فى البطلان و سبب الرؤيه هناك شى ء آخر غير الانطباع كما ستعلم.

و أما الرابع فهذه الصور الخياليه و التى يشاهدها الممرورون ليس فى محل عندنا- حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءا جسمانيا منا أو نفسا بل هى صور معلقه يقيمها النفس- و يحفظها ما دامت تشاهدها و الذى استدلوا عليه ليس إلا أن محل الصور الجزئيه- لا يمكن أن يكون هو النفس و أن القوه العاقله لا تدرك الجزئيات بذاتها المجرده.

و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصوره فى جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان و لا حجه- و قولهم إن انطباع المقدار العظيم فى مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له مع أنه مجرد قياس تمثيلى بلا جامع غير وارد هاهنا إذ قد علمت أن المقيس عليه أعنى النفس ليست محل الصور الخياليه.

ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين فإما أن يتساويا أو يتفاضلا و متى تفاضلا كانت الفضله خارجه فيمتنع انطباع المقدار العظيم فى المقدار الصغير.

و أما الشى ء الذى لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون و لهذا اعترض صاحب (۲) المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو الهيولى التى لا- مقدار لها فى ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع فى باب الإبصار بأن الصوره الخياليه قائمه بالخيال أو النفس فإذا جاز انطباعها فى النفس- فليجز انطباعها فى البصر فإن انطباع العظيم فى المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له.

أقول فرق بين أن يكون الشى ء متعينا فى الخارج بأنه لا مقدار له و ذلک كالنقطه و النفس مطلقا و كالخط و السطح باعتبار و بين أن يكون الشى ء فى نفسه يمكن له أن

۱- ممنوع بل التجربات و الأبحاث الدقيقه داله على ذلک، ط مد

۲- أى للذهول و التفصيل اعترض، س ره

يتقدر بشـى ء و أن لا يتقدر بأن يكون ذاته فى ذاته بحيث لا يكون متقدرا و لا لا متقدرا- بل يقبل كلا من الأمرين من خارج و ذلـك كـالهيولى التى نسبتها إلى جميع المقادير على السواء و كـذا نسـبتها فى ذاتها لأن يتكمم و أن لا يتكمم على السواء لأنها مبهمه الذات غير متحصله و ذلك بخلاف ما إذا تحصل شى ء بأنه لا مقدار له كالنقطه أصلا- أو بأن له مقدارا من جهه كالخط أو بأن له مقدارا صـغيرا كالخردله فاسـتحال للنقطه أن يقبل مقدارا مطلقا و للخط أن يقبل مقدارا سطحيا أو جسميا و للخردله أن يقبل مقدارا عظيما و ليس بمستحيل للهيولى أن يقبل المقادير كلها.

الحجه الثانيه

أن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب و البعيد- فإن المبصـر إذا كان هو الشبح المنطبع فى العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شـى ء بعيد أو شـى ء قريب كما أن الجسـمين إذا حضر عند الرائى أحدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيـد فالرائى لا يعرف من حيث الإبصار أن أحـدهما من مكان قريب و الآخر من مكان بعيد لكن الإحساس بالقرب و البعد حاصل فيبطل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع فى الرائى صور المسافات الطويله و القصيره- فلا جرم صح منه أن يدركها.

الحجه الثالثه

أن الرطوبه الجليديه إن كانت غير ملونه وجب (۱) أن لا يتشبح بالأشكال و الألوان كالهواء و إن كانت ملونه لزم محالان.

أحدهما أن يختلط لون المرئى بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئى.

و ثانيهما أن لا يتأدى الشـكل و اللون الحاصل فى سطحه إلى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما فى الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل و صوره فإنه لم يتأد إلى ما وراءه.

الحجه الرابعه

أن المبصرات لو انطبعت فى الجليديه لكان يمكننا أن نحس تلك

۱- فيه أنه منقوض بالماء الصافى و البلور و نحوهما فإنها غير متلونه مع أنها متشـبح بها و الحل أن الجليـديه و إن لم تكن متلونه لكن لها قوام كالماء لا كالهواء- و كل ما له قوام و ميز متلون متشـبح فما سيقول إن هاتين الحجتين قويتان إلخ غير موجه إلا فى الأخيره، س ره

الصوره منطبعه فيها كما أن الخضره متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها و لكنا إذا نظرنا إلى الصوره المنطبعه فى الجليديه وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين و لو كانت الصوره منطبعه لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات و حيث اختلفت فعلمنا أن الصوره غير منطبعه فيها.

أقول هاتان (۱) الحجتان قويتان على من قال بانطباع صوره المرئى فى الجليديه- و نحن لا نقول به بل بأن الصوره متمثله عند النفس من غير انطباع و لا حلول كما مر.

الحجه الخامسه

زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليديه- لكان قد نقص المبصر أو اضمحل على طول الزمان و هذا فى غايه السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شى ء من المبصر إلى البصر بل بأن مقابله الجليديه سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدإ صوره مساويه لصوره المرئى فتلك الصوره الحادثه هى الإبصار.

الحجه السادسه

أن الفاعل الجسمانى لا يمكنه أن يفعل فى الجسم البعيد إلا بعد فعله فى الجسم القريب فلو كان المرئى قد فعل اللون و الشكل المخصوص فى العين- لكان قد فعلها فى الهواء المتوسط و ليس كذلك بشهاده الحس.

و جوابه (۲) أن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد و ليس فى الهواء استعداد أن ينطبع فيه صوره المرئى

فصل (۸) فيما قاله أصحاب الشعاع

و اعلم أن علم المناظر و المرايا فن على حده اعتنى به كثير من المحققين و بنوا

۱- الحجه الأولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصر بأى وجه ورد باقيا على خلوصه و لا طريق للمستدل إلى إثباته و الحجه الثانيه فيها أن الذى يراه الناظر فى جليديه ناظر آخر شى ء غير الصوره البصريه التى يتحقق بها الإبصار و قد صح ذلك، ط مد

۲- أى لا نسلم أولا أن الجسمانى لا يفعل فى البعيد إلا بعد فعله فى القريب فإن الشمس تفعل الضوء و الحر هاهنا و لا تفعلهما فى القريب منها، س ره

الکلام فیه علی خروج الشعاع بمعنی وقوعه من العین إلی المرئی کما یقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النیره علی ما یقابلها علی هیئه شکل مخروط رأسه عند النیر- و قاعدته عند ما یقابله فهذا مما یستدعی الظن بأن الرؤیه بخروج الشعاع من البصر- و یکون المرئی هو ما یقع علیه الشعاع و لکنا قد أقمنا البرهان علی أن المحسوس لکل حاسه هو الصوره الإدراکیه المفارقه عن الماده لا التی هی فی ماده جسمانیه و مع ذلک لا بد فی الإبصار من مقابله البصر لما یقع صورته عند القوه المدرکه و البصر کالنقطه- و مقابله النقطه مع الجسم یوجب أن یتوهم بینهما شکل مخروط (۱) (۲) و نحن لا ننکر أیضا تحقق الشعاع من البصر إلی المرئی صورته لکن نقول لا بد فی الرؤیه من حصول صوره المرئی للنفس و جمیع ما ذکره أصحاب الشعاع غیر مناف لما ذهبنا إلیه و إن وافق رأیهم أیضا فإن الموافقه بین المذهبین المتخالفین فی کثیر من اللوازم غیر مستبعد.

کقولهم إن الشی ء إذا بعد یری أصغر مما إذا قرب لأن المخروط یستدق فیضیق زوایاه التی عند الباصره و یضیق (۳) لذلک الدائره التی عند المبصر و کلما ازداد

۱- و لکن کل ذلک له مدخل عنده قدس سره بنحو الإعداد، س ره

۲- هذه هی النصفه التی لا مریه فیها لکن کان علیه ره أن یسلم مثله لأصحاب الانطباع أیضا لعدم مزاحمه قولهم قوله بإدراک النفس حقیقه، ط مد

۳- إن قلت الزوایا و الدائره تضیقان لکن المرئی لا یندمج و لا ینطوی فلیتصل قاعده الشعاع ببعض المرئی و لیبصر ذلک البعض و نحن نبصر کله و لکن صغیرا. قلت علی القول بالشعاع موضع الإبصار قاعده المخروط ففی البعد تلک القاعده کمرآه صغیره و المرآه الصغیره یتراءی فیها المرئی بشکله و لکن صغیرا کما أن سبب الصغر علی القول بالانطباع أن صوره المرئی تنطبع فی جزء من الجلیدیه بحیث یحدث فیه زاویه مخروط متوهم لا تحقق له رأسه مرکز الجلیدیه و قاعدته سطح المرئی و تلک الزاویه تصغر کلما بعد المرئی و تصغر بصغرها الجزئی الذی یقع فیها من الجلیدیه و لا شک أن المنطبع فی الأصغر أصغر فعندهم موضع الإبصار زاویه ذلک المخروط المتوهم و أما عدم وضوح المرئی البعید علی القول بالشعاع فلضعف الشعاع لتفاوته کیفا أی شده و ضعفا بحسب القرب و البعد من رأس المخروط و قاعدته، س ره

الشی ء بعدا ازدادت الزوایا ضیقا و الدائره صغرا إلی أن ینتهی فی البعد إلی حیث لا یمکن الإبصار.

و کقولهم یری الشی ء فی الماء أعظم منه فی الهواء لأن الشعاع ینفذ فی الهواء علی استقامه و أما فی الماء فینعطف الشعاع إلی السهم و یتراکم من سطح الماء إلی المرئی فیری المرئی أعظم لأن (۱) الزاویه التی بإزائه فی الجلیدیه بحالها فی العظم- و عظم المرئی تابع لعظم تلک الزاویه فبعضه (۲) ینفذ مستقیما و بعضه ینعطف علی سطح الماء ثم ینفذ إلی المبصر فیری فی الامتداد الشعاعی النافذ مستقیما و منعطفا معا من غیر تمایز و ذلک إذا قرب المرئی من سطح الماء و أما إذا بعد فیری فی الموضعین- لکون رؤیتهما بالامتدادین المتمایزین.

و کقولهم إذا غمضنا (۳) إحدی العینین و نظرنا إلی القمر نراه قمرین لأن الامتداد الشعاعی الخارج منهما ینحرف عن المحاذاه و یتقاطع سهماهما قبل الوصول إلی المرئی فلا یلتقی طرفاهما علی موضع واحد بل فی موضعین فیری المرئی اثنین.

و هکذا فی الأحول و إذا وضعنا (۴) السبابه و الوسطی علی العین مع اختلاف فی الوضع و نظرنا إلی السراج فإنا نراه اثنین و إذا نظرنا إلی إحدی الخشبتین الدقیقتین

۱- أی لا- کما فی الهواء إذ لا- تبقی بحالها فی العظم کما ذکر و إن المخروط یستدق کلما بعد المرئی و أما هاهنا فلتراکم الشعاع لعظم الزوایا و الدائره فتکون الدائره کمرآه کبیره فیکون المرئی کبیرا، س ره

۲- إن قلت الشعاع و الماء کلاهما بسیط و أجزاؤهما متشابهه فلو نفذت بالاستقامه أو بالانعطاف لاتفقت الکل فیهما. قلت سیأتی أن قوه الشعاع فی السهم فإذا اختلف بالقوه و الضعف جاز اختلافه فی الاستقامه و الانعطاف، س ره

۳- أی فتحناها بعد الغمض ففی أول الفتح بعد الغمض نری القمر أو غیره أی شی ء کان شیئین کأنه ینفصل أحدهما عن الآخر ففی العباره قصور کما تری، س ره

۴- بل إحداهما علی العین مع اختلاف فی الوضع أی وضع العین لا وضعهما- فالمراد بالوضع الوضع المقول المصطلح أی نضع الإصبع بحیث یغور جلد الجفن- و یخرج الحدقه فیخالف وضع العین الصناعی وضعه الطبیعی، س ره

المتحاذیتین للبصر مع اختلافهما فی القرب و البعد نری الأخری اثنین.

و کقولهم إذا نظرنا إلی الماء عند طلوع القمر فإنا نری فی الماء قمرا بالشعاع النافذ فیه و فی السماء قمرا بالشعاع المنعکس من سطح الماء.

هکذا نقل بعض العلماء عنهم و فیه ما لا یخفی (۱) من النظر و الأولی أن نری (۲) قمرا فی السماء بالشعاع النافذ إلی السماء بالاستقامه و نری قمرا فی الماء بالشعاع المنعکس من سطح الماء إلی السماء نعم هاهنا شی ء آخر و هو أنا قد نری فی الماء المقتصد فی اللون ثلاثه أقمار أحدها فی السماء بالشعاع النافذ إلیه مستقیما بلا واسطه- و الثانی و الثالث فی الماء أحدهما یری بالشعاع المنعکس إلی القمر من سطح الماء الظاهر- و الآخر یری بالشعاع النافذ فیه المنعکس من سطحه المقعر إلی القمر و من هذا القبیل رؤیه الشی ء اثنین عند توسط المرآه علی وضع خاص بیننا و بینه إحداهما بالاستقامه- و الأخری بالشعاع الممتد من الباصره إلی سطح الجسم الصقیل المنعکس منه إلی جسم آخر وضعه من ذلک الصقیل کوضع الباصره منه.

و کقولهم إن السبب فی رؤیه الشجر علی شاطی ء النهر منکوسا أن الشعاع إذا وقع علی سطح الماء ینعکس منه إلی رأس الشجره من موضع أقرب إلی الرائی- و إلی أسفله من موضع أبعد منه إلی أن یتصل قاعده الشجره بقاعده عکسها و النفس لا تدرک الانعکاس لتعودها برؤیه الأشیاء علی استقامه الشعاع فیحسب الشعاع المنعکس نافذا فی الماء فیری رأس الشجر أکثر نزولا- فی الماء لکونه أبعد منه و باقی أجزائه علی الترتیب إلی قاعده الشجره فیراها منکسا و بیان هذه الأمور و نظائرها علی التحقیق فی علم المناظر

۱- أقول لا غبار علیه غایته أن المتعلق أعنی قولنا فی السماء غیر مذکور فی الفقره الأولی و أما فی الثانیه فلم یقولوا نری قمرا فی الماء بل قالوا فی السماء لأن مذهبهم لیس الانطباع فی المرایا بل مذهبهم انعکاس الشعاع من المرآه إلی المرئی بحیث یحدث الزاویه هناک فإذا وقع فی مقابله الرائی جسم صیقلی- انعکس شعاع بصره منه إلی نفس ذلک الرائی فیری نفسه علی رأیهم لا صورته و شبحه لکن لا شعور له بالانعکاس فیتوهم أنه یراه بالاستقامه، س ره

۲- کذا،

فصل (۹) فی سبب الحول و فیما وقع الخلاف بین أصحاب الشعاع و أصحاب الانطباع فی سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع أن شبح المبصر أول ما ینطبع فی الرطوبه الجلیدیه- و الإبصار لیس عندها و إلا لکان الواحد (۱) یری الاثنین کما إذا لمس شی ء بالیدین کان لمسین و لکن کما أن الصوره الخارجیه یمتد منها فی الوهم مخروط یستدق إلی أن یقع زاویته وراء سطح الجلیدیه کذلک الشبح الذی فی الجلیدیه یتأدی منه بواسطه الروح المصبوب فی العصبتین المجوفتین إلی ملتقاهما علی هیئه مخروط فیلتقی المخروطان و یتقاطعان هناک و وراء الملتقی لیس روح مدرک فحینئذ یتحد معهما صوره شبحیه واحده- عند الروح الحامل للقوه الباصره فإن لم یتأد (۲) الشبحان إلی موضع واحد بل ینتهی کل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحینئذ ینطبع من کل شبح ینفذ عن الجلیدیه صوره أخری علی حده فیری الشی ء الواحد شیئین.

و قال أصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لأنا إذا تکلفنا الحول و نظرنا إلی الشی ء نظر الأحول نراه أیضا اثنین کما یراه الأحول و نحن نعلم أن عند تکلفنا الحول لا یبطل ترکیب العصبتین فی داخل الدماغ فإن التقاءهما لیس علی وجه یبطل- و یعود متی شئنا و أیضا لو کان فی مقابلنا شیئان أحدهما قریب و الآخر بعید علی سمت واحد لکن لا علی وجه یحجب القریب البعید ثم نظرنا إلی الأقرب إلینا و جمعنا البصر علیه کأنا لا ننظر إلی غیره و إنا نراه واحدا و نری الأبعد فی هذه الحاله شیئین- و لو نظرنا إلی الأبعد کذلک کان الأمر بالعکس من ذلک فلو کان السبب فی الحول

۱- کذا قال کثیر من الفضلاء و فیه أنه لو کان کذلک لسمع الصوت الواحد صوتین لمکان الصماخین و عدم التأدیه إلی واحد، س ره

۲- هذا و کان السبب الذی سینقله من أصحاب الشعاع یتم لو ثبت أنه لا یری الأحول الذی هو ذو العین الواحده الشی ء الواحد اثنین و لم أحققه، س ره

ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور أن يرى فى حاله واحده أحد الشيئين واحدا و الآخر اثنين فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع بل السبب (۱) فيه أن النور الممتد من كل عين على هيئه مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى ثم إن قوه هذا النور و سلطنته فى سهم المخروط و سميناه خط الشعاع و خطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشى ء المبصر يتحدان على نقطه هناك و جمع البصر على الشى ء- يوجب إيقاع سهمى المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشى ء الأقرب فقد وقع السهمان عليه و فى تلك الحاله يقع على الشى ء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشى دون السهم و دون طرفه الأنسى و المراد بالطرف الأنسى ما يلى المخروط الآخر و بالوحشى ما يقابله فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا و الأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما فى الأقرب إلى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن و أما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه فى موضع واحد و على الأقرب فى موضعين و على جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر فيرى الأبعد شيئا واحدا و الأقرب اثنين و هكذا حال الأحول فإن سهمى مخروط عينيه لا يلتقيان على شى ء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعده أو يلتقيان من العينين فى الهواء قبل الوصول إلى المرئى و إنهم أبدا يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقاءهما على شى ء واحد لو أمكن و حينئذ يرونه واحدا كما هو.

و اعلم (۲) أن أصحاب انطباع الأشباح ذكروا أسبابا أخرى للحول

۱- فرض حسن يوجه به الرؤيه البصريه توجيها حسنا غير أنه غير متعين- لجواز أن يفرض مكان خروج الشعاع من البصر إلى المبصر دخول الشعاع من نحو المبصر إلى البصر بعين الوضع الذى فرضوه فى كلامهم، ط مد

۲- هذان الوجهان ضعيفان أما أولا فلأنا إذا تكلفنا الحول أو كان فى مقابلنا خشبان قريب و بعيد و جمعنا النظر على أحدهما على ما مر لزم أن يكون الروح المصبوب متحركا و ساكنا فى حاله واحده على جمع النظر المذكور- و فى حالتين على تكلف الحول و أما ثانيا فلأنه يلزم أن يرى أكثر من الاثنين- كشبح السراج المرتسم فى الماء المتموج، س ره

منهـا حركه الروح الباصره يمنه و يسـره فيرتسم الشـبح فى بعض الأـجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شـبحين و هو مثل الشـبح المرتسم فى الماء الساكن مره و فى الماء المتموج مرارا كثيره.

و منها حركه الروح الـذى وراء تقاطع العصـبتين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحده إلى حس المشترك و أخرى إلى ملتقى العصـبتين فيتـأدى إليهمـا صوره المحسوس قبـل أن ينمحى ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل فى كل واحد منهما صوره أخرى مرئيه و الفرق بين هذا السـبب و الذى قبله أن هذه الحركه المضطربه إلى قدام و خلف و كانت تلك يمنه و يسره

فصل (۱۰) فى أنه لا بد فى الإبصار من توسط الجسم الشفاف

و اعلم أن الحجه على ذلـك أن تأثير القوى المتعلقه بالأجسام فى شـى ء و تأثرها عنه لا يكون إلا بمشاركه الوضع و منشأ ذلك أن التـأثير و التأثر لا يكون إلا بين شـيئين بينهما- علاقه عليه و معلوليه و هـذه العلاقه متحققه بالـذات بين القوه و ما يتعلق به من ماده أو موضوع أو بدن لأنها إما عله ذاته أو عله تشخصه أو كماله و متحققه بالعرض (۱)

۱- المراد بـالتحقق بـالعرض هو التحقق بالتبع مسامحه و إلا فالتحقق بالعرض هو التحقق المجازى و لا يـدخل ذلك فى البراهين هـذا و مع ذلـك فالبيـان ليس بيانـا برهانيـا و لو صـح البيان كانت نتيجته أنه لا بـد فى التأثر الجسـمانى من كونه فى الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلـك ممنوع لظهور تـأثير الصور فى موادهـا و أجسامهـا و أمـا كون الجسم المتـأثر ذا فصـل و ابتعـاد من الجسم المؤثر فلم يتبين بعد. و أما قوله و أما إذا كان الجسمان متجاورين متصلين فكأنهما كانا جسما واحدا إلخ فمن المعلوم أن المقدمه المشتمله على التشبيه شعريه لا برهانيه فالصحيح أن تبنى المسأله على التجارب دون البيان العقلى المحض، ط مد

بینها و بین ما له نسبه وضعیه إلی ذلک المتعلق به فإن العلاقه الوضعیه فی الأجسام- بمنزله العلاقه العلیه فی العقلیات إذ الوضع (۱) هو بعینه نحو وجود الجسم (۲) و تشخصه

۱- و ذلک لأن المقدار الذی یعد ماده الجسم الطبیعی لقبول القسمه الفکیه- و یقبل بذاته القسمه الوهمیه من اللوازم الغیر المتأخره فی الوجود للجسم الطبیعی- و من عوارض الماهیه له لا من عوارض الوجود کما صرح به مرارا فتلک الهیئه الحاصله بالنسبتین للأجزاء الحاصله فی قوام وجود الجسم داخله فی نحو وجوده و بها هویته و اعلم أن الوضع قد یطلق و یراد به کون الشی ء مجاورا أو محاذیا أو نحوهما لشی ء و هذا بالحقیقه نوع من مقوله الإضافه و یطلق و یراد به الهیئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلی بعض فی الجهات و بسبب نسبتهما إلی الخارج- و هذا هو المقوله کالقیام فإنه هیئه حاصله للقائم بکله بسبب الوضع الإضافی و المجاوره المخصوصه للأجزاء و نسبتها إلی الخارج بحیث لو بقیت نسبه الأجزاء بحالها- و زالت النسبه بینها و بین الخارج لم یکن ذلک الوضع إذا تقرر هذا فنقول- الوضع الذی یقال إن تأثیر القوی بمشارکته و عبر عنه بالعلاقه الوضعیه هو المعنی الإضافی کالمجاوره و المحاذاه و نحوهما و الذی هو بعینه نحو وجود الجسم و تشخصه لو سلم- إنما هو معنی المقوله إذ لو لم یکن أماره تشخص الجسم إلا الهیئه المخصوصه لأجزائه لا شک أنها أدخل فی ذلک و لا دخل للإضافه إلی الخارج فی قوام وجود الشی ء و تشخصه لأن مقوم الشی ء ثابت له و لو قطع النظر عن جمیع ما عداه و الجواب أن المراد بالوضع- فی قوام تأثیر الجسمانی بمشارکه الوضع هو المقوله المخصوصه لا الإضافه فإنها أمر اعتباری لا مدخلیه لها فی التأثیر و إن أردف أحیانا بالإضافه کما یقال تأثیر الجسمانی بمشارکه الوضع و المحاذاه فالمراد بها أیضا تلک الهیئه البسیطه اللازمه للنسبتین- لا أن لنفس تلک النسبه إلی الخارج مدخلیه و ذلک کما إذا قلنا للحس اللابشرط فی ضمن الإنسان الحکم الفلانی لا یلزم أن یکون ذلک الحکم له مأخوذا بشرط لا- علی أنه بتقدیر أن یکون الراد به الإضافه المخصوصه یتم التقریب أیضا لأن مراده قده بیان سبب المدخلیه بأن الإیجاد لما کان متفرعا علی الوجود و کان وجود الجسم متقوما بالهیئه الملازمه للنسبه إلی الخارج کان إیجاده أیضا مشروطا بإضافه مخصوصه إلی الخارج کالمجاوره و نحوها فتقوم إیجاد الجسمانی بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلک الوضع، س ره

۲- کان المراد بکون الوضع نحو وجود الجسم کونه جهه من جهات تعینه- کما أنهم یقولون إن الجسم التعلیمی هو تعین الجسم الطبیعی هذا و هذا المعنی یتضح مزید اتضاح علی القول بکون العرض من مراتب وجود الجوهر کما یظهر من بعض کلماته رحمه الله، ط مد

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسما واحدا فإذا وقع تأثير خارجی على أحدهما فيسری ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضا بذلك التسخين و كما استضاء سطح بضوء النير يستضی ء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير و إنما قيدنا التأثير بالخارجی لأن التأثير الباطنی الذی لا يكون بحسب الوضع لا يسری فيما يجاور الشی ء فإذا تقرر هذا (۱) فنقول إن الإحساس كالإبصار و غيره هو عباره عن تأثر القوی الحاسه من المؤثر الجسمانی و هو الأمر المحسوس الخارجی فلا بد هاهنا من علاقه وضعيه بين ماده القوه الحاسه و ذلك الأمر المحسوس و تلك العلاقه لا تتحقق بمجرد المحاذاه من غير توسط جسم مادی بينهما إذ لا علاقه بين أمرين لا اتصال بينهما وضعا- و لا نسبه بينهما طبعا بل العلاقه إما ربط عقلی أو اتصال حسی فلا بد من وجود جسم واصل بينهما و ذلك الجسم إن كان جسما كثيفا مظلم الثخن فليس هو فی نفسه قابلا للأثر النوری فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر أو ارتباط المنير بالمستنير فإن الرابط بين الشيئين لا بد و أن يكون من قبلهما لا أن يكون منافيا لفعلهما فإذن لا بد أن يكون بينهما جسم مشف غير حاجز و لا مانع لوقوع أحد الأثرين أعنی النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى (۲) المبصر أو تأديه الشبح من المبصر إلى البصر.

۱- لا يقال هذا يقتضی أن يتحقق الإبصار إذا قرب المرئی من البصر قربا مفرطا- لكمال الاتصال حينئذ فأيه حاجه إلى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فإنه حاصل بدونه لأنا نقول كل تأثير خاص مشروط بوضع خاص و اتصال مخصوص فالوضع الخاص أن لا يكون قربا مفرطا و لا بعدا مفرطا و الاتصال المخصوص أن يكون بتوسط الشفاف، س ره

۲- الترديد للتطبيق على المذاهب الثلاثه فی الإبصار فالأول ناظر إلى مذهب أصحاب الشعاع و الثانی إلى مذهب شيخ الإشراق و الثالث إلى مذهب الانطباع، س ره

فعلى هـذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاء صـرفا لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنـا النمله على السـماء لاـ بمـا ذكروه فى جوابه بـأن هـذا باطـل فليس إذا أوجب رقه المتوسط زياده قوه فى الإبصار لزم أن يكون عـدمه يزيـد أيضا فى ذلك فإن الرقه ليست طريقا إلى عدم الجسم لأن اشتراط الرقه فى الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقه الجسم منشأ سهوله النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى فى ذلك و كانت الرقه على هـذا التقدير طريقا إلى العدم بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائى و المرئى أمر وجودى متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال.

فـإن قلت إن الشـيخ اعترف بـأن هـذا النوع من الفعـل و الانفعـال لاـ يحتـاج إلى ملاقات الفاعل و المنفعل فلو قـدرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأى محال يلزم من انطباع صوره المحسوس فى الحاس بل الخلاء محال فى نفسه و المل ء واجب.

قلنـا قـد مر سابقا أن ملاقاتهما و إن لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك إما الملاقاه و إما وجود متوسط جسـمانى بينهما يكون به مجموع المتوسـط و المنفعـل فى حكم جسم واحـد بعضه يقبل التأثير لوجود الاسـتعداد فيه و بعضه لا يقبل لعـدم الاسـتعداد فلو فرض أن ليس بين النار و الجسم المتسـخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسـخين و تسـخن لعـدم الرابطه و كذا لو لم يكن بين الشمس و الأرض جسم متوسط لم يقبل الأرض ضوءا و لا سخونه

فصل (١١) فى انحصار الحواس فى هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسه سادسه غير هذه الخمس و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبه الشيخ فى بعض كتبه من أن الطبيعه (١) لا ينتقل

١- الحجه لاـ ريب فى استقامه تأليفهـا إلاـ أن فى مقـدماتها مـا هـو أصـل موضـوع- و هـو أن الإنسـان أكمـل الحيوانـات أعنى المركبات العنصـريه الحيه و لا بـد فى تمام الحجه من بيان هـذه المقـدمه و توضـيح ذلك أن الأعاظم من الحكماء السالفين بنوا الكلاـم فى ترتيب الخلقه على مـا تعطيه الفنون الطبيعيه السـابقه و فن الهيئه و أمثالهـا- و الـذى تعطيه هو أن المركبات العنصـريه الحيه منحصره فى أنواع الحيوان التى تعيش على بسيط المركز و هو الأرض و الأنواع الحيوانيه التى أصبناها بالاستقراء- و حصلنا ما لها من آثار الحياه بالحس و التجربه أكملها النوع الإنسانى المجهز بالتعقل و الفكر مع ما عنده من أنواع الشعورات الحيوانيه و يستنتج من ذلـك أن الإنسان أكمل ما وجـدناه من الأنواع الحيوانيه وجودا لظهور باقى مقـدمات البيان و اسـتقامتها نعم علينا لو وجـدنا نوعا من شـعور خاص فى شـى ء من الحيوان أن نحصل شـيئا يسانخه و يماثله فى الإنسان كما هو كذلك و أما بناء على الفرضـيات العلميه الحديثه- التى ترى جواز كينونيه المركـب الحيوى فى غير هذه الأرض المسـكونه لنا فمن المستصعب- إثبات أفضـليه الإنسان من كل حيوان مفروض غيره بل لا بد من إقامه البرهان على امتناع وجود نوع حيوانى أكمل و أشرف وجودا من الإنسان و ما أصعبه بالنظر إلى الأصول الدائره المعروفه فى الفلسفه، ط مد

من نوع أنقص إلى نوع أتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأنقص فهكذا الطبيعه لم ينتقل من درجه الحيوانيه إلى درجه فوقها إلا و قد استكملت جميع ما فى تلك المرتبه- فلو كان فى الإمكان حس (۱) آخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا فى الإنسان- الذى هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسه فى الوجود غير هذه

فصل (۱۲) فى المحسوسات المشتركه بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسه و غيرها

۱- لا يخفى أنه غير تام على المشهور من عدم استلزام الإمكان الذاتى الإمكان الوقوعى نعم يتم على ما هو الحق من أن كل ما له إمكان ذاتى فهو واقع فى عالم العقل إذ يكفى هناك مجرد الإمكان الذاتى و لا يحتاج إلى استعداد ماده و العقل لا محاله فعال فيما دونه إلا أن يحمل الإمكان فى كلام الجمهور على الوقوعى فتأمل، س ره

محسوسه بالعرض فليس للحواس محسوس (۱) مشترك بالذات و ليس كذلك (۲) لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر فى القوه الحاسه و المحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقه و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقه مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقه ذلك الشخص لحصول صوره منه فى الحس- و أما كونه أبا فليس بمحسوس البته إذ ليس منه فى نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته إلى ابنه إضافه الأبوه و هذا بخلاف المقدار و العدد و الوضع و الحركه و السكون و القرب و البعد و المماسه و المباينه فإنها و إن كانت غير محسوسه بانفرادها لكنها محسوسه بشرط الإحساس بشى ء آخر كاللون و الضوء فى الإبصار و الحراره و الرطوبه فى اللمس و غيرها فى غيرهما و الشى ء الذى يتوقف الإحساس به على الإحساس بشى ء آخر لا يخرج عن أن يكون فى ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطه له فى العروض لا ما لا واسطه له فى الثبوت كما حقق ذلك فى بيان العوارض الذاتيه فى علم الميزان.

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض و إن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

۱- بل محسوس مشترك بالعرض إذ على هذا المحسوس بالذات منحصر فى الكيفيات المحسوسه الخمسه فلم يكن الكم و الوضع و غيرهما من الأمور المحسوسه بالذات المشتركه بل من المحسوسه بالعرض و المجاز لكن يقول قدس سره ليس كذلك لأنه يحصل منها أثر فى الحس بل تحضر هى نفسها له و المحسوسيه وصف لها بحال أنفسها- لا بحال متعلقاتها فلا معنى لجعلها محسوسه بالعرض مشتركه بل هى محسوسه بالذات بهذا المعنى مشتركه و إن احتاجت فى كونها محسوسه إلى الواسطه فى الثبوت كحركه اليد فإنها واسطه فى الثبوت لحركه المفتاح لكن لا يحتاج إلى الواسطه فى العروض مثل حركه السفينه لحركه جالسها، س ره

۲- الكلام لا يخلو عن تشويش و تسامح و محصله أن لكل حاسه محسوسا- لا يشاركها فيه غيرها و أما المشتركات التى يشترك فيها أزيد من حاسه واحده كالبعد و الشكل و نحوهما فإنما يدرك بضرب من الفكر، ط مد

الإحساس به على الإحساس بشی ء آخر أو لا يتوقف فالأول هو المحسوس الثانی و الثانی هو المحسوس الأول أقول هذا بحسب جليل النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصوره الحاضره عند النفس لا الأمر الخارجی المطابق لها.

و إذا عرفت ذلك فنقول إن البصر يحس بالعظم و العدد و الشكل و الوضع و الحركه و السكون بتوسط اللون.

و قال قوم إن الحركه غير محسوسه و إن السكون غير محسوس.

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينه جاريه لا يحس بحركتها و إن كانت فی غايه السرعه.

و على الثانی بأن السكون أمر عدمی فكيف يحس به.

و اعلم أن معنى كون الحركه و السكون محسوسين أن العقل بإعانه الحس يدركهما- فإن الحس يدرك الجسم تاره قريبا من شی ء و تاره بعيدا و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوه إلى الفعل و أما معنى خروج الشی ء من القوه إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبی إضافی و كذا الحس يدرك جسما واقفا فی مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار و عدم الانتقال و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول لأن الأول إضافی و الثانی عدمی و شی ء من الأمور الإضافيه و العدميه ليس من مدركات الحس و لذلك راكب السفينه لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينه و قربها و بعدها بالنسبه إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركه فيشبه أن يكون إدراك الحركه و السكون أمرا ذهنيا بشركه الحس كالبصر.

و أما اللمس فيدرك أيضا جميع الأمور المعدوده (۱) بتوسط إدراك الصلابه و اللين

۱- و من المشتركات للكل الجهه حتى الذوق إذا وصل إليه طعم من جهه الخارج أو من جهه الحلقوم فيفرق بينهما و أما العظم المقداری ففی غير البصر و اللمس إدراكه بالعرض مشكل، س ره

و الحر و البرد و نحوها و كـذا الذوق يدرك الطعم و بتوسط الطعم يدرك بالعظم- بأن يدرك طعما كثيرا و يدرك بالعدد بأن يجد طعوما مختلفه فأما إدراكه (۱) للحركه و السكون فضعيف جدا بل لا يكون إلا بالاستعانه باللمس.

و أما الشم فإنه لا يدرك شيئا من ذلك إلا العدد بإعانه من العقل و هو أن يعلم أن الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت ثانيا.

و أما السمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشركته بأن الأصوات القويه لا يحصل فى غالب الأمر إلا من الجسم العظيم و بالجمله فإدراك البصر لهذه الأشياء المعدوده أقوى و إن كان إدراكه أيضا بإعانه من العقل و إن سألت الحق فاعلم أن لا شى ء من الإدراك الحسى إلا و قوامه بالإدراك الخيالى و لا شى ء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل كما أن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا و لا- أمكن وجوده منحاذا عن العقل و ليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعيه بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود و إن فرض عدم النجار و لا يتصور للسمع و البصر وجود مع قطع النظر عن القوه العقليه فى الإنسان و عن النفس الحيوانيه فى غيره من الحيوان و كذا لا- يتصور للنفس وجود إلا- بالعقل و لا- للعقل وجود إلا بالبارى جل ذكره و قد انجر الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه و كأنه قد مرت الإشاره إليه سابقا فإذا كان الأمر فى الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال فى المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقه لكن الاصطلاح قد وقع على تسميه هذا الإدراك الجزئى الذى بوساطه الحس بالمحسوس قسيما للمعقول أعنى إدراك المجردات الكليه هذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لا- بد للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسه لإدراك تلك الأمور المعدوده و هذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركه- التى يدرك بكل واحد من هذه الخمسه فهى غير محتاجه إلى حس سادس بل لو كان فى الوجود حس آخر كان معطلا- من جهه أن الحواس الخمس بل بعضها وافيه بإدراك هذه الأمور و التعطيل مستحيل كما علمت فى الوجود

۱- أى الأينيه و أما الكيفيه فقويه كما لا يخفى، س ره

الباب الخامس من علم النفس فی الإدراکات الباطنه و فیه فصول

فصل (۱) فی الحس المشترک و یسمی نبطاسیا أی لوح النفس

اشاره

و هی قوه مودعه فی مقدم الدماغ عند الجمهور (۱) و عندنا قوه نفسانیه استعداد حصولها فی مقدم الدماغ بل فی الروح المصبوب فیه یتأدی إلیها صور المحسوسات الظاهره کلها و الحواس بالنسبه إلیها کالجواسیس الذین یأتون بأخبار النواحی إلی وزیر الملک.

و احتجوا علی إثباتها بحجج ثلاث

إحداها أنا نحکم بأن هذا الأبیض حلو أو لیس هذا ذاک

و القاضی علی الشیئین یجب أن یحضره المقضی (۲) علیهما و هذا القاضی الحاکم لیس هو العقل فقط بلا توسط حاسه أما أولا فلأن إدراکه للمحسوسات لا یکون

۱- و لذا أشکل علیهم المعاد الجسمانی و وقع بعضهم فی القول بالتناسخ- و أما عند المصنف قده فالبطن المقدم من الدماغ مظهره لا محله کما قال قوه نفسانیه أی هی من صقع النفس لا البدن و قال استعداد حصولها أی لا أن نفس حصولها فیه کما أن النفس استعداد حصولها فی البدن لا أن حصولها فیه، س ره

۲- اعترض علیه بأن الحاکم لا بد و أن یحضره الطرفان و النسبه و هی أمر معنوی مدرک للوهم فلا یثبت بهذه الحجه الحس المشترک. و الجواب أن النسبه فی الصور صوریه کما أنها فی المعانی معنویه ففوقیه السماء علی الأرض وضعیه و فوقیه النفس علی القوی معنویه و الأولی درکها وظیفه الحس المشترک و الثانیه درکها وظیفه الوهم إن کانت جزئیه، س ره

إلاـ بآله جزئيه و أما ثانيا فلأن هـذا الحكم قـد يقع من الحيوانات التى لا عقل لها- إذ لو لا ذلک لتعـذرت عليها الحياه و لو لم يکن الشم و الشکل دالا لها على الصوره المطلوبه لم تطلبها أو على الصوره المهروب عنها لم تهرب عنها فظهر أن للمحسوسات الظاهره اجتماعا فى قوه جزئيه إدراکيه و ليس شـى ء من الحواس الظاهره کذلک فلا بد من مدرک باطنى جزئى و هو المسـمى بالحس المشترک.

و هـذه الحجه (۱) لاـ يخلو عن ضـعف إذ العقـل فى الإنسـان و الوهم فى الحيوان- جـامع لجميع القوى المـدرکه و غيرهـا و هو الحاکم على مدرکاتها و المسـتعمل للجميع- فيکفى للحکم بأن هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصـر بياض السـکر ببصـره و إدراک حلاوته بذوقه و أيضا إذا عقلنا الإنسان (۲) الکلى ثم شاهدنا شخصا معينا منه حکمنا بأن هذا

۱- أقول بل هى قويه متينه- بيانها أنه کما أن الهيولى و الصوره اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسما بل اللتان تأدى ترکيبهما إلى الوحـده و صارتـا نوعـا واحـدا آخر منه و هو الجسم کـذلک البيـاض الـذى فى البصـر و الحلاوه التى فى الـذوق ليسا مناط الحکم- بـأن هـذا السـکر هـذا الحلو و کـذا نفس ترکيبهما الحقيقى فإنه عمل المتصـرفه التى شأنها الفعل لا الـدرک فإن عملها کانضـمام شـى ء إلى شـى ء بفعل الطبيعه کأن نضم شـيئا إلى شـى ء بخشبه حيث لا شعور للخشبه بالانضمام الذى هو عملها بل الحکم إدراک الترکيب و الانضـمام الحقيقى فـإنه تصـديق و التصـديق قسم من العلم و لـذا يقال إنه إدراک أن النسـبه واقعه أو ليست بواقعه فهذا الحکم الجزئى أعنى إدراک هذه الهيئه الترکيبيه من الحس المشترک و ليس من العقل لأنه لا يدرک الجزئى و لا يحکم حکما جزئيا فى مقامه العالى و إن قلنا بـدرکه للجزئيات کما هو الحق فإنما هو فى مقامه النازل أعنى مقام الحواس و العقـل النـازل الحـاکم حکما جزئيا هو الحس المشترک و لو أدرک الجزئيات المحسوسه فى مقامه العالى فأيه حاجه إلى إثبات الحواس، س ره

۲- أقول هـذا ليس ترکيبا حقيقيا و اتحادا واقعيا بل هى وحـده حقيقيه فلا يحتاج إلى قوه على حده بل المعنى بالحکم و الاتحاد هنا أن زيدا مثلا رقيقه الإنسان و الإنسان حقيقته فزيد مادى محدود و الطبيعه المرسـله الإنسانيه مجرده فکيف يکون هو هى کما إذا کانـا جزئيين أو کليين إلاـ من بـاب سـنخيه الرقيقه مع الحقيقه فکمـا لاـ يحصـل من مـادى و مجرد نوع واحـد طبيعى کما مر کذلک لا حاجه هنا إلى قوه واحده حقيقيه بل يکفى القلب المعنوى لهذا و من ثم يسمى الجوهر المدرک للکليات و الجزئيات فى اصطلاحات العرفاء بالقلب، س ره

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلى معقول و الشخص جزئى محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لا بد و أن يدركهما بالذات فلزم أن يكون هاهنـا قوه مـدركه غير العقـل- و غير الحس تـدرك للمعقول و المحسوس جميعا لأن إدراك العقل مقصور على الكليـات- و إدراك الحس مقصور على الجزئيـات فلو وجب للحاكم على الجزئى بالكلى أن يـدرك الطرفين جميعا بلا واسـطه قوه أخرى يكون آله له فيلزم إما استحاله هذا الحكم و إما وجود قوى أخرى لا يكون عقلا و لا حسا و اللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم.

قال بهمنيار (۱) و عنـدى أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور المحسوسه كما أنه إذا أثار الإبصار الشـهوه لم يجب أن يكون القوه الشـهوانيه دراكه بل يصـح أن يكون النفس مـدركه للطعم بالذوق و اللون بالبصـر- ثم يحكم قوه أخرى بأن هذا الطعم لشى ء هذا لونه انتهى.

أقول لاـ غبـار على كلاـمه هـذا و لاـ يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله و هـذا جهل مفرط و لعله نسـى ما حفظه فى أول المنطق من أن كـل تصـديق لاـ بـد فيه من تصورين فمن لم يكن متصورا للعـالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحـدهما للآـخر انتهى و ذلـك لأـن المراد من قـوه أخرى فى قوله ثم يحكم قوه أخرى قوه إدراكيه كالعقـل (۲) فى الإنسـان و الوهم فى سائر الحيوانات فمعناه أنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبهه بوسيله الذوق على الطعم و بوسيله الإبصار على اللون بأن هذا الطعم

۱- يعنى أن العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيما بينها فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين و يرد عليه ما أوردنـاه على المصـنف قـده مع أن الحاكم إن ليس يـدرك الصور الجزئيه فكيف يحكم كما قال الإمام و إن يـدرك بالقوى و الآلات بأن يكون الصور فيها و لكن لا علم لـذى الآله بها فكيف يحكم أيضا و إن انعكس من القوى و الآلات إلى صـفحه ذاته فحيث يجوز انطباع الصور المحسوسه فيها مع تجردها و تنزهها فأيه حاجه إلى القوى، س ره

۲- فقول بهمنيار قوه أخرى بالنسبه إلى الذوق و البصر لا بالنسبه إلى النفس- و الأولى أن يقال بقوه أخرى، س ره

لما له هذا اللون فمن أین لزم (۱) هاهنا حصول التصدیق من غیر تصور الطرفین و قول الحکماء أن العقل لا یدرک الجزئیات و الوهم لا یدرک المحسوسات الظاهره معناه أن العقل لا یدرک الجزئیات بذاته من غیر استعانه بآله إدراکیه کالحس و الوهم و کذا الوهم لا یدرک بذاته المحسوسات من غیر توسط الحواس و إلا فلا مدرک بالحقیقه للکلیات- و الجزئیات فی الإنسان إلا القوه العاقله و فی الحیوانات لا- مدرک للموهومات و المحسوسات إلا الوهم فهذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل و سوء الفهم و قله الممارسه لکلماتهم.

الثانیه أنا نری قطر النازل خطا مستقیما

و الذیاله المتحرکه بالاستداره علی العجله دائره و النقطه فی الخارج لیس خطا و لا دائره فإذن تلک الأشباح فی الحس و لیس محلها هو القوه الباصره.

أما علی مذهب أصحاب الشعاع و من یکون المبصر عنده هو الأمر الخارجی فهو بین.

و أما علی مذهب من یری أن الإبصار بحصول شبح المرئی فلأن حضور الماده شرط فی الإبصار و فی کل إحساس فالبصر لا یدرک المبصر إلا حیث یکون فبقی أن ذلک الأشباح و التمثیل فی قوه أخری و لیست هی النفس فهی قوه أخری جزئیه.

و اعترض علیه صاحب المباحث بأنکم استدللتم بهذا علی أن الرؤیه بالانطباع فی البصر و الآن جعلتموه دلیلا علی إثبات الانطباع فی الحس المشترک و قد سبق الإیراد علیه بهذا و الذی نقوله الآن أنه لم لا یجوز أن یکون محل الانطباع هو الروح الباصره و القوه الباصره فینطبع فی الروح الباصره حین ما کان فی حیز ثم قبل انمحاء هذه الصوره- ینطبع فیها صوره الجسم عند ما یکون فی حیز آخر فإذا اجتمعت الصورتان فی البصر شعرت القوه الباصره بها فلا جرم أحست القوه الباصره بالنقطه علی مثال الخط.

۱- هذا و إن لم یلزم لأن تصور الطرفین أعم من أن یکون بلا واسطه أو بواسطه- لکن إدراک الحکم الجزئی لم یتحقق مطلقا لو لا الحس المشترک و عندی أن مراد بهمنیار بقوه أخری الحس المشترک و بنفی الإدراک هو الإدراک بلا واسطه، س ره

و أيضا الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركه و يستحيل إدراك الحركه إلا على الوجه المذكور.

أقول الحجه على أن الإبصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي و صورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانه بما ذكره و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطه خطا فليس بجائز لأن الحس الظاهر قوه ماديه لا يدرك شيئا إلا بمشاركه الوضع و ما لا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر و لا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به إذ لا شبهه في أن القطره عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه و المنعدم لا وضع (۱) له و ما لا وضع له لا يؤثر في قوه جسمانيه- فلو كان البصر إدراك صوره النقطه على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشي ء بلا سببه و لزم أن يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات و إدراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعه في الماده عندنا و كما أن البداهه شاهده- على أن الحواس الظاهره لا تدرك الأمور الماضيه و الأمور المستقبله فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الأمس و الشم لا يدرك رائحه موجوده في الغد فكذلك (۲) الحكم هاهنا- و أما أن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركه فقد مر بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا أن البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركه فلو ارتسمت أجزاء الحركه دفعه كما في القطره النازله و الشعله الجواله فذلك في الحس المشترك لا في الحس الظاهر.

الحجه الثالثه و هي أقوى الحجج

الحجه الثالثه و هي أقوى (۳) الحجج

إن الإنسان يدرك صورا لا وجود لها في

۱- و ما هو الموجود واحد من الأكوان إلى بدل و الفرد المنتشر من الأيون، س ره
۲- أي لا فرق بين الماضي و الآتي بقرون و أحقاب و بينهما بثواني و ثوالث فلو كان هذان مدركين للبصر كان ذلك أيضا مدركين له و الجميع مشتركه في المغيبه أيضا، س ره
۳- بل هي أخف مؤنه عما ذكره قدس سره بأن يقال لو لم يكن الحس المشترك موجودا لم يتحقق التخيل أصلا و إن كان من غير هؤلاء المذكورين لأن شأن الخيال ليس إلا حفظ المحسوسات الخمس و استمساكها و أما إدراكها في الخيال فبالحس المشترك- لأن كلا من القوى التي فينا لها مقام معلوم و ليس لها إلا شأن واحد كالقوى و الطبائع التي في العالم فالإدراك الخيالي في أن حيوان ناطق أو صامت بالحس المشترك و حفظ الصور و إن كان حفظ هذا الإدراك الذي في الخيال بالخيال، س ره

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين و كما يعرض للنائم فى رؤياه فإنه يشاهد صورا عظيمه محسوسه و أصواتا مسموعه متميزه عن غيرها و كذلك الذى يشاهدها أصحاب النفوس الشريفه كالأنبياء و الأولياء ع حين سلامه حواسهم من الصور البهيه و الأصوات الحسيه لا- يرتابون فيها و يميزون بينها و بين غيرها و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشه و الخوف فى الحروب و الزلازل و غيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبه لأحوالهم فإذا لتلك الصور وجود فإن العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره و ليس وجودها فى الخارج و إلا لرآها كل من كان سليم الحس- فإذا تلك الأمور وجودها لمدرك آخر غير القوه العقليه فإن العقل يمتنع أن يدرك الأجسام و الأبعاد و الأشكال المقداريه و غير الحس الظاهر لأن هذه الصور فى الأغلب- يدرك عند ركود الحواس و تعطلها و كذا يدرك فى المنام و قد يدرك فى اليقظه المبصر عند غموض العينين فبقى أن يكون المدرك لها قوه باطنه غير العقل و ليس الخيال مدركا لها لأن الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مخزونا فيه متمثلا مشاهدا و ليس كذلك فبقى أن يكون المدرك لها قوه أخرى و هى الحس المشترك و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول و مظهر إدراكاته هو الروح المصبوب هناك و هذا الروح كالمرآه التى تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صوره فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها يصير سببا لظهور الأشباح الغيبيه على النفس من مثل (۱) المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوه التى هى آله لإدراك المحسوسات الغائبه من الحواس و هو المطلوب.

و استدل من نفى هذه القوه بوجهين- الأول أن النائم قد يرى فى نومه جبلا من الياقوت و بحرا من النار و هذه الصور العظيمه يستحيل انطباعها فى جرم الدماغ لاستحاله انطباع العظيم فى الصغير- فإذن محل هذه الصوره ليس قوه جسمانيه بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوه

۱- مثل بضمتين، س ره

الثانی أنا کما علمنا ببداهه العقل أنا لا نذوق الطعوم و لا نشم الروائح بالأیدی و الأرجل کذلک علمنا بالضروره إنا لا نذوق و لا نلمس بالدماغ.

أقول أما الأول فلا یرد علینا لأنا لا نقول بانطباع الصور المدرکه و حلولها فی جرم من الأجرام بل هی قائمه بالنفس قیاما غیر الحلول و الانطباع و کذا الثانی فإن الدماغ لیس محل الانطباع و لا أیضا إلیه حاجه فی إدراک النفس للصور بعد حصولها من طریق الحواس و لا فی إدراک المغیبات بعد حصول الاستعداد لها إنما الحاجه إلیه فی کونه محل القوه و الإمکان لحدوث الصوره بسبب الرجحان و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدإ التصویر و التمثیل أما کون تلک الصور العظیمه منطبعه فی جزء من الدماغ- فنحن ننکره غایه الإنکار إذ قد أقمنا البرهان علی کون الصور الخیالیه غیر موجوده فی هذا العالم إذ لیست من ذوات الأوضاع و مع ذلک لا بد من إثبات قوه أخری غیر النفس لمغایره مدرک الجزئیات لمدرک الکلیات لأن الجزئی بما هو جزئی تباین فی الوجود للکلی بما هو کلی أی عقلی و المدرک أبدا من نوع المدرک بل عینه کما علمت- فمدرک الجزئی غیر مدرک الکلی

فصل (۲) فی الخیال

اشاره

قوه الخیال و یقال لها المصوره (۱) هی قوه یحفظ بها الصوره الموجوده فی الباطن.

و استدلوا علی مغایرتها للحس المشترک بوجوه ثلاثه

الأول أن الحس المشترک له قوه قبول الصور

و الخیال له قوه حفظها و قوه القبول غیر قوه الحفظ بوجهین

۱- باشتراک الاسم بینها و بین مصوره النبات و لعلک تقول ینبغی إطلاق المصوره علی الحس المشترک لأنه مصور للخیال حیث إنه مدرک لا الخیال قلنا لما کان الحس المشترک کمرآه ذات وجهین وجه إلی الخارج و وجه إلی الداخل کان الخیال مصورا لوجهه الداخلی و یحتمل فتح الواو، س ره

أحـدهما أن القبول قـد يوجد من غير حفظ كما فی الماء إذ فيه قوه قبول الأشـكال دون حفظها فلو كان (۱) أحدهما عين الثانی لم يجز الانفكاک.

و ثانيهمـا أن القبول (۲) منشؤه الإمكـان و الاسـتعداد و الحفـظ منشؤه الوجوب و الفعليه فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لـذات الموضوع.

و الاعتراض (۳) عليه بأن هذا مبنی على قاعده أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد نشأ من قله التدبر و قصور البضاعه فی الحكمه كما مر ذكره.

الثانی أن الحس المشترک حاكم على المحسوسات مذعن لها

و الخيال غير حاكم بل حافظ فقط و الشی ء الواحد لا يكون حاكما و غير حاكم.

و اعترض (۴) بأنه لم لا يجوز أن يكون القوه الواحده تاره تكون حاكمه و تاره تكون حافظه.

الثالث أن صور المحسوسات قد تكون مشاهده و قد تكون متخيله

الثالث (۵) أن صور المحسوسات قد تكون مشاهده و قد تكون متخيله

و المشاهده

۱- المقصود إثبـات المغـايره على سبيـل الكليه أی لو كـان أحـدهما عين الآـخر- لمـا وقع ذلک فی مورد أصـلا فإذا وقع علمنا المغـايره و ليس المقصود التمثيـل كمـا يشـعر به قوله كمـا فی المـاء فلاـ يرد اعتراض الإمـام ثم إن هـذا إثبـات للتعـدد من جهه الانفكاک كما أن الـدليل الثانی و كذا الثانی من الأول و الثالث إثبات له من جهه تقابل الفعلين و هاتان كانتا مناط تعدد القوى كما مر فی محله، س ره

۲- اعترض الإمـام عليه بأن الخيال أيضا قابل للصوره أولا ثم يحفظها و الجواب أن القبول فی الخيال معناه الموضوعيه و الإنشاء، س ره

۳- هـذا الاعتراض يناسب أصل المـدعى لا الدليل و قد مر فی بيان تعدد القوى- و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين، س ره

۴- أقول هـذا الاعتراض مـدفوع بأن الحفظ قـد يوجـد بدون الحكم و الإذعان- كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مذعن لها فهذا مثل القبول و الحفظ فكيف تم هذا دون ذاک، س ره

۵- أری أن هـذه الحجه مدخوله فإن المراد بالتخيل إن كان هو حفظ الصوره- عادت إلى الحجه الأولی و إن كان هو التصـرف فی الصـور أو إدراكهـا كـانت حجه لإثبـات المتخيله أو الواهمه دون الخيـال و الأـولی أن يحتـج على الخيـال بالتـذكر فإنـا ربما أحسسـنا صوره و نتـذكر أنهـا الصوره التی كنـا أحسسـناها قبـل ذلک بزمان و لا يتأتی الحكم بالعينيه إلا مع انحفاظ الصوره فی

محل ثابت و هو الخيال تأمل فيه، ط مد

غير التخيل فالحس المشترک يشاهد تلک الصور و الخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان- و اعترض صاحب المباحث المشرقيه بأن الصور المعقوله قد لا يكون النفس مشاهده لها ناظره إياها بل ذاهله فتلک الصور فی هذا الوقت فی أی خزانه تکون- فإن قلتم إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدإ الفياض فاضت عليه تلک الصوره- و إذا أعرضت انمحت و بطلت لکن النفس متى أحکمت ملکه الاتصال بالعقل فيکون متى تأهبت لإدراک تلک الصور فاضت عليها منه.

قلنا فلم لا يجوز أن يکون کذلک فی الصور الخياليه حتى أن الحس المشترک متى تأهبت لاستحضار تلک الصور فاضت (۱) عليه من المبدإ الفعال.

أقول القوه التی قد حصلت لها ملکه التوجه أو الاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اکتساب جديد بفکر أو إحساس غير القوه التی لم تحصل لها بعد هذه الملکه بل تحتاج فی إدراکه إلى کسب کالإحساس کما فی الحس المشترک أو الفکر کما فی النفس فإن النفس بما هی نفس ليس لها أن تدرک المطالب النظريه متى شاءت من غير طلب و کسب إلا بواسطه ملکه عقليه يحصل لها بعد تعدد الإدراکات و تعاقب الأفکار و ترادف الأنظار و قوه تلک الملکه نور عقلی راسخ الوجود فاض عليها من المبدإ و هو عندنا جوهر (۲) فوق النفس و دون العقل الفعال فهکذا نقول فی هذا المقام- إن إدراک المحسوسات أولا- غير محتاج إلى ملکه بل إلى شی ء کاسب من حس أو شی ء آخر و أما حفظها فيحتاج (۳) إلى زياده ملکه و شده فی القوه المدرکه حيث يمکنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسه بعد غيبه أسبابها عن الحس و قد سبق

۱- المراد به عالم المثال أو النفس المنطبعه الفلکيه أو الصور و الناقور الوارد فی الشرع و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفعال لأن المجرد لا يکون محل الأشباح و الصور الجزئيه الخياليه و هو ظاهر، س ره

۲- و هو العقل بالفعل، س ره

۳- و هی أثر الخيال فإن عنيتم بالمبدإ الفعال تلک الملکه فلا نزاع فی المعنى- و إن عنيتم به أمرا خارجيا فليس کذلک لأن الوجدان حاکم بأن تلک الملکه ليست خارجه عنا و الحاصل أن الإدراک الذی هو حال غير الإدراک الذی هو ملکه و الأول يتم بالحس المشترک و الثانی بالخيال، س ره

أن القوه المسترجعه لا ـ توجد فی المادیات علی أن إثبات المغایره بین الحس المشترک و الخیال لیس عندنا من المهمات التی یختل بإهمالها شی ء من الأصول الحکمیه فلو کانا قوه واحده لها جهتا نقص و کمال لم یکن به بأس و العمده إثبات أنها قوه جوهریه- باطنیه غیر العقل و غیر الحس الظاهر و لها عالم آخر غیر عالم العقل و عالم الطبیعه و الحرکه و هذه القوه قد أقمنا البرهان علی تجردها من البدن و أجزائه و بها یتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه و أحوال البرزخ و بعث الأجساد و موضع تصرفها کل البدن و سلطانها فی آخر التجویف الأول و آلتها الروح الغریزی الذی هناک

فصل (۳) فی المتخیله و الواهمه و الذاکره

أما المتخیله

فتسمی مفکره أیضا باعتبار استعمال الناطقه إیاها فی ترتیب الفکر و مقدماته فقد احتجوا علی مغایرتها لسائر القوی المدرکه بأن الفعل و العمل غیر الإدراک و النظر فإن لنا أن نرکب الصور المحسوسه بعضها ببعض و نفصلها بعضها عن بعض لا علی النحو الذی شاهدناه من الخارج کحیوان رأسه کرأس إنسان و سائر بدنه کبدن فرس و له جناحان و هذا التصرف غیر ثابت لسائر القوی فهو إذن لقوه أخری.

و اعترض بأنه إن کان لهذه القوه إدراک کان الشی ء الواحد مدرکا و متصرفا و إن لم یکن لها إدراک مع أنها متصرف بالتفصیل و الترکیب بطل قولهم القاضی علی الشیئین- لا بد و أن یحضره المقضی علیها.

و أیضا استخدام الوهم إیاها تصرف فیها فإذن الوهم مدرک متصرف معا.

و أجاب المحقق الطوسی عن الأول أن هذه القوه لیست مدرکه و تصرفها فی شیئین (۱)

۱- قد مر منا أن شأن المتصرفه العمل کالانضمام و الترکیب الصادرین عما لا شعور له فلذلک یقتضی الحضور لا الإدراک فجواب المحقق قدس سره فی الحقیقه منع دخول هذا فی قولهم القاضی علی الشیئین إلخ لأن هذا تصرف و عمل فأین هو من الحکم الذی هو إدراک أن النسبه واقعه، س ره

يقتضى حضورهما لا إدراكهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا.

و عن الثانى أن الشـى ء الواحـد يمكن أن يكون مدركا و متصـرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته و الآخر (۱) بحسب آلته أو كلاهمـا بحسب آلـتين- و موضـع تصـرف هـذه القوه هو الجزء الأـول من التجويف الأوسـط و هى قوه للوهـم و بتوسـطه للعقل.

و أما القوه الوهميه

فقـد احتجوا على مغايرتهـا بأن قالوا إنا نحكم على المحسوسات بأمور لا يحس بها و لا صوره لها فى المواد و هى إما أمور ليس من شأنهـا أن يحس بهـا كالعـداوه التى يـدركها الشاه من الـذئب و المحبه التى تـدركها السـخله من أمها- و إما أمور يمكن أن يحس بهـا كمـا إذا رأينا (۲) شـيئا أصـفر حكمنـا بـأنه عسـل و حلو- فـإن ذلـك لا يؤدى إليه الحس فى هـذا الوقت فالقوه التى تـدرك هذه الأمور هى الوهم لكن يدرك القسم الأول أعنى المعانى المتعلقه بالجزئيات بذاته و القسم الثانى أعنى الصور الغير الموجوده باستخدام المصوره و لاـ يجوز أن يكون شـيئا من القوى المـذكوره- إذ إدراكاتهـا مقصوره على الصور المحسوسه و هذا يدرك المعانى فهى إذن قوه أخرى و موضع تصرف (۳) الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط.

و اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التى ذكرت إلا أنه ليس له ذات

۱- جعل المعترض الاسـتخدام تصـرفا فإذا كان التصـرف بالآله ننقل الكلام إلى استخدام تلك الآله فيلزم توسط الآله بين الآله و ذى الآلـه و يتسـلسل مع كونها محصوره بين حاصـرين مع أنه لا قوه أخرى واسـطه إن أريـد بالآله مثل القوى و بعيـد أن يراد بها مثل الروح البخارى و الأعضاء فالحق فى الجواب أن الإدراك و التصـرف هنا واحد فإن تصرف الوهم فيها عين إدراكها و هكذا من كـل عـال بالنسبه إلى السافـل فـإن النفس أيضا تسـتخدم القوى و تـدركها لكن إدراكها عين اسـتخدامها لأن علمها بالقوى حضورى كما مر فكما أن الواجب تعالى علمه قدرته كذلك النفس بالنسبه إلى القوى، س ره

۲- أى مع أنه لم يكن عسـلا فى الواقع فمـدرك هذا الحكم الغلط هو الوهم- كما أن الحكم الصـحيح بأنه عسل إذا كان عسـلا مدركه الحس المشترك، س ره

۳- لأنه رئيس القوى الحيوانيه جميعا و لأن المتخيله التى هى آله الوهم تتصرف فى البطن المقدم و المؤخر، س ره

مغايره للعقل بل هو عباره عن إضافه الذات العقليه إلى شخص جزئى و تعلقها به و تدبيرها له فالقوه العقليه المتعلقه بالخيال هو الوهم كما أن مدركاته هى المعانى (۱) الكليه

۱- هذا لو تم لتم أن الوهم هو العقل المقيد و ليس فليس لأن المحبه التى هى من مدركات الوهم ليست من الانتزاعيات التى لا فرد لها و لا من الكليات المنحصر نوعها فى شخص على أنه لو انحصر لثبت الوهم أيضا بل من الكليات المنتشره الأفراد و أفرادها محبه هذا الإنسان و هذا الغنم بولده و ذاك الحمار و غيرهما- و هكذا محبه هذا الإنسان بولده و بزوجه و بكل شى ء يحبه و فى يوم واحد يرد عليه ألف محبه بل تزيد فلا شبهه أن هذه الميول و الأشواق و المحبات أو ما شئت فسمها جزئيات معنويه قائمه بالمعنى الذى هو النفس لم تكن ثم كانت و تزول فيما وجدت- فهذا المعنى الجزئى لا بد له من مدرك للتضايف بين المدرك و المدرك و لا يصلح لدرك هذه المعانى الجزئيه الوجدانيه الحواس الظاهره و الحس المشترك و الخيال لأن وظيفتها إدراك الصور و حفظها و هذه معان و لا العاقله لأن شأنها درك الكليات- و هذه جزئيات و جزئيتها ليست بمجرد الإضافه فلا بد من قوه أخرى غير الحس و الخيال و غير العقل و هى مرادهم بالوهم و لا يجد العقل فرقا بين البياض و بين المحبه فى كونها من الأنواع المنتشره الأفراد إلا أن أفراد البياض من الصور و المحسوسات و أفراد المحبه من المعانى الوجدانيات و قس عليها العداوه و الكراهه و نحوهما و تتميم كلامه قدس سره يبتنى على شيئين- أحدهما أن لا يكون للمحبه و العداوه و أمثالهما جزئيات حقيقيه إلا نسب كلياتها إلى الصور الجزئيه و ليس كذلك كما قلناه ۲۱۶ و كما صرح نفسه فى مبحث الإراده و الكراهه من الإلهيات بقوله الإراده و الكراهه كيفيه نفسانيه كسائر الكيفيات النفسانيه و هى من الأمور الوجدانيه كسائر الأمور الوجدانيات مثل اللذه و الألم بحيث يسهل معرفه جزئياتها و قال بعد أسطر و لاقتران إدراك جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أمور أخرى إلخ. و ثانيهما أن يكون إدراك المعانى الجزئيه التى انحصرت فى الإضافات الاعتباريه- فى الحيوانات العجم باتصال خيالها بأرباب أنواعها إذ لا عقل لها حتى يكون وهمها عقلا مقيدا و لو كانت ثمره هذا الكلام منه عدم تأصل وجود إبليس و الأبالسه كما قالوا فى آثارها إن الشر مجعول فى القضاء و اللوح بالعرض فليقتصر على الوهم الغالط و أحكامه الغلط كحكمه بأن هذا الأصفر عسل كما مر و كدرك الخوف من الميت و لا يتعدى إلى الوهم الذى كالكلب المعلم و إلى الحاكم بالمحبه على الأب المحب و التصديق و نحوهما و الخوف من العدو المتغلب و لو كان العذر عدم عدهم مدركات الوهم عالما على حده مثل مدركات الخيال كان تعبدا على أنه جاز أن يكون ذلك لعدهم إياها من الملكوت الأسفل لكونها معان جزئيه قائمه بنفوس قائمه بالصور الملكوتيه و الملكيه أو من الملكوت الأعلى لشرافه المعنى و ظنى أن الداعى له على ذلك التوغل فى التوحيد و حبه إذ الأفراد المنتشره من المعانى حيث كانت المكثرات الصوريه فيها من الأشكال و الأوضاع و الأحياز و الجهات و غيرها مفقوده بخلاف الأفراد المنتشره من الطبائع الصوريه أمكن له توحيدها لكن الموضوعات و الأزمنه و غيرها موجوده و العجب أنه ذكر هذا فى مواضع منها مفاتيح الغيب، س ره

المضافه إلی صور الشخصیات الخیالیه و لیس للوهم فی الوجود ذات أخری غیر العقل- کما أن الکلی الطبیعی و الماهیه من حیث هی لا حقیقه لها غیر الوجود الخارجی أو العقلی.

و الحجه علی ما ذکرناه أن القوه الوهمیه إذا أدرکت عداوه شخص معین فإما أن تکون مدرکه للعداوه لا من حیث إنها فی الشخص المعین أو لم یدرکها إلا من حیث إنها فی الشخص المعین فإن کان الأول فالوهم قد أدرک عداوه کلیه- فالوهم هو العقل و إن کان الثانی فمن الظاهر المکشوف فی العقل أن العداوه (۱)

۱- فیه ما لا یخفی فإن انکشاف هذا المعنی عند العقل لا یوجب أن تدرک قوه من القوی خلافه کما أن البصر و اللمس یخطئان فی أمور کثیره یحسانها و العقل یحکم بخلاف ما أدرکاه و أیضا لا نسلم أن العداوه لو کانت قائمه بالشخص وجب أن تکون مدرکه و الجسمیه و الوحده و الوجود و غیرها غیر محسوسه بواحد من الحواس البته و المدرک هو أعراض الجسم لا غیر و ما أقامه من الحجه و إن کانت مزیفه- لکن یمکن المناقشه فی کون الوهم قوه مستقله بوجه آخر و هو أن المحسوسات إنما تقع محسوسه بالحس المشترک بعد وجودها فی الحواس الظاهره کالبصر و السمع و اللمس مثلا بأعیانها و علم النفس بها علما حضوریا من جمله اتحادها بالقوی البدنیه نحوا من الاتحاد و کذلک العلم الإحساسی الحصولی بهذه الأمور المسماه بالمعانی- کالمحبه و العداوه و نحوهما مسبوق بعلم النفس بها حضورا فلم لا یجوز أن یکون المدرک لهذه الکیفیات النفسانیه هو الحس المشترک کما أن المدرک لتلک الکیفیات الخارجیه علی اختلافها هو هو و مجرد تسمیتها معانی قبال الصور من جهه جواز قیام الصور کالحراره و السواد بالخارج من النفس و البدن لا یوجب إثبات قوه أخری مستقله لإدراکها فتأمل فیه و لا یخفی أن الحس المشترک لو کفی فی إدراک المعانی کفی الخیال أیضا فی حفظ المعانی و کانت الحافظه مستغنی عنها، ط مد

ليست (۱) صفه قائمه بهذا الشخص و على تقدير قيامها به كانت محسوسه كوجوده و وحدته- فإن وجود الجسم الشخصى عين جسميته و وحدته عين اتصاله و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم و بالجمله (۲) كل معنى معقول كلى إذا وجد فى الأشخاص الجزئيه فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعليه و المعلوليه و التقدم و التأخر و سائر الإضافات كالأبوه و البنوه و غيرها و إما باعتبار أن لها صوره فى تلك الأشخاص كالسواد و الرائحه و الطعم فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها و إما بالوهم إذا أدركت متعلقه بشخص معين أو أشخاص معينه- و إدراك القسم الثانى بشى ء من الحواس أو بالخيال فالعداوه مثلا من قبيل القسم الأول- و إن كانت متعلقه بخصوصيه فهى أمر كلى مضاف إلى تلك الخصوصيه و ليس لها قيام بالأجسام و إدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلى المقيد بقيد جزئى

و أما القوه الحافظه

فهى خزانه عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما أن الخيال خزانه للحس المشترك و قد يسمى أيضا ذاكره و مسترجعه لكونها قويه على استعادتها و هذه الاستعاده تاره تكون من الصوره إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعينا بالمتخيله ليستعرض الصور الموجوده فى الخيال إلى أن عرضت له الصور التى أدرك معها ذلك المعنى و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ فى الخزانه و تاره تكون المصير من المعنى إلى الصوره إما باستعراض المعانى التى فى الحافظه إلى أن عرض له المعنى الذى أدرك معه الصوره التى تطلب و إن تعذرت من هذه الجهه لانمحاء الصوره عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

۱- أقول المحبه و العداوه و أمثالها قائمه بالنفس لا بالجثه و النفس أيضا معنى جزئى يدركها الوهم إدراكا إجماليا كما يأتى فى مبحث تجرد النفس، س ره

۲- لما ذكر أن مدركات الوهم هى المعانى الكليه المضافه أراد أن يعين أنها الكليات المنتزعه كالعليه و نحوها لا مثل السواد و شبهه لكن المناسب أن يقال- و إدراك القسم الثانى أيضا إما بالعقل الصرف و إما بشى ء من الحواس كما يقتضيه المقابله، س ره

الصوره و تصير مستقره فى الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر فى الحافظه.

و اعترض بأن حفظ المعانى مغاير لإدراكها و إدراكها مغاير للتصرف فيها و استعراضها فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف فالمسترجعه لا تكون قوه واحده فيزيد عدد القوى الباطنه على الخمسه المذكوره.

و الجواب أن الإدراك للوهم و الحفظ للحافظه و التصرف للمتفكره و بهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجه إلى قوه أخرى غيرها فوحده المسترجعه وحده اعتباريه غير حقيقيه و كذا الذاكره مركب من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظه.

و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متغايره الوجود مختلفه الحدوث منفكه بعضها عن بعض فمن الحيوان (۱) ما لا يكون له إلا الحس الظاهر و منه ما له خيال و لا وهم له و منه ما لا حفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحده لها شئون كثيره- و سيجى ء بيان أن النفس بذاتها مدركه للصور الجزئيه و المعانى الكليه فى فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانه و إن سبق منا تنبيهات كثيره يتفطن الذكى اللبيب على هذا المطلب من غير كلفه لكنا نوضحه زياده إيضاح لأنها مطلب عال و متاع ثمنه غال.

و مما يؤيد ما ذكرناه أن الشيخ قال فى الشفا فى آخر الفصل الأول من المقاله الرابعه من الكلام فى النفس و يشبه أن يكون القوه الوهميه هى بعينها المفكره و المتخيله و المتذكره و هى بعينها الحاكمه فيكون بذاتها حاكمه و بحركاتها و أفعالها متخيله و متذكره فتكون متخيله بما يعمل فى الصور و المعانى و متذكره بما ينتهى إليه عملها و أما الحافظه فهى قوه خزانتها انتهى و لا ينافى هذا ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده و هو قوله و هذه القوه المركبه بين الصوره و الصوره- و بين الصوره و المعنى و بين المعنى و المعنى كأنها القوه الوهميه بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

۱- و للمنع بالنسبه إلى ما ذكره مجال و الاعتبار يعطى خلاف ذلك فإن الأفاعيل الإراديه التى فى الجنس الحيوانى يصعب تصور صدورها من غير تصديق و التصديق لا يتأتى إلا بوهم أو عقل، ط مد

لها اتصال بخزانتى المعنى و الصوره انتهى فإنه دل على أن مبدأ الذى ينسب إليه التفكر- و التذكر و التخيل و الحفظ هو شـى ء واحد بالهويه و الذات كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان هو ذات واحده يتشعب منه فروع و قوى باعتبار أطواره المختلفه و درجاته المتفاوته.

و قال أيضا فى فصل القوى النفسانيه من كتاب القانون و هاهنا موضع نظر فلسفى أنه هل الحافظه و المتذكره و المسترجعه لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوه واحده أو قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى.

و إنما لم يحكم هاهنا و لم يجزم بأحد الشقين التغاير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئيه فليس ذلك مما يبتنى عليه قاعده طبيه و لا- على أن يكون مطلوبا هناك إذ ليس هذا من المسائل التى يلزم الطبيب أن يعرفها إذ موضع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفه تسرى فى غيره أيضا فما الحاجه لهم إلى معرفتها.

و أيضا الحكم النظرى مفتقر إلى حجه و بيان و ليس يمكن إثباته بالأدله الطبيه و إثباته بالبراهين اللميه لا يكون إلا فى علم آخر فوق الطب و لكن قال فى الشفا بهذه العباره و هذه القوه يعنى الحافظه يسمى أيضا متذكره فتكون حافظه لصيانتها ما فيها و متذكره لسرعه استعدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعيده إياها إذا فقدت- و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيله فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور إلى آخر كلامه.

فهذا يدل على أنهما قوه واحده و قد مر أن الذكر يتم بفعلين و الاسترجاع بثلاثه أفاعيل- فوحده كل من الذكر و الاسترجاع اعتباريه و كذا وحده القوه التى مبدؤه و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه و بالجمله لا اضطراب فى كلامه أصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقره بعضها إلى بعض و كلها آلات للوهم و نسبه الأفاعيل إليها كنسبه الفعل إلى الآله و الفعل بالحقيقه منسوب إلى ذى الآله لا إلى الآله و الوهم أيضا آله للعقل فيما له عقل و أما أن جميع القوى المدركه و المحركه- مع تعددها و تخالفها عين حقيقه واحده شخصيه لها وحده جمعيه تشمل هذه المعانى

و هویاتها فشی ء لم یذهب إلیه الشیخ و أتباعه فاستمع لما یتلی علیک من عالم الأسرار- بشرط صونها عن الأغیار

فصل (۴) فی بیان أن النفس کل القوی

اشاره

بمعنی أن المدرک بجمیع الإدراکات المنسوبه إلی القوی الإنسانیه هی النفس الناطقه و هی أیضا المحرکه (۱) لجمیع التحریکات الصادره عن القوی المحرکه الحیوانیه و النباتیه و الطبیعیه و هذا مطلب شریف و علیه براهین کثیره بعضها من جهه الإدراک و بعضها من جهه التحریک

و التی من جهه الإدراک نذکر منها ثلاثه

البرهان الأول

من ناحیه المعلوم أنه یمکننا أن نحکم علی شی ء بأحکام المحسوسات- و الموهومات و المعقولات فنقول مثلا إن الذی له لون کذا له طعم کذا و ما له صوت کذا له رائحه کذا و الحاکم بین الشیئین لا بد و أن یحضرهما و المصدق لا بد له من تصور الطرفین فلا بد لنا من قوه واحده ندرک لکل المحسوسات الظاهره حتی یمکننا الحکم بأن هذا اللون هو هذا المطعوم و أن الذی له الصوت الفلانی له الرائحه الفلانیه و کذا إذا تخیلنا صوره ثم أدرکناه بالبصر نحکم بأن تلک الصوره هی صوره زید المحسوس مثلا فلا بد من قوه واحده مدرکه للصوره الخیالیه و الصوره المحسوسه حتی یمکننا الحکم بأن هذه الصوره الخیالیه مطابقه لهذا المحسوس فإن القاضی بین الشیئین- لا بد و أن یحضره المقضی علیهما و کذا إذا أدرکنا عداوه زید و صداقه عمرو فقد اجتمع

۱- لا بمعنی أنها المجموع إذ المجموع لا وجود له کما لا وحده له و لا بمعنی اتحاد الاثنین لکونه باطلا و لا بمعنی التجافی عن مقام و التلبس بمقام و لا غیر ذلک من الاحتمالات الباطله بل بمعنی أنها الأصل المحفوظ فی جمیع المراتب و روح الأرواح و صوره الصور و لا تتجافی عن مقامها العالی إذا اتصف بصفات مقامها السافل و لا تنتقل مصحوبه بخواص نشأتها السافله إذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الکامله بل بنحو الاستکمال الذاتی و الحرکه الجوهریه و لها الکثره فی الوحده و الوحده فی الکثره کما مر فوجودها واحد بالوحده الحقه الظلیه و أما المفاهیم المنتزعه عن المراتب الطولیه و العرضیه للنفس فلیست متفقه و لیس بقادح، س ره

عندنا صوره المحسوس و صوره الموهوم ثم لنا أن نتصرف فى الصور الخياليه و المعانى الجزئيه المدركه بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و نحكم بإضافه بعضها إلى بعض إيجابا أو سلبا و الحكم لا- يتم إلا- بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعا- فإذن المتولى لهذا التركيب بين المعانى و الصور أو التفصيل قوه واحده مدركه للمعانى و الصور ثم نقول إذا أحسنا بزيد أو بعمرو و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان و ليس بحجر و لا- شجر فحكمنا على المحسوس الجزئى بالمعقول الكلى و إذا أدركنا فرسا شخصيا حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئى ذلك المعنى المعقول و ليس جزئى ذلك المعقول الآخر فإذن فينا قوه واحده مدركه للكليات المعقوله و للجزئيات المحسوسه فثبت أن النفس قوه واحده مدركه لجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول (۱) الحركات الإنسانيه اختياريه فيكون محركها مختارا و كل مختار فمبدأ حركته شعوره بغايه الحركه سواء كانت حركه عقليه أو حسيه شهويه أو غضبيه- و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختياريه بعضها للحكم بالعقل و بعضها بالوهم- و بعضها لجلب الملائم الحسى و بعضها لدفع المنافر الحسى فإذن فى الإنسان شى ء واحد هو المدرك بكل إدراك و هو المحرك بكل حركه نفسانيه و هذا هو المطلوب- فإن قلت إدراكاته و تحريكاته بوساطه القوه فبالحقيقه مبادى الإدراكات و التحريكات هى القوى و هى أمور متعدده.

قلنا هو المدرك بالحقيقه و القوى بمنزله الآلات و قد مر أن نسبه الفعل إلى الآله مجاز و إلى ذى الآله حقيقه.

۱- هذا أيضا استدلال من ناحيه المعلوم إذ يقال أولا- هذا المعلوم بأحد الأنحاء معلوم المرغوبيه فالحاكم لا بد أن يحضره كلاهما لكن ثانيا يقال لو لم يكن العالم عين المحرك الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخبير بالمرغوب الرغبه و الميل و لا من ذلك الميال العلم و الخبره لأن المفروض أن أحدهما غير الآخر و التالى باطل فالمقدم مثله، س ره

فإن قلت إذا كانت النفس مدركه للمحسوسات بالحقيقه فتكون قوه حساسه- و إذا كانت مدركه بالحقيقه للصور الخياليه كانت قوه خياليه و إذا كانت مدركه للموهومات كانت واهمه فتكون ذات واحده عقلا و وهما و خيالا و حسا و طبعا و محركا و يكون جوهرا واحدا مجردا و ماديا.

قلنا النفس بالحقيقه موصوفه بهذه الأمور و مباديها إذ لها درجات وجوديه على ترتيب الأشرف فالأشرف و كانت لها حركه فى الاستكمال الجوهرى و كلما وصلت إلى مرتبه كماليه جوهريه كانت حيطتها أكثر و شمولها على المرتبه السابقه أتم فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعيه النبات و طبيعته و النبات تمام الطبيعه المركب المعدنى و طبيعه المعدن تمام لطبيعه الجسم فكذا طبيعه الإنسان أعنى ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانيه و النباتيه و العنصريه و تمام الشى ء هو ذلك الشى ء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقيقه كل هذه الأشياء النوعيه و صورته صوره الكل منها.

فإن قلت فعلى ما ذكرت لا حاجه إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها.

قلنا هذا بعينه كمسأله التوحيد فى الأفعال فإن قول الحكماء بترتيب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققين منهم أن المؤثر فى الجميع هو الله تعالى بالحقيقه فهكذا هاهنا (۱) فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شئون كثيره متفاوته لا بد للحكيم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهاله- فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل و ظلم فى حقه إذ العقل أجل من أن يكون شهوه و كذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلى القوه العاقله فقد عظم الإساءه له فى باب التحريك فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشره بل على سبيل التشوق إليه شوقا و عشقا عقليا حكميا و كذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبه الشرور و الأفاعيل الخسيسه إلى البارى

۱- إذ قد ذكرنا آنفا أن المفاهيم المنتزعه منها ليست متفقه فكل أثر يصدر منها بما لها اسم خاص و مفهوم معين، س ره

جل ذکره من غیر توسیط الجهات و القوی العالیه و السافله و هذا من سوء الأدب منهم فی حق الباری من حیث لا یشعرون و معرفه النفس ذاتا و فعلا مرقاه لمعرفه الرب ذاتا و فعلا فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخیل الحساس المتحرک- الشام الذائق اللامس النامی أمکنه أن یرتقی إلی معرفه أن لا مؤثر فی الوجود إلا الله.

البرهان الثانی

من ناحیه العالم أنک لا تشک فی أنک تبصر الأشیاء و تسمع الأصوات و تدرک المعقولات و لا تشک أنک واحد بالعدد فإن کان المدرک للمعقولات غیر المدرک للمحسوسات فجوهر ذاتک الذی هو أنت عند التحقیق لم تدرکهما جمیعا إذ لو أدرکهما لکان المدرک لهما ذاتا واحده و هو المطلوب و إلا فکنت أنت ذاتین اثنتین لا ذاتا واحده- و کذا الکلام فی الشهوه و الغضب فإنک لا تشک أنک المشتهی للنکاح أو شی ء آخر و أنک المغضب لعدوک.

فإن قلت القوه الباصره التی فی العین آله فی العین تدرک المبصر ثم یؤدی ما أدرکته إلی العلاقه التی بینی و بینها فیحصل لی الشعور بالشی ء الذی أدرکته القوه الباصره.

قلنا نعد التأدیه إلیک هل تدرک أنت الشی ء المبصر کما أدرکته الآله أم لا فإن قلت نعم فإدراکک غیر و إدراکک الآله غیر فهب أن إدراکک یتوقف علی إدراک آلتک- إلا أنک إنما تکون مدرکا لأجل أنه حصل لک الإدراک لا لأجل أنه حصل لآلتک الإدراک.

فإن قلت أنا لا أدرک بعد التأدیه فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسک ألمک- و لذتک و جوعک و عطشک بل علمت أن العین التی هی آلتک أو القوه الباصره قد أدرکت و أبصرت شیئا و هذا العلم غیر و حقیقه الرؤیه و الإبصار غیر فالعلم بأن العین یبصر- و السمع یسمع و الرجل یمشی و الید یبطش لیس إبصارا و لا سماعا و لا مشیا و لا بطشا- کما أن العلم بأن غیرنا جائع أو متألم أو ملتذ لیس وجدانا للجوع و الألم و اللذه- لکن العقلاء ببداهه عقولهم یعلمون أنهم یسمعون و یبصرون و یتألمون و یلتذون و یبطشون و یمشون فإن جاز إنکار هذا العلم جاز إنکار جمیع المحسوسات و المشاهدات فعلم أن النفس بها قوه سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشینا فبها نسمع و بها نبصر و بها نبطش

و بها نمشـی فثبت بهـذا أن جوهر نفسک الـذی أنت به أنت سامع و مبصـر و متألم و ملتـذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش و إن احتـاج فی کـل نوع من هـذه الأفعـال إلی آله مخصوصه طبیعیه و ذلـک ممـا لاـ نزاع فیه ما دمنا فی عالم الطبیعه و إن انسـلخت النفس عن البـدن و اسـتقلت فی الوجود صـدرت هـذه الأفاعیل عنها بدون الآله کما شاهده أصـحاب النفوس الکامله و دل علیه النوم فإنا نفعل هذه الأفاعیل حاله المنام من غیر استعانه بهذه الآلات.

البرهان الثالث

من طرف العلم علی أن النفس مدرکه للجزئیات لا شک فی أن النفس ذات شخصیه و هی متعلقه بالبدن تعلق التدبیر و التصرف کما سـتعلم و معلوم أن النفس المعینه لیست مـدبره للبدن الکلی و إلا لکانت عقلا مفارقا بالکلیه و لم یکن تعلقها بالبدن المعین إلا کتعلقها بسائر الأبـدان و التالی باطل فالمقـدم کـذلک فهی إذن مـدبره لبـدن جزئی و تدبیر الشـخص من حیث هو الشـخص یسـتحیل إلا بعد العلم به من حیث هویته الشخصـیه و ذلک لا یکون إلا بحضور صورته الشخصـیه عند النفس- و ذلک یسـتلزم (۱) کون النفس مدرکه للجزئیات و هی مدرکه للکلیات ففی الإنسان هویه واحده ذات أطوار متعدده.

فإن قلت إن نفسی مدبر بدنا کلیا ثم إنه یتخصص ذلک التدبیر لتخصص القابل.

قلت هذا باطل أما أولا فکل عاقل یجد من نفسه أنه لا یحاول تدبیر بدن کلی بل مقصوده تدبیر بدنه الخاص.

و أما ثانیا فتخصـص هـذا التـدبیر بسـبب القابل إنما یکون معقولا إذا کان بدن الشـخص قابلا لتدبیر معین لا تقبله سائر الأبدان و لیس الأمر کذلک فإن کل

۱- إن قلت هـذا لا یسـتدعی زیاده مؤنه إذ ظاهر أنها تـدرک المحسوسات- لأنا نقول درکها للجزئیات بالدرک الحصولی لیس مرادا هاهنـا لأـن کون ذلـک الـدرک للنفس محل الکلام فإنه لآلات النفس عنـد کثیر منهم و أما ما ذکره قـدس سره من العلم الحضوری بالبـدن و القوی فلاـ شک أنه للنفس و أنه بـدون الآله و إلا یلزم توسط الآله فی إدراک نفسـها و لا آله أخری أیضـا فثبت أن شیئا واحدا هو النفس ذو أطوار مختلفه مدرک للجزئی و الکلی، س ره

تدبیر یقبله سائر الأبدان فیستحیل أن یکون تخصص التدبیر لتخصص القابل- و أما ثالثا فتخصص البدن و تعینه إنما یکون بسبب تصرف النفس و تدبیرها لأنها الجامعه لأجزائه و الحافظه لمزاجه فلو کان تخصص التدبیر بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه هی الوجوه الکلیه فی بیان أن النفس کل القوی و لیس فی ذلک إبطال القوی کما سبق

و هاهنا وجوه أخری خاصه

أحدها إنا ندعی أن محل الشهوه و الغضب لیس هو البدن

أحدها (۱) إنا ندعی أن محل (۲) الشهوه و الغضب لیس هو البدن

و لا- جسم من الأجسام لأن کل جسم منقسم کما ثبت فلو کان محل الشهوه و النفره هو الجسم لم یمتنع أن یقوم بأحد طرفیه شهوه و بطرفه الآخر نفره حتی یکون الشخص الواحد فی الحاله الواحده لشی ء واحد مشتهیا و نافرا.

و ثانیها أن القوه الوهمیه قوه غیر مادیه

و إلا- لانقسمت العداوه و الصداقه لانقسام محلها و کانت من ذوات الأوضاع فحینئذ یکون للصداقه ربع و ثلث و تکون قابله للإشاره الحسیه بأن هذه العداوه هناک فی الفوق أو فی التحت أو فی السوق أو فی البیت و لیس کذلک.

و ثالثها أن الخیال و الحفظ قوه غیر جسمانیه

و علیه براهین قویه سبق ذکر بعضها فی مباحث العقل و المعقولات و الذی نذکر منها هاهنا أنا قد برهنا هناک علی أن الصور التی یشاهدها النائمون و الممرورون أو یتخیلها المتخیلون أمور وجودیه یمتنع أن یکون محلها جزء البدن لما بیناه أن البدن ذا وضع و تلک الصور لیست من ذوات الأوضاع

۱- فیه منع لابتنائه علی دعوی لا دلیل علیها لجواز مقارنه هذا المحل الخاص ما یمنع ذلک، ط مد

۲- هذا مستلزم لتجرد القوه الشهویه و الغضبیه لا النفس لجواز أن یکون محل الشهوه و الغضب هو البدن و لا جسما آخر و لا النفس کما هو المطلوب بل قوه مجرده لها و هکذا نقول فی الوجه الثانی و الثالث أقول بل المطلوب لازم لأن القوه إذا کانت مادیه لم تکن من صقع النفس بخلاف ما إذا کانت مجرده فإنها حینئذ من صقعها- لأن مناط السوائیه مستهلک فی المجرد و قد مر أن لها مراتب من الطبع و التجرد البرزخی و العقلانی فحمل الشهوه و العداوه و غیرهما إذا کان فی الإنسان مجردا و لا مجرد هنا إلا النفس و ما من صقعها ثبت المطلوب، س ره

و لما ثبت أیضا فی بداهه العقول من امتناع انطباع العظیم فی الصغیر فإذا هی موجوده للنفس قائمه بها ضربا آخر من القیام.

طریق آخر أن الصور (۱) الخیالیه لو کانت منطبعه فی الروح الدماغی کما هو المشهور من القوم لکان لا یخلو إما أن یکون لکل صوره موضع معین غیر موضع الصوره الأخری و ذلک محال إذ الإنسان الواحد قد یحفظ المجلدات و یشاهد أکثر الأقالیم و البلدان و عجائبها و یبقی صور تلک الأشیاء فی حفظه و خیاله و من المعلوم بالبداهه أن الروح الدماغی لا یفی بذلک و إما أن ینطبع جمیع تلک الصور فی محل واحد- فیکون الخیال کاللوح الذی یکتب فیه الخطوط بعضها علی البعض و لا یتمیز شی ء منها- و لکن الخیال لیس کذلک إذ یشاهدها متمیزا بعضها عن بعض غیر مغشوش فعلمنا أن الصور غیر منطبعه علی أن من الممتنع أن یتلاقی الأشیاء المتحده فی الطبیعه و لا تصیر متحده الوجود و إذا اتحدت فمن الممتنع أن یختص البعض بأن یکون محلا لصوره دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخیالی لکونه جسما لا بد أن یکون له مقدار فإذا تخیلنا المقدار فعند ذلک لو حصل فیه المقدار لزم (۲) حلول المقدارین فی ماده واحده و هو محال.

الوجه الرابع التمسک بما ذکره الشیخ فی کتاب المباحثات علی طریق التشکیک

لمنافاته مع کثیر من أصوله مثل أن الإدراک للشی ء المغایر لا بد فیه من انطباع صورته فی المدرک فلو کانت النفس مدرکه للصور المقداریه فیلزم کونها (۳) محلا للمقدار- و إن الجوهر (۴) الواحد لا- یمکن أن یکون مجردا و مادیا عاقلا و حساسا و غیرهما

۱- فیه منع إذ الحکم فیه مبنی علی کون الجسم الدماغی فی الصلاحیه و الأثر کسائر الأجسام و لا دلیل علی هذا القیاس، ط مد

۲- و إن کان المقدار المتخیل مجردا مثالیا و الخیال و المتخیل واحدا ثبت تجرد الخیال لأن المراد بتجرد الخیال تجرد برزخی مثالی، س ره

۳- فلو جوز الشیخ إدراک الشی ء المغایر بالإنشاء لم یلزم ذلک علی أن تجرد النفس فی مقام الخیال أو تجرد الخیال تجرد برزخی، س ره

۴- بناء علی إنکاره الحرکه الجوهریه و الاتحاد بالعقل الفعال بعد الاتحاد بالحس و أما کون الوجود متحققا فی العین و کونه قابلا للشده و الضعف فلا ینکره الشیخ أیضا، س ره

من القواعد و نحن نعتقده برهانا لكونه مطابقا لما اعتقدناها من أصول محققه عندنا يخالف تلك الأصول مثل كون الوجود متحققا فى الأعيان دون الماهيه و كونه قابلا للشده و الضعف و مثل تجوز الحركه فى الجوهر و تجدد الطبيعه و كاتحاد العاقل بالمعقول و صيروره النفس متحده بالعقل بعد كونها متحده بالحس إلى غير ذلك من أمور كثيره وقع الخلاف منا معه فيها و الحق أحق بالاتباع و هذه عبارته فى المباحثات بعينها قال إن المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانيا فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك و الثانى باطل لأن أجسامنا (۱) فى معرض الانحلال و التزايد بالغذاء.

فإن قيل الطبيعه تستحفظ وضع أجسام ما هى الأصول و يكون ما ينضم إليها- كالدواخل عليها المتصله بها اتصالا مستمرا و يكون فائدتها كالمعده للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزيد غير جوهرى.

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن يتحد به فلا يخلو (۲) إما أن يحصل فى كل واحده من القطعتين صوره خياليه على حده أو ينبسط عليهما صوره واحده و الأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شى ء واحد اثنين واحد يستند به الأصل و واحد يستند به المضاف إلى الأصل.

و أما الثانى فإذا غاب الزائد بقى الباقى ناقصا فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامه بل ناقصه على أن ذلك من الممتنع و إما أن اتحد الزائد بالأصل

۱- سيما الروح البخارى الذى لو كان الجسم أو الجسمانى مدركا كان هو أليق بذلك لأن ذلك الروح عندهم محل القوى و القوه عرض فيه أو صوره منطبعه ساريه فيه و إنما قلنا سيما الروح لأنه ألطف و أسرع تحللا و أحوج إلى بدل ما يتحلل منه- و لذلك اعتنى الأطباء بأمر هذا الروح و إصلاحه بالأغذيه و الأدويه و ازدياده كما و كيفا بها، س ره

۲- هنا شق آخر و هو أن يحصل صوره واحده فى الأصل فقط لكن لم يتعرض له لأن المضاف لا بد أن يكون خليفه لما يتحلل و الخليفه بصفه المستخلف فوجب الانطباع فيه، س ره

فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضه فيه بعد ذلك الاتحاد فی التحلل و التبدل واحدا- فحينئذ يكون الأصل فی معرض التحلل كما أن الزائد فی معرض التحلل فظهر مما قلناه أن محل المتخيلات و المتذكرات جسم يتفرق و يزيد بالاغتذاء و إذا كان كذلك- فمن الممتنع أن يبقى صوره خياليه بعينها لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحدا فلا بد و أن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصوره المتخيله الأولى- فإما أن يتجدد بعد زوالها صوره أخرى تشابهها أو لا يتجدد و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه و كما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجا إلى اكتساب هذه الصوره من الحس الظاهر- فكذلك هذا الموضوع الذی تجدد ثانيا وجب أن يكون محتاجا إلى اكتساب هذه الصوره و يلزم من ذلك أن لا يبقى شی ء من الصور فی الحفظ و الذكر لكن الحس تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان فی النفس و النفس إنما يكون لها ملكه الاسترجاع للصور المنمحيه عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا و يكون للنفس هيئه بها أمكنها أن يسترجع تلك الصوره متى شاءت من المبادی (۱) المفارقه و حينئذ يكون الأمر فی المتذكرات و المتخيلات على وزان المعقولات من جهه (۲) أن النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل الفعال (۳) فإذا انمحت الصور المستحصله تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا هاهنا إلا أن المشكل (۴) أنه كيف ترتسم الأشباح الخياليه

۱- أی المنفصله و هی النفس المنطبعه الفلكيه لأن المفارقات لا يمكن أن يرتسم فيها الأشباح الجزئيه و لما كان مراده النفس المنطبعه الفلكيه خص الإشكال فی قوله إلا أن المشكل إلخ بالنفس و لم يذكر المفارقات، س ره

۲- الظاهر أن العباره كانت هكذا من جهه أنه كما أن النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل فإذا انمحت الصور تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال فكذا هنا و أما ما رأينا فی النسخ فكما ترى، س ره

۳- فی نسخه المراغی المستنسخه سنه ۱۲۱۱ العباره هكذا من جهه النفس إذا اكتسبت ملكه الاتصال بالعقل فإذا انمحت إلخ، ف

۴- لا إشكال على الطريقه الحقه لأن النفس فی مقام الخيال لها تجرد برزخی- لا مانع فيها عن التشبح بالأشباح المثاليه و أيضا المشكل ارتسام الأشباح الخياليه فی النفس لا قيامها بها قيام صدور، س ره

فی النفس ثم قال فی آخر هذا الفصل و بهذا و بأمثاله یقع فی النفس أن نفوس الحیوان غیر الناطق أیضا جوهر غیر مادی و أنه هو الواحد بعینه المشعور به و أنه هو الشاعر الباقی و أن هذه الأشیاء آلات متبدله علیه فهذا جمله ما یدل علی صحه ما ادعیناه

فصل (۵) فی دفع ما قیل فی النفس لا تدرک الجزئیات

و هی وجوه عامه و وجوه خاصه-

أما الوجوه العامه فی أربعه

الأول أن العقلاء ببداهه عقولهم یدرکون أن إدراک المبصرات حاصل فی البصر لا فی غیره

و الإحساس بالأصوات حاصل فی الأذن لا فی غیره و کما أن البداهه حاکمه- بأن اللسان غیر مبصر و العین غیر ذائقه کذلک حاکمه بأن اللسان ذائق و العین مبصره فلو قلنا بأن المدرک بهذه الإدراکات لهذه المدرکات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومه.

و لیس لقائل أن یقول القوه المدرکه و إن (۱) کانت غیر موجوده فی هذه الأعضاء لکنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلی العین أبصرت أو إلی الأذن سمعت.

لأنا نقول النفس إذا التفت إلی اللسان فاللسان هل یدرک الطعم أو إلی البشره فالبشره عند الضرب هل تتألم أم لا فإن أدرک فقد حصل المطلوب و إن لم یدرک فیجب أن لا یکون لذلک الإدراک اختصاص باللسان بل یکون اللسان جاریا مجری الید فی کونه آله الذوق.

و الجواب أن أکثر الناس یجدون إدراکاتهم الکلیه و تعقلاتهم المجرده من جانب قلبهم (۲) و دماغهم فهل یدل علی أن محل هذه الإدراکات الکلیه هو القلب و الدماغ

۱- الصواب حذف کلمتی و إن کانت کما لا یخفی، س ره

۲- و السر فی ذلک أنهم یدرکون الکلیات فی أکسیه العبارات و فی ألبسه صور المحسوسات و العبارات تتکون بالصوت الحاصل عن قصبه الرئه و بمقارعته و اصطکاکه بالمخارج الحلقیه إلی الشفویه و صور المحسوسات تحصل فی الرأس- حتی الملموسات باعتبار صورها الخیالیه فلهذا توهم أن إدراک الکلیات فی جانب القلب و الدماغ و إلا فمعلوم أن الکلیات مجرده و من تجردها یثبت تجرد النفس و المجرد کیف یسوغ أن یکون فی محل خاص أو جهه خاصه و الإنسان إذا أدرک حقیقه کلیه- فقد أحاط لطیفته المجرده بجمیع أفرادها و رقائقها الخارجیه و الذهنیه و نشئاتها الطولیه و العرضیه و أنی یتیسر هذا للحم صنوبری أو جرم لزج دماغی أو روح بخاری، س ره

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه.

و أيضا العقلاء ببداهه عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين و لا السامع هو الأذن- و لا المتكلم هو الحنجره بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم حتى أن بعضهم اعتقدوا فى بادى ء نظرهم أن الجمله هى الموصوفه بهذه الصفات ثم لما (۱) لاح لهم أن الآحاد لما لم تكن موصوفه بهذه الصفات امتنع أن يكون الجمله كذلك فحينئذ اضطربوا و تشككوا- و الأكياس منهم تنبهوا للنفس فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصره علما بديهيا بل العلم البديهى حاصل أن للعين اعتبارا فى حصول الإبصار فأما أنها هى مبصره أو هى آله للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطره.

الثانى أنا نرى أن الآفه إذا حلت عضوا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت

أو تشوشت و ذلك ظاهر فى الحواس الخمس الظاهره و أما الحواس الباطنه فالتجارب الطبيه داله على أن الآفه متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكر و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر و لو لا أن هذه القوى جسمانيه لما كان الأمر كذلك.

۱- أى الآحاد ليست موصوفه بجميع هذه الصفات بل و لا بعضها بنحو المدركيه الحقيقيه و إن اتصف البعض بنحو المدخليه و المراد بالجمله مجموع البنيه و الهيكل المحسوس الذى ليس الإنسان عندهم إلا هو ۲۳۱ و نعم ما قال الجامى قدس سره فى سلسله الذهب-حد انسان بمذهب عامه حيوانيست مستوى القامه پهن ناخن برهنه پوست ز موى بدو پاره سپر بخانه و كوى هر كرا بنگرند كاينسانست مى برندش گمان كه انسانست ، س ره

و الجواب أنه من الجائز أن يكون ذلک لاحتیاج القوه الفاعلیه لتلک الأفعال إلی تلک الآلات فی فاعلیتها لتلک الأفعال لا فی ذواتها أ لا- تری أن صاحب العیون الضعیفه- یحتاجون إلی البلور فی الرؤیه و لم یلزم من ذلک أن یکون تلک الآله مدرکه- فکذلک فی هذه الآلات الطبیعیه.

و الثالث أن هذه الإدراکات الجزئیه حاصله لسائر الحیوانات

فیجب أن یکون لها نفس ناطقه مجرده و ذلک بعید.

و الجواب أنه أی محال یلزم من ذلک و أقول التحقیق أن الحیوانات التامه التی لها قوه الحفظ ذوات نفوس مجرده عن عالم الطبیعه لا عن عالم الصوره المقداریه فلیس لها الارتقاء إلی عالم المفارقات العقلیه.

و أیضا فإنا لا نقول بأن إدراک الجزئیات یجب أن یکون بقوه مجرده بل ندعی أن نفوسنا تدرک الجزئیات بذاتها ثم لما ثبت إدراکها للکلیات و ثبت أن مدرک الکلیات أمر مجرد فیحکم بأن قوه واحده فینا مجرده تدرک الجزئیات و الکلیات و أما فی سائر الحیوانات فلم نجد فیها هذه الحجه فلا جرم بقی الأمر فیها مشکوکا فیه.

و الرابع أنا إذا أدرکنا هذه الکره فلا بد و أن یرتسم فی المدرک صوره الکره

و من المحال أن یرتسم صوره الکره فیما لا وضع له و لا حیز و لا یکون إلیه إشاره.

أقول (۱) فی الجواب أن هذا الإشکال إنما یرد علی مذهب من یکون الإدراک عنده بانطباع صوره المدرک فی ذات المدرک و لیس عندنا کذلک بل بقیام صورته بالمدرک و القیام لا یستلزم الحلول بل المثول فقط.

۱- أقول لا- صعوبه له علی مذهب الانطباعی أیضا لأن له أن یقول الوضع و الحیز و نحوهما من لوازم وجود صوره الکره الإدراکیه لا ماهیاتها حتی یستدعی الوضع و الحیز لمحلها أ لا تری أن القوم مع قولهم بالانطباع فی الوجود الذهنی یقولون فی دفع قول من یقول لو کان الوجود الذهنی حقا لکان النار فی الذهن محرقه و لکان النفس عند تصور الاستقامه مثلا مستقیمه إن الإحراق من لوازم وجودها الخارجی- و الاتصاف بالاستقامه إنما هو بوجودها العینی و لیس کذلک المفهوم الذهنی، س ره

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تنكرون إدراكها للكليات فإذا أدركت الكره الكليه فلا بد أن يرتسم فيها صوره الكره فيعود الإشكال الذى ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع.

فباطل لأنك قد علمت فى (۱) مباحث الوجود الذهنى أن المعقول من الكره يحمل عليه الكره بالحمل الأولى لا بالحمل المتعارف و أن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكره العقليه الكليه ليس كره و لا ذات مقدار بخلاف صوره جزئيه خياليه منها فإنها كره ذات مقدار شخصى لكن ليس لها وضع فى جهات هذا العالم- و قد مر هذا فى مباحث مقوله الوضع.

و أما الوجوه الخاصه

فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهره جسمانيه بأن قالوا- لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب أن لا يتوقف إحساسنا على حضورها و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب و البعيد و الحاضر و الغائب واحدا لأن النفس جوهر غير جسمانى فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا يقال إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونه هذه الآلات التى يصح عليها القرب و البعد.

لأنا نقول العين إذا لم يكن فيها قوه باصره لم يكن القرب و البعد بالنسبه إلى الرائى- بل بالنسبه إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئى عند زيد فإنه لا يكفى ذلك فى حصول الإبصار لعمرو.

و الجواب أن النفس و إن كانت هى المدركه للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط- منها كون الآله سليمه و المحسوس حاضرا عند الآله على نسبه مخصوصه و إذا كان إدراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبه و الحضور و البعد و القرب.

۱- و هذا منه ره عجيب فإن الوجود الذهنى يعم الصوره العقليه و الخياليه جميعا و كذا الحمل فيهما جميعا حمل أولى لا شائع و قد مر فى المباحث السابقه أن معنى كون الكره الذهنيه مثلا ليست بكره بالحمل الشائع أنها ليست بكره ماديه بل هى مثاليه أو عقليه، ط مد

أقول التحقيق أن النفس ذات نشئات ثلاثه عقليه و خياليه و حسيه و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس- و الحس آله وضعيه تأثرها بمشاركه الوضع فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسه و إدراك النفس و الحاجه إلى الحضور الوضعى إنما يكون من حيث التأثر الحسى و هو الانفعال لا من حيث الإدراك النفسانى و هو حصول الصوره

و احتجوا أيضا على أن التخيل بقوه جسمانيه بحجج ثلاث

أولاها و هى أقوى الأدله المذكوره فى هذا الباب

أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا- بمربعين متساويين لكل منهما جهه معينه فلا شك فى تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر فى الخيال فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لأمر غير لازم و القسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان فى الماهيه.

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فارض و اعتبار معتبر و هذا باطل.

أما أولا فلأنا لا نحتاج فى تخيل أحد المربعين يمينا و الآخر شمالا إلى فرض اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا ليصير بعينه المربع الأيسر و ذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانيا فلأن الفارض لا يمكنه أن يخصصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أى الماده الخارجيه أو الحامل الثانى و هو الذهن و الأول باطل.

أما أولا فلأن كثيرا ما يتخيل ما ليس له فى الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبه إلى العدم الصرف.

و أما ثانيا فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب أحدهما- إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثانى و هو الذهن فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر و إلا

لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر و هذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسما.

فإن قيل أ ليس يمكننا أن نعقل مربعا كليا و نقرن به كونه يمينا أو يسارا- و يتميز فى العقل حينئذ بين المربع الأيمن و المربع الأيسر.

فنقول (۱) المربع الكلى أمر يقرن به العقل حد التيامن و التياسر فيكون ذلك بفرضه حتى أنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض و أما فى التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين الذى على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عارضا حتى يغير هو فى نفسه فى الخيال مربعا أيسر فظهر الفرق.

و ثانيها أن الصور الخياليه مع تساويها فى النوع قد يتفاوت فى المقدار

فيكون البعض أصغر و البعض أكبر و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ و الأول باطل لأنا قد نتخيل ما ليس بموجود فى الخارج فنعين الثانى و هو أن الصوره تاره يرتسم فى جزء أكبر و تاره فى جزء أصغر.

و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض فى شبح خيالى واحد

و يمكننا ذلك فى جزءين و لو كان ذلك الجزآن لا يتميزان فى الوضع لكان لا فرق بين المعتذر و الممكن فإذن الجزآن متميزان فى الوضع.

و الجواب عن الحجه الأولى بوجهين النقض و الحل- أما الأول فأنا نتخيل الأمور العظيمه فإذا انطبع فى الروح الخيالى من الصوره الخياليه ما يساويه فالذى يفضل عليه إما أن ينطبع فى الروح الخيالى أو لا ينطبع- فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه و يكون محل ما يساويه و محل

۱- الحق فى الجواب نظير ما سبق فى الكره الكليه أنها كره بالحمل الأولى لا بالمتعارف فنقول المربع الكلى و التيامن و التياسر الكليان ليست هى بالحمل المتعارف- و إن فرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس بفرض العقل كما قال المجيب بل فرض كاذب غير موافق لنفس الأمر و إنما لم يتشبث بالحمل لأنه شى ء متداول فى هذا الكتاب- و فى سائر كتب المصنف العلامه قده و لم يتفطن به هؤلاء المستدلون، س ره

ما يفضل عليه شيئا واحدا مع أنا نميز بين القدر المساوى و القدر الفاضل و ذلك يدل على أن الصورتين الخياليتين و إن حصلا لشى ء واحد فإنه يمكننا أن نميز بينهما- و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتى المربعين الطرفين فى النفس أن لا يميز فى الخيال أحدهما عن الآخر و على الجمله فالإنسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان- و يكون مع ذلك حافظا للمجلدات فإن كان صوره كل من تلك الأمور فى جزء من الدماغ متميزا عن الجزء الذى لم يرتسم فيه صوره الشى ء الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا يفى بذلك و إن لم يجب أن يكون لكل صوره خياليه محل على حده بل يجوز أن يكون فى محل واحد صور كثيره و مع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض- فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور فى النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابله لها بل النفس فاعله و هويه كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجعوله للنفس و ليست هويه المربع الخيالى كهويه المربع الخارجى حتى يكون لها ماده جسمانيه قابله للتشكلات المختلفه لأجل أسباب خارجه بل هى أمر بسيط صورى لا ماده له و إنما المخصص لهويته من جهه الفاعل المتخيل حتى أن الوهم (۱) إذا توهم القسمه و الانفكاك فى مقدار موجود فى الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود ماده مشتركه بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم فى التقسيم الخارجى لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد فى الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعليه دون التكوين و التخليق من المخصصات القابليه و هى كصدور (۲) الأفلاك من المبادى العاليه من حيث إن منشأ صدورها و تخصيصها تصورات (۳) تلك المبادى و الفرق أن تصورات

۱- متعلق بقوله لا ماده له، س ره

۲- أى كتصورات هى منشأ صدور الأفلاك بقرينه إبداء الفرق و إن كانت الفرق أيضا من الجهات الفاعليه، س ره

۳- إطلاق التصورات على علوم المبادى العاليه إطلاق مسامحى كيف و علوم تلك المبادى المجرده علوم حضوريه خارجه عن مقسم التصور و التصديق الذى هو العلم الحصولى، ط مد

المبادی من لوازم ذاتها و غیر مأخوذه من سبب خارجی و أما هاهنا فلیس کذلک بل للمحسوسات الخارجه أثر فی إنشاء هذه الصور فی عالم الخیال بالإعداد و التخصیص- فنقول إذا أدرک الحس صورا خارجیه کمربع مجنع بمربعین علی نسبه مخصوصه مثلا- فی الخارج و ذلک الشکل و هو لا یکون موجودا فی الخارج إلا بعوارض مفارقه خارجیه مادیه زائده علی ماهیه المربع جعلا- و وجودا لکونه موجودا فی ماده قابله للانقسام فللخیال أن یفعل بإزائها صورا مثلها أو مخالفه لها جعلا (۱) واحدا بسیطا و إن کان علی الوجه المعهود من الخارج فی الجهات و الأوضاع و لا- یلزم من ذلک أن یکون الخیال ذا جهه و وضع إذ صوره الجهه و الوضع لا یلزم (۲) أن یکون ذات وضع و جهه.

فإذا تقرر هذا فنقول قول المعترض إن تخصص هذا المربع الخیالی لیس بفرض فارض و اعتبار معتبر.

قلنا لا- نسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر و تصوره و جعله جعلا بسیطا قوله و إلا لأمکننا أن نعمل بالمربع الأیمن عملا به یصیر المربع الأیمن الأیسر قلنا تخصیص الفاعل للأمر الصوری الذی لا ماده له لیس إلا جعل هویته الصوریه لا إفاده صفه أو عرض علی ماده و لیس فی المربع الخیالی إلا صوره المربع الخاص بعینه الحاصل من الجاعل النفسانی اختراعا بسیطا.

و بالجمله إذا أرادت النفس أن یجعل هذا المربع الخیالی مربعا آخرا و هذا المقدار مقدارا آخرا و أرادت تقسیم مقدار بعینه إلی قسمین لا یمکن لها ذلک إذ (۳)

۱- إذ لا- ماده لها حتی تکون مجعوله و تلک الصوره مجعولا- إلیها بجعل مستأنف- کما فی جعل الشمعه مربعه و أما جعل المربع مشخصا مخصوصا بخصوصیه فلیس جعلا مستأنفا و لا ینافی ما سبق أن هویه کل من المربعین بأمر لازم لهویته لأن اللازم تابع فی المجعولیه و اللامجعولیه للملزوم أو لأن المراد به اللازم الغیر المتأخر فی الوجود، س ره

۲- و من هذا القبیل کون الصور الأخرویه غیر ذات جهه و وضع کموجودات هذا العالم، س ره

۳- و من هذا القبیل الصور الأخرویه فإن التبدل هناک لیس من قبیل تحول الماده فی الصور إذ لا- ماده هناک و إلا کانت الآخره دنیا و دار العمل لا دار الجزاء فتبدل الجلود أو صنوف التلذذ کلها من باب إنشاء ثم إنشاء علی الاتصال و سیجی ء فی باب المعاد و حواشیه إن شاء الله تعالی، س ره

لیس لتلک الأمور ترکیب من ماده قابله و صوره غیرها حتی یکون هناک مجعول و مجعول إلیه بل کل واحد من تلک الأمور صوره فقط بلا ماده قابله و تلک الصور عین تصور النفس و مشیتها و إرادتها فإذا انقسم مقدار خیالی إلی قسمین کان ذلک فی الحقیقه إنشاءهما ابتداء لا من شی ء سواء عدم المقدار الأول أو لا و إذا عدم (۱) فلم یعدم إلی شی ء لیلزم وجود ماده قابله هناک و یحتاج إلی مخصص من خارج کما هو شأن الخارجیات المادیه أما الجواب عن الحجه الثانیه و هی أن الصور الخیالیه فقد یتفاوت فی المقدار مع اتحادها فی النوع فنقول هذا التفاوت لیس للمأخوذ منه و لا للأخذ بأن یکون ماده قابله لها بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

و أما عن الحجه الثالثه فنقول إنا لا ننکر تغایر الأشباح و تعدد مقادیرها و اختلافها فی الإشاره الخیالیه لکن لا یلزم من ذلک کون النفس جوهرا مادیا أو کونها غیر مدرکه للجزئیات و الخیالیات.

و اعلم (۲) أن الامتیاز فی الإشاره الخیالیه لا یوجب کون الصور المقداریه- الموجوده فی عالم الخیال و المثال ذوات أوضاع حسیه موجوده فی جهه من جهات هذا العالم المادی المستحیل المتجدد الزمانی لیلزم المنافاه بین تجرد النفس و تصورها للصور

۱- و ذلک کالفلک فإن الفناء و العدم البحت البسیط جائز علیه و لکن الفساد أی العدم إلی شی ء محال علیه لأنه لا یصیر عند هذا معدوما بحتا مع أن الکل لا بد و أن یفنی و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الإکرام بل حاصل للمأخوذ بفعل الأخذ أی حاصل بسبب المأخوذ بجعل الأخذ کما مر أن هویه کل من المربعین بأمر لازم لهویته المجعوله للنفس فیکون الجواب باختیار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعلیه فی الأخذ بأن یکون لام المأخوذ للاختصاص فیکون الجواب باختیار الشق الثانی، س ره

۲- بل الامتیاز فی الإشاره الحسیه یوجب و هذا الکلام متعلق بقوله و اختلافها فی الإشاره الخیالیه، س ره

المقداريه و الأشباح المثاليه و سيأتی تحقيق هذه المسأله فی مباحث المعاد و حشر الأجساد.

و احتجوا على أن الوهم قوه جسمانيه

بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب أن يكون الوهم الذی لا يدرك إلا ما يكون متعلقا بصوره جسمانيه كذلك.

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقه المطلقه أو صداقه هذا الشخص- أما الأول فباطل لأنه أمر كلی إدراكه بالعقل و كلامنا فی الإدراكات الجزئيه- فيبقى الثانی لكن المدرك لصداقه هذا الشخص وجب أن يكون مدركا لهذا الشخص- لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين- فإذن الوهم مدرك لهذه الصوره الشخصيه لكن قد ثبت أن مدرك الصوره الجزئيه قوه جسمانيه فالوهم إذا جسمانی.

و الجواب عن هذه الحجه أنا قد بينا أن مدرك الصور الخياليه الجزئيه غير قوه بدنيه و لا ماديه فالوهم أولى بكونه غير مادی.

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهويه- و نسبه مدركاته إلى مدركات العقل كنسبه الحصه من النوع إلى الطبيعه الكليه النوعيه- فإن الحصه طبيعه مقيده بقيد شخصی على أن يكون القيد خارجا عنها و الإضافه إليه داخلا فيها على أنها (١) إضافه لا على أنها مضاف إليه و على أنها نسبه و تقييد لا على

١- أی الإضافه معتبره فی الحصه بنحو النسبيه لا بنحو الطرفيه و بنحو آليه اللحاظ و الحرفيه لا بنحو الملحوظيه بالذات و الاسميه و إلا لم يكن التفاوت بين الحصه و الكلی بمحض الاعتبار كما قالوا و فی هذا التحقيق تعريض بالمستدل حيث جعل مدرك الوهم مركبا بقوله لأن إدراك المركب إلخ. إن قلت إذا كان وظيفه الوهم إدراك المعانی و لا خبر له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى إلى الصوره. قلت هذا نظير ما ذكرناه فی مثل زيد إنسان أنه ليس تركيبا حقيقيا فإدراك الصوره بالخيال و إدراك المعنى الجزئی بالعقل المتعلق بالخيال عند المصنف أو بالوهم كما هو المشهور و لكن تخصصه بالإضافه كالتشخص بأمر لازم للهويه كما مر- و هذا التركيب عمل المتخيله و ملاك الأمر أن الكل مراتب النفس و هی روحها، س ره

أنها ضميمه و قيد فالعداوه المطلقه يدركها العقل الخالص و العداوه المنسوبه إلى الصوره الشخصيه يدركها (۱) العقل المتعلق بالخيال و العداوه المنضمه إلى الصوره الشخصيه يدركها العقل المشوب بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا و فعلا و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا و تعلقا و عن الصوره الخياليه ذاتا لا تعلقا و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا و نسبه (۲) الإراده أى القوه الإجماعيه إلى الشهويه الحيوانيه فى باب التحريک کنسبه الوهم إلى الخيال فى باب الإدراک و كل واحده منهما عندنا قوه مجرده عن الماده لكن لم نجد فى كلام أحد

۱- و هو الوهم بخلاف العداوه المنضمه أى العداوه مع الصوره المذكوره فى الاستدلال فإنها ليست شيئا واحدا فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أى العقل و الخيال فهذا أيضا تعريض بالمستدل، س ره

۲- الميل و الشوق المؤكد من العقل العملى يسمى بالإراده كإراده عياده المريض- و الميل و الشوق المؤكد من القوه الباعثه الحيوانيه يسمى بالشهوه كإراده عياده المريض للحظوظ النفسانيه فإن العقل النظرى و العقل العملى فى الإنسان بما هو إنسان- كالمدركه و المحركه فى الحيوان و فى الإنسان بما هو حيوان فلما كان مبدأ الميل فى الإنسان بما هو إنسان أجل سمى أثره باسم آخر كما سمى فى الحق باسم آخر كالمحبه و الإراده كما اشتهر فى الشريعه أيضا و العشق و الابتهاج و إنما لم يشتهر فى الشريعه إطلاق لفظ العشق و إن ورد بمثل من عشقنى عشقته و غير ذلک لأن النبى بما هو نبى وظيفته الإتيان بالآداب و لو تكلم أحيانا بغيرها من مقام الجمع و الوحده فهو يصدر عنه بما هو ولى ٌ كقوله ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملک مقرب و لا نبى مرسل و غير ذلک و العشق من هذا القبيل و إلا فكما قيل-ٌ نيست فرقى در ميان حب و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق . ثم إنه قدس سره فسر الإراده بنفس القوه بناء على الاتحاد كاتحاد العلم و العالم- فالإراده عين المريد و الشهوه عين القوه الشهويه و القدره عين القادر كما يصرح به بعد سطر و الحاصل أنه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجرد إلا أن الوهم أرفع منزله فى التجرد كذلک العقل العملى و القوه الشوقيه كلاهما مجردان إلا أن العقل العملى أرفع منزله فى التجرد و قوله لكن لم نجد فى كلام أحد إلخ من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم و هو من المحسنات البديعيه مثل ٌ أنا أفصح الناس بيد أنى من قريش ، س ره

ما یدل علی أن المحرکه الشوقیه جسمانیه و التی لا خلاف لأحد و لا شبهه فی کونها جسمانیه هی المحرکه الفاعله القریبه لا الباعثه و هی المسماه (۱) بالقدره لأنها عباره عن قوه قائمه بالأعصاب و العضلات الممیله لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع- و کذا حکم (۲) الطبیعه المحرکه للأجسام البسیطه و المرکبه بالمباشره بحرکاتها الطبیعیه و القسریه النفسانیه لأن القسریه راجعه إلی الطبیعیه و النفسانیه أیضا لا یمکن إلا باستخدام الطبیعه و الله ولی الجود و الحکمه

فصل (۶) فی تعدید مذاهب القدماء فی أمر النفس ذکرها الشیخ فی الشفاء و نقضها و نحن نحمل کلامهم علی الرموز و ناولها تأویلات حسیه بقدر ما یمکن إن شاء الله تعالی

قال قد اختلف أقوالهم فی ذلک لاختلاف المسالک إلیه.

فمنهم من سلک إلی علم النفس من جهه الحرکه.

و منهم من سلک إلیه من جهه الإدراک.

و منهم من جمع المسلکین.

و منهم من سلک طریق (۳) الحیاه غیر مفصله.

۱- اعلم أن عد القوم القدره من الکیفیات النفسانیه من الشواهد للمصنف العلامه- علی ما حققه من اتحاد مراتب النفس و أن إشراقها نفذ إلی تخوم أرض البدن إذ لولاه لما کانت القوه القائمه بالعضلات کیفیه نفسیه بل جسمیه کما لا یخفی، س ره

۲- المراد أن مثل القوه العامله مثل الطبیعه فی الانطباع و السریان فی الأجسام- فکان العامله طبیعه ساریه فی العضلات و کان الطبیعه محرکه عامله منبثه فی الخفاف و الثقال و غیرهما، س ره

۳- یعنی أن القائلین الذین سبق ذکرهم و إن کانوا سالکی مسلک الحیاه فإن حیاه الحیوان هی الدرک و الفعل التحریکی إلا أنهم لم یتخذوا المسلک عنوان الحیاه- و هؤلاء الناهجون منهج الحیاه أیضا و إن کانوا ناهجی منهج الدرک و الحرکه فی الحقیقه إلا أنهم لم یفصلوا الحیاه إلیهما، س ره

فمن سلک منهم طریق الحرکه فقد کان یخیل عنده أن التحریک لا یصدر إلا عن متحرک و أن المحرک الأول یکون لا محاله متحرکا بذاته و کانت النفس محرکه أولیه إلیها یتراقی التحریک من الأعضاء بالعضل و الأعصاب فجعل النفس متحرکه بذاتها و جعل لذلک جوهرا غیر مایت معتقدا أن ما یتحرک لذاته لا یجوز أن یموت- قال و لذلک الأجسام السماویه لیست تفسد و السبب فیه دوام حرکتها.

فمنهم من منع أن یکون النفس جسما فجعلها جوهرا (۱) غیر جسم محرکا لذاته- و منهم من جعلها جسما و طلب الجسم المتحرک لذاته.

و منهم من جعلها (۲) ما کان من الأجرام التی لا تتجزی کریا لیسهل دوام حرکته و زعم أن الحیوان یستنشق ذلک بالتنفس و أن النفس غذاء النفس یستبقی النفس بإدخال بدل ما یخرج من ذلک الجنس من الهباء التی هی الأجرام التی لا تتجزی التی هی المبادی و أنها متحرکه بذاتها کما تری من حرکه الهباء دائما فی الجو- و لذلک صلحت لأن یحرک غیرها.

و منهم من قال إنها لیست هی النفس بل إن محرکها هو النفس و هی فیها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس نارا و رأی أن النار دائم الحرکه.

و أما من سلک طریق الإدراک فمنهم من رأی أن الشی ء إنما یدرک ما سواه لأنه متقدم علیه و مبدأ له فوجب أن یکون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذی کان یراه

۱- إما أن یقرأ علی صیغه المفعول أو یراد مدلوله الالتزامی فإن مذهبهم أن النفس متحرکه لذاتها ثم إن المراد بجوهر متحرک لذاته غیر جسم علی تأویل المصنف- الطبیعه السیاله التی هی مرتبه من النفس، س ره

۲- هکذا فی النسخ التی رأیناها من الأسفار و لا یحضرنی الشفاء حتی أنظر- و الأولی التعبیر بالفاء لأن الذین لم یتحاشوا عن جعل النفس جسما و طلبوا تعیین ذلک الجسم المتحرک لذاته تحزبوا أحزابا فمنهم من جعلها أجراما لا تتجزی و هکذا، س ره

مبدأ (۱) إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء و مال بعضهم إلى القول بالماء لشده رطوبه النطفه التى هى مبدأ الأشياء و بعضهم جعلها جسما بخاريا إذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء و كل هؤلاء كان يقول إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدإ لجميعها و كذلك من رأى أن المبادى هى الأعداد جعل النفس عددا.

و منهم من رأى أن الشى ء إنما يدرك ما هو شبيهه و أن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس (۲) مركبا من الأشياء التى يراها عناصر و هذا هو

۱- أى للعالم و لكن بواسطه المبدإ الأول فإن لبعض الأقدمين أقاويل منها ما نقل عن ثاليس الملطى انه قال المبدأ الأول أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات- و المعدومات كلها و هو الماء ثم حصل منها الأرض بالتكثيف و الانجماد و النار و الهواء بالتلطيف فإن الماء إذا لطف صار هواء و تكونت النار من صفوه الهواء- و السماء تكونت من دخان النار و يقال إن ثاليس قد أخذه من التوراه لأنه جاء فى السفر الأول منها إن الله تعالى خلق جوهرا فنظر إليه نظر الهيبه فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم الجبال أرساها و مثله فى أحاديث أهل العصمه و قال آخرون- كان الأصل أرضا فحصل الباقى من الأرض بالتلطيف و زعم انكسيمايس أنه الهواء- و يكون من لطافته النار و كثافته الأرض و الماء و آخر أنه النار و آخر أنه البخار- و عن انكساغورس أنه الخليط و عن ذيمقراطيس ما هو المعروف من الأجرام الصغار- الصلبه المبثوثه فى خلاء غير متناه و عن الثنويه أن أصل العالم النور و الظلمه و الخرمانيه لم يقولوا بجسميه المبدإ و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسه البارى و النفس و الهيولى و الدهر و الخلاء و الفيثاغورثيون اعتقدوا أن المبادى هى الأعداد المتولده عن الوحدات- و هذه الأقاويل مزيفه و لأكثرها تأويلات حسنه لو ذكرناها لخرجنا عن طور هذه التعليقه. و لنرجع إلى أصل المطلب فنقول صوره قياسهم هكذا النفس مدركه لما سواه- و كل مدرك لما سواه مبدأ فالنفس مبدأ و المبدأ إما نار أو هواء إلخ فالنفس إما نار أو هواء إلخ و هكذا قياس من يقول الشى ء إنما يدرك ما هو شبيهه، س ره

۲- أى يعتقدها أصولا للكون و البقاء فى العالم فيشمل الغلبه و المحبه- فالكون منوط بالعناصر الأربعه و البقاء بدفع المنافر و جذب الملائم و هما منوطان بالغلبه و المحبه، س ره

قول انبادقلس فإنه جعل النفس مركبه من العناصر الأربعه و من الغلبه و المحبه- و قال إنما يدرك النفس كل شی ء يشبهه فيها و أما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا- إن النفس عدد محركه لذاته فهی عدد لأنها مدركه و هی محركه لذاتها لأنها محركه أوليه و أما الذين اعتبروا أمر الحياه غير مفصله.

فمنهم من قال إن النفس (۱) حراره غريزيه لأن الحياه بها.

و منهم من قال بل بروده و إن النفس مشتق من النفس و النفس هو الشی ء المبرد و لهذا ما يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياه.

و منهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صحت الحياه.

و منهم من قال بل النفس تأليف و نسبه بين العناصر و ذلك لأنا نعلم أن تأليفا ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان و لأن النفس تأليف فلذلك يميل إلى المؤلفات من النغم و الأراييح و الطعوم و يلتذ بها.

و من الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- و أنه يكون فی كل شی ء بحسبه فيكون فی شی ء طبعا و فی شی ء نفسا و فی شی ء عقلا سبحانه تعالى عما يشركون قال و هذه هی المذاهب المنسوبه إلى القدماء و الأقدمين فی أمر النفس و كلها باطل ثم شرع فی نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها.

أقول نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها فی غايه السهوله

اشاره

بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام و كل من له أدنى بضاعه فی الحكمه يعلم أن النفس جوهر شريف ليس من نوع الأجسام الدنيه كالنار و الهواء و الماء و الأرض و لا من باب النسب و التأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانبادقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفه فی علم النفس و أحوالها فإذن التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح.

فنقول و من الله الاستعانه-

أما قولهم إن النفس متحركه لكونها محركه أوليه

۱- أی هؤلاء لما وصلوا إلى معرفه النفس من مسلک الحياه فجعلوها من سنخ الحياه و مقوماتها و لوازمها و معداتها و ممداتها،

س ره

فکلام صحیح مبرهن علیه و لا یلزم منه کون النفس جرما من الأجرام أما حرکاتها فی ذاتها بحسب الشده فقد ثبت بیانها بالبرهان و تقدم ذکرها تصریحا و تلمیحا من أن لها تطورات جوهریه و تحولات ذاتیه من حد الإحساس إلی حد التعقل فتاره تتحد بالحس و ذلک فی أوائل حدوثها و تکونها و طورا تبلغ إلی حد التخیل فتتحد بالخیال و إذا بلغ إلی مقام تحضر عندها المعقولات مشاهده تصیر عقلا مفارقا متبری الذات عن الأجرام و الجرمیات و ما أسخف القول بأن النفس عند کونها صوره الطفل بل الجنین إلی حد کونها عقلا بالفعل مستحضره للمعقولات مجاوره للملإ الأعلی عند المقربین جوهر واحد بلا تفاوت فی ذاته إنما التفاوت فی إضافاته و أعراضه (۱) اللاحقه حتی أن النفس البله و الصبیان و نفوس الأنبیاء ع متحده بالحقیقه و الماهیه و إنما الاختلاف و التفاضل بینهم بضمائم خارجه بعضها من باب السلوب و الإضافات و بعضها من باب الانفعالات- و بعضها من باب الکیفیات فإذا کان کذلک کان فضیله أفراد الإنسان بعضها علی بعض بشی ء خارج عن الإنسانیه فإذا الفضیله بالذات لذلک الشی ء لا للإنسان- فإذا قیل النبی ص أشرف أفراد الإنسان کان معناه أن شیئا خارجا من حقیقته و حقیقه أمته کالعلم و القدره هو أشرف منهم فلا فضیله له فی ذاته من حیث هویته و ماهیته علی سائر الأفراد و هذا قبیح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

۱- فإن النفس عندهم أیضا متغیره و متحرکه لکن فی الکیف لأنه ازداد علمه و قدرته و نحوهما کما و کیفا و کلها من العوارض و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غیر متغیر أصلا و أما المصنف قدس سره فلما قال بالحرکه الجوهریه کانت بذاتها عنده متغیره متفاوته مع أصل محفوظ و سنخ باق من أول وجودها إلی آخره لأصاله الوجود و کون ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و باعتبار وجهها إلی الحق الباقی و لاتصال الحرکه و غیر ذلک فالتفاوت بین درجتی ذات واحده مع وحدتها بهذه الوجوه التی ذکرناها أعنی درجه کونها عقلا بالقوه و درجه کونها عقلا بالفعل کتفاوت درجتی النبی ص و الأمه فإذا کان فی ذات واحده هذا التفاوت العظیم فما ظنک بالتفاوت فی ذاتین هما کالروح و الجسد بل روح الروح الفانی فی نور الأحد، س ره

النبی ص بحسب هویته التامه أشرف جواهر النفوس الآدمیه و أشدها قوه و کمالا- و أنورها و أقواها تجوهرا و ذاتا و هویه بل (۱) ذاته بذاته بحیث بلغت إلی غایه مرتبه کل نفس و عقل

کما قال: لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل

و إن کان مماثلا (۲) لها فی الماهیه الإنسانیه من حیث وجوده الطبیعی البشری کما فی

۱- فإن جمیع الفصول بالنسبه إلی الفصل الأخیر لا- بشرط أجناس و جمیع الصور بالنسبه إلی الصوره الأخیره مواد و الفصل الأخیر محصلها و الصوره الأخیره مقومها- ثم أشخاص النوع الأخیر التی هی بحسب الباطن أنواع و هی عقول بالقوه بالنسبه إلی أشخاصه- التی هی عقول بالفعل هکذا فإن نسبه الشخص إلی النوع نسبه الفصل إلی الجنس ثم نسبه العقول بالفعل إلی العقل المقدس الختمی ص مأخوذه لا بشرط نسبه الجنس إلی الفصل- فإنه فی العقول العائدات کالعقل الأول فی البادئات بل هو هو و هی هی بوجه و للإشاره إلی أن العقول الصاعده بالنسبه إلیه ص هکذا قال تعالی النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ و کیف لا یکون کذلک و قد ورد فی حق الأئمه من ولده ذکرکم فی الذاکرین و أسماؤکم فی الأسماء و أنفسکم فی النفوس و أرواحکم فی الأرواح- و أجسادکم فی الأجساد و فی حق المؤمنین من أمته المرحومه: المؤمن مرآه المؤمن علی بعض الوجوه، س ره

۲- لما أشار إشاره إجمالیه إلی مقام روحانیته ص بأنه غایه الکل و تمامیتها- و خلق الکل لأجله و خلق هو لأجل الله و لولاه لما خلق الأفلاک و الأملاک ففی هذا المقام لا مماثل لهذه الحقیقه المحمدیه المطلقه تکافیه و لا ثانی لها توازیه حیث إن کل نفس و عقل من صقعه و ما من صقع الشی ء لا یعادله و لا یقابله انتقل إلی نشأته الطبیعیه و عطف عنان الکلام إلی مقام صورته البشریه المقتضیه للتماثل و غیره فإن العارف الحقیقی لا بد أن یکون ذا العینین جامعا بین النشأتین الصوره و المعنی و الرقیقه و الحقیقه وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَکاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا لئلا یلزم الغلو و التفویض و لا الجهل بالمقامات السنیه للنفس و لا سیما النفوس الزکیه القدسیه کما قال الکفره إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنا فجمیع ما ورد فی حق الأنبیاء و الأئمه ع من العصمه و الطهاره- و التخلق بأخلاق الله و التحقق بها حق و صدق بحسب مقام روحانیتهم و وجههم إلی الله و جمیع ما نسب إلیهم من أمثال الصفات البشریه و الأحکام الخلقیه مثل ما کُنْتَ تَدْرِی مَا الْکِتابُ وَ لَا الْإِیمانُ و مثل تعلیم جبرئیل و إظهارهم العجز و الانکسار و لا سیما فی مکالماتهم و مناجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أیضا بحسب مقام صورتهم و وجههم إلی النفس فإنهم کما یأکلون و یشربون و ینامون و یتصفون- بغیر ذلک من أحکام البشریه و الخلقیه بحسب الصوره فی عالم الصوره کذلک لا یعلمون إلا ما علمهم جبرئیل لأن جمیع کمالاتهم من الله تعالی فإن نسبه الشی ء إلی القابل بالإمکان و نسبته إلی الفاعل بالوجوب لکن لما کان القابل الواقعی أعنی الماده الجسمیه فیهم مستهلکا فضلا عن القابل التعملی أعنی الماهیه لقاهریه أحکام الروحانیه- و أحکام الوجود و اشتراط السنخیه بین الأثر و المؤثر و لا وقع لعالم الصوره فی جنب عالم المعنی الذی هو عالمهم و ما به فعلیتهم کانت أحکام الصوره صوره و أحکام الروح روحا و من هنا لا تحکم لجسد النبی ص علی روحه بل یدور معه حیث ما دار- و یتصف بصفاته مثل أنه لا ظل له و أنه یری من خلفه و أنه بل جسد المؤمن لا یبلی و غیر ذلک، س ره

قوله تعالى إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ* فظهر أن للنفس الإنسانيه تطورات و شئونا ذاتيه و استكمالات جوهريه و هى دائمه التحول من حال إلى حال و من راجع إلى ذاته- يجد أن له فى كل وقت و آن شأنا من الشئون المتجدده.

و أما قولهم إن المحرك الأول يكون لا محاله متحركا بذاته

فهو أيضا صحيح لأن مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للتحريك و هو إما الطبيعه أو النفس فيما له نفس و قد مر بيان هذا المطلب فى مباحث القوه و مباحث الحركه أى بيان أن العله القريبه للحركه الطبيعيه العرضيه كالكميه و الكيفيه و الأينيه و الوضعيه لا بد أن تكون جوهرا متبدل الهويه و الوجود و إن كانت ثابت الماهيه و المراد من الحركه الطبيعيه فى قولنا هذا ما يشمل الحركه النفسانيه الوضعيه التى فى الأفلاك لأنها أيضا صادره من طبيعه الفلك التى هى نفسه باعتبار أن لها الإدراك و الإراده و الحركه النفسانيه الكميه التى فى النبات و الحيوان لأن هذه الحركات طبيعيه بوجه و نفسانيه أيضا.

و بالجمله فما من حركه ذاتيه إلا و مباشرها طبيعه ساريه فى الجسم و هذه الطبيعه قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهويه الوجوديه كما علمت بالبرهان و لا ينفك جسم طبيعى من هذا الجوهر إلا أن هذا الجوهر فى الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أن النفس كمال هذا الجوهر و تمامه لا أن الطبيعه فى ما له نفس شى ء له وجود و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون فى شخص واحد جوهران متباينان فى الوجود أحدهما طبيعه و الآخر نفس فإن ذلك ممتنع جدا بل كل شخص

طبیعی له ذات واحده و صوره واحده و هی وجوده و بها هویته و شخصیته فمن حیث کونها مبدأ الحرکات و الانفعالات المادیه طبیعه و من حیث إدراکها و تدبیرها نفس.

و أیضا قد علمت فی الفصل السابق أن النفس التی فینا هی بعینها مبدأ الحس و الحرکه و التخیل و الوهم و التعقل کل ذلک بالبرهان فقد ثبت و تحقق حقیه کلام الأقدمین أن المحرک الأول للحرکات الذاتیه أمر متحرک لذاته یعنی بهویته و وجوده- و أن النفس هی المحرکه الأولیه فیما له نفس إلیها یتراقی التحریک من الأعضاء بالعضل و الأعصاب و ذلک من حیث کونها عین الطبیعه المتجدده الهویه لذاتها و بها یقع جمیع الحرکات و الاستحالات حتی القسریه و الاتفاقیه و الإرادیه لما مر أن مرجعها إلی الطبیعه و النفس

و أما قولهم إن ما یتحرک لذاته فهو لا یموت

فکلام حق لأن مرادهم منه أن ما ینبعث حرکته من ذاته و مقوم صورته لا- من غیر لا یموت فالأجسام بما هی أجسام مائته (۱) لأن مبدأ حرکاتها أمر خارج عن جسمیتها أعنی الجسم بالمعنی الذی هو ماده- و کل ما ینبعث الحرکه من ذاته فهو لا محاله متوجه إلی الکمال الذاتی الجوهری- و کل ما یتوجه (۲) نحو الکمال بحسب الفطره الأولی فهو لا یموت بل یتحول من نشأه إلی نشأه أخری و من دار إلی دار أعلی و الحرکه المنبعثه (۳) عن الذات لیست

۱- حتی الفلک بما هو جسم فقط لأن مبدأ حرکته نفسه أو طبیعته التی هی عین نفسه کما سیجی ء و کلتاهما خارجتان عن الجسم بشرط لا و إن لم تکونا خارجتین عن الجسم لا بشرط لحمله علیهما، س ره

۲- و ذلک لأن الطلب إذا کان فی جبله الشی ء و فطرته الأولی یوصله إلی المطلوب و إلا لکان إیداعه فیه عبثا و المطلوب للنفوس الحیه التی أرادوا بالحرکه الذاتیه حرکتها کما حصرها المصنف فیها دائم لا یفوت لأنه إما الحق و المفارقات العقلیه أو عالم النفوس الخیالیه و الوهمیه من الصور المجرده من الماده دون المقدار- و الجمیع دائمه بدوام الحق تعالی شأنه، س ره

۳- قسم المتحرک إلی سته أقسام ثلاثه منها حرکتها منبعثه من خارج فمثل الحرکات الأینیه لمصادفه الحاله الغیر الملائمه بل هذه الحرکه لعدم الحرکه و حرکات المرکبات أیضا من الکیفیات الأربع الخارجه کحراره الأشعه السماویه و الحراره الغریزیه و غیرهما- و حرکه الطبائع جوهریه و إن کانت ذاتیه إلا أن التضاد یفسدها و أما النفوس الثلاث فحرکتها ذاتیه و لا تضاد لها فهی دائمه، س ره

إلا نفسانيه و أما هـذه الحركات الطبيعيه التى للبسائط العنصـريه من مكان إلى مكان- فليست منبعثه عن ذات المحرك إذ شـرط انبعاثها عن الطبيعه خروجها عن أحيازها الطبيعيه- فهى بسـبب أمر خارج عن ذات المتحرك و أما حركات المركبات المعدنيه و النبـاتيه فهى أيضـا مفتقره فى انبعاثهـا إلى أمـور خـارجه كحراره طـابخه أو بروده جمـاعه أو رطـوبه مسـهله- لقبـول الأشـكال و التحولاـت و غير ذلـك و أمـا الحركه الـذاتيه التى فى الطبيعه فهى و إن كانت منبعثه عن الـذات لكن الطبائع العنصـريه البسـيطه لتضادهـا متفاسـده غير باقيه بالعـدد- و أما جواهر النفوس الحيوانيه و طبائع الأجرام الفلكيه التى هى عين نفوسـها فهى حيه بحياه ذاتيه لأنهـا دائمه التشوق إلى منزل البقـاء و حركتها إلى الكمال أمر ذاتى لها و تلك النفوس إن كانت عقليه كالنفوس الفلكيه و الكاملين فى العلم من النفوس الإنسانيه فلها حشـر إلى الله تعالى فى دار المفارقات العقليه و إن لم تكن عقليه بل وهميه أو خياليه فلها أيضا حشـر إلى عالم النفوس على طبقاتها فى الشرف و الدنو و السعاده و الشقاوه فإن الشقاوه فى المعاد لا ينافى الاستكمال فى الوجود النفسـانى بحسب الجربزه الشـيطانيه أو الشـهوه البهيميه أو الغلبه السـبعيه فإنهـا كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانيه.

و أما من جعل النفس جسما

أراد بـالنفس النفس الخيـاليه الحيوانيه و لم يرد بـالجسم هـذه الأجسـام الطبيعيه الواقعه تحت الحركـات و الانفعالاـت بـل شـبحا برزخيا صوريا أخرويا له أعضاء حيوانيه و تلك النفس صوره حيوانيه حيه بـذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهـذه الأجسام و بوساطتهـا يتصـرف النفس النـاطقه فى هـذا البـدن الطبيعى و يـدرك الجزئيـات و الحسـيات كمـا اتفق عليه جميع السـلاك و المكاشـفين و ذلك الجسم هو الصوره التى يراها الإنسان فى المنام حيث يجد نفسه مشـكلا مصورا بجوارح و أعضاء و إنه يرى شخصه فى المنام يدرك إدراكات جزئيه و يعمل أعمالا حيوانيه- فيسـمع بإذنه و يرى بعينه و يشم بأنفه و يذوق بلسانه و يلمس ببشرته و يبطش بيده و يمشى برجليه و هذه كلها أعضاء روحانيه غير هذه الأعضاء الطبيعيه.

و أما قول من قال إنها هى من الأجرام التى لا تتجزى

فأراد بها الأجرام

المثالیه التی لا ماده لها و قد مر بیان أنها لا تقبل القسمه الوهمیه فضلا عن الخارجیه إذ لا ماده لها فقسمتها بالوهم یرجع إلی إیجاد الوهم فردین آخرین منها ابتداء لا بجعل جسم معین جسمین و کذا وصل الجسمین الخیالیین جسما واحدا عباره عن إیجاد جسم آخر من کتم العدم.

و أما نسبه الکرویه إلی النفس

فلأنها (۱) أبسط الأشکال و لهذا کانت الأفلاک کریه فالنفس إذا تصورت و تشکلت و وقعت فی عالم الطبیعه کانت کره کالأفلاک لکونها أسهل حرکه کما قالوا إذ بالحرکه یخرج کمالات النفوس من القوه إلی الفعل ثم الترکیب الاتحادی بین النفس و البدن ثابت عندنا کما ذهب إلیه أیضا بعض المتأخرین- فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنی الذی هو جنس متحقق لکونها مبدأ فصله و تمام ذاته و إن لم یتصف بما هو ماده و هی صوره و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غیر اعتبار الماده و الصوره و فی الاعتبار الأول کما یتصف الأجسام بصفات النفوس کذا یتصف النفوس بصفات الأجسام و لذلک تشیر إلی نفسک بأنی کاتب جالس فکون النفس الفلکیه کره من هذا القبیل.

و أما قولهم إن الحیوان یستنشق النفس بالتنفس

فالمراد أن فی الحیوان (۲)

۱- فالکریه کنایه عن بساطه الأجرام المثالیه و قوله و لهذا کانت الأفلاک کریه بیان آخر لکریه النفس فی ضمن بعض أفرادها بمقتضی الترکیب الاتحادی بین الماده و الصوره بما هما جنس و فصل و الجسم فی هذا التأویل الجسم الملکی لا المثالی الملکوتی، س ره

۲- لا یخفی أن هذا ینافی ما ذکره آنفا من أن المراد الأجرام المثالیه- فإن مقتضی ذلک أن یستنشق بالنفس الأجرام المثالیه لا الروح البخاری الذی هو من عالم الملک فإن اسم الإشاره فی قولهم یستنشق ذلک عائد إلی الجرم الکری. و الجواب أن الروح البخاری مرکب القوی و القوی مظهر الصور المثالیه و لولا لما حصل الظاهر و المظهر فلهذا استنشاقه و ترویحه استنشاقها و ترویحها و لا سیما أن الروح البخاری عنده بسیط غیر مرکب من الأسطقسات کما سیجی ء و قولهم یستنشق ذلک أی ماده ذلک و الأولی أن یقال حمل المصنف قدس سره الأجرام فی قولهم عند الأجرام التی لا تتجزی التی هی المبادی علی الأجسام المثالیه و قولهم الأجرام التی لا تتجزی کریا علی الروح البخاری و کانوا من القائلین بالأجرام الصغار الصلبه و هذا التوجیه لکلامه قدس سره أقل تکلفا، س ره

روحا بخاريا من قبيل الأجرام الفلكيه فى الصفا و اللطافه و هو خليفه النفس فى البدن الطبيعى و بالنفس يبقى اعتداله و يتغذى بالهواء المعتدل جوهره و لما كان هذا الجوهر- حاملا لقوه الحس و الحركه النفسانيه و مفاضا من النفس على الدوام فى هذا البدن الطبيعى فأطلقوا عليه اسم النفس و قد ذكره الشيخ فى بعض رسائله بلغه الفرس بهذه العباره روح بخارى را جان گويند و نفس ناطقه را روان.

و أما من قال إنها ليست هى النفس

بل إن محركها هو النفس و هى فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه و يرجع إلى ما أولنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض.

و أما من قال إن النفس نار

و إن هذه النار دائمه الحركه فلم يرد بها هذه النار الأسطقسيه بل فى الوجود نار أخرى هى حراره جوهريه يتصرف فى الأجسام بالإحاله و التحليل و هى الطبيعه (۱) و فوقها نار النفس الأماره بالشهوه و الغضب و هى التى تطلع على الأفئده كما أشير إليها فى الكتاب الإلهى و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات و الرياضات صارت النار نورا و النفس الأماره مطمئنه.

و أما السالكون مسلك الإدراك

فقولهم إن الشى ء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه فى غايه القوه و الاستقامه فإن المعلوم بالذات هو الصوره الحاضره عند المدرك و قد علمت أن إدراك الشى ء هو وجوده للمدرك و وجود شى ء لشى ء لا يكون إلا بعلاقه ذاتيه بينهما و ليست العلاقه الذاتيه إلا العليه و المعلوليه و لكن نسبه الصوره المدركه إلى الذات العالمه نسبه المجعول إلى الجاعل لا نسبه الحلول و الانطباع كما علمت ذلك فى مباحث الوجود الذهنى و فى مباحث الإبصار و غيرهما.

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس

الذى كان يراه المبدأ إما نارا أو هواء أو أرضا أو ماء فلعله أراد من المبدإ المبدأ القريب لتدبير الأجسام و تصريفها فمن جعلها

۱- و بها أول نار ذات ثلاث شعب لكونها فى الجسم و هو طويل عريض عميق فالتعلق بعالم الطبيعه منشأ الاحتراق بتلك النار فى الآخره، س ره

نـارا أراد بهـا مـا مر ذكره- و من جعلهـا هواء فلعله أراد به الشوق و المحبه فـإن النفس عين المحبه ثم التعـبير عن المبـدإ الأـول بالعشق مما شاع فى كلام العرفاء و للناس فيما يعشـقون مـذاهب و من جعلها ماء فأراد به عين ماء الحياه الذى به حياه كل شـى ء ذى نفس- كمـا قـال تعـالى وَ جَعَلْنـا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَیْ ءٍ حَیٍ و النفس حياه الجسم كما أن العقل حياه النفس و لهـذا عبر بعض الأوائـل عن العقل الكل بالعنصـر الأول و جعله ماء و ربما كان المراد بالعنصـر الأول الوجود الفائض منه تعالى على الموجودات كلهـا على الترتيب- و من سـماها أرضـا فلكونهـا فى ذاتهـا قابله للعلوم و الصور الإدراكيه الفائضه عليها من سـماء العقل فالنفس القـابله للصور العلميه أرض الحقـائق فى مرتبه كونهـا عقلاـ هيولانيـا- فيفاض عليها المعارف العلميه النازله من سـماوات العقول الفعاله كما تنزل الأمطار التى بها يحيى الأرض بعد موتها و قد ورد فى الحديث

: إن القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء.

و من رأى أن المبادى هى الأعداد

و جعل النفس عـددا أراد من العدد كما أراد أصـحاب فيثاغورث و تأويل كلامهم (١) أن المبـدأ الأول واحد حقيقى و هو مبدأ الأشـياء كما أن الواحد العددى مبدأ الأعداد لكن المبدئيه و الثانويه و الثالثيه و العشـريه فى هذه الأعداد الجسمانيه الكميه ليست ذاتيه لهـذه الوحـدات فكـل مـا صـار أولاـ يمكن له أن يصـير ثانيا و الثانى منها يجوز أن يكون أولا بخلاف المبـدإ الأول تعالى فمبـدئيته و أوليته عين ذاته و كذا ثانويه العقل الأول عين ذاته لا يتبدل و كذا مرتبه النفوس بعد مرتبه العقول فإطلاق العدد على المبادى العقليه و النفسـيه من جهه ترتيبها فى الوجود ترتيبا لا يمكن تبـدله فالعـدديه فيها ذاتيه و فى غيرها عرضـيه فهى الأعـداد بالحقيقه

١- و يمكن تأويـل آخر و هو أنه لمـا لم يكن للمبـدإ الأول ماهيه وراء الوحـده فهو الوحـده القائمه بـذاتها واحـده صارت مبـدأ الاـثنين و هو العقـل لأنه مركب من ماهيه و وجود- و الاثنان صار مبـدأ للثلاثه و هى النفس لأن لها وراء الوجود و الماهيه تعلقا بالمـاده تـدبيريا- ثم صـارت الثلاثه مبـدأ الأربعه و هى الطبع لأن له وراء التعلق التـدبيرى و التصـرف التسـخيرى تعلقا انطباعيا و إضافه حلوليه و إلى هنا تم المبادى الفاعليه، س ره

كما أن الوحده و الأوليه ذاتيه للحق الأول و فيما سواه إضافيه فهو الواحد الحق- و ما سواه زوج تركيبى.

و أما من رأى منهم أن الشى ء إنما يدرک شبيهه

و أن المـدرک بالفعل شبيه بالمـدرک فقوله حق و صواب و قد تكرر منا فى هذا الكتاب أن المدرک دائما من جنس المدرک فاللمس يدرک الملموسات و هو من جنسه و كذا الذوق يدرک المذوقات و هو من جنسه و النور البصرى يدرک المبصرات و الخيال يـدرک المتخيلات و الوهم يـدرک الوهميات و العقل للعقليات و بالجمله كل قوه إدراكيه إذا تصور بصوره المـدرک- يخرج ذاته من القوه إلى الفعل و لا شبهه (۱) فى أن القوه القريبه و الاستعداد القريب من الشى ء من جنس صوره ذلک الشى ء و فعليته ثم إنک قـد علمت بالبرهان القطعى- اتحاد العقل بالمعقولات و الحس بالمحسوسات و الاتحاد أشد من الشـبه و علمت أن النفس إذا صارت عقلا تصير كل الأشـياء و هى أيضا الآن تتحد بكل من الأشـياء التى تستحضرها فى ذاتها أعنى صور تلک الأشياء لا أعيانها (۲) الخـارجه عنهـا و لا يلزم من ذلک تركيب النفس من تلک الأمور الخارجيه و لا من صورها أيضا بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعا للأشياء و أشد بساطه إذ البسيط الحقيقى كل الأشياء كما مر برهانه.

و أما قول الجامعين بين الأمرين الإدراک و الحركه فإذا صح تأويل الكلام فى كل واحد منهما صح فى المجموع.

۱- و الحاصـل أن العقـل بـالقوه هيولى العقليـات و هو يناسـبها و يجانسـها و الحس بالقوه هيولى للمحسوسات فيناسـبها كما أن الفضه ماده لما يصنع منها و يناسبها و كذا الذهب و الحديد و غيرها، س ره

۲- و كما أن ليس المراد اتحاد المـدرک مع المـدرک بالعرض بل مع المـدرک بالـذات كذلک ليس المراد اتحاده مع مفاهيم المـدركات بالـذات التى هى بالحمـل الأولى هى- و لهـذا لاـ يلزم التركيب و التكثير بـل مع وجودهـا أى الكل موجوده بوجود النفس ثم إذا اتحـد المعقولاـت المفصـله بـالوجود الظهورى للعقـل لاـ يتجـافى عن مقـامه الشامـخ ثم لها اتحاديه فى مقام عقله البسيط الإجمالى بنحو أعلى و أبسط هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام، س ره

و أما المعتبرون أمر الحياه فی سلوک معرفه النفس فمن قال إن النفس حراره غریزیه فالحار الغریزی قد ثبت أنها جوهر سماوی منبعث فی البدن عن النفس و تفعل النفس به الأفعال الطبیعیه و النباتیه و الحیوانیه و هذا الجوهر الحار هو الروح الحیوانی- و هو عندنا بسیط (۱) غیر مرکب من الأسطقسات و قد مر أنه خلیفه النفس و متصل بها.

و من قال إنها بروده

فلعله تجوز بها عن کیفیه حالها و علمها الیقینی أو راحه البدن بها و سلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظه للمزاج.

و أما من قال إنها الدم

فالدم لکونه مرکب الروح البخاری و هو یجری فی کل البدن و بتوسطه تسری الحیاه فی الأعضاء فأطلق اسم النفس علیه إما من باب الاشتراک أو التجوز و إطلاق النفس علی الدم شائع فی هذا الزمان أیضا.

و أما من قال إن النفس تألیف

أراد به المؤلف بالکسر لأنها یؤلف بین عناصر البدن و أجزائها علی نسبه وفقیه فیها أحدیه الجمع أو أراد به المؤلف بالفتح لأن جوهرها مؤلف من معان و صفات علی نسبه معنویه شریفه نوریه ینشأ (۲) منها النسبه الاعتدالیه

۱- هذا خلاف ما عند الحکماء و لا- سیما الطبیعیین حیث قالوا إن الروح البخاری یتکون من لطیف الأخلاط و الأعضاء من کثیفها فهو من الأسطقسات و لکن ما ذکره قده هنا نظیر ما ذکره فی أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو أنه الطبیعه المجبوله علی طاعه النفس غیر الطبیعه التی ربما تتعصی و بها یقع الإعیاء مثلا کما قال فی الشواهد و غیره فیکون المراد به ما ذکره قبیل ذلک أن المراد بالنار حراره جوهریه تصرف فی الأجسام بالإحاله و التحلیل و هی الطبیعه، س ره

۲- فالنفس فی مقام العاقله تغتذی بالمعقولات و تتقوی بها فإذا وقع ظلها فی البدن- صار تغذیته بالجسمانیات و تقویا لها بها و ینمو مقدارها إلی الملإ الأعلی حتی تقوم بأحسن تقویم فی مقام الحضور لدی القیوم المحیط فإذا وقع ظلها علی البدن صار تنمیه حسیه و حرکه کمیه فی أحسن تقویم صوری بهی و تجعل کل نفس شبیهه بنفسها علما و خلقا و عملا استخلافا معنویا و استبقاء نوریا فإذا وقع ظلها علی البدن صار استیلادا بالمولده صوریا و استخلافا جسمانیا و استبقاء نوعیا و هکذا جمیع ما فی البدن ظلال حسیه لهیئات نوریه فی النفس بل موجودات العالم الأدنی طرا ظلال العالم الأعلی کما مر فی مبحث المثل النوریه، س ره

المزاجیه فی البـدن و هـذه کأنهـا ظـل لهـا و حکـایه عنهـا فإن جمیع ما یوجـد فی العالم الأدنی الطبیعی من الصور و أشـکالها و أحوالها توجد نظائرها فی العالم الأعلی علی وجه أشرف و أعلی.

و أما قول من قال إنها هو الإله

فلعلـه أراد بـه الفنـاء فی التوحیـد الـذی نقـل عن أکـابر الصـوفیه لاـ المعنی الـذی ادعـاه الفراعنه و الملاحـده تعـالی عمـا یقـوله الملحدون.

و أما من قال إنه تعالی فی کل شی ء بحسبه

و یکون فی شـی ء طبعا و فی شی ء عقلا فلست (۱) أصـحح کلامه حذرا عن سوء الأدب لکنی أقول النفس الإنسانیه فی شی ء طبع و فی شی ء حس و فی شی ء خیال و فی شی ء عقل فهی الجوهر العاقل المتخیل السمیع البصیر الشام الذائق اللامس الغاذی النامی المولد و هی مع ذلک جوهر بسیط غیر منقسم جعلها الله مثالا له ذاتا و صفه و خلیفه له فی هذا العالم ثم فی العالم الأعلی و جعل معرفتها سببا لمعرفته تعالی فهذا ما تیسر لنا فی تأویل رموزهم- و إظهار کنوزهم.

ثم إن فی ما ذکره الشیخ فی مناقضه کلامهم بعض مناقشات

اشاره

و أبحاث نرید أن نشیر إلیها.

الأول فی قوله أما الذین تعلقوا بالحرکه

فأول ما یلزمهم من المحال أنهم نسبوا السـکون إلی النفس فإن کان تحرکها عله للتحریک فلم یخل تسکینها إما أن یصدر عنها و هی متحرکه بحالها فیکون نسبه تحرکها بـذاتها إلی التحریک و التسکین واحـده إلی آخره فإنا نقول التحریک البـدنی الذی ینسب إلی تحریک النفس لیس المراد به هذا

۱- قـد مر أن للوجود ثلاـث مراتب الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقیـد الوجود الحق هو الله و المطلق فعله و المقید أثره و ذلـک المطلق فی کـل بحسـبه فهو فی العقـل عقـل و فی النفس نفس و فی الطبع طبع و فی ذاته لاـ جوهر و لا عرض فما قالوا إنما هو فی فعله تعالی و لکن لما کان فعله أمره و کلمته و نوره- کان من صـقعه و لیس شـیئا علی حیاله تفوهوا بما تفوهوا و لکن الأدب فی حفظ المراتب و العدل وضع کل شی ء فی موضعه فبالعدل قامت السماوات و الأرضون، س ره

التحریک المکانی الإرادی الذی ینبعث من النفس بواسطه دواع خارجیه و أمور لاحقه- و أسباب معده للحرکه الإرادیه من مکان إلی مکان جلبا للنفع أو الملائم و دفعا للضار أو المؤلم إنما المراد بذلک التحریک ما یقع به حرکات الاستحالیه الطبیعیه التی یقع بها التغذیه و التنمیه و النضج و الإحاله و غیرها مما لا یخلو بدن الحیوان عنها لحظه- و هی حرکه الحیاه و مقابلها سکون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن- ففاعلیه النفس لهذه الحرکه اللازمه للحیاه الحیوانیه ذاتیه و أما فاعلیتها للحرکات الإرادیه فهی أمر عرضی بمشارکه الأسباب الخارجیه و نسبه هذه إلی تلک کنسبه الکتابه إلی تصویر الأعضاء و کنسبه طبخ الطعام فی القدر إلی هضم الغذاء فی المعده- و بالجمله هذا التحریک لازم لا ینقطع من النفس ما دام البدن حیا و لا ینتهی إلی تسکین ما دامت النفس نفسا و البدن بدنا.

و الثانی فی قوله فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرک إلا من محرک

و أنه لیس شی ء متحرکا من ذاته.

أقول حق أن کل متحرک یحتاج إلی محرک غیره لکن قد مر أن کل ما یتحرک فی مقوله من المقولات الأربع العرضیه یحتاج إلی محرک یفید لها الحرکه- و کل ما یتحرک فی مقوله الجوهر کالطبیعه المتجدده الوجود فیحتاج إلی جاعل یجعلها متحرکا (۱) و قد مر الفرق بین عوارض الوجود و عوارض الماهیه و کذا بین اختلاف الجهتین فی الخارج کما فی القوه و الفعل و بین اختلافها بحسب التحلیل الذهنی کما فی الوجود و الماهیه و الحرکه فیما یتحرک لذاته هی نحو وجوده و المحتاج فی الوجود إلی الجاعل یحتاج إلی جاعل یفید ذاته لا إلی جاعل یصفه بالوجود إذ الوجود لیس وصفا زائدا علی الماهیه خارجا بل ذهنا و علی أی (۲) الوجهین فحاجه کل متحرک إلی

۱- حال لا مفعول ثان، س ره

۲- أی علی الحرکه العرضیه و الحرکه الجوهریه فکل متحرک یحتاج إلی محرک غیره کما هو مقرر فی موضعه لکن فی الحرکه الجوهریه یحتاج إلی المحرک بمعنی المفید لوجود ذلک المحرک و لکن إذا جعل ذلک الوجود جعله حال کونها متحرکا بجعل واحد- لا أنه جعله موجودا ثم جعله بجعل آخر متحرکا إذ قد علمت أن الحرکه من عوارض ماهیته لا وجوده لأن الحرکه فی المتحرک بذاته الجوهریه و شیئیته الوجودیه نحو وجوده- و فی الحرکه العرضیه یحتاج إلی المحرک بمعنی المفید له الحرکه فإن المحرکه هنا عرضیه معلله بخلافها ثم فالجاعل جعل هنا وجود المتحرک ثم جعله بجعل آخر متحرکا و کذا انتهاء المتحرکات إلی محرک غیر متحرک ثابت و لکن فی موضع بمعنی مفید وجوده متحرکا و فی موضع بمعنی مفید حرکته و فی بعض النسخ غیر ثابت و الضمیر غیر ثابت- و هو لا یلائم أول الکلام و لا قوله أی الوجهین إذ علی وجه واحد و هو الحرکه الجوهریه- الاحتیاج إلی المحرک المفید للحرکه غیر ثابت لکونها ذاتیه مع أن هذه القاعده ثابته- و علیها یبتنی إثبات الواجب من مسلک الحرکه لکن الصحیح علی أی الوجهین ثابته، س ره

محرك غيره ثابت و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك.

الثالث أن قوله هذه الحركه لا يخلو إما أن يكون مكانيه أو كميه أو كيفيه

أو غير ذلك إلى آخره.

مدفوع بأن هذه الحركه خارجه عن الأقسام المذكوره لأنها حركه جوهريه اشتداديه و لم يقم برهان فى نفى الاشتداد الجوهرى و ما ذكره الشيخ فى إبطاله قد مر بيان ضعفه و وهنه.

الرابع أن قوله و أما الحركه على سبيل الاستحاله

الرابع أن قوله و أما الحركه على (١) سبيل الاستحاله

فإما أن تكون حركه عن كونها نفسا فيكون إذا تحركت لا- تكون نفسا و إما حركه فى عرض من الأعراض- فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها إلى آخره.

أقول فيه إن الشيخ قد خلط فى كل موضع أراد إبطال الاستحاله فى الجوهر بين الوجود (٢) و الماهيه و جعل الحركه الكونيه عباره عن خروج الشى ء فى كل آن

١- هذا من باب عموم المجاز الذى هو مصطلح علماء المنقول فإن الاستحاله هى الحركه الكيفيه و أما الجوهريه فتسمى بالتكوين كما سبق فى السفر الأول، س ره

٢- و إلا- فالحركه فى الجوهر معناها أنه سيال الوجود لا أنه سيال الماهيه- فالطبيعه مثلا ماهيتها ثابته و هويتها سياله نعم ليس السيلان وجودا آخر طارئا على هويتها كما فى الحركات العرضيه حتى تكون الطبيعه ثابته الماهيه و الهويه جميعا و يصير السيلان من عوارض الوجود لا- من عوارض الماهيه و يتحقق فى عالم الملك هويه ثابته- حتى ينافى حدوثه الذاتى و تجدده الجوهرى بشراشره سماواته و أرضياته بسائطه و مركباته كما نطقت به الشرائع الحقه و بتجدد هويه الجوهر و وجوده و ثبات ماهيته- بل لإثباتها و لا لإثباتها يجمع بين القولين من تجدد الجوهر و عدم تجدده، س ره

إلى ماهيه أخرى بالفعل و ليس الأمر كـذلك فإن الأشـد و الأضـعف و إن كانا متبائنين فى النوعيه لكن تباينهما بالماهيه عنـد ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل و أما عند الحركه الاشتداديه فللكل (۱) وجود واحد شخصى زمانى له ماهيه واحده لها فى كل آن مفروض حـد من الوجـود بـالقوه القريبه من الفعـل كمـا مر بيـانه فـالحركه فى الأـكوان الحيوانيه مثلاـ لاـ يسـتلزم إلاـ خروج المتحرك من كـون حيـوانى إلى كون آخر حيوانى لاـ خروج الحيوانى من الحيوانيه إلى غيرهـا كـالفلكيه مثلاـ إذ كـل مـا يقبل الأشـد و الأضـعف يجوز فيه الاشـتداد و التضـعيف و مقوله الجوهر عندنا كمقوله الكيف فى أنه يقبلهما فجاز (۲) لبعض أنواعه المتعلقه بـالمواد حركات الاسـتحاله الجوهريه فكما أن الاشـتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرجه من نوع منه إلى نوع آخر أو من شـخص فقـط إلى شـخص آخر إمـا بـالقوه كما فى أوساط الحركه أو بالفعل كما فى انتهاء الحركه فكـذلك (۳) لا يخرج الجوهر إلى مقوله أخرى و لاـ إلى جنس آخر غير ما كان إلا فى حركات كثيره يؤدى بالمتحرك إلى غير جنسه كالسواد فى تضعفه حتى يخرج من جنسه

۱- كـون وجود الكـل شخصـيا زمانيـا لأجـل أن يتحقق الخروج من وجود إلى وجود تـدريجا فيصـدق الحركه و لو لاـ أن لهـذا الوجود الشخصـى عرضـا زمانيا لما صـدقت الحركه و أما وحـده ماهيته فهى كوحـده ماهيه الإنسان المركبه من الجوهر و القابل للأبعـاد و النـامى و غيرها فإنها غير متحصـلات فى صـراط الإنسان حتى ينافى وحـده ماهيته و إن كانت متحصـله حيث وجـدت بوجودات متفرقه، س ره

۲- كالطبائع السياله بخلاف الجواهر المفارقه إذ لا سيلان فى جواهرها و لا حاله منتظره لهوياتها و لا حدوث تجددى لها لكونها من صقع الربوبيه التى استأثر لها الثبات و القدم فلا تمكن فى ثبوتها و ثباتها التجدد و العدم، س ره

۳- أى الجـوهر الـذى هـو الجنس العـالى لاـ يخرج إلى جنس عـال آخر و لاـ الجـوهر النوعى الإضـافى إلى نوع إضـافى آخر و يحتمل أن يراد بالجنس معناه اللغوى، س ره

إلى غير جنسه و كالإنسان فى استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكه أو فى اعوجاجاته و تنقصاته حتى يصير شيطانا أو بهيمه ثم إن نفسيه النفس و إن كانت إضافه وجوديه لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفسا.

و أما ما ذكر أن حركه النفس إذا كانت فى عرض من الأعراض يلزم أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها فلأحد أن يقول إنهم لم يدعوا إلا أن المحرك للشى ء المنفعل القابل للحركه لا بد و أن يتحرك فى ذاته و ذلك لا يستلزم أن يكون حركه المتحرك من نحو حركه المحرك و لم يدعه أحد و فى كثير من الأشياء التى يحرك شيئا- بأن يتحرك نرى الأمر على خلاف ما ذكره فالتحريكات السماويه الصادره من نفوسها فى أجرامها وضعيه و هى تابعه لحركاتها النفسانيه الإراديه كما اعترف به الشيخ فى التعليقات و غيرها فأى محال يلزم فى أن يكون تحريكات من النفس فى البدن بالإحاله و غيرها و هى تابعه لحركاتها الوجوديه أو الإراديه.

الخامس أن قوله ثم من المحال ما قالوه من أن الشى ء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراه

فإنا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمباد لها إلخ.

أقول فيه إن المراد من المعلوم هو الصوره الحاضره عند المدرك القائمه المحفوظه بحفظه إياها و لا شك أن النفس مبدأ فاعلى للصور الموجوده فى قواها و مداركها و أما الصور العقليه المدركه للنفس فإن النفس فى الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا مبدأ قابلى لها و إذا صارت متصله بالعقل الفعال كانت فاعله حافظه إياها و الشيخ قد ذكر فى كتاب المبدإ و المعاد فى فصل ذكر فيه أن العقل الهيولانى بالقوه عالم عقلى أن القوه العقليه تجرد الصوره عن الماده فتكون خالقه و فاعله للصور المعقوله و قابله لها (۱) معا و قال فى فصل آخر منه إن القوه العقليه تعمل فى المحسوس عملا تجعله معقولا

۱- القابليه عند كونها عقلا هيولانيا و الفاعليه عند كونها متصله بالعقل الفعال- كما قال المصنف قدس سره أو المراد القابليه بمعنى الموصوفيه و على أى تقدير فلا يلزم كون شى ء واحد قابلا و فاعلا، س ره

الباب السادس فی بیان تجرد النفس الناطقه الإنسانیه تجردا تاما عقلیا و کیفیه حدوثها و فیه فصول

فصل (۱) فی أن النفس الناطقه لیست بجسم و لا مقدار و لا منطبعه فی مقدار و فیه حجج

الأولی أن لها أن تدرک الکلیات و الطبائع الکلیه

اشاره

من حیث عمومها و کلیتها و الکلی بما هو کلی أی طبیعه عامه لا یمکن أن یحل جسما و لا أن ینطبع فی طرف منقسم أو غیر منقسم منه أما أنه لا یمکن أن یوجد فی طرف غیر منقسم منه- فلأن النقطه یمتنع أن یکون محلا لصوره عقلیه فلأنها لا تخلو إما أن یکون لها تمیز- عن الشی ء الذی هی نهایته أو لا یکون فإن لم یکن امتنع حصول الصوره المعقوله فیها- دون المحل الذی هی طرفه بل کما أن النقطه طرف ذاتی له فکذلک إنما یجوز أن یحل فیها طرف شی ء حال فی ذلک المقدار و یکون کما أن الحال یتقدر بذلک المقدار بالعرض فکذلک تناهیه بطرفه بتناهی المحل بها بالعرض و إن کان لها تمیز عن ذلک المقدار فی الوجود فهو محال و إلا لکانت النقطه منقسمه کما بین فی موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التمیز فی النقطه عن المحل و إن کان مسلما لکن لا نسلم أنه لا یحل فیها إلا نهایه ما یحل فی ذلک المقدار فإن ما ذکرتم منقوض بالألوان- و الأضواء الحاصله فی السطوح دون الأعماق و کذا حال المماسه و الملاقاه.

و الجواب أن السطح له اعتباران اعتبار أنه نهایه للجسم و اعتبار أنه مقدار منقسم فی جهتین فقبوله الألوان و الأضواء و غیرهما من جهه أنه عباره عن امتدادی الجسم- لا من جهه أنه نهایه له.

و أیضا لا بد فی قابلیه الشی ء أن یکون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتی یقبل کیفیه أو صفه و لیس للنهایه بما هی نهایه اختلاف قوه أو حاله استعدادیه فی القابلیه- فلو کان للنقطه مثلا إمکان أن یقبل صوره عقلیه لکانت دائمه القبول لها لعدم تجدد حاله فیها فرضا فکان المقبول حاصلا فیها أبدا إذ المبدأ دائم الفیض فلا یتراخی فیضه إلا لعدم صلوح القابل و المفروض أن الصلوح و الاستعداد حاصل لها من حیث ذاتها فلزم من ذلک أن یکون جمیع الأجسام ذوات النقطه عاقله و وجب أن یکون العاقل عند موته عاقلا- لوجود قابل العاقلیه فیه فالتالی باطل فالمقدم کذلک و أما أنه یمتنع أن تحل الصوره المعقوله من الجسم شیئا منقسما فهو أن کل مقدار منقسم أبدا و الحال فی المنقسم منقسم- فیلزم أن یکون الصوره العقلیه منقسمه أبدا لا یقف إلی حد ینتهی القسمه إلیه

و ذلک [کون الصوره العقلیه منقسمه أبدا] محال بوجوه

أحدها أنها لو انقسمت لکان انقسامها إلی جزءین متشابهین أو جزءین مختلفین

و الأول محال.

أما أولا فلأن کل واحد من الجزءین یجب أن یکون مخالفا بوجه لکله لامتناع کون الکل مساویا لجزئه من جمیع الوجوه و تلک المخالفه لیست بحسب الحقیقه و لوازمها- و إلا لم یکن الانقسام إلی جزءین متشابهین فإذن المخالفه بشی ء من العوارض المادیه مثل المقدار و الشکل فلا یکون الصوره المعقوله مجرده هذا خلف.

و أما ثانیا فلأن ذلک الانقسام إما أن یکون شرطا لکون الصوره معقوله أو لا یکون- فعلی (۱) الأول وجب أن یکون الجزءان متخالفین للکل لوجوب مباینه الکل للجزء.

و أیضا فقبل ورود القسمه وجب أن لا تکون معقوله لفقدان الشرط.

۱- لأنهما معقولان لتحقق شرط المعقولیه و الکل لیس معقولا لفقده فهذا وجه المخالفه و ما ذکره من وجوب مباینه الکل للجزء محمول علیه أی الکل قبل الانقسام و الجزء بعده بجعل اللام فی الکل و الجزء للعهد لا للجنس أو الاستغراق حتی یقال لا مباینه فی الکل و الجزء المقداریین إلا بالهویه وجه آخر أن یراد المخالفه بالهویه و العوارض الغیر اللازمه و حینئذ اشتراط المعقولیه بالانقسام اشتراط الشی ء بنقیضه، س ره

و أيضا الشى ء الذى هذا حاله يجب أن يكون (۱) منقسما و ليس كل معقول كذلك- و إن لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصوره العقليه عند فرض الانقسام مغشاه بعوارض غريبه من جمع و تفريق و يكون فى أقل من ذلك المحل كفايه لماهيه تلك الصوره- لأن جزء (۲) تلك الماهيه مساويه لكلها فى الماهيه و محل الجزء جزء المحل فيكون كل الصوره ممكن الحلول فى بعض محلها فيكون حلولها فى ذلك المحل عارضا غريبا و الكلام فى الصوره المجرده هذا خلف.

فإن قلت أ ليست الصوره العقليه قد تنقسم إلى أقسام متشابهه بإضافه زوائد كليه- مثل المعنى الجنسى كالحيوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصه الإنسان و حصه الفرس منه- و الحصتان غير مختلفتين بالماهيه فإن حيوانيه الفرس بشرط التجريد عن الصهاليه مساويه لحيوانيه الإنسان بشرط التجريد عن الناطقيه فى النوع و الحقيقه فقد وقع انقسام الكلى إلى أقسام متشابهه مع أن (۳) تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير و الأشكال الجزئيه- فيقال هذا غير ذلك و هذا جائز لأنه بإلحاق كلى بكلى بل هذا (۴) تركيب و ذاك

۱- أى معقوليته مشروطه بالانقسام يجب أن يقبل الانقسام و ليس كل معقول كذلك لمكان البسائط المعقوله، س ره

۲- فإن جزء المقدار جزئى منه و الجزئى حامل لنوعه بالتمام ثم إنه يمكن جعل هذا أعنى قوله و يكون فى أقل إلخ مع قوله و محل الجزء جزء المحل إلخ وجها واحدا و المحذور لزوم العارض الغريب المذكور و يمكن جعلهما وجهين بجعل المحذور فى الأول لزوم الخلف من وجهين آخرين أحدهما أن ما فرض صوره الشى ء- لم يكن بتمامها صوره له و يلزم الغناء عن ذاتى الشى ء و ثانيهما أن ما فرض مجردا- كان ملحوقا للعارض الغريب من حيث إنه إذا كان فى الأقل كفايه و هكذا فى كل أقل من أقل كانت الصوره معقوله أبدا مع ما لا دخل له فى تتميم معقوليتها فهى دائما مغشاه بأمر غريب عن حقيقتها، س ره

۳- غرض السائل أنه وقع فى الاستدلال مغالطه من باب إيهام الانعكاس فإن كل انقسام إلى أجزاء مقداريه انقسام إلى أجزاء متشابهه و ليس كل انقسام إلى أجزاء متشابهه انقساما إلى أجزاء مقداريه كالكلى و حصصه، س ره

۴- هذا مع قوله و بالجمله إلخ الذى هو عباره أخرى له ملاك الجواب و أما قوله مثلا إلحاق الناطق إلخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائل بعدم الاختلاف بين الحيوانيتين المجردتين عن الصهاليه و الناطقيه كيف يمكن دعوى الاختلاف بلا بينه مع تنصيص القوم أيضا أن المضاف إليه خارج عن الحصه و أن الحصص متماثله و الجواب أن مراده قدس سره الإشاره إلى جواب آخر فى ذيل بيان التركيب و هو أن التحصيص ليس تجزيه حقيقيه خارجيه كالتجزيه إلى الأجزاء الخارجيه المقداريه إذ الكلى الطبيعى مطلقا لا وجود له منعزلا عن الخصوصيات و المختلفات و لا سيما الأجناس و خصوصا جنس الأجناس المبهمه بذواتها المتحصله بالتحصلات المتباينه فى الخارج و لهذا يقال فى تعريف الجنس هو المقول على الكثره المختلفه الحقائق و النوع و إن كان مقولا على الكثره المتفقه إلا- أنه فى العقل طبيعه تامه متحصله أو فى عالم العقول بناء على القول بالمثل الأفلاطونيه و هناك منحصر فى فرد و بالجمله ليس التحصيص تجزيه و تكثيرا خارجيا إذ لا مقسم فى الخارج واحدا بالعدد فلا أقسام بما هى أقسام. إن قلت الكلام فى الموجود فى العقل و الحصص المتماثله موجوده فيه. قلت لا تكثر فى العقل أيضا إلا بالاعتبار و يرشدك إليه قولهم لا تفاوت بين الكلى و الحصه إلا بالاعتبار و على تقدير التكثر ليس تجزيا و على تقدير التجزى كان الأجزاء متقدره إذ الكلام على تقدير تقدر العقل، س ره

تجزیه مثلا إلحاق الناطق بالحیوان الـذی هو حصه الإنسان یجعله مخالفا للحیوان الذی هو حصه الفرس و قسـمه الکل إلی الجزء یوجب مساواتهمـا فلو کـان أجزاء الصوره العقلیه کأفرادهـا و جزئیاتهـا لزم أن یکون کلیه تلـک الصوره مخـالفه لکل واحـد من أجزائها فلم تکن القسـمه مقداریه و المفروض أنها مقداریه هذا خلف و بالجمله فانقسام الحیوان إلی الإنسان و الفرس و غیرهما قسمه الکلی إلی الجزئیات و هی عباره عن ضم قیود متخالفه إلی المقسم و القسمه المفروضه فی الصوره العقلیه قسمه الکل إلی الأـجزاء و بینهما فرق ظاهر و أما أنه یمتنع انقسام هـذه الصوره إلی جزءین مختلفین فـذلک لأنها لو انقسـمت إلی أجزاء مختلفه المعـانی لکـانت تلـک الأجزاء لا محاله هی الأجناس و الفصول- لکن الأجزاء المفروضه فی الصوره العقلیه بحسب الأجزاء التی یمکن فرضها فی الجسم غیر متناهیه فیلزم أن تکون تلک الأجزاء المقومه التی هی الأجناس و الفصول لتلک الصوره غیر متناهیه و هو محال.

و أیضا فلأن کل کثره فإن الواحد و المتناهی فیها موجود فلو کان هناک أجزاء

غیر متناهیه لکان لکل واحد منها ماهیه بسیطه فلا یکون ذلک الجزء البسیط ممکن الانقسام إلی جزءین مختلفی الماهیه و أیضا فبتقدیر أن تکون تلک الصوره مرکبه من مقومات غیر متناهیه و لکل واحد منها محل من الجسم غیر ما حله الآخر فیلزم أن یکون للجسم أجزاء غیر متناهیه بالفعل و ذلک أیضا محال.

و أیضا إذا فرضنا قسمه فوقع الفصل فی جانب و الجنس فی جانب ثم إذا فرضنا القسمه علی نحو آخر فلا یخلو إما أن یقع فی کل جانب نصف فصل و نصف جنس فیکون ذلک انقساما إلی جزءین متشابهین و قد مر إبطاله أو یوجب انتقال الجنس و الفصل- إلی القسمین المفروضین ثانیا فیلزم أن یکون (۱) مجرد الفرض یوجب تغیر مکان أجزاء الصوره العقلیه و یکون محالها و مواضعها بحسب إرادات المریدین و فرض الفارضین.

الوجه الثانی فی امتناع القسمه علی الصوره العقلیه

أن نقول لکل شی ء حقیقه هو بها هو و تلک الحقیقه لا محاله واحده و هی غیر قابله للقسمه أصلا فإن القابله للقسمه یجب أن تبقی مع القسمه و العشره من حیث إنها عشره لا- تبقی مع الانقسام فإن الخمسه لیست جزءا للعشره بما هی نوع من الأنواع العددیه بل هی جزء من کثره الوحدات- و لیست للعشره بما هی حقیقه واحده جزءا فإذا انقسمت العشره و حصلت الخمستان فهما جزءان للعشره بما هی کثیره لا بما هی واحده و الکثره فیها بالنسبه إلی المعدود لا بالنسبه إلی نفسها فإن العشره من الناس کثره للواحد من الناس و وحده لنفسها فلها صوره واحده غیر قابله للقسمه إذا ثبت ذلک فنقول العلم المتعلق بهذه الماهیات المجرده إن کان حالا فی محل منقسم یلزم من انقسام محله انقسامه و من انقسامه انقسام ما هو صورته لکن المعلوم غیر منقسم أو مأخوذ بما هو غیر منقسم هذا خلف.

أقول هذا تقریر هذا البرهان علی الوجهین المذکورین فی کتب القوم و عندهم أنه من أقوی البراهین الداله علی تجرد النفوس المدرکه للمعانی الکلیه و هی جمیع النفوس البشریه و قد سبق منا أن التجرد العقلی (۲) غیر حاصل لجمیع النفوس البشریه و عندی

۱- و یلزم أیضا انتقال العرض من موضوع إلی موضوع، س ره

۲- نعم التجرد العقلی التام و إن لیس لهؤلاء بالفعل إلا أن لهم قوه قریبه من التعقل فإذا شملتهم العنایه و ألقی علیهم الصوره العقلیه الحقیقه لا بد أن یکونوا قابلین- لأن العطیات بقدر القابلیات فلا بد أن یکون فیهم لطیفه، س ره

أن هـذا البرهان غير جار فى كل نفس بل إنما يـدل على تجرد العاقله للصوره التى هى معقوله بالفعل فى نفس الأمر سواء كانت بحسب ذاتهـا المقتضـيه للتجرد أو بحسب تجريـد مجرد و نزع منزع ينزع معقولها من محسوسـها و تلك النفس هى التى خرجت من حـد العقل بالقوه و العقل الاسـتعدادى إلى حد العقل بالفعل و المعقول بالفعل و هذا العقل يوجد فى بعض أفراد الناس دون الجميع و ذلـك لأـن الـذى يـدرکه أکثر النـاس من الطبائع الکليه وجودها فى أذهانهم يجرى مجرى وجود الکليات الطبيعيه فى الخـارج فى جزئياتها الماديه کالحيوان بما هو حيوان فإن ماهيته موجوده فى الخارج بعين وجود الأشـخاص و لها اعتبار لا يکون بـذلك الاعتبـار متخصـصا بمکـان معين و وضع خـاص و لاـ أيضا من حيث ماهيته المشترکه بقابل للقسـمه المقـداريه الجزئيه و کـذلك إذا وجـدت مـاهيته فى ذهن أکثر النـاس- فإنهـا توجـد تلـك الماهيه بعين وجود صوره متخيله لکن للـذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبـار فهى من حيث کونها صوره شخصيه موجوده فى قوه إدراکيه جزئيه تکون جزئيه متخيله و من حيث اعتبارها بمـا هى هى أى بما هى حيوان بلا اشتراط قيـد آخر لا يکون متخيله و لا محسوسه و لا معقوله أيضا لأنها بهـذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن کانت موجوده فى الواقع بوجود ما تتحد به من الصوره و من حيث اعتبارها (۱) مشترکه بين

۱- أى من حيث اعتبار شيئيه الماهيه فإن اعتبار شيئيه الوجود العقلى فى الکليه- و أن هذا الوجود لاستواء نسبته إلى جميع الأفراد مناط الکليه و الاشتراک کما سيأتى- فشـى ء لا يفهمه بعض الخواص فضـلا عن العوام فالاشتراک الذى يفهمونه صدق مفهوم مجمل غير مبين عندهم ذاتيه و عرضيه عليها بل مناسبتها فى بعض الآثار الحسيه بل إذا سمعوا کليا تصوروا بأوهامهم و خيالاتهم مقدارا ممتدا و غطاء منبسـطا على الأفراد- کما إذا سـمعوا النور المحيط الوجودى تخيلوا شـعاعا عرضـيا ممتدا مع أنه لا کم و لا کيـف للکليـات فى ذاتهـا فکيف لحقيقه الوجود و هـذا لغلبه أحکـام الصوره عليهم- و قـاهريه القوى الجزئيه على عقولهم الـتى بالقوه فى العلميات فهـذه التصويرات أغـذيه خيالاتهم و أقواتها لا تتقوم بـدونها و أما الخواص فهم إن وقعوا فى هـذه التمثيلات بغته بحسب نشأه خيـالهم فلکون قواهم مرتـاضه فى النظريـات أو فى العمليـات رجموها و ردوا أحکامها و تـدارکوها بالأحکام العقليه و التجرد الذى يفهمونه إما أمر سلبى محض أو أن يرتقوا قليلا فتخليه شيئيه الماهيه عن جميع العوارض کالماهيه المجرده التى فهم بعض الحکماء من المثل المجرده حاشا القائل بها عن ذلک، س ره

کثیرین تکون معقوله مجرده فحینئذ نقول إن الحاصل فی الذهن من طبیعه الحیوان- لیس بالفعل صوره مجرده وجودها فی نفسها وجود تجردی کوجود المفارقات حتی یلزم أن یکون محلها أیضا مجردا بل الموجود منها فی الذهن شی ء له اعتبارات یکون بحسب بعضها جزئیا و بحسب بعضها کلیا و بحسب بعضها مطلقا (۱) و کذلک الصوره الخارجیه من تلک الماهیه و نحن لا نسلم أن کل واحد من أفراد الناس یمکنه ملاحظه هذه الاعتبارات- أو یمکن لنفسه أو یتصور أمرا ذهنیا من الجهه التی هو بها کلی مشترک بین کثیرین- مجرد عن الخصوصیات و القیود الجزئیه و کذلک نقول إیرادا (۲) علی الوجه الثانی

۱- غیر خفی أن لازم کلامه رحمه الله أن الذی یمکن أن یدرکه الإنسان إدراکا علی ثلاثه أقسام المفهوم الجزئی المدرک بحس أو خیال و الکلی بالمعنی الذی ذکره و المطلق المبهم الذی یظهر فی الذهن بنوع من الاعتبار و لا شک أن القوم إنما یعنون بالمفهوم الکلی هذا القسم الثالث و یقیمون البرهان علی تجرده- و تجرد النفس التی تدرکه و علی هذا فلازم کلامه ره منع التجرد العقلی لهذا النوع من المفاهیم التی یسمونها کلیه فی المنطق و الفلسفه و هی تصدق بنفسها علی کثیرین- مع تجردها عن لوازم الشخصیه و لا شی ء من الأمور المادیه و الخیالیه علی هذا الوصف- و لا سبیل إلی منع وجودها فی أذهاننا و لا إلی منع أن یکون هذا الاعتبار فی نفس الأمر فالحق أن إدراکها علی ما لها من الوصف یوجب التجرد غیر أن التجرد علی أنحاء مختلفه من القوه و الضعف و الذی ذکره ره إنما هو التجرد التام أو ما یقرب منه، ط مد

۲- سبک الوجه الثانی الترقی من الأدنی فقالوا أبعد الأشیاء عن الوحده العدد- و مع هذا لا یقبل القسمه ثم ترقوا إلی الحقائق الخارجیه الأخری ثم إلی الصور العقلیه فقبول العشره القسمه لا ینثلم به عدم قبول البواقی سیما الصور العقلیه مع أن قبول القسمه فی العشره باعتبار جنسها الذی هو الکثره کما أن قبول القسمه فی الأشیاء الخارجیه باعتبار مادتها أ لا تری أنهم خصوا قبول القسمه فی الکم بالوهمیه- فإن الفکیه تعدم المقدار و الهیولی تقبلها و لو کانت العشره عین الکثره کانت عین غیرها کالألف لأن جمیعها هو الکثره فهو نوع منها فلها فصل وراء جنسها الذی هو الکثره- و ذلک الفصل جهه وحدتها و أیضا الکلام فی العشره الکلیه العقلیه و إن حکم علی العشره الکلیه بحکم یسری إلی المعنون فمعنونها جمیع العشرات التی لا نهایه لها و غیر المتناهی لا نصف و لا ثلث و لا غیرهما له و محل القوه بخلافه، س ره

لاـ نسلم أن لكل شی ء وحده تقابل الانقسام من كل جهه حتی یلزم أن یكون صورتها أیضا كذلك فإن كثیرا من الأشیاء وحدتها بالفعل عین قبول القسمه بالفعل كالعدد- أو عین قبول القسمه بالقوه كالأجسام و المقادیر فإن العشره و إن كانت حقیقه واحده- لكن تلك الوحده عین كثره الآحاد التی یتألف منها العشره و هذه الكثره (۱) غیر مقابله لها و إنما یقابلها كثره أخری هی كثره العشره أعنی العشرات تقابل وحده العشره التی هی عین كثره الأجزاء أی الأعشار فوحده العشره مع كونها تقابل كثره العشره هی عین كثره الأعشار و كذا وحده الخمسه هی عین كثره الأخماس و قد مر أن العدد من الأشیاء الضعیفه الوجود لكونه ضعیف الوحده.

أیضا حیث إن وحدته عین الكثره و كذلك الأجسام و المقادیر و سائر المتصلات- وحدتها عین قبول الكثره الوهمیه أو الخارجیه لأن وحدتها نفس متصلیتها و ممتدیتها و امتدادها عباره عن قبولها الكثره المقداریه قوه أو فعلا فأنی توجد فی مثل هذه الأشیاء نحوا من الوحده التی لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثره بوجه من الوجوه نعم حیثیه وحدتها تغایر حیثیه الكثره التی تقابل تلك الوحده و لا تغایر حیثیه الكثره التی یتضمنها تلك الوحده فافهم هذا المعنی فإنه قد ذهل عنه كثیر من العلماء حتی الشیخ فی الشفا حیث أراد أن یستدل علی مغایره الوحده للوجود فقال إن الكثیر من حیث هو كثیر موجود و الكثیر من حیث هو كثیر لیس بواحد و قد مر ما فیه (۲) من القول.

۱- نعم و لكن لیس عینها بل قابله لها عقلا كیف و نوعیه العشره لا یتم بدون الوحده، س ره

۲- و قد مر ما فیه من القول فی مباحث الوحده و الكثره و كون الوحده فیما ذكره من الأمثله عین الكثره هو الذی دعاهم إلی القول بأن الانقسام إنما هو فی المعروض لا فی العارض فإن القول بكون كثره العدد هی عین وحدته یمنع عن القول بأن العدد بما هو هذا العدد یقبل القسمه و إنما الكثره فی معدوده و كذا سائر الكمیات المتصله فافهم ذلك، ط مد

و لهم فى هذا المسلك وجه آخر و هو أن نفرض الكلام فى الأمور التى يستحيل عليها القسمه عقلا مثل البارى سبحانه و الوحده و أيضا مثل البسائط التى يتألف منها المركبات- فإن الحقائق إذا كانت مركبه فلا بد فيها من البسائط ضروره أن كل كثره فالواحد فيها موجود و حينئذ يقال العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فإن لم يكن أجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئه الحاصله عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا فى تلك الهيئه و هو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء- فإن كان أجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء- كل ذلك المعلوم أو أجزاءه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشى ء مساويا لكله من جميع الوجوه و ذلك محال و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا أن هذه الحقائق لا بعض لها و لا جزء قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذكوره أقول لا نسلم أن كل واحده من النفوس البشريه أمكنها أن يتصور حقيقه هذه البسائط و أكثر الناس إنما يرتسم فى أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خياليه و حكايات متقدره و أنى لهم معرفه البارى جل ذكره و الجواهر البسيطه العقليه نعم الحجه المذكوره أصح البراهين على تجرد النفوس العارفه بالله و الصور المفارقه- و تلك النفوس قليله العدد جدا و أما سائر النفوس فهى مجرده عن الأجسام الطبيعيه- لا عن الصور الخياليه.

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجه فهى مدفوعه.

منها أن النقطه حلت من الجسم شيئا منقسما أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم فى منقسم و على الثانى يلزم الجزء الذى لا يتجزى.

و منها النقض بالوحده فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثره حاله فى الجسم.

و منها النقض بالإضافه فإن الأبوه مع أنها غير قابله للانقسام حاله فى الأب.

و منها أن القوه الوهميه قوه جسمانيه و العداوه التى تدركها أمر غير منقسم- لامتناع ورود القسمه على هذه العداوه إذ لا نصف لها و لا ربع و كذا الصداقه و غيرها.

أقول أما اندفاع الأول فالتحقيق أن النقطه غير قائمه بنفس ذات الجسم بما هى ذات منقسمه بل قيامها للجسم باعتبار تناهى امتداده و انقطاعه فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهى و لهذا قيل الأطراف عدميه لأن محلها من حيث إنه محلها مشتمل على معنى عدمى و هو النفاد و الانقطاع بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفه به.

و أما اندفاع النقض بالوحده فقد علمت مرارا أن وحده الجسم تقبل الانقسام- لأنها نفس اتصاله و امتداده و كذا وجوده فإنه عين جسميته و العجب أن وحده الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات (۱) لا- بالعرض كسائر العوارض التى تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لأن وحده الجسم (۲) نفس وجوده و عين هويته الشخصيه.

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمه بالتبع بل التى تعرض الأجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاه و المماسه و غيرها- فهى منقسمه بانقسام المحل فإن محاذاه نصف الجسم نصف محاذاه كل الجسم- و محاذاه ربعه ربع محاذاه كله و منها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهى لا يلزم أن تكون منقسمه بانقسام محله كأبوه زيد مثلا- فإنها غير عارضه له من حيث جسميته و مقداريته بل من جهه أخرى كقوه فاعليه نفسانيه مقتضيه للتوليد.

۱- إن أراد القسمه الخارجيه الفكيه فنفس الجسم و الامتداد لا يقبلها إذ قابلها الهيولى كما تقرر فكيف تقبلها الوحده بالذات و إن أراد القسمه الوهميه فقابلها بالذات إنما هو الكم و الجسم يقبلها بالعرض، س ره

۲- سلمنا اتحادها مصداقا لكن لكل واحد حكمه فإن وجود الجسم حيثيه طرد العدم و ترتب الأثر و وحدته عين حيثيه الإباء عن الانقسام و الكثره و تشخصه عين المنع عن الإبهام و الكليه و لا- يمنع وحده المصداق اختلاف الأحكام باختلاف العنوانات أ ليس الجنس و الفصل فى البسائط جعلهما واحدا و وجودهما واحدا و الفصل عله و الجنس معلول و الماهيه و الوجود متحدان و لكل حكم و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاه و الأولى فى الجواب أن يقال على القول باعتباريه الوحده و أصالتها جميعا لا حلول لها فى الجسم كما لا يخفى، س ره

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوه الوهميه مجرده عن الماده لا عن إضافتها- و كذلك حكم مدركاتها.

الحجه الثانيهو هى التى عول عليها الشيخ فى كتاب المباحثات

و اعتقد أنها أجل ما عنده فى هذا الباب ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها و الشيخ أجاب عنها و تلك الأسئله و الأجوبه رأيتها متفرقه فى مجموعه مشتمله على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحه لنا فى الإتمام- فالحجه أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا و كل من عقل ذاتا فله ماهيه تلك الذات فإذا لنا ماهيه ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صوره أخرى مساويه لذاتنا حصلت فى ذاتنا- و إما أن يكون نفس ذاتنا حاضره لذاتنا و الأول محال لأنه جمع بين المثلين فتعين الثانى فكل ما ذاته حاصله لذاته كان قائما بذاته فإذن النفس جوهر قائم بذاته- و كل جسم و جسمانى غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسمانى.

قال السائل إنا لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضى أن تكون حقيقه ذاتنا حاصله لنا لم لا يجوز أن يكون هو أثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقه ذاتنا- فعلى هذا يكون لنا حقيقه يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقه فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب قد سبق (۱) أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقه الشى ء فقوله إنه

۱- أقول إدراكنا لذاتنا إما حضورى بمعنى أن هويتنا التى هى ذاتنا إدراكنا- و هى أيضا مدركه و مدركه و هذا هو المطلوب الذى أخذ فى الاستدلال و إما حصولى و هو إما صوره مساويه لذاتنا فإن صوره الشى ء ماهيته التى هو بها ما هو و هذا هو المأخوذ فى الاستدلال بأنه جمع بين المثلين و إما حصولى و نقول بأن العلم بالشى ء بنحو الشبحيه فهو حينئذ أثر من ذاتنا و إما حصولى و نقول بالمثليه و مع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناهنا بحقائق ذواتنا فعلمنا بذاتنا بالخواص و اللوازم كما فى العلم الرسمى لا الحدى فهذا القول من المجيب لا يدفع حصول الأثر بهذا المعنى الأخير و إن دفع ما قبله و الحق فى الجواب عن هذا السؤال أن يقال نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئيه التى نشير إليها بأنا و كل صوره غير هويتنا نشير إليها بهو شبحا كانت أو رسما أو صوره مساويه، س ره

یحصل لنا أثر منه فنشعر بذلک الأثر إما أن یجعل الشعور نفس الأثر أو أمرا مغایرا لذلک الأثر تابعا له فإن کان نفس ذلک الأثر فقوله فنشعر بـذلک الأـثر لاـ معنی له بل هو مرادف (۱) لقوله یحصـل لنـا أثر و إن کان الشـعور (۲) تبعه فإمـا أن یکون ذلک الشعور- هو حصول ماهیه الشی ء أو حصول ماهیه غیره فإن کان غیره فیکون الشعور هو تحصیل ما لیس ماهیه الشی ء و معناه و إن کان هو هو فیکون ماهیه الـذات تحتاج فی أن یحصل لها ماهیه الـذات إلی ذلک الأثر فیکون ماهیه الـذات غیر موجوده إلی أن حصلها ذلک الأثر فلا یکون تلک الماهیه متأثره بل متکونه هذا خلف و إن کانت ماهیه الذات لنا بحال أخری من التجرید و التجدیـد أو نزع بعض مـا یقارنهـا من العوارض فیکون المعقول هو ذلـک المتجـدد المتجرد و کلامنـا فیما إذا کان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت فی الحالین.

قال السائل سـلمنا أنا نعقل ذواتنا و لکن لم قلتم بأن من عقل ذاتا فله ماهیه تلک الـذات و إلا لکنا إذا عقلنا الإله و العقول الفعاله وجب أن یحصل لنا حقائقها.

قال المجیب الحاصل فینا من العقل إن أمکننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهه النوع و الطبیعه لا من جهه الشخص لأن أحدهما بحـال لیس الآخر بتلک الحال- و المعقول من حقیقتک لا یفارق حقیقتک فی النوع و الماهیه و لا بالعوارض أصـلا و لا تفارقه بالشـخص فیکون هو هو بالشـخص کمـا هو هو بـالنوع و أمـا العقـل الفعـال و مـا یعقـل منه فهو هو فی المعنی و لیس هو هو فی الشخص أقول الحق (۳) (۴) أن الطبیعه النوعیه التی للعقل الفعال لا یمکن تعدد أشخاصها

۱- إذ العلم فی قولنا نعلم بالبیاض نفس البیاض الحاصل فی الـذهن لاتحاد العلم و المعلوم بالذات کما قالوا إن العلم هو الصوره الحاصله من الشـی ء فی العقل لکن هذا بحث لفظی إذ لو أسـقط قوله فنشـعر بذلک الأثر أو جعل الباء سـببیه أی نشـعر بالنفس بسبب ذلک الأثر لم یرد، س ره

۲- هذا مبنی علی کون الباء سـببیه کما قلناه لا صـله للشعور إذ لا معنی لکون حصول ماهیه الذات أو حصول ماهیه غیرها شعورا بالأثر بل إن کان شعورا بالذات أو بغیرها و کان الشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتبوع کما لا یخفی، س ره

۳- و الحق أن مراد الشیخ فیما أجاب به هو الذی اختاره المصنف ره فی الجواب- و هو أن ذاتنا یحصل بهویتها المشـتمله علی المـاهیه و الشـخص و هو العلم الحضوری بخلاـف العقـل الفعـال فـإن الحاصـل منه هو المـاهیه و المعنی دون الهویه و هو العلم الحصولی- و لیس یعنی به أن الموجود فی الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعال حتی یرد علیه ما أورده ره، ط مد

۴- أقـول الحـق أن قـول المجیب لاـ غبـار علیه فـإن بنـاء کلاـمه علی أن للعقـول ماهیـات کمـا هو مـذهبهم و علی إمکـان العلم الحصولی لنـا بالنسـبه إلیهـا و حینئـذ فنقول- لمـا کـان العلم الحصولی بالشـی ء غیر المعلوم لاـ کالعلم الحضوری الـذی هو عین المعلوم- و الماهیه محفوظه فی أنحاء الوجودات کما هو التحقیق و اکتناه ماهیه الممکن و تحدیدها ممکن و إن لم یمکن اکتناه وجوده و معلوم أن الکلی العقلی بوجه شخصـی بـل لیس اعتبـار شخصـیته غیر اعتبار کلیته کما سـیأتی بل الجزئی المجرد أیضـا یـدرک بالعقـل کـالکلی مطلقـا فـإن وظیفه العقـل درک الکلیات و درک الـذوات الجزئیه من المجردات کانت الطبیعه النوعیه للعقـل الفعـال هی هـو بـالمعنی و لیس هی هـو بالشـخص و الوجود و المراد بالشـخص نفس الطبیعه النوعیه باعتبـار شخصـیتها بـالوجود العقلی و حصولها فی النفس الناطقه الجزئیه فإن الموضوع من جمله المشـخصات و انحصار نوعه فی الشـخص إنما هو

فى الخارج و أما فى الواجب تعالى فنقول إذا حصل لنا العلم الحصولى به بأسمائه و صفاته بأن حصلنا عنوانات مطابقه لها ككونه وجودا صرفا بسيط الحقيقه عليما بالعلم الحضورى علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى قديرا عام القدره الوجوبيه و هكذا فهو هو فى المعنى أى فى عنوانات الأسماء و الصفات و ليس هو هو فى الوجود و أيضا قد تقرر أنه كما أن حقيقه الواجب فى الخارج عين حقيقه الوجود فى الخارج كذلك ماهيته فى الذهن عين مفهوم الوجود فمفهوم الوجود المطلق للواجب تعالى بمنزله الماهيه للممكن لأن الوجود ينتزع من نفس ذات الواجب تعالى كما أن الإنسانيه المصدريه ينتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهيم الأسماء و الصفات كالماهيه لواجب الوجود تعالى- كيف و الكثره المعتبره فى الكلى أعم من أن يجوزها العقل أو يقدرها و لذا مفهوم واجب الوجود كلى ثم لو لا ذلك كان إطلاق الطبيعه النوعيه فى كلامه تهافتا و ما قالوا- أن تعدد أفراد نوع واحد بالماده و لواحقها حق و لكن الماده هنا يشمل الموضوع بل المتعلق كما فى النفوس المتعدده فالتعدد هنا باعتبار القوابل و لا غرو فى وجود القابل- للذى هو متحد مع العقل الفعال فى الماهيه لا فى الوجود و مع هذا كليات الجواهر جواهر و هو مقام آخر نعم لو نفى العلم الحصولى و انحصر العلم بها فى الحضورى- و أنه بالإضافه الإشراقيه إليها عن بعد كما يقول فى إدراك الطبائع الكليه إنه بالإضافه الإشراقيه إلى أرباب الأنواع كما مر فى السفر الأول غير مره و فى تعاليقنا عليه لم يتعدد حينئذ لأن كل النفوس مشاهده لشى ء واحد و لها علم واحد و هو عين المعلوم كما هو شأن العلم الحضورى كما أن الصوره المعقوله من الفرس شى ء واحد و لو وجد فى ألف عقل- إذ لا ميز فى صرف شى ء و لا قابل و لا مقبول حينئذ كما لا علم غير المعلوم لكن على هذا ما جعله أولى من حصر العلم بها بالتعريف الرسمى بل إن الحاصل منها فى نفوسنا مفاهيم عامه ليس أولى بل لا يوافق ما ذكرناه من مذاقه فالموافق لمذاقه أن يقال- حصول ماهيه شى ء لشى ء و العلم الحضورى له مراتب فإن علم النفس بذاتها حين كونها عقلا- بالقوه حضورى و حين كونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها فعرفت ربها أيضا حضورى و أين هذا من ذاك و ما ذكره من تعقلها بمفهومات عامه ليس على ما ينبغى- لأنا إذا أردنا أن نعرفها بتعريفات مساويه نقول مثلا العقل الأول جوهر مفارق فى ذاته- و فى فعله عن الماده أو أول صادر عن الأول تعالى أو عله للثانى و قد علمت أن الأوليه و الثانويه كالمقومين لهما أو مطلوب لنفس الفلك الأعظم. إن قلت هذه آثار له و ليس حكايه عن حقيقته فليس هو هو فى الماهيه. قلت المراد مبدأ هذه الآثار أعنى فصله المنوع فإن كل عقل نوعه منحصر فى شخصه كما أن فصل الحيوان مبدأ الحس و الحركه لا الحس و الحركه و فصل الإنسان مبدأ النطق العرضى الذى هو درك الكليات أو التكلم بالحروف الموضوعات، س ره

لا فی الخارج و لا فی الذهن إذ البرهان قائم علی أن نوع کل واحد من الجواهر المفارقه- منحصر فی تشخص العقول من لوازم نوعیاتها و لو تعددت أفراد ماهیه واحده لکان

امتیاز کل من تلک الأفراد بعرض غیر لازم للطبیعه و العرض الغیر اللازم للنوع یحتاج عروضه إلی فاعل منفصل الذات و قابل ذی تجدد و انفعال فلم یکن المفارق مفارقا هذا خلف فالأولی فی الجواب أن یقال الحاصل فی نفوسنا من تلک الحقائق البسیطه- لیس کنه حقیقتها بل مفهومات عامه کمفهوم الجوهر المفارق و مفهوم العقل أو غیر ذلک.

قال السائل فإذا ارتسم فی عقلنا صوره مساویه لماهیه الإله فیکون ماهیه الإله تعالی مقوله علی کثیرین فی الخارج.

قال المجیب البرهان إنما قام علی أن تلک الماهیه غیر مقوله علی کثیرین فی الخارج فأما علی کثیرین فی الذهن فلم یقم.

أقول حاشا الجناب الإلهی أن یکون له ماهیه محتمله للشرکه بین کثیرین لا-فی الخارج و لا فی الذهن کیف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذی لا أتم منه و لا

مکافی ء له إذ کل ما له ماهیه کلیه یکون تشخصه زائدا علیه و کذا الوجود لکونه عین التشخص فکل ماهیه أو ذی ماهیه فهو ممکن الوجود فالحق فی الجواب أن یقال نحن لا نعرف حقیقه الباری بکنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافیه أو سلبیه.

قال السائل سلمنا أن من عقل ذاتا فإنه یحصل له ماهیه المعقول لکن لم لا یجوز أن یحصل ذاتی فی قوتی الوهمیه فتشعر قوتی الوهمیه بها کما أن القوه العاقله تشعر بالوهمیه (۱) فعلی هذا لا یکون القوه العاقله مقارنه لذاتها بل للقوه الوهمیه کما أنکم تقولون القوه الوهمیه غیر مقارنه لذاتها بل للقوه العاقله.

قال المجیب شعورک بهویتک لیس بشی ء من قواک و إلا لم یکن المشعور بها هو الشاعر و أنت مع شعورک بذاتک تشعر أنک إنما تشعر بنفسک و أنک أنت الشاعر و المشعور به.

و أیضا فإن کان الشاعر بنفسک قوه أخری فهی إما قائمه بنفسک فنفسک الثابته للقوه الثابته لنفسک ثابته لنفسک و هو المطلوب و إن کانت غیر قائمه بنفسک بل بجسم- فنفسک إما أن تکون قائمه بذلک الجسم أو لا تکون فإن لم تکن وجب أن لا یکون هناک شعور بذاتک بوجه و لا إدراک لذاتک بخصوصها بل یکون جسم ما یحس بشی ء غیره کما تحس بیدک و رجلک و إن کانت نفسک قائمه بذلک الجسم فذلک الجسم حصلت فیه نفسک و حصلت فیه تلک القوه الشاعره بنفسک فتلک النفس و تلک القوه وجودهما لغیرهما و لا تکون النفس بتلک القوه تدرک ذاتها لأن ماهیه القوه و النفس معا لغیرهما- و هو ذلک الجسم.

قال السائل تقریرا لهذا البحث لم لا یجوز أن یکون إدراکی لذاتی بحصول ذاتی فی شی ء نسبته (۲) إلی ذاتی کنسبه المرآه إلی البصر.

۱- إن قیل هذا قیاس مع الفارق لأن النفس عله للقوی و العله محیطه بالمعلول فتدرکه و المعلول لا تحیط بالعله فلا یدرکها إلا علی قدر ما یمکن للمفاض علیه أن یلاحظ المفیض. قلنا الشعور بالنفس المسلم عند السائل لیس إلا هذا القدر و هو یتأتی من الوهمیه، س ره

۲- و ذلک الشی ء کالعقل الفعال و إنما کان هذا تقریرا للسؤال الأول لأن الوهم أیضا کان هناک کمرآه فالثانی أعم من الأول، س ره

قال المجیب الذی یتوسط فیه المرآه إن سلم أنه مصور فی المرآه فیحتاج مره ثانیه أن یتصور فی الحدقه فکذلک هاهنا لا بد و أن ینطبع صوره ذاتنا مره أخری فی ذاتنا.

قال السائل لم لا یجوز أن یکون إدراکی لذاتی بحصول صوره أخری فی ذاتی- بیانه أنی حال ما أعقل نفس زید إما أن لا أعقل نفسی و هو محال لأن العاقل للشی ء- عاقل بالقوه القریبه من الفعل بکونه عاقلا و فی ضمنه کونه عاقلا لذاته و إما أن أعقل نفسی فی ذلک الوقت و حینئذ لا یخلو إما أن یکون الحاصل فی نفسی من نفسی- و من زید (۱) صورتان أو صوره واحده فإن کانت واحده فحینئذ أنا غیری و غیری أنا- إذ الصوره الواحده من النفس مره واحده یکتنفها أعراضی و مره أخری یکتنفها أعراض زید و إما أن کان الحاصل صورتین فهو المطلوب.

قال المجیب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتک و إذا عقلت إنسانیه زید- فقد أضفت (۲) إلی ذاتک شیئا آخر و قرنته به فلا یتکرر الإنسانیه فیک مرتین بل یتعدد بالاعتبار و اعلم أن الفرق حاصل بین الإنسانیه المطلقه المعتبره بذاتها و بین الإنسانیه- من حیث إنها کلیه مشترک فیها بین کثیرین فإن الأول جزء ذاتی و أما الإنسانیه العامه فهی الإنسانیه مع قید العموم فلا یکون جزء ذاتی قال السائل إن القسم (۳) الذی أخرجتموه أیضا باطل بیانه انا إذا قلنا موجود

۱- أی من نفس زید و لا یخفی أن هنا شقا ثالثا و هو أن تعلم نفسک حضوریا- و نفس زید حصولیا، س ره

۲- أی أضفت إلی النفس التی هی جزء ذاتک التی هی مجموع النفس و البدن أو مجموع النفس و الأعراض المکتنفه شیئا آخر قرینه و هو الإضافه إلی أعراض زید- و الحاصل اختیار الشق الثانی و هو أن الحاصل منهما صوره واحده و هو المعلوم الحضوری أی حضور نفسی حضور نفس زید و لا تعدد إلا فی المضاف إلیه و المراد بإنسانیه زید نفس زید لأن شیئیه الشی ء بالصوره فإنسانیه الإنسان بالنفس دون البدن- و قس علیه الإنسانیه المذکوره فی ذیل قوله و اعلم إلخ إذ الکلام فی النفس ۲۷۵ و الأولی ما فی المبدإ و المعاد حیث قال فی هذا المقام فلا یتکرر النفس فیک مرتین بل یتعدد بالاعتبار و لست أقول النفس مع قید الإطلاق جزء نفسی لأن قید الإطلاق مفهوم خارج عن حقیقه نفسی بل أعنی به عدم التقیید بشی ء وجودیا کان أو عدمیا انتهی، س ره

۳- أی فی أصل الحجه حیث قلتم فتعین أن یکون تعقلنا لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا، س ره

لذاته يفهم منه معان ثلاثه- أحدها أن ذاته لا تتعلق فى وجوده بغيره.

الثانى أن (۱) ذاته ليست حاله فى غيره مثل البياض فى الجسم و هـذان القسـمان باطلان لأنهما سلبيتان و المدركيه أمر ثبوتى و هو عباره عن حصول صوره المعلوم للعالم.

و الثالث أن ذاته مضافه إلى ذاته و ذلك أيضا محال لأن الإضافه تقتضى الاثنينيه- و الوحده تنافيها لا يقال إن المضاف و المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره و لا يمكن نفى العام بنفى الخاص فإن هذه مغالطه لفظيه كما إذا قيل المؤثر يستدعى أثرا و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحه أن يكون الشى ء مؤثرا فى نفسه فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المجيب حقيقه الذات شى ء و تعينها غير و الجمله التى هى الأصل و التعين شى ء آخر و هذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهيه كما فى الإله و العقول الفعاله أو لا يكون كـذلك كما فى الأنواع المتكثره بأشخاصـها فى الوجود و هذا القدر من الغيريه يكفى فى صحه الإضافه و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتى و ذاتك.

أقول هـذا الجواب ضعيف فإن البسيط الحقيقى المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران الذات و التعين و قد سبق حل هذا الشك الواقع فى علم البسيط بذاته فى مبحث تحقيق المضاف و تحقيق مسأله العلم.

قال السائل هـذه الحجه منقوضه بإدراك الحيوانات أنفسـها مع أن أنفسـها غير مجرده و لا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر و ليس طلبها لمطلق الملائم و إلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها و أيضا لو كانت طالبه للملائم المطلق لكانت طالبه للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلى فتكون البهيمه

۱- لا يخفى أنه لا دلاله لقولنا موجود لذاته عليه بإحدى الدلالات و الصواب ليست حاله فى غيره و لعله سهو من الناسخ و الدليل عليه قوله فى المبدإ و المعاد- نفهم منه معنيين أحدهما أن ذاته لا تتعلق فى وجوده بغيره أو لا يحل فى غيره و ثانيهما أن ذاته مضافه إلى ذاته، س ره

مدركه للكليات و ليست كذلك فإذن البهيمه تطلب ما يلائم لنفسها و إدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصه فإن العلم بإضافه أمر إلى أمر يقتضى العلم بكلا المتضايفين.

قال المجيب إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها و نفوس الحيوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها فى آلات أوهامها كما تشعر بأشياء أخر بحواسها و أوهامها فى آلات تلك الحواس و الأوهام فالشى ء الذى يدرك المعنى الجزئى الذى لا يحس و له علاقه بالمحسوس هو الوهم فى الحيوانات و هو الذى تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها و لا فى آله ذواتها التى هى القلب بل فى آله الوهم بالوهم- كما أنها تدرك بالوهم و بآلته معان أخر فعلى هذا ذوات (۱) الحيوانات مره فى آله ذواتها و هى القلب (۲) و مره فى آله وهمها و هى مدركه من حيث هى فى آله الوهم.

قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات.

قال المجيب لأن القوه المدركه للكليات يمكنها أن يدرك ماهيه ذاتها مجرده عن جميع اللواحق الغريبه فإذا شعرنا بذاتنا الجزئيه المخلوطه بغيرنا شعرنا بواحد مركب من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر و أعنى بتلك الأمور حقيقه ذاتنا و الأمور المخالطه لها و يجوز أن يتمثل لنا حقيقه ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبه عنا و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق.

۱- أى لها ظهوران أحدهما ظهور أصلى عينى و هو وجود نفسها المتعلقه بالروح البخارى القلبى و ثانيهما ظهور ظلى علمى و هو صوره النفس القائمه بآله وهمها و هى الدماغ، س ره

۲- لأن الركن الأعظم من ذاتها هو الشوقيه المنشعبه إلى الشهوه و الغضب و هى قائمه بالروح القلبى أ لا ترى أنهم يقولون إن الروح القلبى و الدم الذى هو مركبه يبرز إلى الخارج شيئا فشيئا فى الفرح و اللذه و يهرب إلى الداخل و يجتمع فى المبدإ دفعه فى الخوف و أما المدركه فى الحيوانات العجم فلقضاء وطر الشوقيه و التحقيق أن القلب آله الشوقيه و أما ذات النفس الحيوانيه التامه فلها تجرد برزخى و بقاء بمعنى أن صورتها بعد الموت تلتحق بعالم المثال و معناها المضاف إلى بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستكمال، س ره

أقول هذا فی الحقیقه (۱) رجوع عن (۲) هذه الحجه إلی الحجه الأولی و الحق أن نفوس الحیوانات مدرکه لذواتها بنفس ذواتها إدراکا خیالیا لا بآله الخیال بل بهویاتها الإدراکیه و ذلک یقتضی تجردها عن أبدانها الطبیعیه دون الصور الخیالیه و قد مر منا البرهان علی تجرد النفوس الخیالیه عن هذا العالم و الفرق بین نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرک ذاتها مجرده عن جمیع الأبعاد و الصور و الأشکال و غیرها.

قال السائل لیس إذا أمکننا أن نمیز ذواتنا عما یخالطها فی الذهن وجب أن یصح ذلک فی الخارج یعنی هذا التفصیل شی ء نفعله و نفرضه فی أذهاننا و أن ما علیه الوجود بخلاف ذلک و هذا غیر مختص بما إذا أدرکنا ذواتنا کلیه أو جزئیه مخلوطه.

ثم [بل] التحقیق (۳) أن کل ما یدرک شیئا فله ذلک المدرک کلیا کان أو جزئیا

۱- هذا منه قدس سره غریب لأن ملخص الحجه الأولی أن النفس تدرک الکلیات و هی غیر منقسمه فلا بد أن لا یحل فی الطرف المنقسم أو الغیر المنقسم من الجسم فیکون مدرکها مجردا و أین هذا مما ذکره المجیب هنا و هو إبداء الفرق بین إدراکنا لذاتنا- و إدراک الحیوانات لذواتها بأنه یمکن لنا أن ندرک صرف ذاتنا مجرده عن الغرائب کما ذکره فی نفوس خواص الإنسان فهذا لیس بالقوه الوهمیه المخلوطه بالغیر المدرکه للمعانی المضافه إلی الصور بل بذاتنا بخلاف الحیوانات فإنها تدرک ذواتها مخلوطه فلا حاجه حینئذ إلی مؤنه زائده بل یکفی الوهم علی أنه یمکن أن یقال فی الحجه الأولی درک الکلیات مأخوذ و مراد المجیب بماهیه الذات ما به الشی ء هو هو أی هویتها البسیطه المجرده عن الأجنبیات کما فی إدراک المفارقات ذواتها العینیه الشخصیه نعم یقرب الوجه الآخر لهم المذکور فی الحجه الأولی و بعد اللتیا و التی تلک الحجه کانت لإثبات التجرد- فلو تمسک بها لمطلب آخر و هو إبداء الفرق المذکور لم یقل هذا رجوع إلیها لإثبات أصل المطلب، س ره

۲- لا یبعد أن یکون مراد الشیخ بقوله القوه المدرکه للکلیات مجرد التعریف- و بإدراک ماهیه الذات مجرده عن العوارض الغریبه إدراک هویه النفس مع الصفح عن اللواحق البدنیه علما حضوریا لا إدراک ماهیاتها الکلیه فلا یکون خروجا من الحجه إلی حجه أخری، ط مد

۳- قد شرع السائل فی الاحتجاج علی تجرد النفس الحیوانیه فارتد المعترض مستدلا علی ما به النقض و لما کان ما ذکره صحیحا ملائما لمذاق المصنف قدس سره فی الحیوانات التامه لم یجب عما ذکره إلا عن الأخیر لسخافته، س ره

و الحمار إذا أدرك ذاته المخلوطه فله ذاته المخلوطه فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجوده له و ليس ذلك إلا قوه واحده فذاته مجرده له.

و مما يبطل قولكم أن المدرك لذات الحمار قوه غير ذاته أن نقول المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوه أخرى فإن كانت تلك القوه فى الحمار فذات الحمار فى الحمار و إن كانت فى غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته- و قد أبطلناه أولا.

و أيضا لو سلمنا أن الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صوره ذاته فذلك الجزء مجرد.

و أيضا فإذا حصلت نفس الحمار فى آله قوته الوهميه مع كونها مخلوطه (١) وجب أن يكون آله التوهم حيه بتلك النفس كما أن آله النفس حيه بها.

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا حصول تلك الصور فى الوهم يشبه الخضره الحاصله من الانعكاس و حصولها (٢) فى آلتها الخاصه كحصول الخضره الأصليه من الطبيعه هذا تمام ما قيل فى هذا المقام و التحقيق ما لوحناه إليك من الكلام

الحجه الثالثه و هى قريبه المأخذ من الأولى

الحجه الثالثه و هى قريبه (٣) المأخذ من الأولى

أن نفوسنا يمكنها أن تدرك

١- لأن الحى ما حصل له النفس و الآله أيضا ما حصل لها الصوره العلميه من النفس المطابقه لها كما ينادى بهم جوابهم أن صوره النفس كعكس الخضره فلا يكون منشأ الحياه و لكن قوله و تلك النفس حيه بها إن أراد بها لزوم الدور فجوابه أن حياه النفس موقوفه إعدادا على الآله و حياه الآله موقوفه إيجابا على النفس على أن النفس فى الموضعين مختلفه و إن أراد شيئا آخر فليصوره حتى نتكلم فيه، س ره

٢- أى حصول الصوره بمعنى ما به الشى ء بالفعل و هى نفس النفس فى آلتها الخاصه أى القلب، س ره

٣- قد مر أن ملخص الأولى أن الكلى غير منقسم فمحله غير منقسم يرشدك إليه التخصيص فى الوجه الآخر بالبسائط المعقوله و ملخص هذه أن الكلى مجرد عن العوارض المعينه فكذلك محله و إلا لكان الكلى محفوفا هذا خلف و لا يخفى قرب مأخذهما، س ره

الإنسان الكلى الذى يكون مشتركا بين الأشخاص الإنسانيه كلها و لا محاله يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين و شكل معين و إلا لما كان مشتركا بين الأشخاص- ذوات الأوضاع المختلفه و الأشكال المختلفه و ظاهر أن هذه الصوره المجرده أمر موجود- و قد ثبت أن الكليات لا وجود لها فى الخارج فوجودها فى الذهن فمحلها إما أن يكون جسما أو لا يكون و الأول محال و إلا لكان له كم معين و وضع معين بتبعيه محله- و حينئذ يخرج عن كونه مجردا و هو محال فإذن محل تلك الصوره ليس جسما فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن يقول الصوره الكليه المعقوله من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا و إن كان لها وجود فلا محاله هى صوره شخصيه حاله فى نفس إنسانيه شخصيه لاستحاله أن توجد المطلقات فى الأعيان و هى من حيث إنها صوره شخصيه قائمه بنفس شخصيه غير مشترك فيها بين الأشخاص أما أولا فلأن الأمر الشخصى لا يكون مشتركا فيه و أما ثانيا (۱) فلأن الصوره عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقله بذواتها فكيف يمكن أن يقال إن حقيقه الجواهر القائمه بذاتها عرض قائم بالغير.

فإن قالوا إن المعنى بكون تلك الصوره كليه أن أى شخص من الأشخاص

۱- نعم الصوره عرض خارجى لأن العرض عندهم عرض عام شامل لمقولات الأعراض مطلقا و لمقوله الجوهر فى الذهن لكنها جوهر ذهنى كما قالوا إن كليات الجواهر جواهر و أما عند المصنف قدس سره فالكليات العقليه مجردات نوريه- و مثل إلهيه مشاهده عن بعد إن قلت حينئذ يكون الأمر أصعب إذ كيف يكون مجرد نورى مشتركا فيه بين الأشخاص الظلمانيه قلت من يقول بهذا لا يتحاشى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجردا و بعضها ماديا و معنى الحمل و الهوهويه بينها و الاشتراك فيها أن شيئيه ماهيه الكلى العقلى شيئيه ماهياتها و شيئيه وجوده حقيقه شيئيه وجودها و هى رقائقه و الحقيقه هى الرقيقه بنحو أعلى و بلا تجاف عن مقامه الأسنى و الرقيقه هى الحقيقه بنحو أضعف مثله كمخروط نور قاعدته عند الرقائق و رأسه الذى جامع لجميع ما فى القاعده بنحو أشد عند حقيقتها فإن ذلك الرأس كنقطه راسمه لأضلاع مثلث يدور على نفسه فيتحقق مخروط فتلك النقطه روح النقاط المفروضه فى أبعاد ذلك المثلث و كأنها خلاق لها و بسيطه الحقيقه التى هى كلها بنحو أعلى، س ره

الإنسانيه سبق إلى النفس كان تأثيره فى النفس ذلك التأثير و لو أن السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فنقول إذا كان المعنى بكون الصوره كليه ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصوره- على هذا الوجه فى محل جسمانى فيرتسم مثلا- فى الدماغ من مشاهده إنسان معين صوره- بحيث لو كان المرئى بدل ذلك الشخص أى إنسان شئت لكانت الصوره الحاصله منه فى الدماغ تلك الصوره.

فإن قالوا لأن تلك الصوره لو حصلت فى الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كليه.

قلنا و كذلك الصوره الحاصله فى نفس الشخص تكون صوره شخصيه و تكون عرضا قائما بمحل معين و ذلك يمنع عن كونها كليه فإن كان ما يحصل للصوره- بسبب حلولها فى الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعا من كونها كليه فكذلك ما يحصل للصوره بسبب حلولها فى النفس من الوحده الشخصيه و العرضيه وجب أن يكون مانعا من الكليه و إن أمكن أن يؤخذ الصوره القائمه بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كليه بذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها فى النفس الشخصيه مانعا من كون الصوره كليه جاز أيضا أن يؤخذ الصوره القائمه بماده جسمانيه كالدماغ و غيره باعتبار يكون هى بذلك الاعتبار كليه و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئيه و بالجمله فالصوره سواء كانت فى النفس أو فى الجسم فهى لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه- لأن وحدتها الشخصيه مانعه من العموم و الكليه ثم إنها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار آخر.

أقول هذا إشكال صعب الانحلال مذكور فى مبحث الماهيات فى العلم الكلى- و مباحث الكليات فى علم الميزان و قد تفصينا عنه بأن مناط الكليه و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلى فالصوره و إن كانت واحده معينه ذات هويه شخصيه لكن الهويه العقليه و التعين الذهنى و التشخص العقلى لا- ينافى كون الصوره متساوى النسبه إلى كثيرين و لا يمنع التشخص العقلى الكليه و إنما المانع عن العموم

و الاشتراک هو الوجود المادی و التشخص الجسمانی الذی یلزمه وضع خاص و أین خاص و مقدار خاص فتختلف نسبه هذا الشخص إلی غیره من الأشخاص الجسمانیه- و الهویات المادیه ذوات الأوضاع المختلفه و لیس (۱) عندنا اعتبار کون الصوره العقلیه کلیه مشترکا فیها غیر و اعتبار کونها موجوده متشخصه بتشخص غیر لأن ذلک الوجود نحو آخر من الوجود أشد و أوسع من أن ینحصر فی حد جزئی و یقصر رداؤه عن الانسحاب علی کثیرین متوافقین فی سنخ ذلک المعنی المحمول و جمیع المعانی (۲) و الماهیات فی أنفسها و بحسب حد معناها مما لا یأبی عنه الحمل علی کثیرین.

و کذلک إذا وجدت بوجود عقلی غیر مقید بوضع خاص و مقدار خاص إذ الوجود العقلی نسبتها إلی جمیع الأوضاع و المقادیر و الأمکنه نسبه واحده فالصوره العقلیه لماهیه الإنسان من حیث وجودها مشترک فیها بین کثیرین من نوعها و من حیث ماهیتها و معناها محموله علی کثیرین.

ثم إنک قد علمت من طریقتنا فی العقل و المعقولات أن التعقل لیس بحلول الصوره المعقوله فی الجوهر العاقل حتی یکون صوره الجوهر عرضیا و یلزم الإشکالات المذکوره فی الوجود الذهنی و هاهنا و مباحث علم الباری بل الصوره العقلیه للجواهر جواهر قائمه بذواتها و بمبدعها و هی فی باب الوجود و التجوهر أقوی من ما هی صورتها من الصور الخارجیه المادیه لکونها مفتقره الوجود إلی المواد المتجدده الانفعالات و الاستحالات.

و أما الکلام فی صحه هذا البرهان و دلالتها علی تجرد النفوس.

۱- فله قدس سره أن یتفاخر و یباهی بجعله ما هو مناط الشخصیه بعینه مناط الکلیه کما تفاخر أرسطو بجعله ما هو مناط شبهه الثنویه مناط الدفع کما هو المشهور شکر الله سعیهما، س ره

۲- یعنی أن ذلک الوجود لسعته یقتضی الاشتراک بین کثیرین و أما شیئیه ماهیته فهی لیست مناط الکلیه کما زعم بعضهم لأنها فی نفسها لا کلیه و لا جزئیه نعم هی و إن لم تقتضی الاشتراک لکنها لا تأبی عن الحمل علی کثیرین فإن لها حیثیه القبول فقط- فالصوره من حیث الوجود مشترک فیها و من حیث الماهیه محموله علی کثیرین لأن الحمل من المعقولات الثانیه، س ره

فأقول إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانيه- لا النفوس العاميه إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقليه و يشاهدها من حيث عقليتها و نحو وجودها العقلى المشترک فيه بين الأعداد الذى لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات و بالجمله كل من يمكن له أن يلاحظ صوره الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص و مكان خاص و وضع خاص و زمان خاص و كذا تعقل صوره الإنسان العقلى المجرد عن العوارض الماديه بأن يكون (۱) إنسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانيه من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلک لا يحذف عنه شى ء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يد و رجل و بطن و كل ذلک (۲) على الوجه العقلى المشترک فيه بين الأعداد الكثيره لأن ذلک معنى إدراک الماهيه الكليه لشى ء كما قال المعلم الأول فى أثولوجيا الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه

۱- ليس المراد بالإنسان البحت شيئيه ماهيته البحته التى فى مقام نفسها مجرده عن جميع المتقابلات حتى الوجود بل المراد الإنسان الموجود البحت العقلى المجرد عن الغرائب أعنى الحدود و النقائص و هو صرف الإنسان المجرد عما ليس من سنخه و واجد لجميع ما هو من سنخه ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد و هو مع هذه الجامعيه الوجوديه و الإحاطه بجميع الأفراد الخارجيه و الذهنيه الغير المتناهيه واحد بسيط- إذ مناط تكثره الماده و لواحقها من الزمان و المكان و غيرهما و قد أخذ ساقط الإضافه عنها فكما أن البياض ساقط الإضافه عن هذا الموضوع و ذلک الموضوع و هذا الزمان- و ذلک الزمان واحد كذلک الإنسان البحت إذ لا ميز فى صرف شى ء ثم إن جميع هذه فى صرافتها و وحدتها تحاكى صرف حقيقه الوجود الذى لا أتم منه و وحدته و تتأسى به و إنما قيد الوضع بالخاص إذ لا بأس بعروض مطلقها على الوجه العقلى كما سيأتى فى الحجه الخامسه فى رد المحقق الطوسى قدس سره، س ره

۲- و هو الأعضاء المعنويه التى هى روح الأعضاء الحسيه مثل أن روح العين ما به يبصر فالعلم الحضورى بالمبصرات حقيقه العين و روح اليد ما به يبطش فالقدره على البطش بمجرد الهمه حقيقه اليد و هكذا هذا فى مقام الحقيقه و أما فى مقام الرقائق و قاعده مخروط نور الحقيقه فكل الأيدى و الأعين يده و عينه و هكذا فى البواقى و بالجمله لا يحذف شى ء إلا ما هو غريب كما عند أخذ الوجود صرفا لا يحذف إلا ما هو غريب من الوجود- و هو الذى من باب العدم و النقص بما هما كذلک، س ره

روحانيه ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء مختلفه و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقليه و الماء العقلى و السماء العقليه و يحضر فى ذهنه صوره كل طبيعه من الطبائع بنحو وجودها العقلى على الوجه الذى مر ذكره لأن ذلك فى الحقيقه معنى إدراكه الكليات و قل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه- و الذى يتيسر لأكثر الناس أن يرتسم فى خياله صوره إنسان مثلا فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه (۱) بأن هذا مثل ذاك و يدرك جهه الاتحاد بينهما و أنها غير جهه الاختلاف إدراكا خياليا كما يدرك (۲) جهه الاتحاد بين أجزاء الماء مثلا بحسب الحس و يعلم أن جميع أجزاء الماء ماء و كما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماء مع اختلافها فى المقدار و الجهه كذا يدرك أن أفرادها المنفصله ماء إدراكا خياليا

الحجه الرابعه أن القوه العاقله تقوى على أفعال غير متناهيه

و لا شى ء من القوى الجسمانيه تقوى على أفعال غير متناهيه فلا شى ء من القوى العاقله جسمانيه أما الصغرى فإنا نقوى على إدراك الأعداد و لا نهايه لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركه للقوه العاقله و أما بيان الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحث إن إثبات كون القوى الجسمانيه متناهيه الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمه بانقسام محلها فيرد النقوض المورده على الحجه الأولى أعنى النقض بالنقطه و الوحده و الإضافه و مدركات الوهم و غيرها.

أقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجه أسئله زائده تخصها.

أولها أنا لا نسلم أن القوه الناطقه تقوى على إدراك أمور غير متناهيه دفعه بل إدراكا لا ينتهى إلى حد إلا و يقوى بعد ذلك على إدراك شى ء آخر و لكن لا يلزم من ذلك كونها قويه على إدراكات غير متناهيه كما أن الجسم لا ينتهى فى الانقسام إلى حد يقف عنده و لكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهيه بالفعل فكذلك هاهنا

۱- فالكليه عندهم المناسبه و المماثله المحسوستان، س ره

۲- فيما ذكره من أمر الأمثله منع ظاهر بل المدرك لجهه الاتحاد كليا و الحاكم فى الجميع هو العقل دون الحس و الخيال، ط مد

و بالجمله فالحال فی فاعلیه تلک القوه کالحال فی منفعلیته.

الثانی سلمنا أنها قویه علی أمور غیر متناهیه و لکن لم قلتم إنها قویه علی أفعال غیر متناهیه و ذلک لأن الإدراک لیس فعلا بل هو انفعال و أنتم تجوزون أن یکون الأمر الجسمانی قویا علی انفعالات غیر متناهیه و الدلیل علیه أنکم تثبتون هیولی أولیه قد تواردت علیها صور غیر متناهیه.

الثالث النقض بالنفوس الفلکیه فإنها عندکم قوی جسمانیه مع أن أفعالها و هی الحرکه الدوریه غیر متناهیه.

و الجواب (۱) أما عن الأول فلا شک أن القوه الناطقه لا تنتهی إلی حد إلا و تقوی علی إدراک أمور آخر و قد قام البرهان علی أن القوی الجسمانیه لا یمکن أن یکون کذلک فقد حصل الغرض.

و لقائل أن یقول القوه الجسمانیه إما أن یقال إنها تنتهی إلی وقت لا یبقی لها إمکان الوجود و بعد ذلک یصیر ممتنع الوجود أو لا ینتهی إلی هذه الحاله البته و الأول باطل لأن الممکن لذاته لا یصیر ممتنعا لذاته.

و أما الثانی فنقول إذا کانت القوه الجسمانیه لا یجب انتهاؤها إلی حیث یزول عنه إمکان الوجود فهی إذا أبدا فی ذاتها ممکنه الوجود و لا ینتهی إلی أن یستحیل بقاؤها أبدا و متی کانت باقیه أبدا کانت مؤثره و تجویز ذلک یبطل أصل الحجه.

۱- قد سلم أن المراد باللانهایه فی الاستدلال اللایقفیه لکن القوی الجسمانیه لا تقوی علیها أیضا و الأولی أن یقال مناط الاستدلال إدراک نفس اللانهایه فإن القوی الطبیعیه معلوم أن لا شعور له أصلا و الخیال و المتخیله یمثل مبلغا من المتخیلات محصورا- و أن لا تقف فی حد و أما عدم تناهیها فلا یدرکها القوی الباطنه الجزئیه و إنما درکه وظیفه العقل و لیس مرادنا درک نفس العنوان بل بحیث یسری إلی المعنون علی أن لنا أن نلتزم درک اللانهایه دفعه فإن الحکم فی المحصورات إن کان علی الأفراد الغیر المتناهیه فظاهر و إن کان علی الطبیعه بحیث یسری إلی الأفراد فآله اللحاظ و هی الطبیعه واحده و أما الأفراد الملحوظه بالذات فغیر متناهیه فالعقل یحیط بجمیع الأفراد الغیر المتناهیه فی کل درک موضوع قضیه محصوره، س ره

أقول إن الإمكان الذاتی و مقابله من عوارض الماهیات من حیث هی إذا قیست إلی الوجود و القوی عباره عن موجودات متشخصه و الموجود بما هو موجود أمر شخصی- و یکون الزمان الخاص من مشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا یخرج الماهیه المشترکه بینها عن الإمکان الذی هو حالها من حیث هی هی و البرهان قائم علی امتناع لا تناهی الأفعال لواحد شخصی من الجسم لا علی امتناع ذلک لواحد نوعی و الوحده العددیه حکمها غیر الوحده النوعیه.

و أما عن السؤال الثانی فهب أن الإدراک نفسه انفعال و لکن فعل النفس فی ترکیب المقدمات و تحلیلها و ذلک کاف فی غرضنا.

أقول إن جهه انفعالات القوی غیر منفکه عن جهه أفاعیلها و إن کانت الجهتان مختلفتین فإن الشی ء (۱) ما لم یکن له وجود لا ینفعل عن شی ء آخر فالقوه الجسمانیه کما لا تقوی علی أفعال غیر متناهیه کذلک لا تقوی علی انفعالات غیر متناهیه و أما النقض بالهیولی فهو مندفع بأن الهیولی فی ذاتها لیست (۲) هویه باقیه بالعدد لأنها ضعیفه الوحده مبهمه الوجود وحدتها علی نحو الوحده الجنسیه و هی بحسب تحصلاتها الصوریه- متبدله متجدده کما مر بیانه.

فإن قلت أ لستم قد بینتم الفرق بین الحس المشترک و بین المفکره بأن أحدهما مدرک و الآخر متصرف و القوه الواحده لا تکون مبدأ للإدراک و التصرف فکیف تنسون ذلک و تحکمون بأن النفس قوه علی الفعل و هو التصرف فی المقدمات و ترکیبها- و الانفعال و هو التصور و قبول الصور.

قلت إن النفس لها قوتان عملیه و علمیه و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخری- و أما عن الثالث فقیل إن النفوس الفلکیه و إن کانت جسمانیه إلا أنها غیر مستقله فی أفعالها من التحریکات فهی فی ذاتها و إن کانت متناهیه القوه إلا أنها بما یسنح علیها

۱- أی و إذا کان له وجود فإنه یفعل کما أنه ینفعل لعدم الانفکاک، ط مد

۲- فقول السائل هیولی أزلیه من باب خلط ما فی الذهن بما فی الخارج فإن الهیولی ثباتها إنما هو فی الذهن و أما فی الخارج فهی مع الصور السیاله سیاله کما أنها مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله، س ره

من أنوار العقل صارت غير متناهيه.

و اعترض عليه بأن القوه العقليه إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركه أو قوه بها يكون الحركه فإن أفادت القوه المحركه و هى جسمانيه فالقوه الفاعله للأفعال الغير المتناهيه جسمانيه و إن كانت القوه العقليه مفيده للحركه لم تكن القوه الجسمانيه مبدأ لتلك الحركه فلا تكون الحركه حركه و أيضا يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم- قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوه جسمانيه و هو محال.

أقول هذا إنما يلزم لو كان الوسط فى التأثير قوه واحده بالعدد أو ضميمه واحده بالعدد و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على ماده الفلك قوى [(۱)] متجدده كما رأيناه أو كيفيات مستحيله فلا يلزم شى ء من المحذورين و قد مر نظير هذا الكلام فيما سبق.

و لكن بقى الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك فى القوى الفلكيه مع كونها جسمانيه- فلم لا يجوز أن تكون القوه الناطقه جسمانيه لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال- تقوى على الأفعال الغير المتناهيه.

و أقول و يؤيد هذا البحث أن قوه التخيل مع كونها غير عقليه أيضا تقوى على تصويرات غير متناهيه لا تقف عند حدود ذلك لأنها مستمده من عالم العقل.

الحجه الخامسه لو كانت القوه العاقله منطبعه فى جسم

كقلب أو دماغ لكانت إما دائمه التعقل لذلك الجسم أو غير عاقله له مطلقا و التالى باطل فالقول بأنها منطبعه فى جسم باطل.

أما بيان الملازمه فنقول إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجوده فى الخارج حاضره عند العقل كافيه فى تعقله أو لأجل أن صوره أخرى من تلك الآله- تحصل للقوه العاقله فإن كان الأول وجب أن تكون دائمه التعقل لتلك الآله و إن كان

۱- بناء على الحركه الجوهريه فكل قوه متناهيه التأثير و التأثر و الكيفيات المستحيله كالتعقلات المتتاليه و التشبهات المتعاقبه و المراد بالمستحيله ما به الاستحاله- فإن المستحيل فى الماء المتسخن مثلا هو الماء و السخونه السياله ما بها الاستحاله، س ره

الثانى فيلزم اجتماع المثلين فى محل واحد الصوره (۱) المنطبعه العاقله و الصوره المنطبعه المعقوله فيلزم امتناع التعقل و أيضا ليست إحداهما أولى بأن تكون عاقله و الأخرى بأن تكون معقوله.

فإن قيل الصوره الثانيه حاله فى الأولى لا فى مادتها فهى لكونها حاله فى الصوره الأولى أولى بأن تكون معقوله و الأولى عاقله دون العكس.

نقول يعود الكلام فى كون إحداهما أولى بالحاليه من الأخرى دون العكس- فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصوره أخرى فيمتنع إدراك تلك القوه له و أما بطلان التالى أى المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو مقابل للمعنى المردد بينهما لأنا تاره نعقل ذلك العضو و تاره لا نعقله فصوره هذه الحجه استثنائيه مركبه من (۲) متصله مؤلفه من حمليه و منفصله و هى قولنا لو كانت القوه العاقله منطبعه فى جسم لكانت إما دائمه التعقل لذلك الجسم أو غير متعلقه له أصلا و الملازمه إنما تتبين بإبطال قسم آخر- على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصله حقيقيه ثم يتبين بحقيه ذلك القسم فى الواقع استثناء نقيض التالى ليثبت نقيض المقدم و هو المطلوب و ذلك يتوقف على مقدمات أربع.

أولها أن الإدراک إنما يكون بمقارنه صوره المدرک للمدرک.

و الثانيه أن المدرک إن كان مدركا بذاته كانت المقارنه بحصول الصوره فى ذاته- و إن كان مدركا بآله كانت لحصولها فى آلته.

و الثالثه أن الأمور الجسمانيه إنما تفعل أفاعيلها بواسطه أجسامها التى هى موضوعاتها فإذن تلك الأجسام آلاتها فى أفعالها.

و الرابعه أن الأمور المتحده بالماهيه النوعيه لا تتغاير إلا بسبب اقترانها بأمور متغايره ماديه.

۱- أى الصوره المنطبعه فى آله قوه العاقله و هى الجسم الذى يكون محلا للقوه العاقله بناء على ما فى المقدمه الثانيه أن المدرک بالآله صورته المدركه فى آلته و كون ذلك الجسم آله مبنى على ما فى المقدمه الثالثه من أن تلك الأجسام آلات الأمور الجسمانيه فى أفعالها و على هذا لا يتوجه السؤال الآتى، س ره

۲- و الجزء الآخر من المركب هو الحمليه المستثناه و كون الجزء الأول متصله- مؤلفه من حمليه و منفصله بالنظر إليها قبل دخول أداه الاتصال، س ره

أقول إن المقدمه الثانيه ممنوعه عندنا لأنك (۱) قد علمت أن القوه الباصره- تدرک المبصرات لا بارتسام (۲) صورها فی العين و كذا قوه الخيال تدرک الصور الأشباح الجسمانيه لا بانطباعها فی الدماغ فهذه الحجه مقدوحه لأجل اختلال تلک المقدمه.

و صاحب المباحث قدح فی المقدمه الأولى كما فعله مرارا بأن العلم بالشی ء ليس بمقارنه صوره المدرک بل العلم و الشعور حاله إضافيه قد يكون (۳) مع اقتران صوره و قد لا يكون و ليس العلم فی جميع الأحوال إلا نفس تلک الإضافه المخصوصه فلم لا يجوز أن يكون الناطقه حاله فی جسم فمتى حصل بينها و بين الجسم تلک الإضافه المخصوصه- حصل الإدراک و إلا فلا.

أقول قد مر بطلان كون العلم و الإدراک إضافه محضه مرارا و قد علمت (۴) أن كل إضافه لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافه و بينا معنى كونها غير مستقله الوجود فی الخارج.

و قال أيضا فی رد تلک المقدمه إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده

۱- قد عرفت الكلام فيما ذكره ره هناک إلا أنه لا يضر بالمنع الذی ذكره فإن الآلات لا إدراک لها عنده و قوله إن القوه الباصره تدرک إلخ مساهله فی البيان- فالمقدمه ممنوعه على أی حال، ط مد

۲- بل بقيامها الصدوری بالنفس فيه أن عدم حصولها فی الآله على قولكم لقولكم بتجرد القوى فی الجمله فعلى القول بالانطباع فی النفس فی الماده كقولهم بانطباع القوى الظاهره و الباطنه فی الروح البخاری لا مجال لعدم حصول الصوره فی الآله أی المحل، س ره

۳- الأول بناء على القول بالوجود الذهنی إذ الصوره الحاصله فی الذهن على القول بأن العلم إضافه ليست علما بل إضافتها إلى ذی الصوره علم و الثانی بناء على القول بعدمه و الأنسب أن يقال اقتران الصوره فی صوره العلم بالغير و عدمه فی صوره علم الشی ء بنفسه و علم العاقله بمحلها من باب علم الشی ء بنفسه لعدم بينونتهما، س ره

۴- و فی علم الشی ء بنفسه لا اثنينيه فلا تحقق لما به تقع الإضافه فلا إضافه حقيقه- و فی علمه بالمحل الاثنينيه متحققه لكن مصحح الإضافه الطارئه فی كلام القائل غير متحققه- و الإضافه و إن كانت انتزاعيه لا بد لها من منشإ الانتزاع بل من وجود ضعيف رابط عند المصنف قدس سره، س ره

فى الخارج فى تمام الماهيه و إلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهيه لأن المناسبه بين السواد و البياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى محل محسوس أتم من المناسبه بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك- و بين السماء الموجوده التى هى جوهر موجود محسوس فى الخارج محيط بالأرض.

و الجواب أن المعقول من الشىء هو ماهيته التى هو بها هو موجوده بوجود غير جسمانى ذى وضع و إشاره فقول القائل إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده إن أراد به أن أحدهما معقول و الآخر محسوس كان (۱) صادقا و إن أراد به أن المعقول من السماء ليس ماهيه السماء فهو كاذب و إن أراد به أن أحدهما جوهر- و الآخر عرض فليس كذلك كما مر.

و اعلم أن المحقق الطوسى ره سلم فى الجواب الذى ذكره عن هذا البحث فى شرح الإشارات كون السماء المعقوله عرضا فى محل مجرد و بين الفرق بين نسبه المعقول من السماء إلى محسوسها و بين مناسبه السواد و البياض بأن الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعه المحصله تاره مع عوارض و تاره مع مقابلتها و الفرق بين السواد و البياض فرق طبيعه الجنسيه المحصله تاره مع فصل يقومها نوعا و تاره مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للأول.

أقول (۲) أن التجريد عن العوارض المقارنه للماهيه ليس من شرائط معقوليه تلك الماهيه إذ للعقل أن يتصور ماهيه الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته- من كمه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلى الكلى كما ثبت فى باب علم البارى بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلى

۱- و لكن التفاوت فى الوجود لا ينافى التساوى فى الماهيه و لا سيما مع جواز كون أفراد نوع واحد ماديه و مجرده بل فرد واحد منه ماديا و مجردا فى وقتين أو فى وقت واحد باعتبارين فهذا الاستدراك مطوى فى كلامه قدس سره، س ره

۲- أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلى الله مقامه فإن العوارض على الوجه الكلى العقلى مقابله للعوارض على الوجه الجزئى الحسى و التقابل بالعرض للنفى و الإثبات- على أن الوجود الذى ذكره المصنف قدس سره عارض و تعدده فى هذه الأفراد للطبيعه الواحده ظاهر و فى الطبيعه العقليه باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها، س ره

بـل شـرط الإدراك العقلى للشـى ء الخـارجى أن يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسـمانى إلى نحو الوجود العقلى فـالفرق بين السـماء المعقوله و السـماء المحسوسه ليس بشـى ء إلا بنحو الوجود و كل ما وجوده ذلك الوجود النورى الواحـد الحقيقى الغير القابـل للاحتجـاب و الكثره و الافتراق فهو معقول الـذات فى نفسه و كل ما وجوده هـذا الوجود الجسـمانى المادى فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعه (۱) يسيره تقع عليه من القوى الفائضه عليه من ذلك الوجود.

و اعترض أيضـا بـأنه لاـ يلزم من كون العـاقله متعلقه لمحلهـا بصوره مسـاويه لمحلهـا- اجتمـاع صورتين متمـاثلتين فى محل لأن إحداهما حاله فى العاقله و الأخرى محل لها.

و الجواب (۲) عنه كما فى شرح الإشارات أن العاقله لو كانت محلا للصوره من غير أن يحل تلك الصوره فى محلها كانت القوه الجسـمانيه ذات فعـل من غير مشـاركه المحـل- و لمـا كان (۳) كـل فاعـل جسـمانى فاعلاـ بمشـاركه الجسم فكل فاعل من غير مشاركه الجسم فهو غير جسـمانى فكانت العاقله غير جسـمانى هـذا خلف و لو كانت محلا لصوره حملت فى محلها عاد المحال المذكور.

فإن (۴) قيـل الفرق بينهمـا بـاق لأـن إحـداهما حـاله فى العاقله و محلها و الأخرى حاله فى محلها فقط قلنا هـذا النوع من الحلول اقتران و اقتران الشى ء بأحد الشيئين المتقاربين

۱- فى الكلام مساهله و لعل المراد بـذلك أن معنى تعلق العلم بالأمور الماديه- تعلق العلم بصوره مثاليه أو عقليه من ذلك الأمر المادى، ط مد

۲- بمقتضى المقدمه الثانيه و الثالثه، س ره

۳- إن قلت كيف صوره هـذا القياس قلت المقـدمه الثانيه عكس نقيض للأولى- و هو كبرى لمقـدمه مطويه هى أن العاقله فاعل من غير مشاركه الجسم فصـدق الصـغرى إنما هو من الوضع المسـلم عند الخصم و صدق الكبرى لكون الأصل صادقا و إذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا، س ره

۴- إن قيـل هـذا الفرق ممتنع لأـن حلول الشـى ء الواحـد فى محلين محـال إذ لا يمتاز حينئـذ الواحـد فى وحـدته عن الاثنين فى اثنينيته قيـل المراد بـالحلول الاـقتران فـإذا كانت الصوره العقليه مقارنه لأحـد المتقارنين أعنى العاقله كانت مقارنه لمحلها فتكون مقارنته لهما معا، س ره

دون الآخر غير معقول و مع ذلک فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهيه فى محل واحد.

و قال أيضا الجسم قد يحل فيه أعراض كثيره و لا شک أن وجوداتها الزائده على ماهياتها متماثله و حاله فى الجسم و يلزم من ذلک اجتماع المثلين.

و الجواب عنه أن وجود كل ماهيه عين تلک الماهيه فى الأعيان و مغايرته إياها بحسب الذهن و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلک.

و قال أيضا هذه الحجه بعينها تقتضى إما كون النفس عاقله بصفاتها و لوازمها أبدا أو غير عاقله بشى ء منها فى وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذى ذكرتم.

و أيضا تقتضى دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلک العوارض حاصله و إلا لكان علمها بعارضها لأجل صوره مساويه لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين.

و أجاب عنه المحقق للإشارات أن الصفات و اللوازم منقسمه إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركه لذاتها و إلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايره لها ككونها مجرده عن الماده و غير موجوده فى الموضوع و النفس (۱) مدركه للصنف الأول دائما كما كانت مدركه لذاتها دائما و ليست مدركه للصنف الثانى إلا حاله المقايسه لفقدان الشرط فى غير تلک الحاله.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثانى و يمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها و تلک العلوم ما دامت

۱- إن قيل إدراک النفس للصنف الأول صفه حاصله لها و المفروض أن صفاتها معلومه لها ما دامت حاصله لها فوجب العلم به أيضا و لهذا قلنا العلم بالعلم ليس أمرا زائدا عليه و ربما يقال إن كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره لأنا نعلم بالضروره- أنه لا- يدوم علمنا بالقدره مثلا و الجواب أن المدعى العلم بها لا العلم بالعلم و الالتفات- و أيضا فى هذه الضروره خلط بين المفهوم و المصداق فإن مصداق القدره مثلا و حقيقتها الوجوديه معلوم كحقيقه الحياه دائما و إن لم يكن مفهومها مستحضرا دائما كيف و حقائق اللوازم منطويه فى حقيقه الملزوم فكذا العلم بها فى العلم به و هذا كما أنه يمكن الغفله- عن المفاهيم المنتزعه عن هوياتنا كالجوهر القابل للأبعاد و النامى الحساس الناطق- لا يمكن الغفله عن هوياتها المنطويه فى هوياتنا، س ره

حاضره كانت مدركه لها بنفس صورتها الحاضره و ما دامت النفس ذاهله عنها فهى زائله عنها و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التى تلحقها بمشاركه البدن كالغضب و الشهوه و الخجل و الوجل و غيرهما.

الحجه السادسه لو كانت القوه العاقله جسدانيه

اشاره

لضعف فى زمان الشيخوخه دائما- لكنها لا تضعف فى ذلك الزمان دائما فهى غير جسدانيه و تصحيح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوه عاقله و ليس كلما يعقل به الشيخ فإنه تكل عند الشيخوخه فليس كل قوه عاقله تكل عند الشيوخه و ليس يحتاج صحه هذا المطلب أن لا يكل عقل شيخ أصلا بل إذا كان عقل ما لم يكل عندها- يكفى فى صحه ما ذكرناه لأن هذا الكلام فى قوه قياس استثنائى تاليه متصله كليه موجبه استثنى فيه نقيض التالى و هو سالبه جزئيه لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا- لو كانت الناطقه جسدانيه تعقل بالآله لكان كلما عرض للبدن آفه أو مرض أو كلاله تعرض لها فى التعقل فتور و ليس كذلك كليا ينتج أن تعقلها ليس بآله بدنيه فلا يرد عليه أن كثيرا ما يعرض الاختلال فى التعقل عند اختلال قوى البدن لأن هذا بمنزله استثناء لعين التالى فلا ينتج شيئا و سبب ذلك أن القوه الجسدانيه ربما يحتاج إليها ابتداء- ليتم للقوه العاقله ما يعقله و يجوز (۱) أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر أفعالها و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرسا ردى الحركه فإنه يصير اشتغاله بمراعاه مركبه عائقا له من أفعاله الخاصه به ليس صدورها عنه بشركه الفرس- و كذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقليه إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفه ربما احتاج إليها فى الابتداء لضعف نفسه و عدم رسوخ ملكته فى التعقل.

فإن قيل لعل استمراره فى أفعال عقله على صحته لأن عقله يتم بعضو من البدن

۱- إن قيل إذا كان جوده التعقل و شدته منوطه بقله الاشتغال بالبدن و قواه- و رداءته و ضعفه بكثرته فما بال الإنسان لا يحصل له ذلك فى النوم قلت الحواس الظاهره و القوى المحركه و إن كانت راكده فى النوم لكن الحواس الباطنه و القوى الطبيعيه و النباتيه تصير أيقظ و أقوى و اشتغال النفس بموردات المتخيله أكثر و تحكم الوهم و تسلط الخيال على العقل أوفر إذ فى اليقظه يكذبها الحواس فى مورداتها و مخترعاتها بخلاف النوم مع قاهريه القوى الباطنه لقربها من أفق النفس، س ره

يتأخر عنه الفساد و الاستحاله و إن ظهرت الآفه فى سائر القوى و الأفعال.

فيجاب بأن الأعضاء الطرفيه إنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادى- و لو كانت المبادى صحيحه لانحفظت الأطراف و لم يسقط قواها و معلوم أن ليس كبد الشيخ و لا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحه و القريبه من الصحه و لذلك تجد فى نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتا عظيما و معلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج فى تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجرى مجراه.

أقول تفاوت الأحوال الحاصله للإنسان بحسب الشيخوخه تابعه أيضا لتفاوت يقع فى أحوال النفس لأن المبدأ للمزاج و المشكل للأعضاء كما علمت هى النفس و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأه إلى تدبير نشأه ثانيه بحسب الجبله و فى ذلك حكمه كون الموت طبيعيا و لميته لا كما ذكره الأطباء و غيرهم.

فإن رجعت و قلت لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوه العقليه فلهذا يقوى فيه هذه القوه.

قلنا كلا فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس و إما واهن ضعيف و كل منها يوجد فى غير المشايخ و لا يكون لصاحبه مزيد استعداد و ليس كل شيخ أقوى من الشاب على أن ضعف البنيه ليس يلائم لما يقوم بالبنيه بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنيه هذا.

حكمه عرشيه:

اعلم أن هذا البرهان أيضا غير دال على أن لكل إنسان جوهرا مفارقا عقليا بل يدل على أن القوه العاقله غير بدنيه و هو كما يدل على أن القوه العاقله ليست بدنيه يدل على أن القوه الخياليه و الوهميه أيضا ليست بدنيه فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيله و تصوره للمعانى الجزئيه بحاله و لو كانت القوه الخياليه طبيعيه قائمه بهذا البدن الطبيعى لكان كلما عرضت له آفه أو مرض وقع الاختلال فى تخيله و تصوره و ليس كذلك إذ قد يكون غير مختله فى فعلها و القضيه السالبه الجزئيه تكفى لاستثناء نقيض التالى كما علمت و القوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديده فى دفع بقاء التخيل و التذكر- عند الشيخوخه و اختلال البدن.

الحجه السابعه و هی قریبه المأخذ مما تقدم

أن كثره الأفكار و التعمق فی إدراك المعقولات سبب لتجفیف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحراره المجففه و سبب لاستكمال النفس بخروجها فی تعقلاتها من القوه إلی الفعل و معلوم أن الشی ء الواحد- لا یكون سببا لكمال شی ء و نقصانه فلو كان موت البدن یقتضی موت النفس لكانت الأفكار التی هی سبب لنقصان البدن أو موته سببا لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكمله لجوهر النفس فعلمنا أن النفس غیر قائمه بالبدن.

و لقائل أن یقول إن الممتنع كون شی ء واحد سببا لكمال شی ء واحد و نقصانه من جهه واحده و فی وقت واحد و أما أن یكون ذلك فی وقتین و بحسب اعتبارین فغیر ممتنع.

الحجه الثامنه أن النفس غنیه فی فعلها عن البدن

الحجه الثامنه أن النفس (۱) غنیه فی فعلها عن البدن

و كل غنی فی فعله عن المحل فهو غنی فی ذاته عنه فالنفس غنیه عن المحل أما أنها غنیه فی فعلها عنه فلوجوه ثلاثه- أحدها (۲) أنه یدرك ذاتها و من المستحیل أن یكون بینها و بین ذاتها آله فهی فی إدراكها ذاتها غنیه عن الآله و ثانیها (۳) أنها تدرك إدراكها لنفسها و لیس ذلك بآله.

۱- أی فی الجمله كالأفعال الثلاثه المذكوره فلا یرد أن النفس كما هو المشهور عند القوم غنیه فی ذاتها دون فعلها عن الماده، س ره

۲- فیه أولا- أن الإدراك انفعال كما صرح فی أول هذا السفر و الانفعال لا یكون فعلا و ثانیها أنه كیف یكون إدراك النفس ذاتها أو إدراك إدراكها فعلا و هما حضوریان لیسا زائدین علی ذاتها و الشی ء لا یكون فعلا لنفسه و الجواب عن الأول- أن المراد بالفعل معناه اللغوی الذی یعم الانفعال كما فی بعض الحجج السابقه و اللاحقه- و عن الثانی أن إدراك النفس ذاتها و إدراكها ذاتها مصداقا لا مفهوما و الموصل إلی المطلوب إنما هو ذلك المفهوم و لو أخذ المصداق لصودر علی المطلوب و الأحكام تختلف باختلاف العنوانات، س ره

۳- فیه منع فإن هذا العلم حصولی یحصل بما یحصل به سائر العلوم الحصولیه- و لو كان حاصلا للنفس من غیر توسیط وسط لكان دائم الحصول لها و لیس كذلك فافهم- علی أن القسم الأول أیضا و هو إدراك النفس لذاتها حیث كان علما حضوریا هو عین النفس لا تعد فعلا لها كما قیل، ط مد

و الثالث أنها تدرك آلتها و ليست بينها و بين آلتها آله أخرى فثبت أن النفس غنيه فى فعلها عن الآله و المحل و كل ما كان كذلك فهو فى ذاته أيضا غنى عن المحل و ذلك لأن كون الشى ء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما أيضا به لأن الإيجاد فرع الوجود و الفعل بعد الذات فحاجه الذات و الوجود إلى شى ء- يستلزم حاجه الإيجاد و الفعل إليه من غير عكس و لهذا لا يفعل شى ء من القوى الجسمانيه- إلا بمشاركه الجسم و لأجل كون الحواس و غيرها من القوى الجسمانيه الوجود- لا تدرك ذاتها و لا إدراكها لذاتها و لا إدراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانيه لتعذر عليها ذلك و قد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرميه.

أقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوه عاقله بالفعل أو كانت متخيله إذ للخيال أيضا أن يتخيل ذاتها و آلتها و يفعل فعلها من غير مشاركه البدن- و لهذا يتخيل أشياء خارجه عن هذا العالم الطبيعى مما لا يكون بينها و بينه علاقه وضعيه بالقرب و البعد فعلم أن فعلها ليس بآله بدنيه و إن كان محتاجا إلى البدن فى الابتداء- كحاجه العقل إليه أيضا من جهه الإعداد و تخصيص الاستعداد.

و اعترض صاحب المباحث على مقدمه هذا البرهان بوجهين الأول بأن الصور و الأعراض محتاجه إلى محالها و ليس احتياجها (۱) إلى محالها إلا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها فى ذاتها عن تلك المحال.

الثانى أن جميع الآثار الصادره من الأجسام مباديها قوى و أعراض فى تلك الأجسام- و ليس لمحال تلك القوى مدخل فى اقتضائها تلك الآثار و الأجسام بما هى أجسام- يستحيل أن يكون لها أثر فى هذه الأحكام المخصوصه فعلمنا أن المستقل فى اقتضاء تلك الأحكام هى تلك الأعراض و القوى الحاله وحدها ثم لا يلزم من استقلالها و انفرادها- فى تلك الأحكام استغناؤها عن محالها فى الوجود.

أقول فى الجواب أما عن الأول فإن الاحتياج و الإمكان و ما أشبههما أمور عقليه و أحكام ذهنيه تعرض الماهيات بحسب ملاحظه الذهن إياها من حيث هى هى و الكلام فى

۱- هذا يؤيد ما ذكرناه من تعميم معنى الفعل فى هذه المقامات، س ره

الأفعال و الأحكام الخارجيه و الصور الحاله و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات ليست أمرا زائدا على وجوداتها و وجوداتها متقومه بالمحل فكيف (١) تكون مستغنيه عن المحل بنفس ما به الحاجه إلى المحل أعنى الوجود الحلولى و أما عن الثانى (٢) فإنا لا نسلم أن محال القوى و الأعراض لا دخل لها فى التأثير كيف و التأثير يحتاج إلى وضع خاص و نسبه معينه للمؤثر بالقياس إلى المتأثر و الوضع لا يقوم إلا بالجسم و الذى يذكر فى الطبيعيات- أن الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحراره أو بروده أو شكل أو حركه- و إلا لكان جميع الأجسام متشاركه فيه لا ينافى هذا الحكم إذ المراد بنفى السببيه عن الأجسام نفى سببيتها بالاستقلال لا نفى سببيتها مطلقا و إن كانت بالجزئيه و الدخول- حتى لو فرض الحراره مجرده عن الأجسام لكانت فاعله لهذه السخونه و السواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضا قابضا للبصر كيف و المسأله أعنى كون تأثير القوى- الحاله فى محل بمشاركته برهانيه قطعيه لا يتطرق فى مقدماتها شك أصلا.

الحجه التاسعه القوى البدنيه تكل بكثره الأفعال

و لا يقوى على القوى بعد الضعيف

١- فهذا الاستغناء لما كان فى الاحتياج كان مؤكدا للاحتياج فكأنك قلت إنها تامه فى النقصان و أيضا إذا كان الاحتياج لازما كيف أمكن انفكاك اللازم عن الملزوم- ، س ره

٢- أقول إن أراد الإمام استقلال تلك المبادى فى اقتضاء تلك الأحكام فى محال أنفسها لا يقبل المنع إذ لا يجوز توسط المواد و المحال فى انفعالات أنفسها بينها و بين مباد حلت فيها. إن قلت فيلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غنى عن المحل فى الفعل غنى فى الذات أن تكون تلك المبادى مجرده. قلت نعم و للزوم ذلك ترى الإشراقى ينسب هذه الآثار و الأفعال إلى الصور النوعيه المفارقه أعنى أرباب الأنواع و الصواب أن القوى فى اقتضاء الأحكام فى محالها ليست مستقله أيضا إذ الإيجاد فرع الوجود و الوجود متقوم بالماده غايته أنه لا نقول تأثيره فى مادته بتوسط مادته نعم لا يحتاج فى اقتضاء الآثار فى مادته إلى الوضع و لم يؤخذ فى الدليل أن كل غنى عن الوضع فى الفعل غنى فى الذات بل كل غنى عن الماده فيه غنى فيها و على طريقه الإشراق لا تأثير للقوى فى محالها إنما التأثير لأرباب الأنواع كما ذكرناه و هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل، س ره

و عله ذلک أن القوی الجسمانیه المادیه موادها قابله للتبدل و الاستحاله و الذبول و بسبب ذلک یعرض لها تبدل الأحوال أما کلالها و ضعفها فلتحلل الماده و ذبولها و أما عدم (۱) تمکنها من الفعل الضعیف أثر القوی فالسر فیه أن القوی یناسب الأفاعیل و أن هذه القوی لما کان من شأنها الاشتداد و التضعیف و التبدل بالاستحاله کما علمت فهی متفاوته الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فإذا استعملت الآله الجسمانیه فی إدراک قوی أو فعل قوی فلا بد هناک من قوه قویه فیفیض من المبدإ القوه القویه علی تلک الآله ثم إذا استعملت أثر ذلک الفعل فی فعل آخر ضعیف یعسر ذلک علی تلک القوه لأنها لا تناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعیف قوه ضعیفه و القوه إنما تحدث تدریجا لا دفعه کما علمت فیما سبق و لأجل (۲) ذلک لا یمکن للقوه القویه الفعل الضعیف کما لا یمکن للقوه الضعیفه الفعل القوی أ لا تری أن القوه المحرکه التی فی الحجر العظیم لا یمکن لها التحریک البطیء لذلک الحجر فی هویه و لا للحراره الشدیده التسخین الضعیف لما یلاقیه- و أما القوی الغیر الجسمانیه فلکونها متساویه النسبه إلی جمیع القوابل و غیر متناهیه القوه فلا جرم یجوز أن یصدر منها القوی و الضعیف من الأفعال بعضها عقیب بعض من جهه اختلاف الأسباب المخصصه فلأجل ذلک لا یضعف بکثره الأفعال و یقوی علی القوی بعد الضعیف و علی الضعیف بعد القوی.

۱- هذا الکلام یرشد إلی أن المذکور فی أول الحجه کان هکذا و لا یقوی علی الضعیف بعد القوی بدل ما وقع و هو الواقع فی بعض کتب القوم أو کان کلاهما مذکورین کما سیذکرهما و لعل نسخه الأصل کان کما ذکرناه لکن السر فی عدم تمکنها من القوی بعد الضعیف لم یعلم من کلامه بل یتراءی أن فعل القوی بعد الضعیف أمکن و أسهل لحصوله بالتدریج بعد حصول المناسبه و للتجارب و لعله مخصوص بصوره الاعتیاد فإنه بعد ما اعتادت القوه بالفعل الضعیف لا تتمکن من القوی کما شهدت به التجارب أیضا و لذلک کل قوه تقوی علی فعلها بالارتیاض به و المزاوله علیه، س ره

۲- أی لأجل اشتراط المناسبه لا یمکن للقوه القویه أصل الفعل الضعیف کما لا یمکن لها الضعیف بعد القوی و لا للقوه الضعیفه أصل الفعل القوی کما لا یمکن لها القوی بعد الضعیف، س ره

فإذا تقررت هـذه المقـدمه فنقول القوه العاقله لما كانت هكذا لأنها تدرك (۱) المعقولات القويه و الضـعيفه بعضها عقيب بعض فهی ليست جسمانيه كسائر القوی البدنيه التی شأنها ما ذكرناه.

و هذا البرهان أيضا يدل على كون القوه الخياليه غير جسـمانيه فإنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمه مع تخيلها للأشـياء الحقيره مثلا ـ يمكنهـا أن يتخيـل فلك الأفلاـک مع الخردله و أن يتخيـل ضوء الشـمس و حراره النـار مع ضوء الشـراره و حراره الهواء المعتـدله و أن يتخيـل صوت الرعـد مع الهمس و هـذا مما أشـكل الأمر- على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيله الكائنه الفاسده فجعل يتكلف فی دفع الإشكال عن نفسه بأن قوه الإدراک غير قوه المدرک فالشمس و القمر و السماء مدركات قويه و نحن إذا تخيلناهـا فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قويا و لأجل ذلک لا يمنع إدراكنا لها عن إدراک المـدركات الضـعيفه و أما إذا قوی تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين فی ذلک التخيل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشی ء الحقير.

أقول الإدراک لا يخلو إما أن يكون هو الصوره الحاصـله من الشـی ء أو الإضافه التی بين المـدرک و المـدرک كما هو مذهب هـذا القائل فعلى الأول لا معنى لقوه الإدراک و ضـعفه إلا قوه المدرک و ضـعفه لأنهما أمر واحد لأن المدرک (۲) فی الحقيقه هو الصوره

۱- و لا تكل بكثرتها كما هو الوسط الأول بل هو الأصل فی كلام بعضهم كما لا يخفى على المتتبع فی كلامهم، س ره

۲- يمكن أن يقرر المنع بنحو آخر و هو أنا لا نسلم أن القوه و الضعف فی صور الأشياء المدركه بحسب القوه و الضعف اللذين لهـا فی الوجود الخـارجی ليكون صورتـا الفلک و الخردله فی الـذهن بينهما من القوه و الضـعف ما بين وجوديهما الخارجيين و على هـذا فقـوله صوره السـماء فی الخيـال أقـوی من صـوره الخردله فيه ممنوع لكن ذلـک لا ـ ينفی وجود القوه و الضـعف بين المدركات الذهنيه فإن ذلک مما لا سبيل إلى إنكاره كالأمور البعيده من الحس و القريبه منه و إدراک النفس لأحدهما لا يمنع من كمـال إدراكهـا للآخر بالانتقال إليه و أما ما ذكره من القوه و الضـعف فی الإدراک بالاسـتغراق و عـدمه- ففيه مضافا إلى ما أورده المصـنف ره أنه إنمـا يسـتقيم بمقـايسه حـال النفس إلى حـال القـوی الجسـمانيه لو امتنع على النفس إدراک الشـی ء مع الانتقال إليه من شـی ء اسـتغرقت فی إدراكه على سبيل القوی الجسـمانيه التی تمتنع من الفعل فی الضـعيف بعد الانتقال إليه من القوی لا أن تنصرف النفس من إدراک الشی ء حين الاشتغال بإدراک ما استغرقت فيه فتأمل، ط مد

لا ـ الأمر الخارجی الذی ربما لا یوجد فی الخارج عند وجود الصوره ثم لا یخفی أن صوره السماء التی فی الخیال أقوی من صوره الخردله فیه و أما علی الثانی فالإضافه من الأمور- التی لا ـ توصف بقوه و لا ـ ضعف و لا عظم و لا حقاره إلا باعتبار ما أضیف إلیه ثم قوله و أما إذا قوی تخیلنا امتنع علینا و الحال هذه تخیل الشی ء الحقیر یناقض ما ذکره حیث (۱) وصف الشی ء المتخیل بالحقاره دون الخیال و أیضا الاستغراق فی إدراک الشی ء فی الحقیقه یرجع إلی ضعف الإدراک بالنسبه إلی وجود المدرک و غلبه وجود المدرک و استیلائه علی القوه الإدراکیه فیقهرها عن الإحاطه به و الاکتناه فلیس الاستغراق فی إدراک الشی ء عباره عن تسلط الإدراک علی المدرک بل تسلط المدرک علی الإدراک له.

و أیضا ما ذکره مشترک بین الإدراک العقلی و الإدراک الخیالی فإنا متی استغرقنا فی تعقل شی ء عظیم قوی الوجود عالی المرتبه رفیع السمک انقطعنا عن تعقل غیره- و من استغرق فی جلال الله و عظمته امتنع علیه الالتفات إلی ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخری.

الحجه العاشره قد سبق أن المدرک بجمیع أصناف الإدراکات لجمیع المدرکات شی ء واحد فی الإنسان فنقول هذا المدرک إما أن یکون جسما من الأجسام بما هو جسم و إما أن یکون قوه أو صفه قائمه بالجسم صوره أو عرضا و إما أن یکون أمرا مفارقا عن الجسم غیر قائم به و الأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حیث هو جسم لا یمکن أن یکون مدرکا لشی ء کما بیناه مرارا من أنه لیس للجسم وجود وحدانی و حضور جمعی یوجد له شی ء أو یوجد هو لشی ء.

و أیضا لو کان الجسم بما هو جسم مدرکا لکان جمیع الأجسام مدرکه و الثانی أیضا محال لأن تلک القوه إما أن تکون قائمه بجمیع أجزاء البدن أو قائمه ببعض أعضاء البدن دون بعض و الأول باطل و إلا لکان کل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخیلا متفکرا عاقلا و لیس کذلک بالبداهه فإن البصر لا یسمع و الید لا یتخیل و الرجل

۱- أقول الحقیر صفه التخیل لا الشی ء، س ره

لا يتفكر و باطل أيضا أن يقال بعض الأعضاء قامت به القوه المـدركه لجميع هذه الإدراكات لأنه يلزم أن يكون فى البدن عضـو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم و لسنا نعلمه و لا نجد أى عضو هو.

و به يظهر فساد قول القائل لعل القوه المدركه لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور فى بعض الأعضاء.

فإنا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من أبداننا موضعا مشتملا على جسم موصوف- بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما.

فإن قلت هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه.

قلنـا نحن نعرف ذواتنـا و نعرف أنـا نحن السامعون المبصـرون و المتخيلون العاقلون- فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البـدن أو كـان محصورا فى جزء من البـدن- يكون موصوفا بتلك القوه المـدركه بجميع الإدراكات لجميع المـدركات لم تكن حقيقتنا و هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوه المنعوته بجميع هـذه الإدراكات و إذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقه ذاتنا.

و أيضا قد علمت فيما سبق أن المدرك و الحاس من جنس المدرك و المحسوس و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوه واحده آله للسمع و البصر و الذوق و التخيل و التعقل.

فإن قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوه واحده مجرده سميعه بصيره لامسه متخيله عاقله.

قلت هذه (۱) القوى فروعات و معاليل للقوه العقليه و هى تمام هذه القوى و فاعلها

۱- و أيضا وحـده النفس و القوه العقليه على القول بتجردها وحـده جمعيه بل وحده حقه ظليه اضـمحل عندها الكثرات و وحده الجسم و المنطبعـات فيه وحـده عـدديه. إن قلت ما ذكره من كون القوى معاليل للقوه العقليه مشترك بين صوره التجرد و صوره التجسم فتقوى العقليه الجسـمانيه على مـا يقوى القوى عليها. قلت الجسم و الجسـمانى و إن أمكن أن يكونا فاعلين طبيعيين لكن لا يمكن أن يكونا فاعلين إلهيين لأن فعل القوه الجسـمانيه بمشاركه الوضع و الوضع بالنسـبه إلى المعـدوم غير متصور. و أيضا و على تقـدير جسـمانيتها لاـ يتصور التعـدد إلا بالماده أو بالموضوع و لو فرض الاختلاف النوعى مع الجسـمانيه فى القوى و فرض انحصـار كـل نوع فى شـخص لاـ بـد لكـل واحـده من مـاده أو موضوع و المفروض جسم واحـد. أيضـا جعـل ذلـك الجسم أو الجسـمانى قوه عقليه ليس أولى من جعلهمـا قوه أخرى من سائر القوى و اشـتمال العقليه عليها ليس أولى من اشـتمال قوه أخرى منها عليها- لأن الكل جسمانيه و لها آله واحده بسيطه أو مركبه، س ره

و التام و الفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص و المفعول من الأفعال (۱) دون العكس- لأن معلول معلول الشی ء معلول لذلك الشی ء و أما معلول عله الشی ء فلا يكون معلولا له و إلا لزم كون الشی ء معلولا لنفسه فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوه واحده غير جسمانيه و هو المطلوب.

الحجه الحادى عشر أن كل صوره أو صفه حصلت فی الجسم بسبب من الأسباب

فإذا زالت عنه و بقی فارغا عنها فيحتاج فی استرجاعها إلى استيناف سبب (۲) أو سببيه- كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلا ثم إذا زالت عنه السخونه لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد و هذا بخلاف النفس (۳) فی إدراكاتها فإنا كثيرا ما يحدث فينا صوره علميه- بسبب فكر أو تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصوره عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصوره لذاتها عن غير استيناف ذلك السبب و بالجمله النفس من شأنها أن تكون مكتفيه بذاتها فی كمالاتها و لا شی ء من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالت عن أن تكون جرميه.

۱- لا تعلق له بالجواب إنما هو تحقيق آخر كما لا يخفى، س ره

۲- الأول ظاهر و الثانی فيما إذا كان السبب موجودا و لكن يمنع مانع من فعله ثم إذا رفع المانع عادت سببيته، س ره

۳- فيه منع إذ من الجائز أن يحصل أصل الصوره بسبب خارجی ثم يستبقی ذلك- أو يستأنف بسبب من داخل البدن و قيام سبب مكان سبب فی الأسباب الماديه غير نادر- اللهم إلا أن يتمسك بأن الصوره العائده عين الزائله المذهول عنها لكن هذا فی الحقيقه برهان آخر من جهه الذكر فإن الصوره المستأنفه فيه عين الزائله السابقه و لو كان أمرا قائما بالماده لكان الثانی غير الأول، ط مد

لاـ يقال الجسم أيضا قد يعود إليه صفته التی کانت فیه بعد زوالها من غیر استیناف سبب جدید کالماء إذا زالت عنه البروده بورود السخونه التی هی ضدها ثم یستعید طبعه البروده التی کانت له.

لأنا نقول کلامنا فی الصفه الطاریه للشی ء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف- و بروده الماء صفه ذاتیه علتها طبیعه الماء بشرط عدم القاصر ثم إذا عادت البروده إلیه- ما عادت إلا مع سببها أعنی مجموع الطبیعه و عدم المانع فهذه عشر (۱) براهین موقعه للیقین بأن النفس الإنسانیه مجرده عن الماده و لواحقها سواء کانت بالغه إلی حد العقل بالفعل أم لا فإن النفس المتخیله بالفعل أیضا یشارک العقل فی تجرد ذاتها و فعلها عن هذا العالم لکن العقل مجرد عن الکونین و الخیال غیر مجرد إلا عن إحداهما

فصل (۲) فی شواهد سمعیه فی هذا الباب

اشاره

أکثر الناس انتفاعهم بالسمعیات أکثر من العقلیات و لاـ یصدقون (۲) بالأشیاء إلاـ بمکافحه الحس للمحسوس و لا یذعنون بالعقلیات ما لم یقترن معها انتهاء نقلها إلی محسوس- فلنذکر أدله سمعیه لهذا المطلب حتی یعلم أن الشرع و العقل متطابقان فی هذه المسأله کما فی سائر الحکمیات و حاشی الشریعه الحقه الإلهیه البیضاء أن تکون أحکامها مصادمه للمعارف الیقینیه الضروریه و تبا لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه.

أما الآیات المشیره إلی تجرد النفس

فمنها قوله تعالی فی حق آدم (۳) و أولاده

۱- هکذا فی کثیر من النسخ و الصواب أحد عشر برهانا، س ره

۲- تمریض لهم هذا هکذا إذا اقتصر علی السمعیات و أما إذا اقترن بها و شفع فهو نور علی نور هذا کله فیما تنبه به العقل بأی وجه کان و أما فیما لم یتنبه أو قبل التنبه ففی الأخبار إیقاظ عقلی إذ لو لاـ أخبار السلف للخلف لاعتاص الأمر إذ النفوس المؤیده عزیزه الوجود جدا، س ره

۳- التعمیم لذکر مطلق الإنسان و البشر و قال تعالی فی سوره الحج وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ و أیضا وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَهِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی فَقَعُوا لَهُ ساجِدِینَ فمما یدل علی العموم قوله تعالی فی سوره الأعراف وَ لَقَدْ خَلَقْناکُمْ ثُمَّ صَوَّرْناکُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ، س ره

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِی* و فی حق عيسی ع وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ و هذه (۱) الإضافه تنادی علی شرف الروح و كونها عريه عن عالم الأجسام و فی حق شيخ (۲) الأنبياء إبراهيم الخليل ع وَ كَذٰلِكَ نُرِی إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ- وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ و قوله حكايه عنه وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً و معلوم (۳) أن الجسم و قواه ليس شی ء منها بهذه الصفات السنيه من رؤيه عالم الملكوت و الإيقان و التوجه بوجه الذات لفاطر السماوات و الحنيفيه أی الطهاره و القدس.

و منها قوله تعالی ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ (۴) فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ.

و منها قوله تعالی سُبْحانَ الَّذِی خَلَقَ الْأَزْواجَ (۵)

۱- إذ لو كانت الإضافه تشريفيه أی الروح المشرف بالانتساب إلی الله دلت علی التجرد للسنخيه بين العله و المعلول المنتسب إليها بلا مدخليه ماده و نحوها و إلا لم يكن منتسبا إليه تعالی فكما أن معلول النور نور و معلول الواحد واحد كذلك معلول المجرد مجرد قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ و إذا كانت الإضافه بمجرد التغاير الاعتباری كقولك روحی و روحك و ذاتی و ذاتك دلت علی مقام أعلی من التجرد عن الماده مثل التجرد عن الماهيه أيضا كما هو مذهب شيخ الإشراق و أما الإضافه فی كلمته فتدل أيضا علی التجرد لأن كلمته الفعليه مجرده كالكلمه الذاتيه و لهذا كان يسمع موسی ع كلامه تعالی فی جبل طور من جميع الجهات و أيضا كلام اللسان مثله جسمانی و كلام الخيال مثله صوری محدود و كلام النفس النطقيه القدسيه مثلها مجرد كلی فكلام الله تعالی عقول مجرده كليه، س ره

۲- ليست مجرد إضافه انكشافيه بل إبداعه فی وجوده، س ره

۳- لأن السنخيه معتبره بين المدرك و المدرك ٍرو مجرد شو مجرد را ببين ، س ره

۴- الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيبه بقوله تعالی فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ، س ره

۵- الزوجيه فيما لا يعلمون بعلاوه ما هو الظاهر باعتبار النفس و البدن الأخروی و الوجود و الماهيه و وجه الله و وجه النفس فإن ما لا- يعلمون الذی هو معادهم يشمل الملكوت و الجبروت و الكلم الطيب مثل قولهم ع نحن الكلمات التامات- و إن كانت كلمه التوحيد فتدل علی التجرد لأن حق التوحيد أن يصير حالهم و مقامهم- و أحسن التوحيد تقوم وجود الإنسان بعالم الأمر كتقوم الأمر بالأمر و الرجوع إلی الرب- هو التخلق بأخلاقه و التحقق به، س ره

كُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا يَعْلَمُونَ و قوله إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ و قوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ و قوله يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً و فى الحقيقه جميع هذه الآيات المشيره إلى المعاد و أحوال العباد فى النشأه الثانيه داله على تجرد النفس لاستحاله (۱) إعاده المعدوم و انتقال العرض و ما فى حكمه من القوى المنطبعه.

و أما الأحاديث النبويه

فمثل

قوله ص: من عرف (۲) نفسه فقد عرف ربه

۱- يعنى لو كانت النفس منطبعه فإما ينتفى بانتفاء المحل حين الموت فيلزم الأول- و إما تبقى و تنتقل إلى البدن البرزخى و الأخروى فيلزم الثانى، س ره

۲- أى من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتى الوجوب و الإمكان بل بأنه جامع بين صفتى التشبيه و التنزيه و أنه معلم بالأسماء جميعا و مرآت لها تحاكى كلها عرف ربه أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالى مثالا له ذاتا و صفه و فعلا أما ذاتا فبأن يعرف أنها مجرده عن الأحياز و الجهات و الأزمنه و الأوضاع و نحوها و أنها لا داخله فى البدن و لا خارجه عنه و أما صفه فيعرف كيفيه علمها بنفسها و غيرها و قدرتها و فاعليتها بالرضا أو بالعنايه لقواها و منشئاتها و كيفيه تكلمها العقلى الوجودى و كيفيه عشقها و إرادتها لذاتها و لآثارها على وجه العنايه الخاليه عن النقص و الالتفات بالذات إلى ما سواها و غير ذلك من صفاتها و أما فعلا فيعرف كيفيه إبداعها و اختراعها و خلقها لما يشاء و يختار بمجرد الهمه فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتا و صفه و فعلا أو من عرف نفسه أى نفس الكل كما قال تعالى النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فقد عرف ربه أو من عرف نفسه بالفقر و أنه لا شى ء له و الأمر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم و لا صفه له و يتذكر فى مقام توحيد الصفه بلا إله إلا الله و لا ذات له و يتذكر فى مقام توحيد الذات بلا هو إلا هو عرف ربه بالغناء و شهد فعله و صفته و ذاته فى الأفعال و الصفات و الذوات و إذا عرف نفسه بالحدوث و التجدد الذاتى و الحركه الجوهريه و السيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء و أن الأصل المحفوظ و الوجه الباقى فى جميع السيالات أعراضا كانت أو جواهر نفوسا كانت أو طبائع ثباته و قدمه و شهد أن إقليم البقاء بشراشره من صقعه و كذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدره و قس عليه نظائره، س ره

و قوله: أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه

و قوله: من رآنی فقد رأی الحق

و قوله:

أنا النذیر العریان

و قوله: (۱) لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل

و قوله: أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی

فهذه الأخبار و أمثالها تدل علی شرف النفس و قربها من الباری إذا کملت

و کذا قوله: رب أرنی الأشیاء کما هی

و معلوم أن دعاء النبی ص مستجاب و العلم بالأشیاء ذوات السبب کما هی لا یحصل إلا من جهه العلم بسببها و جاعلها کما برهن فی مقامه و المراد بالرؤیه هو العلم الشهودی و کذلک دعاء الخلیل ع کما حکی الله عنه فی قوله رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی و رؤیه الفعل (۲) لا تنفک عن رؤیه الفاعل و لیس فی حد الجسم و مشاعره أن یری رب الأرباب و مسبب الأسباب

و قوله ص: قلب المؤمن عرش الله

و

قوله قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن

و معلوم أن لیس المراد هذا اللحم الصنوبری و لا- أیضا إصبع الله جارحه جسمانیه بل القلب الحقیقی هو الجوهر النطقی من الإنسان و الإصبعان هما (۳) العقل و النفس الکلیان أو القوتان العقلیه و النفسیه

و قوله ص: المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش

و معلوم أن هذه الأعظمیه لیست بجسمیه و لا لقوه محصوره فی عضو من أعضائه

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد (۴) بألفی عام

و قول

١- أى مقام لا- يسعنى فيه ملك مقرب كما قال جبرئيل لو دنوت أنمله لاحترقت- و لا نبى مرسل حتى نبوه نفسه ص و رسالته لأن ذلك المقام مقام فناء التعينات و اضمحلال الكثرات فى أحديه الجمع، س ره

٢- فيه وجه آخر هو أن الإحياء لم يرد به المعنى المصدرى و الإضافى بل كيفيه إحياء الله الموتى تعرف بأن تؤخذ الأجسام فلكيه كانت أو عنصريه بشرط لا و فقط- و يشاهد النفوس و العقول التى هى إحياء الله المقيم لهذه الأجسام من صقع الربوبيه فبهذه الأجسام موتى بالذات و إذا لوحظت من صقع الحق القدوس كانت مجرده و هاهنا وجه آخر مذكور فى المثنوى المعنوى، س ره

٣- أو هما صفتا اللطف و القهر الإلهيين أو هما الخوف و الرجاء أو القبض و البسط- أو الهيبه و الأنس، س ره

۴- هذه القبليه ذاتيه أو دهريه لا زمانيه و المراد بألفى عام العام الملكوتى و العام الجبروتى باعتبار مظهريه كل منهما لألف اسم من أسماء الله، س ره

أمير المؤمنين و إمام الموحدين ع: حين سئل عنه حبر من الأحبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ع ويلك ما كنت أعبد ربا لم أره قال و كيف رأيته أو كيف الرؤيه- فقال ويلك لا تدركه العيون فى مشاهده الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان

و الرؤيه العقليه لا يمكن بقوه جسمانيه

و قوله ع: فى الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قلعته (۱) بقوه ربانيه لا بقوه جسمانيه

و عنه ع أنه قال: الروح ملک من ملائكه الله له سبعون (۲) ألف وجه

الحديث

و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

و قوله:

لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها

و أما كلمات الأوائل

فقد قال معلم الحكمه العتيقه أرسطاطاليس

فى كتابه- المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفه الربوبيه و هو علم المفارقات إنى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانبا و صرت كأنى جوهر مجرد (۳) بلا بدن فأكون

۱- كما ورد أن عليا ممسوس فى ذات الله و الممسوس فيه كالممسوس فى الجن و المصاب به فهو ع بسبب قرب النوافل مصداق كنت سمعه و بصره الوارد فى الحديث القدسى و بسبب قرب الفرائض عين الله الناظره و أذنه الواعيه و يده الباسطه- فلا غرو فى أمثال هذه العجائب منه، س ره

۲- تعيين هذا العدد باعتبار أن للروح سبب مراتب من النفس و القلب و العقل و الروح و السر و الخفى و الأخفى و فى كل من تلك المراتب القوى العشر الظاهره و الباطنه بحسبها موجوده و كل من هذه مظهر للأسماء الألفيه و إن شئت بدل القوى العشر بالأجسام الكليه العشره من العنصر و الأفلاک الموجوده بحقائقها و معانيها فى كل من المراتب السبع و لو أريد بالوجوه القوى و الطبائع كانت أزيد من هذا العدد فيكون بيانا للكثره إذ فيک كل القوى المدركه و الطبائع التى فى العالم، س ره

۳- استعمال كأن باعتبار قول الحكيم بلا بدن لئلا يلزم التناسخ بعد الرجوع- ثم إن أنموزجا من إشاراته أن التصديق للصعود الروحانى يتوقف على أمرين أحدهما أن لا يعتقد أن الإنسان هذا الهيكل المحسوس فإذا صار عقلا بالفعل فالهيكل أجنبى عنه-

فهو يطير فى أوج الجبروت و فضاء اللاهوت فضلا عن السماء فإن الكليات العقليه التى يسير فيها ليست ماهيات متقرره و مفهومات ثابته للوجود بل لها وجود محيط واحد وحده جمعيه كما حققناه و من لا يصدق به فلضعف عقله يترقب صعود بدنه لأنه هو عنده- و فرضنا أنه عقل إلهى و خيال رياضى و ثانيهما أن يكون المعارف من العلم بالله و صفاته و أفعاله و اليوم الآخر ملحوظا بالذات لعارفها لا- آله اللحاظ لنيل الجزئيات الداثره و الحظوظ الدنيويه بل يكون الأمر بالعكس و إلا فهو مخلد إلى الأرض متبع هواه غير صاعد لكنى أقول-٭خليلى قطاع الفيافى إلى الحمى كثير و أما الواصلون قليل ، س ره

داخلا فی ذاتی خارجا من سائر الأشیاء فأری فی ذاتی من الحسن و البهاء ما أبقی له متعجبا بهتا فاعلم أنی جزء من أجزاء العالم الشریف الإلهی ذو حیاه فعاله فلما أیقنت بذلک- رقیت بذهنی من ذلک العالم إلی العله الإلهیه فصرت کأنی موضوع فیها متعلق بها- فأکون فوق العالم العقلی کله فی کلام طویل و قال أیضا من حرص علی ذلک العالم- و ارتقی إلیه جوزی هناک أحسن الجزاء اضطرارا فلا- ینبغی لأحد أن یفتر عن الطلب- و الحرص و الاهتمام فی الارتفاع إلی ذلک العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحه لا تعب بعدها أبدا و ما یدل علی هذا المطلب رسالته المعروفه بتفاحه و هی مشتمله علی کلماته التی تکلم بها حین حضرته الوفاه و ما احتج به علی فضل الفلسفه و أن الفیلسوف یجازی علی فلسفته بعد مفارقه نفسه عن جسده.

و قال أیضا لیست النفس فی البدن بل البدن فیها لأنها أوسع منه.

و قال أنباذقلس

إن النفس إنما کانت فی المکان العالی الشریف فلما أخطأت (۱) سقطت إلی هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غیاثا للأنفس التی قد انخلطت عقولها و کان یدعو الناس بأعلی صوته و یأمرهم أن یرفضوا هذا العالم و یصیروا إلی عالمهم الأول الشریف و وافق هذا الفیلسوف أغاثاذیمون فی دعائه الناس إلی رفض هذا العالم إلا أنه تکلم بالأمثال و الرموز.

و أما فیثاغورث صاحب العدد

فکلامه فی الرساله المعروفه بالذهبیه ناص علی هذا الرأی و الرساله أیضا موجوده عندنا و قال فی آخر وصیته لدیوجانس إنک إذا فارقت هذا البدن تصیر عند ذاک مخلی فی الجو العالی تکون حینئذ سائحا غیر عائد إلی الإنسیه- و لا قابلا للموت

۱- سیأتی فی مبحث حدوث النفس معنی الخطیئه و السقوط و الفرار إن شاء الله تعالی، س ره

و أما أفلاطون الشريف الإلهی

فروی عنه فی کتاب أثولوجیا أنه قد أحسن فی صفه النفس حیث وصفها بأوصاف کثیره صرنا بها کأنا نشاهدها عیانا غیر أنه قد اختلفت صفاته فی النفس لأنه لم یستعمل الحس فی صفات النفس و لا رفضه فی جمیع المواضع و ذم و ازدری اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هی فی البدن کأنها محصوره کظیمه جدا لا نطق بها- ثم قال إن البدن للنفس إنما هو کالغار و قد وافقه أنباذقلس غیر أنه سمی البدن بالصدی و إنما عنی بالصدی هذا العالم.

أقول و یوافق فی هذا الکلام الإلهی وَ طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما کانُوا یَکْسِبُونَ.

ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقی إلى عالمها العقلی.

أقول و سبب اختلاف صفات النفس فی کلامه ما علمت من طریقتنا من اختلاف (۱) النفوس فی التجسم و التروح بل اختلاف نفس واحد فیهما بحسب وقتین أو فی وقت واحد من جهتین.

و قال فی کتابه الذی یدعى فاذن إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ریشها فإذا (۲) ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول و قال فی بعض کتبه إن عله هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلک أن منها أنها تهبط لخطیئه أخطأها- و منها أنها هبطت لعله أخرى غیر أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس و سکناها فی هذه الأجسام و إنما ذکر هذا فی کتابه الذی یدعى طیماوس ثم ذکر هذا العالم و مدحه فقال إنه جوهر شریف سعید و إن النفس إنما صارت فی هذا العالم من فعل

۱- کالنفس التی هی عقل بالقوه و التی هی عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحده فیهما بحسب وقتین أی فی الابتداء فإنها جسمانیه الحدوث و فی الانتهاء صارت روحانیه- إن ساعدها التوفیق أو فی وقت واحد من جهتین أی بعد أن صارت روحانیه بالفعل فعند کونها فاعله للأفعال الطبیعیه و الحیوانیه کأنها طبیعه أو بهیمه آکله شاربه و عند کونها مستغرقه فی ذکر الله أو المعارف المبدئیه و المعادیه ملک، س ره

۲- أی بجناحی العقل النظری و العقل العملی، س ره

البـارى الخير ليكون هـذا العالم حيا ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب (١) إذا كان هـذا العالم متقنا فى غايه الإتقان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن (٢) ممكنا أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس فلهـذه العله أرسل البارى النفس إلى هذا العالم و أسـكنها فيه- ثم أرسل نفوسنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا و لئلا يكون دون ذلك العالم فى التمام و الكمال لأنه كان ينبغى أن يكون فى العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى العالم العقلى.

و أما الآثار

اشاره

فقد تكلم المتمسـكون بهذه الشـريعه الحقه فى ماهيه الروح فقوم منهم بطريق (٣) الاسـتدلال و النظر و قوم منهم بطريق الذوق و الوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم فى ذلك مشايخ الصوفيه مع أنهم تأدبوا بآداب رسول الله ص و لم يكشفوا عن سر الروح إلاـ على سبيـل الرمز و الإشـاره و نحن أيضـا لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهى و قواه و منازله النفسـيه و العقليه لا عن كنهه لامتناع ذلك.

فقد قال الجنيد ره-

الروح شـى ء استأثره الله بعلمه و لا يجوز العباره عنه بأكثر من موجودو لعله أراد أنه موجود بحت و وجود صرف كسائر الهويات البسيطه العقليه- التى هى إنيات محضه متفاوته بالأشد و الأضعف ليست لها ماهيات متقومه من جنس و فصل.

و قال أبو يزيد البسطامى رض-

طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتهاأى ذاته فوق

١- فـإذا لم يكن كونه غير ذى عقـل واجبا لم يمتنع كونه ذا عقل بل كان ممكنا- و إذا كان ممكنا كان واقعا لأن مجرد الإمكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى الأمور الإبداعيه و كون كليه العالم ذا عقل منها أو لم يكن من واجب الوجود تعالى، س ره

٢- بقاعده الإمكان الأشـرف و الأخس و لعدم الربط بين الدنى الصـرف و الشريف المحض و المراد بالعقل رب النوع و بالنفس فى البسائط العنصـريه و المركبـات المعـدنيه- هى الصور المثـاليه التى بإزائها و نفسـيه النفس الناطقه تظهر بها فإن الصور الكليه العقليه مقام عقليتها و الصور المثاليه فى كل شـى ء حياه و علم إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَهَ لَهِىَ الْحَيَوانُ و حينئذ فقوله ثم أرسل إلخ تأسيس و ذكر للخـاص بعـد العـام لزياده الاهتمام أو المراد بالنفس الأولى هى النفس الفلكيه إذ المراد بالعالم أعم من الأجرام الفلكيه و العنصريه، س ره

٣- أى قوم من المليين و المتشـرعين الظاهريين تكلموا بطريق الاسـتدلال كما أن الحكماء تكلموا بطريق الاستدلال و قد مر، س ره

عالم الطبيعه و عالم المثال فيكون من المفارقات العقليه.

و قال أيضا انسلخت من جلدى فرأيت من أنافسمى البدن قشرا و جلدا و هذا تصريح بأن هويه الإنسان و إنيته شى ء غير الجسد.

و قال أيضا (١) لو أن العرش و ما حواه وقعت فى زاويه من زوايا قلب أبى يزيد لما أحس بها و ظاهر أن هذه السعه ليس لبدنه و لا لجسم آخر.

و قال ابن عطا-

خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ يعنى الأرواح ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ

و قال بعضهم الروح لطيف قائم فى كثيف

و فى هذا نظر و له وجه صحيح.

و قال بعضهم الروح عباره

و القائم بالأشياء هو الحى و فيه أيضا (٢) نظر إلا أن يحمل على معنى الإحياء و مع ذلك يدل قوله على أن الروح حى بذاته لا بحياه الجسم

١- المراد بالعرش الفلك الأطلس و الضمير المستكن راجع إلى العرش و البارز إلى الموصول و يحتمل العكس بأن يكون المراد بما حوى العرش عالم المثال لكن الأنسب بمقامه أن يراد بالعرش الوجود المنبسط الذى هو النفس الرحمانى و الرحمه الواسعه- و هو أحد إطلاقات العرش كما أن علم الحق المحيط أيضا أحد إطلاقاته و بما حوى العرش إياها الوجودات المقيده و هذا الكلام عباره عن مقام الفناء فى الله، س ره

٢- هو النظر السابق و هو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه و هو يستلزم العرضيه إلا أن يحمل على معنى الإحياء بأن يجعل الباء للتعديه أى يقيم الأشياء و يحييها و فيه بعد ثم كيفيه ربطه بقوله الروح عباره أن يرجع كلمه هو إلى الروح و يجعل الحى بدلا عنه و معنى أنه عباره أنه لفظ و تعبير فاسمه معلوم و مسماه و كنهه مجهول- أو المعنى أن الروح عباره و الحى المتعال بأسمائه و صفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل و الكل عباره و أنت المعنى و قد قلت بالفارسيه-،چو يک معنى كه پوشانى به گوناگون عباراتى حجاب پرتو رخساره جانانه شد جانها . و إليه أشار بقوله و القائم بالأشياء أى المعنى القائم بالأشياء التى من جملتها- الروح هو الحى كقيام المعنى بالعباره فى الاختفاء لا- كقيام العرض بالموضوع أو الباء للمصاحبه لا صله للقيام أى المعنى القائم مصاحبا للأشياء هو الحى لكن على ما ذكرناه لم يكن صفه الروح و لا بأس به و على تقدير جعله صفه للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبه و بمعنى مع أولى من جعل القيام بمعنى الإحياء، س ره

و قال بعض المفسرین

فی قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی أمره کلامه فصار الحی حیا بقوله کن حیا فعلی (۱) هذا لا یکون الروح فی الجسد.

و اعلم أن (۲) أهل الشریعه اختلفوا فی الروح الذی سئل رسول الله ص عنه- فمن الأقوال المنقوله عنهم ما یدل علی أن قائله یعتقد بقدم الروح.

و منها ما یدل علی أنه یعتقد حدوثه.

و أیضا قال قوم إن الروح هو جبرئیل ع

و هذا القول یشبه قول من قال- باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استکمالها و یقرب منه الحدیث المنقول آنفا

عن أمیر المؤمنین ع: الروح ملک من ملائکه الله له سبعون ألف وجه.

و روی عن ابن عباس:

إن الروح خلق من خلق الله صورهم علی (۳) صور بنی آدم- و ما نزل من السماء ملک إلا و معه واحد من الروح.

و قال أبو صالح-

الروح کهیئه الإنسان و لیسوا بناس.

و قال مجاهد

الروح علی صور بنی آدم لهم أید و أرجل و رءوس یأکلون الطعام و لیسوا بملائکه.

۱- لأن الروح کلامه تعالی و کلامه قائم بذاته لا بالجسم، س ره

۲- و مبنی اختلافهم أن کلمه من فی قوله تعالی قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی إن کانت نشئیه- أی الروح ناش من عالم أمر ربی کان حادثا خارجا من کن داخلا فی یکون و إن کانت تبعیضیه أی الروح من جمله أمر ربی کان قدیما بقدم أمره غیر خارج من کن واقع تحت ذل یکون و یمکن أن یکون کلمه من نشئیه و یکون اختلافهم مبنیا علی کون کلام الله قدیما أو حادثا و هو خلاف مشهور بین الملیین ثم إن هذا الخلاف فی القدم و الحدوث واقع بین الفلاسفه أیضا کما سیأتی فی مسأله حدوث النفس إن شاء الله تعالی، س ره

۳- إما أن یقرأ صورهم بصیغه الجمع أو بصیغه الفعل و المراد أن صورهم الباطنیه من الأعضاء الروحانیه مطابقه لصور بنی آدم من باب مطابقه الحقیقه و الرقیقه- و الباطن و الظاهر أو أن صورهم الظاهریه نفس صوره بنی آدم و علی أی التقدیرین- فالروح روحهم فتم الاستشهاد و ما نزل من السماء أی من العلو و المراد بالملک أرباب الأنواع هنا و هم الصافات صفا و بنزولهم

صدورهم عن العقول الطوليه و بتوسطها عن رب الأرباب أو المراد بالملك المدبرات أمرا من الطبقه النازله كملائكه الأشعه و الأمطار النازله الحاصله من ازدواجها مع الأجسام الأرضيه الأرواح الأرضيه، س ره

أقول المراد من إثبات هذه الأعضاء فی الروح حیثما وقع فی کلام هؤلاء القوم- لیس إثبات الجوارح الجسمانیه بل أجزاء روحانیه و قوی معنویه کما یلیق بلطافه الروح- نظیر ما ذکروه قول المعلم الأول للمشاءین حیث قال فی کتاب أثولوجیا إن الإنسان الحسی إنما هو صنم للإنسان العقلی و الإنسان العقلی روحانی و جمیع أعضائه روحانیه- و لیس موضع الید غیر موضع الرجل و لا مواضع الأعضاء کلها مختلفه لکنا فی موضع واحد

و قال سعید بن جبیر

(١) لم یخلق الله خلقا أعظم من الروح غیر العرش و لو شاء

١- المراد بالروح روح الأمین المتحد به النفس الناطقه بعد التبدلات و الاستکمالات الجوهریه کما هو الحق و بهذا الاعتبار کان الکلام فیه الکلام فی الروح الإنسانی- و کون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمه الواسعه و الفیض المقدس و جبرئیل أحد حاملی عرش الله تعالی علی کواهلهم کما مر عند الکلام علی المصوره و بلع هذا الروح السماوات إشاره إلی أن السماوات بالنسبه إلی سعه عالم العقل کحلقه فی فلاه کما فی الخبر و کون صوره خلقه أو خلقته إلخ إشاره إلی أن لجبرئیل ع صوره حقیقیه هی ما هو علیها و قد رآه النبی ص علی تلک الصوره مرتین ؛ کما قال ص: رأیته و قد طبق الخافقین و صوره شبیهه بشکل أصبح أهل زمان النبی الذی یراه کصوره دحیه الکلبی فی زمان نبینا ص و قیامه عن یمین العرش باعتبار أن الیمین أقوی الجانبین و المفارقات أقوی مراتب الوجود المنبسط- و لهذا فالعقول القدسیه هی الرکن الأیمن الأعلی من العرش و النفوس الکلیه هی الرکن الأیمن الأسفل منه و المثل المعلقه هی الرکن الأیسر الأعلی منه و الطبائع الکلیه هی الرکن الأیسر الأسفل منه و شفاعته لأهل التوحید إخراجه إیاهم من القوه إلی الفعل فهذا الإخراج سیبرز یوم هم بارزون بصوره الشفاعه أو المراد بالروح هو الروح الإنسانی و العرش الذی هو أعظم منه العرش العلمی التفصیلی أو قلب الإنسان الکامل فإن قلب المؤمن عرش الله و حینئذ فیکون الکلام من باب الاستثناء من المدح- بما یشبه الذم ؛ کقوله ص: أنا أفصح الناس بید أنی من قریش و بلعه السماوات باعتبار انطواء السماوات العلی فی وجوده فضلا عن السماوات المثالیه و الطبیعیه کما قیل- ؛ آسمانهاست در ولایت جان کار فرمای آسمان جهان . بل الأسماء اللطفیه و القهریه و مظاهرهما فی وجوده ٣١٣ کما قال المولوی ؛ ای عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد أو خار را با گلستان این نه بلبل این نهنگ آتش است جمله ناخوشها به پیش أو خوش است . فصوره خلقه المراد بالصوره ما به الشی ء بالفعل و هی باطنه و صوره وجهه المراد بها ما لها أخص خصوصیه بالروح لبساطتها و دورانها معه حیثما دار و هی الصوره المثالیه- التی تطابق الصوره الآدمیه الطبیعیه و الکلام فی الیمین کما مر و شفاعته لأهل التوحید أن له الوحده الحقه الظلیه تحکی الوحده الحقه الحقیقیه و له الجمعیه لصفات التنزیه و التشبیه فبوجوده یبین التوحید و یسهل لأهله و إحراق نوره لأجل أنه کما قیل- ٣١٤ ؛ در بشر رو پوش آمد آفتاب فهم کن و الله اعلم بالصواب ، س ره

أن يبلع السماوات السبع و الأرضين فی لقمه لفعل صوره خلقه علی صوره الملائکه- و صوره وجهه علی صوره الآدميين يقوم يوم القيمه عن يمين العرش و الملائکه معه فی صف واحد و هو ممن يشفع لأهل التوحيد و لو لا أن بينه و بين السماوات سترا من نور- لاحترق أهل السماوات من نوره فهذه الأقاويل لا يکون منهم إلا نقلا و سماعا بلغهم عن رسول الله ص کذلک.

و قال بعضهم الروح لم يخرج من كن

لأنه لو خرج من کن کان عليه الذل- قيل فمن أی شی ء خرج قال من بين جماله و جلاله سبحانه بملاحظه الإشاره خصها بسلامه و حياها بکلامه فهی معتقه من ذل کن.

أقول (١) أراد أنه ليس من الموجودات الطبيعيه الکائنه لأن کل کائن فاسد و قد برهنا علی أن الأرواح العقليه من سرادقات الإلهيه و شئون الصمديه و إمکاناتها أمور

١- أقول فعلی هذا مراد ذلک البعض من کن عالم الأمر و هو عالم المجردات و يکون عالم الطبيعه و القابل الواقعی أعنی المواد يکون و لک أن تقول مراده بکن هو الأمر العام أعنی الوجود المنبسط علی الأرواح و الأشباح و يکون حينئذ يکون هو الماهيه- و هی القابل التعملی و عدم خروج الروح و لا سيما روح الکمل و لا سيما ختمهم ص- أعنی الحقيقه المحمديه من کن و عدم وقوعه تحت ذله بأن يکون مصداق يکون عباره عن کونه بلا ماهيه کالعقول القدسيه کما هو مذهب المصنف و شيخ الإشراق و غيرهما قدست أسرارهم أو معنی لم يخرج من کن لم ينشأ من کن لأنه نفس کن و الأمر لا يحتاج إلی أمر آخر کما ورد أن الله خلق الأشياء بالمشيه و المشيه بنفسها نعم مقام الصفه مقدم علی مقام الفعل و الرحمه الصفتيه علی الرحمه الفعليه و الفيض الأقدس علی الفيض المقدس- و لذا قال خرج من بين جماله و جلاله و هذا القول بما ذکرناه أنسب، س ره

ذهنيه غير واقعه فى نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات.

و قال بعضهم الروح لطيفه تسرى من الله

إلى أماكن معروفه لا يعبر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيره أقول و قد مر تأويله بأن المراد أنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شى ء آخر كموضوع أو ماده.

و سئل أبو سعيد الخراز عن الروح

أ هى مخلوقه قال نعم لو لا ذلك ما أقرت بالربوبيه حيث (۱) قالت بلى قال و الروح هى التى قام بها البدن و استحق بها اسم الحياه- و بالروح ثبت العقل و بالروح قامت الحجه و لو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجه عليه و لا له.

و قال بعضهم إنها جوهر مخلوق

و لكنها ألطف المخلوقات و أصفى الجواهر و أنورها- و بها (۲) يرى المغيبات و بها يكون الكشف لأهل الحقائق و إذا حجبت الروح عن مراعات السر أساءت الجوارح الأدب.

۱- إشاره إلى الإقرار الذى وقع من بنى آدم فى عوالم الذرات الأربع فإن للماهيات أكوانا سابقه فى المثل المعلقه و النفوس الكليه و العقول القدسيه و المرتبه الواحديه- و بعباره أخرى فى الملكوت الأسفل و الأعلى و الجبروت و اللاهوت فأول ظهورها حيث كانت أعيانا ثابته لازمه للأسماء الحسنى و الصفات العلياء ثم فى القلم ثم اللوح المحفوظ- ثم فى لوح القدر و إقرارها فى هذه البرزات عباره عن نفى وجودها و اندكاك إنيتها- إذ فى الذر الأول الوجود ليس للأعيان و الماهيات بل ليس للأسماء و الصفات إنما هو للمسمى و الذات فهى موجودات تطفلا و تبعا و هكذا فى الذرات اللاحقه فإنها أيضا دفاتر علمه تعالى فالوجود لتلك الدفاتر و لصفه علمه تعالى لا للماهيات كما أن الصور المترائيه فى المرآت- موجوده بتبعيه المرآه و الوجود للمرآت لا لها ففى كل هذه المراتب هى مقره بأن لا وجود إلا لله و لا شيئيه لها إلا شيئيه الماهيه نعم فى هذا العالم المادى الغالب عليه مناط السوائيه و ملاك الغيريه من الحركه و الزمان و المكان و غيرها من لواحق الماده حيث وجدت الماهيات بوجودات متشته متكثره ملكوا الوجود و نقضوا العهود و بدلوا كلمه بلى بكلمه لا إلا من فاز بالدرجه العليا و نال الغبطه العظمى و بما عهد وفى و رد الأمانه إلى أهلها، س ره

۲- حتى المغيبات التى هى الخياليات و الوهميات و العقليات فإن كلها غيب مضاف، س ره

و قال الآخر

الدنيا و الآخره سواء عند الروح.

و قال بعضهم الأرواح تجول فى البرزخ

و تبصر (۱) أحوال الـدنيا و الملائكه يتحدثون فى السـماء عن أحوال الآدميين فأرواح تحت العرش و أرواح طياره إلى الجنان و إلى حيث شاءت على أقدارهم من السعى إلى الله أيام الحياه.

و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض-

قال أرواح المؤمنين تذهب فى برزخ من الأرض حيث شاءت بين الأرض و السماء حتى يردها إلى جسدها.

و قيل إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا و تحدثوا و تساءلوا و وكل الله بها ملائكه تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب (۲) عليه الأحياء فى الـدنيا من أجل الـذنوب كان عذرا ظاهرا عند الأموات فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى.

و من هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى ره: أنه سأل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن أرواح المؤمنين فقال فى الجنه على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان

. و روى أيضا محمد بن يعقوب الكلينى ره فى أواخر كتاب الجنائز من الكافى عن

۱- هـذا و نظـائره ممـا ورد أن الأرواح تجى ء ليـال الجمعه إلى دورهم و أهـاليهم- باعتبـار أن موانع الإدراك هناک مرتفعه و المـدارک فى ذاتهـا منطويه و النفس التى هى مناط الإدراک هنا باقيه هناک كما قال الآخر الـدنيا و الآخره سواء عنـد الروح إلا أن تكون نفس لهـا مقام شامـخ إلهى يكون عطشانا لماء حياه وصال العقول النوريه و ما فوقها- فإنها حينئـذ لا يتوجه إلى القفا و لا يلتفت إلى الظل من الضـياء بل تكون كارهه من الرقائق مبتهجه بالحقائق و لذا قال مولى العارفين ع: فزت برب الكعبه و قوله و الملائـكه بـالنصب أى تبصـر الأرواح الملائكه حال كونهم يتحـدثون فى السـماء و إلا لم يكن أجزاء الكلام متلائمه و قوله و أرواح تحت العرش إلخ أى من الأرواح إلخ قوله فى برزخ من الأرض كلمه من للابتداء، س ره

۲- أى ما يعـذب عليه الأحياء الـذين فى الـدنيا ثم الأظهر تشديـد الأجل و كون كلمه من بيانيه لكلمه ما و قوله كان عذرا ظاهرا عنـد الأموات أى وصـل إلى أيـديهم حجه للعفو عنهم كمـا اشـتهر أن البليه إذا عمت طابت فكأنهم نطقوا بلسان الحال بما نطق الخيام به و هو مشهور، س ره

جعفر الصادق ع: أن الأرواح فی صفه الأجساد فی شجر فی الجنه تتعارف و تتساءل فإذا قدمت الروح علی تلک الأرواح تقول دعوها فإنه قد أقبلت من هول عظیم ثم یسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فإن قالت لهم ترکته حیا ارتجوه و إن قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی (۱) بهوی

. و فی الکافی عنه ع: إن أرواح المؤمنین فی حجرات فی الجنه یأکلون من طعامها و یشربون من شرابها و یقولون (۲) ربنا أقم لنا الساعه و أنجز لنا ما وعدتنا و ألحق آخرنا بأولنا

. و روی فی أرواح الکفار بضد ذلک.

و روی أیضا محمد بن الحسن الطوسی ره فی التهذیب عن الإمام أبی عبد الله ع:

أنه قال لیونس بن ظبیان ما یقول الناس فی أرواح المؤمنین فقال یونس یقولون فی حواصل طیر خضر فی قنادیل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن أکرم علی الله من ذلک أن یجعل روحه فی حوصله طائر أخضر یا یونس المؤمن إذا قبضه الله تعالی- صیر روحه فی قالب کقالبه فی الدنیا فیأکلون و یشربون فإذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصوره التی کانت فی الدنیا

و الأخبار المنقوله عن أئمتنا أهل بیت رسول الله ص- أکثر من أن تحصی و لا- تظنن أن اتصاف الأرواح بتلک الصفات من الشکل و الهیئه- و التحدث و الأکل و الشرب و غیرها مما تنافی تجردها عن هذا العالم الطبیعی بل (۳) یؤکده لأن الروح یتشکل و یتصور و یتجسم فی غیر هذا العالم فإن لله عوالم کثیره غیر هذا العالم بعضها ألطف من بعض کلها مفارق عن هذا العالم و عن المواد الکونیه و الاستعدادیه و ستعلم فی مباحث المعاد کیفیه تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردها

۱- أی قد سقط فی هوی أی فی الهاویه، س ره

۲- أی القیامه الکبری و الطامه العظمی و التجلی الأعظم و الفناء الأشد الأعم و إلا فمن مات قامت قیامته لکن القیامه صغری و وسطی و کبری، س ره

۳- إن قیل عدم المنافاه لا مضایقه فیه بناء علی القول بثبوت عالم المثال و أما أنه یؤکده فلا و العله التی ذکرها قدس سره لیست إلا لعدم المنافاه قلنا المراد بتأکید التجرد ازدیادها إذ یکون لها حینئذ نحوان من التجرد مثالی و عقلی فتدبر، س ره

و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتا و وجودا لا فعلا و مثالا.

سئل الواسطی لأی عله کان رسول الله ص أحکم الخلق قال لأنه خلق روحه أولا فوقع له صحبه التمکین و الاستقرار أ لا تراه کیف یقول کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین و فی روایه العوارف بین الروح و الجسد أی لم یکن روحا و لا جسدا انتهی کلامه

و قال بعضهم الروح خلق من نور العزه

و إبلیس خلق من نار العزه و لهذا قال خلقتنی من نار و لم یدر أن النور خیر من النار.

و قال بعضهم قرن الله العلم بالروح

فهی للطافتها تنمو بالعلم کما أن البدن تنمو بالغذاء.

و المختار عند أکثر المتکلمین

أن الإنسانیه و الحیوانیه عرضان خلقا فی الإنسان- و الموت یعدمهما و أن الروح هی الحیاه بعینها صار البدن بوجودها حیا و بالإعاده إلیه فی القیامه یصیر حیا.

أقول هذا الکلام مما له (۱) وجه صحه و تحقیق لو صدر عن ذی بصیره و کشف- و کذا ما ذهب إلیه بعض المتکلمین من أنه جسم لطیف اشتبک بالأجسام الکثیفه اشتباک الماء بالعود الأخضر و هو اختیار أبی المعالی الجوینی أستاذ الشیخ أبی حامد الغزالی- و ذلک لأن (۲) ذلک الجسم البرزخی أیضا من مظاهر الروح و کینونته فی هذا البدن لیس بتداخل و اشتباک لکن یشبههما.

و أصر بعض متأخریهم علی أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الوارده فیه الداله

۱- و هو أن المراد الإنسانیه و الحیوانیه الطبیعیتان و الموت الطبیعی یعدمهما- أو أن المراد مطلق الإنسانیه و الحیوانیه المحفوظ فی النشآت و الموت الاختیاری و الفناء التام یعدمهما کما فی صاحب مقام لی مع الله أو أن المراد أن ذات الإنسان و أصله بل أصل کل شی ء هو الوجود و شیئیات الماهیات حتی الذاتیات عرضیات إلا أن الماهیات المنتزعه من المرتبه الأولی من الوجود و الکمال الأول تسمی ذاتیات و الماهیات المنتزعه من المرتبه الثانیه من الوجود و الکمال الثانی تسمی عرضیات، س ره
۲- و یمکن أن یکون المراد بالروح الروح البخاری و هو مشتبک بالبدن و من هذا القبیل ما قیل إن النفس جسم لطیف سار فی البدن سریان الماء فی الورد و النار فی الفحم فمرادهم المرتبه النازله من النفس، س ره

على استقلاله و جوهريته من العروج و الهبوط و التردد فى البرازخ و أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له أين تذهب الأرواح عند مفارقه الأبدان- فقال أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان فغرضه (۱) أن ذهاب الروح إلى المقام الذى جاء منه فمن علم كيفيه مجى ء الروح من ذلك المقام العقلى من غير لزوم حركه و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زياده مكان أو تغير أو تكثر هناك و قيل له أين يذهب الجسوم إذا بليت قال أين يذهب لحمها إذا مرضت.

و قال أبو طالب المكى

فى قوه القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان فى الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك و من حركتها يظهر نور فى القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك و أن النفس تتحرك و من حركتها يظهر ظلمه فى القلب- فيرى الشيطان الظلمه فيقبل بالإغواء.

أقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكريه التى قد تكون برهانيه عقليه- يستدعى فيضان الصوره العقليه النوريه على النفس و قد تكون قياسا سفسطيا وهميا

۱- لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن و من أعاظم تلامذه مولى العارفين أمير المؤمنين على ع و كان ظاهر كلامه فناء الأرواح عند بوار الأشباح و تلاشى الروح البخارى و نفاد الدم الذى فى التجويف الأيمن من القلب الذى مثلوه بالزيت فكما لا بقاء لضوء المصباح عند فناء الأدهان كذلك لا بقاء للروح عند نفاد أدهان الروح البخارى و الدم القلبى أشار قدس سره إلى أنه من الواضحات أن ليس مراده رضى الله عنه ذلك- بل مراده أنه إذا فرض مصباح أصل ثابت و مصابيح فروع و فرض إطفاؤها دون الأصل- فأين تذهب تلك الفروع و معلوم أنها ترجع إلى المصباح الأصل فهكذا الأرواح التى هى تجليات روح القدس و لا سيما الأرواح التى صارت بالفعل ترجع عند دثور الأبدان إلى روح القدس المسمى بلسان المشاءين بالعقل الفعال الذى هو مكمل النفوس فالمراد بالمصباح فى كلامه المصباح الأصل و بالضوء المصابيح المشتعله منه و لو مثل بمصباح أصل محفوظ و مصابيح عكسيه منه فى مراء متعدده و فرض دثور المراء بل تبدلها بمراء آخر و عكوس أخرى و هكذا لكان أظهر و قول ابن عباس رضى الله عنه أين يذهب لحمها إذا مرضت أيضا تمثيل حسن فإنه أشار إلى أنه كما فى المرض يذهب اللحم و غيره من الأعضاء الغير الأصليه كذلك يبقى حقائق الأجساد و صورها فى الآخره فى عين اضمحلال- موادها فى الدنيا كما سيجى ء، س ره

مؤدیا إلی تصور النفس بصوره فاسده مظلمه و نتیجه (۱) باطله و هو من فعل الشیطان- و هذه الحرکات لا تنافی تجرد النفوس.

و قال الشیخ الغزالی

إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل (۲) معها القوه الوهمیه بتوسط النطقیه فتکون حینئذ مطالعه للمعانی المحسوسه لأن تجردها من هیئه البدن غیر ممکن و هی عند الموت شاعره بالموت و بعد الموت متخیله نفسها مقبوره و یتصور جمیع ما کانت تعتقده حال الحیاه و تحس بالثواب و العقاب فی القبر و هذا کلام صحیح برهانی- یؤید ما ذهبنا إلیه من تجرد القوه الخیالیه و ما یصحبها و سیرد زیاده تحقیق و إیضاح له.

و قال صاحب العوارف و المعارف

ما وجدناه أیضا فی کتاب الطواسین و الیواسین- و هو أن الروح (۳) العلوی السماوی من عالم الأمر و الروح الحیوانی البشری من عالم الخلق و هو محل الروح العلوی و مورده و هذا الروح الحیوانی جسمانی لطیف- حامل لقوه الحس و الحرکه و هذا الروح لسائر الحیوانات و منه یفیض قوی الحواس- و هو الذی قواه الغذاء و یتصرف فیه بعلم الطب و به اعتدال مزاج الأخلاط و لورود الروح الإنسانی علی هذا الروح تجنس (۴) و باین أرواح الحیوانات و اکتسب صفه أخری

۱- علمیه أو عملیه، س ره

۲- إشاره إلی رد شبهه القائل بالمعاد الروحانی فقط من أن درک اللذائذ أو المؤلمات الجسمانیه یتوقف علی المدارک الجزئیه إذ العاقله مجرده و المجرد لا یدرک إلا الکلیات و إن أدرک الجزئی فعلی وجه کلی و المدارک الجزئیه قوی جسمانیه تنحل بانحلال البدن و تدثر بدثوره ظاهره کانت أو باطنه فکیف یدرک اللذائذ أو المؤلمات الجزئیه- بیان الرد أن القوی المدرکه للجزئیات لیست منحصره فی هذه المدارک المادیه بل للنفس فی ذاتها قوی و مشاعر جزئیه مجرده و لکن لا کتجرد العاقله فیشاهد المأکل الشهی و المطعم الهنی ء و المنکح البهی إن کان سعیدا و مقابلها إن کان شقیا کل ذلک علی وجه جزئی محسوس- و إلیه أشار بقوله تحمل معها القوه الوهمیه و لأنها رئیس القوی الجزئیه خصها بالذکر و إلا فتحمل معها جمیع القوی و المشاعر، س ره

۳- المراد به النفس الناطقه باعتبار مقامها التجردی و بالروح الحیوانی النفس الحساسه و بمورده الجسمانی اللطیف الحامل لقوتی الحس و الحرکه الروح البخاری الذی هو مطیه القوی، س ره

۴- أی لورود الروح الأمری علی الروح الحیوانی صار الروح الحیوانی جنسا آخر أی نوعا آخر بأن یکون المراد بالجنس معناه اللغوی أو کان الروح الحیوانی جنسا مصطلحا و باین الروح الأمری الذی هو الفصل الحقیقی عن أرواح الحیوانات الأخر، س ره

فصارت نفسا محلا للنطق و الإلهام قال تعالى وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها فتسويتها بورود الروح الإنسانى عليها و اقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوى فى عالم الأمر و صار تكونها منه فى عالم الأمر- كتكون حواء من آدم ع فى عالم الخلق و صار بينهما من التأليف و التعاشق كما بين آدم و حواء و صار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقه صاحبه قال الله تعالى- وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها فسكن آدم إلى حواء و سكن الروح العلوى إلى الروح الحيوانى و صيره نفسا و يتكون (۱) من سكون الروح إلى النفس القلب و أعنى بهذا القلب اللطيفه التى محلها المضغه اللحميه فالمضغه اللحميه من عالم الخلق و هذه اللطيفه من عالم الأمر و كان تكون القلب من الروح و النفس فى عالم الأمر كتكون الذريه من آدم و حواء فى عالم الخلق و لو لا المساكنه بين الزوجين الذين أحدهما الروح و الآخر النفس- ما تكون القلب فمن القلب متطلع إلى الأب الذى هو الروح العلوى ميال إليه و هو القلب المؤيد الذى ذكره رسول الله ص فيما رواه حذيفه

قال ص: القلوب أربعه قلب أجرد فيه سراج يزهر

(۲)

فذلك قلب المؤمن و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر

۱- بمقتضى النكاح السارى فى جميع الذرارى، س ره

۲- و هو نور التوحيد و ما أوفق و أطبق الشكل الصنوبرى الذى أشير بالسراج إليه للقلب لأن قلب المؤمن العارف و الحكيم عالم عقلى مضاه للعالم العينى و عالم الوجود العينى كمخروط نور رأسه عند الواجب تعالى و قاعدته عند المواد لأنه كلما قرب إلى الواجب- غلب أحكام الوجوب من الوحده و البساطه و كلما قرب من المواد غلب أحكام الإمكان من الكثره و التركيب و إنما كان قلب الكافر أسود لأن العالم فى حقه كمخروط ظلمه- و إنما كان منكوسا لإخلاده إلى عالم الكثرات بلا نظر إلى وحده جامعه لها و إقباله إلى عالم الصوره بلا توجه و نيل لمعنى مكتس بها اعلم أن للكفر أنواعا كما ضبطها بعض المحققين- فإن من لم تصل إليه الدعوه النبويه و لو فى بعض الأمور لعدم سماعه أو لعدم فهمه فهو كافر كفر جهاله و هو أهون الكفار عذابا بل لا عذاب لأكثرهم لكونهم مستضعفين و من وصلت إليه الدعوه و لم يصدق و لو ببعضها إما لاستكبار أو تقليد و تعصب للأسلاف أو غير ذلك فهو كافر كفر جحود و عذابه عظيم و من وصلت إليه الدعوه و صدقها بلسانه و ظاهره لعصمه ماله و دمه و غير ذلك و أنكرها بقلبه و باطنه فهو كافر كفر نفاق و هو أشدهم عذابا و عذابه أليم و من وصلت إليه الدعوه فاعتقدها بقلبه لظهور حقيتها و جحد و لو بعضها بلسانه و لم يعترف حسدا و بغيا أو تقليدا أو غير ذلك فهو كافر كفر تهود و عذابه قريب من عذاب المنافق- و من وصلت إليه الدعوه فصدقها بلسانه و قلبه و لكن لا يكون على بصيره من دينه إما لسوء فهمه أو لاستبداده بالرأى أو لأخذه من قرناء السوء أو غير ذلك فهو كافر كفر ضلاله و عذابه على قدر ضلالته و من وصلت إليه الدعوه و صدقها بلسانه و قلبه على بصيره و اتباع للإمام أو نائبه إلا أنه لم يمتثل جميع الأوامر و النواهى بعد اعترافه بقبح فعله فهو كافر كفر فسوق- و قد يطلق الكفر و عدم الإيمان فى الكتاب و السنه أيضا عليه كما قال تعالى وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ و قال النبى ص: لا

يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن و عند بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر و عند بعضهم لا مؤمن و لا كافر ثم إن هذا أيضا له العـذاب و إن رفع عنه الخلود إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق قوله ص و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشـمل الجميع و إنمـا أخرج قلب المنـافق بقسـميه لأـن كفر النفـاق أشـد أنواع الكفر و إنمـا جعل الأول المربوط على علاقه لأنه حيث لا يظهر مقتضـيات كفره البـاطنى كان قلبه المحبوس كـدابه مربوطه على وتـد فى محبس لا يفك عنقه أبـدا. إن قلت الكافر بكفر التهود أيضا كالمنافق قلبه مربوط على علاقه حيث إنه يضمر شيئا و يبرز آخر. قلت أما أولا فقد ذكرنا أنه ص يخرجه من الإطلاق لعدم بلوغه إلى حـد النفـاق فى الفضـاعه المسـتحق للـذكر على حـده و أمـا ثانيا فبمجرد اعتقاده الحقيه لا يعـد مؤمنا بل كافرا و يظهر مقتضـيات كفره بخلاـف المنـافق و قـد عـده الله تعـالى كـافرا و جعل مثواه الـدرك الأسـفل من النار ثم إن القلب المصـفح فى القلوب كالنفس اللوامه فى النفوس، س ره

و قلب مربوط على علاقه فذلك قلب المنافق و قلب مصفح فيه إيمان و نفاق

فمثل الإيمان فيه مثل البقله يمدها الماء الطيب و مثل النفاق فيه كمثل القرحه يمدها القيح و الصديد- فأى المدتين غلبت عليه حكم له بها و القلب المنكوس ميال إلى الأم التى هى النفس الأماره بالسوء و من القلوب قلب متردده فى ميله إليهما و بحسب غلبه ميل القلب يكون حكمه من السعاده و الشقاوه و العقل (۱) جوهر الروح العلوى و لسانه الدال عليه

۱- قد ذكر هذا العارف أربعا من المراتب السبع التى للإنسان من النفس و القلب و العقل و الروح و طوى ثلاثا من السر و الخفى و الأخفى وقوفا فيما لا ينال بمجرد البيان- إلى أن يرزق الذوق و الوجدان كما لأصحاب الشهود و العيان، س ره

و تـدبيره للقلب المؤيـد و النفس الزكيه المطمئنه تـدبير الوالـد للولد البار و الزوجه الصالحه- و تدبيره للقلب المنكوس و النفس الأماره بالسوء تـدبير الوالد للولد العاق و الزوجه السيئه- فمنكر لهما من وجه و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذ لا بد له منهما فـالروح العلوى يهم بالارتقـاء إلى مولاـه تشوقـا و حنوا و تنزها عن الأكوان و من الأكوان القلب و النفس فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولـد الحسن البار إلى الوالـد و يحنو النفس إلى القلب حنو الوالـده الحنينه إلى ولـدها و إذا حنت النفس ارتقت من الأـرض- و انزوت عروقهـا الضـاربه فى العـالم السـفلى و انكوى هواها و انجسـمت مادتها و زهـدت فى الـدنيا و تجافت من دار الغرور و أنابت إلى دار الخلود و قـد تخلد النفس التى هى الأم إلى الأرض بوضـعها الجبلى لكونها من الروح الحيوانى المجنس و مسـتندها فى تكونها إلى الطبائع التى هى أركان العالم السـفلى قال تعالى وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فـإذا سـكنت النفس التى هى الأـم إلى الأـرض انجـذب إليهـا القلب المنكوس انجـذاب الولـد الميال إلى الوالـده المعوجه الناقصه دون الوالـد الكامل المسـتقيم و ينجـذب الروح إلى الولد الذى هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقه القيام بحق مولاه و فى هذين الانجذابين يظهر حكم السعاده و الشقاوه ذلك تقدير العزيز العليم

و قال أبو سعيد القرشى

الروح روحان روح الحياه و روح المماه فإذا اجتمعا عقل الجسم (۱) و روح الممات هى التى إذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا و روح الحياه ما به مجارى الأنفاس و قوه الأكل و الشرب و غيرهما.

و قال بعضهم النفس لطيفه مودعه فى القالب

منها الأخلاق و الصـفات المذمومه كما أن الروح لطيفه مودعه منها الأخلاق و الصـفات المحموده و كما أن العين محل الرؤيه- و السـمع محـل الأـذن و الأـنف محـل الشم و الفم محل الـذوق فهكـذا النفس محل الأوصاف الـذميمه و الروح محل الأوصاف المحموده و جميع أخلاق النفس و صـفاتها من أصـلين الطيش و الشره و طيشها من جهلها و شرهها من حرصها و شبهت النفس فى

۱- فى بعض النسخ الخطيه عقد الجسم،

طیشـها بکره مسـتدیره علی مکـان أملس لاـ تزال متحرکه بجبلتهـا و شـبهت فی حرصـها بـالفراش- الـذی یلقی نفسه علی ضـوء المصـباح و لا تقنع بالضوء الیسـیر دون الهجوم علی جرم الضوء الـذی فیه هلاکه فهذه جمله من أقوال علماء الشـریعه و إشارات مشایـخ الطریقه داله علی أن فی الإنسان جوهر روحانی و جمیع ما نقلناه منهم مما له وجه وجیه و إن کان ظواهر بعضـها مواضـع إیرادات و أنظار لکن عند البصـیر العارف بأسـرار الشـریعه الإلهیه لها محامل صـحیحه و معانی لطیفه مشـیره إلی أسـرار غامضـه شریفه لأـنهم فی أقوالهم تتبعوا أحادیث الرسول ص و الأئمه ع و أکثر ما ذکروه مما یوجـد فی عبارات الأحادیث المنقوله عمن لاـ ینطق بـالهوی إن هو إلا وحی یوحی علمه شدیـد القوی و لو لا مخافه الإطناب لشـرحنا کلامهم و أوضـحنا مرامهم علی وجه یطابق البراهین القطعیه و القوانین الحکمیه من غیر شائبه شک و ریب و شائنه نقص و عیب و الله ولی الرحمه و الإحسان

الباب السابع فی نبذ من أحوال النفس الناطقه من حیث نسبتها إلی عالم الطبیعه و فیه فصول

فصل (۱) فی کیفیه تعلق النفس بالبدن

اشاره

اعلم أن تعلق الشی ء بالشی ء و حاجته إلیه متفاوته بحسب القوه

فأقوی التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهیه

و المعنی ذهنا و خارجا کتعلق (۱) الماهیه بالوجود.

و الثانی ما بحسب الذات و الحقیقه

بأن یتعلق ذات الشی ء و هویته بذات المتعلق به- و هویته کتعلق (۲) الممکن بالواجب.

و الثالث ما بحسب الذات و النوعیه جمیعا

و الثالث (۳) ما بحسب الذات و النوعیه جمیعا

بذات المتعلق به و نوعیته کتعلق العرض کالسواد بالموضوع کالجسم.

۱- إنما کان أقوی لأن التعلق و الحاجه سری إلی مقام تجوهر الماهیه و قوامها- و أما کونها غیر فارغه عن التعلق بحسب الذهن أیضا فباعتبار العدم لا- عدم الاعتبار- و أشدیه هذا من الثانی مع عدم مجعولیه الماهیه و مجعولیه الوجود و کونه عین الربط باعتبار الأکثریه و الأعمیه تحققا إذ کلما تحققت الحاجه بحسب الماهیه تحققت بحسب الوجود و لا عکس إذ لعله لم یکن للوجود المتعلق ماهیه کما فی العقول و النفوس علی التحقیق- و کما فی الوجود المنبسط المسمی بالنفس الرحمانی ففی کل ذی ماهیه حاجتان و الماهیه واسطه فی الإثبات و باعتبار شمول ظرف الذهن بخلاف الوجود إذ لا یحصل فی الذهن- فالسلب بانتفاء الموضوع، س ره

۲- أی کتعلق الوجود الخاص للممکن بحذف المضاف أو الإمکان بمعنی الفقر فلا حذف، س ره

۳- أی الوجود الشخصی و النوعیه جمیعا أی لا- کالصوره فإنها محتاجه فی التشخص إلی الهیولی لا- فی النوعیه فإن الصوره المطلقه محتاج إلیها للهیولی و أما قوله بذات المتعلق به و نوعیته فالمراد بالنوعیه فی الموضوع النوعیه فی ضمن الفرد المعین إذ

معلـوم أنه لاـ يجـوز تعلـق السـواد بموضوع مـا متحقق فى ضـمن موضوعـات متبـادله أو متعـاقبه لأـن الموضوع المعين من جمله المشخصات و لا يجوز أن يراد بنوعيه المتعلق به ماهيته إذ يلزم التفكيك فإن النوعيه فى العرض ليس بهذا المعنى كما ذكرناه و إلا لكان ماهيه العرض مطلقا متعلقه بالموضوع فكان كلها من باب المضاف، س ره

و الرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا و بقاء

و الرابع ما بحسب الوجود (۱) و التشخص حدوثا و بقاء

بطبيعه المتعلق به- و نوعيته كتعلق الصوره بالماده فإن حاجه الصوره فى تشخصها ليست إلا- بماده لا بعينها- بل بواحده منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحده منها لا بعينها و كحاجه الجسم الطبيعى فى وجوده إلى مكان ما لا بعينه و لهذا يسهل حركته- عن كل واحد من الأمكنه إلى مكان آخر.

و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

و الخامس (۲) ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء

كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حكمها حكم الطبائع الماديه التى تفتقر إلى ماده مبهمه الوجود فهى أيضا تتعلق بماده بدنيه مبهمه الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير فالشخص الإنسانى و إن كان من

۱- فقط لا بحسب الطبيعه الإطلاقيه بخلاف الثالث حدوثا و بقاء بخلاف الخامس بطبيعه المتعلق به و نوعيته بخلاف المتعلق به فى الثالث على ما ذكرناه ثم إن تعلق ماده المواد فى التحقق بالصوره المطلقه الذى هو عكس هذا غير هذه التعلقات و لا يندرج فى غير هذا ظاهرا و لا- فى هذا لأن تعلق الهيولى بالصوره بحسب أصل الوجود و ليس أيضا حدوثا لأن هيولى العالم عندهم إبداعى و لعله لم يرد حصر التعلقات فإن منها تعلق كل من المتضايفين ماهيه بالآخر و يمكن إدراج الأول فى الثالث و يكون قوله كتعلق العرض إلخ على سبيل التمثيل و إدراج الثانى فى الأول على هذا السبيل إذ قد ذكر فى الأول التعلق بحسب الماهيه و سكت عن المتعلق به فإن كان المتعلق به شيئيه الوجود كان كتعلق الماهيه بالوجود و إن كان المتعلق به أيضا شيئيه الماهيه كان كتعلق التضايف، س ره

۲- أى بطبيعه المتعلق به و نوعيته كما يصرح به و إنما اكتفى عنه بالسابق لأن البدن ماده النفس و الماده معتبره على العموم و القول فى العكس هنا أى تعلق البدن بالنفس المطلقه أى الأصل المحفوظ فى مراتب النفس الواحده بالوحده الجمعيه القول فى العكس للرابع، س ره

حيث هويته النفسيه شخصا واحدا و لكن من حيث جسميته أى التى بمعنى الماده أو الموضوع- لا التى بمعنى الجنس أو النوع ليس واحدا بالشخص و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركه الكميه أمرا نوعيا بحسب الجسميه شخصيا بحسب الطبيعه أو النفس

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيله للوجود

لا- بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفه مطلقا و تعلقها (۱) به بعد البلوغ الصورى الذى عند صيرورتها نفسا ذات قوه متفكره و عقل عملى بالفعل قبل أن يخرج عقله النظرى من القوه إلى الفعل عندنا و هذا أضعف التعلقات المذكوره و هو كتعلق الصانع بالآله إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنيه تعلق طبيعى ذاتى و تعلق النجار مثلا بالآله عرضى خارجى و ذلك لأن النفوس كلها خاليه فى مبادى تكونها عن الكمالات و الصفات الوجوديه سواء كانت بحسب الحيوانيه مطلقا أو بحسب الإنسانيه خاصه و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات و كان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفه بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات- و التى من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانيه من باب الشهوه و بعضها من باب الغضب- و التى من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس و بعضها من باب الشم و بعضها من باب الذوق- و بعضها من باب الإبصار و بعضها من باب السماع و هكذا غيرها و لو لم يكن آلات النفس مختلفه- حتى يفعل بكل آله فعلا- خاصا لازدحمت عليها الأفعال و لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس و كانت حينئذ يختلط (۲) بعضها على بعض و لم يحصل منها شى ء على الكمال و التمام و لأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولا فى حسها ثم فى خيالها ثم فى عقلها النظرى و لهذا قيل من فقد حسا (۳) فقد علما و لا شى ء من المحسوسات بحيث

۱- إنما قيد ببعديه البلوغ الصورى و قبليه خروج العقل النظرى من القوه إلى الفعل إذ بعد البلوغ المعنوى و خروج النظرى إلى الفعل لا- تعلق بل كأنها و هى فى جلباب البدن قد نضته و لا سيما النفس المتألهه فإن البدن لها كقميص تلبسه تاره و تخلعه أخرى، س ره

۲- فلو أدركت النفس بالباصره المبصر و المسموع و غيرهما لم تدركها صرفه، س ره

۳- أى فقد العلم بالمحسوسات التى بإزاء ذلك الحس المفقود أو فقد العلم الحقيقى الكلى المنتزع من تلك المحسوسات الجزئيه، س ره

يكون جامعا لـذاته بحسب وجود واحـد لجميع الكيفيات و الصـفات التى يقع الإحساس بها فإن المبصـر غير المسـموع و الرائحه غير الطعم فهكذا يجب أن يكون مدارك هذه الكيفيات و الكمالات و مشاعرها الجزئيه مختلفه و هذا بخلاف وجود الأشياء فى العقل- حيث يجوز أن يكون هناك شـى ء واحد بحسب وجود واحد عقلى شـما و ذوقا و رائحه و صوتا و لونا و حراره و بروده و غير ذلـك من الصـفات على وجه أعلى و أشـرف كمـا بينه الفيلسوف العظيم فى كتابه فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسـات بمـا هى محسوسـات- لاـ يمكن إلاـ بآلاـت مختلفه حسب اختلاـف أجناسـها كيلاـ يختلـط على النفس و يتشوش إدراكاتهـا- و لمـا اختلفت الآلاـت فلاـ جرم النفس إذا حـاولت الإبصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبصار التام و إذا حاولت السـماع التفتت إلى الأذن فقويت على السـماع التام و كذلك القول فى سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررت منها هذه الأفعال باسـتعانه هذه الآلات وقعت لها ملكه و اقتدار على تحصـيل تلك الأمور التى لم يمكن حصول حضورها إلا باسـتعانه الآلات من غير الاسـتعانه بشـى ء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و فى عالمها- فعلم من هاهنا أن النفس فى أول تكونها كـالهيولى الأـولى خاليه عن كل كمال صورى- و صوره محسوسه أو متخيله أو معقوله ثم تصـير (۱) بحيث تكون فعاله للصوره المجرده عن المواد جزئيه كانت أو كليه و لا محاله تلك الصور أشـرف و أعلى من هـذه الصور الكائنه الفاسده فما أشد سـخافه رأى من زعم أن (۲) النفس بحسب جوهرها و ذاتها شى ء واحد

۱- هـذا على مـذاق من يقول إدراك الكلى بانتزاع القـدر المشترك من المواد الجزئيه واضح و قد مر من كتاب المبدإ و المعاد للشيـخ أن القوه العقليه تجرد الصور عن الماده فيكون خالقه و فاعله للصور المعقوله و أما على مـذاقه قدس سـره من أن إدراك الكليات بمشاهـده النفس أرباب الأنواع عن بعد و أن العاقل يتحد بالمعقولات فالفعاليه على سبيل التغليب أو باعتبار مقام الخفى و الأـخفى للنفس و باعتبـار باطنيـات ذات النفس- و ظاهريـات ذوات المعقولاـت نعـم إذا قيـل إن الكليـات العقليـه عنوانـات و عكوس لتلك الأرباب لم يكن به بأس بل هو أنسب بمقام التعليم و التعلم فافهم، س ره

۲- أى بالعدد له مرتبه واحده بلا تبدل و حركه جوهريه فى ذاتها و إلا فعنده أيضا شى ء واحد ذو مراتب و أطوار طوليه و شئون ذاتيه متصف بصفات الطبائع بل الهيولى كما أنه متخلق بأخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى و فى الآيه إشاره إلى أن مقـام الهيولويه أيضـا فضـلا عن الطبيعه نفس و إنسان بقوله على الإنسان و لا غرو فى ذلك نعم العجب و الغرابه فيما إذا نظر إلى المـاده أو الطبع أو النبـات أو الحيوان الواقعه فى غير صـراط الإنسـان الواقفه عن الحركه المـأخوذه بشـرط لاـ و نحن لا نعـدها بهـذا النظر من مراتب الإنسان و أطوار النفس ثم إن المعنى الـذى أشار إليه قدس سـره للآيه و إن كان وجها من وجوهها لكن الوجه الأـرفع أن يكون إشـاره إلى الكينونه- السـابقه اللاـهوتيه للإنسـان فـإن عينه الثـابت كـان فى المرتبه الواحـديه لازما لأسـمائه و صـفاته معلومه بالذات بعلمه و كلمه حين مثل كلمه وقت فى قوله ص لى مع الله وقت و لم يكن شيئا مذكورا لأنه لم يكن هنـاك موجـودا بوجـوده الخـاص بـل هـو و جميـع الأعيـان الأـخر كـانت موجوده بوجود الله تعـالى فلم يكن هنـاك هـذه الوجودات- المتكثره المتشـته الغـالب عليها أحكام الإمكان و الماديه و السوائيه و إن كان النور مطلقا قاهرا على الظلمه و الرحمه سابقه على الغضب و الوحده مستوليه على الكثره مطلقا- و لكن أين هى مما فى الأكوان السابقه، س ره

من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها و قد علمت أنها فى أول الكون لا شى ء محض كما فى الصحيفه الإلهيه هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً و عند استكمالها تصير عقلا فعالا.

فإن قلت قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعى و الكمال و الصوره شى ء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن النفس فى أول الفطره معراه عن كل صوره.

قلنا الصوره (۱) صورتان إحداهما صوره ماديه وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذى جهه و وحدتها عين قبول الكثره و ثباتها عين التجدد و الانقضاء و فعلها عين قوه الأشياء فكونها صوره مصحوب بكونها ماده و الثانيه صوره غير مخلوطه بالماده سواء كانت مشروطه بوجود الماده على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا و هذه بقسميها هى الحريه باسم الصوره دون الأولى لأن الأول ضعيفه الوحده ضعيفه الوجود- كَسَرابٍ بِقِيعَهٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً و لذلك لم يكن لها وجود إدراكى فلا يكون بوجودها الخارجى محسوسه و لا متخيله و لا معقوله و الثانيه لها

۱- و قد مر فى مرحله العقل و المعقول من السفر الأول أن بينهما ثمانيه فروق فتذكر، س ره

وجود إدراكى صورى بلا ماده فتكون إما محسوسه إذا احتاجت فى وجودها إلى نسبه وضعيه لمظهرها و مرآه حضورها بالقياس إلى ماده و إما متخيله أو معقوله إن لم يكن كـذلك- فإذا تحقق ما ذكرناه و تبين و ظهر أن النفس فى أول الفطره ليست شيئا من الأشياء الصوريه بالمعنى الثانى و لا أيضا كانت مما قد حصل لها شى ء من الصور الحسيه أو الخياليه أو العقليه- إذ وجود الشى ء للشى ء فرع على وجود ذلك الشى ء فى نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجا فخارجا و إن حسيا فحسيا و إن خياليا فخياليا و إن عقلا- فعقلا- فهى حين حدوثها نهايه الصور الماديات و بدايه الصور الإدراكيات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانيه و أول اللبوب الروحانيه

فصل (۲) فى تحقيق حدوث النفوس البشريه

اشاره

فصل (۲) فى تحقيق (۱) حدوث النفوس البشريه

ما مر من الكلام يكفى لإثبات أن هذه النفوس حادثه بحدوث الأبدان إذ قد ظهر أنها متجدده مستحيله من أدنى الحالات الجوهريه إلى أعلاها و لو كانت (۲) فى ذاتها قديمه

۱- وجه الضبط فى استيفاء الأقوال فى الحدوث و القدم للنفس أنه إما أن يقال بحدوث النفس أو بقدمها و القائل بالحدوث إما أن يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحا للذر و العهد و الميثاق و إما أن يقول بحدوثها مع حدوثه و هو قول أكثر الحكماء و المتكلمين و إما أن يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره- و القائل بالقدم إما أن يقول بالقدم الذاتى و هو قول من يقول النفس هى الآله كما نقل الشيخ فى الشفا و هو مذهب الغلاه تعالى عن ذلك و إما أن يقول بالقدم الزمانى و الحدوث الذاتى فإما أن يقول بالقدم فى هذه السلسله العرضيه كما يقول به التناسخيه- و إما أن يقول بالقدم فى السلسله الطوليه و القائل الثانى إما أن يقول بقدمها بما هى نفوس جزئيه و إما أن يقول بقدمها بما هى عقل كلى و هذا الآخر هو قول الفيلسوف الأعظم- أفلاطون الإلهى، س ره

۲- إن قلت الأفلاك عند الفلاسفه قديمه و يلحقها النقص و القصور و لو من جهه الأوضاع المتجدده و عند المصنف قدس سره من جهه تجدد جواهرها أيضا. قلت مع تسليم كونها قديمه عندهم لما ثبت تجرد النفس فكأنه قال لو كانت قديمه و هى مجرده لكانت كذا، س ره

لكـانت كـامله الجوهر فطره و ذاتـا فلاـ يلحقها نقص و قصور و لو لم يكن فى ذاتها ناقصه الوجود- لم يكن مفتقره إلى آلات و قوى بعضها نباتيه و بعضها حيوانيه.

و أيضا لو كانت (۱) قديمه لكانت منحصـره النوع فى شخصـها و لم يكن يسـنح لها فى عالم الإبداع الانقسام و التكثر لأن تكثر الأـفراد مع الاتحـاد النوعى إنما هو من خواص (۲) الأجسام و الجسـمانيات الماديه و الـذى وجوده ليس بالاسـتعداد و الحركه و المـاده و الانفعـال- فحق نوعه أن يكون فى شـخص واحـد و النفوس الإنسـانيه متكثره الأعـداد متحـده النوع فى هـذا العالم كما سيجى ء فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئيه وجودا قبل البدن فضلا أن تكون قديمه.

و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس

الإنسانيه- و يؤيده الحديث المشهور

: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين

و قوله ص:

۱- إن قلت هـذا منقوض بالأنواع المتوالـده فإنها عندهم قديمه مع أنها متكثره الأفراد. قلت لو سـلم قدمها عندهم فمناط انحصار النوع فى شـخص ليس القـدم بل التجرد عن العوارض المفارقه و الخلو عن اللواحق الغريبه المثيره للكثره و هـذا ليس متحققا فى الأنواع المذكوره و أيضا المراد الموجود بوجود واحد قديم و النوع المحفوظ بتعاقب الأشخاص شيئيه الماهيه، س ره

۲- أى من الخواص الغير الشـامله فلا يرد أن الأجسام الفلكيه أيضا أنواعها منحصـره فى أشخاصـها و بعباره أخرى انحصار النوع فى شـخص ليس من خواص المجردات و يمكن أن يقـال هنا و فى السؤالين السابقين على مـذاقه قـدس سره بل مـذاق أساطين الحكمه أن الأفلاـك و ما فيها و الأنواع المتوالـده حادثه متجـدده ذاتا متحركه جوهرا داثره زائله آنا فآنا فبالحقيقه كل فرد أفراد متصـله متتـاليه كـل منها محفوف بعـدمين سابق و لاحق- و النوع المتوالـد لا وجود له سوى وجود الأشـخاص كما هو حال كل كلى طبيعى- و الأشـخاص كل واحـد واحد منها حادث فكذا كليها و كذا كلها إذ لا وجود للكل أيضا- سوى وجودات الأجزاء فللنوع المتكثر الأفراد عرض بحسب الأفراد المتفرقه المنفصـله- سوى العرض الذى بحسب الأفراد المتصله المتتاليه فى كل واحد واحـد فعلى هـذا تكثر الأـفراد مع الاتحـاد النوعى إنمـا هو من الخواص الشـامله للأجسام و الجسـمانيات و الحادث هو المتجـدد بالذات و القديم هو الثابت الذات الذى ليس له حاله منتظره و هو الحق تعالى و ما من صقعه، س ره

الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف

و لعله ليس المراد أن النفوس البشريه بحسب هذه التعينات الجزئيه كانت موجوده قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكوره و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هى نفس إلا صوره متعلقه بتدبير البدن لها قوى و مدارك بعضها حيوانيه و بعضها نباتيه بل المراد أن لها كينونه أخرى لمبادى وجودها فى عالم علم الله من الصور المفارقه العقليه و هى المثل الإلهيه التى أثبتها أفلاطون و من قبله فللنفوس الكامله (۱) من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعه و بعضها قبل الطبيعه و بعضها ما بعد الطبيعه على ما عرفه الراسخون فى الحكمه المتعاليه و ذلك مبنى (۲) على ثبوت الأشد و الأضعف فى الجوهر- و على وقوع الحركه الاشتداديه فى الجواهر الماديه و على تحقيق المبادى و الغايات فإن نهايات الأشياء هى بداياتها.

و أما أرسطاطاليس و من تأخر عنه من المشاءين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس

و هذه إحدى المسائل التى اشتهر أنه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين

۱- التخصيص بالكامله إما للكينونه فيما بعد الطبيعه و إما للكينونه فيما قبلها أيضا إذ بالحقيقه كينونه ما قبل الطبيعه لمن له كينونه ما بعد الطبيعه فمن ملك عالم الملكوت و المثال قدم منه و كذا إذا اتحد بعالم الجبروت و عالم العقل جاء منه و من اتصل باللاهوت انفصل عنه كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ نحن السابقون اللاحقون و لو لا الأمر كما ذكرناه- لكانت الطبائع أيضا قديمه إذ لها أيضا كينونات سابقه لمباديها فكل كينونه سابقه لرب نوع كينونه سابقه لمربوبه أى شى ء كان و بهذا النظر يقال إن لكل شى ء أكوانا سابقه- لكن لما لم يرتقوا إليها و لم يظفروا بها على سبيل الاستشعار لم يتفوه أحد من المعتبرين بقدمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه المقامات بالحقيقه إلا لصلوحهم أن يتخطوا على صراط الإنسان و يلجوا باب الأبواب و قوه الشى ء قد ينزل منزله الشى ء، س ره

۲- و على أن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله و بعباره أخرى الحقيقه هى الرقيقه بوجه أعلى و الرقيقه هى الحقيقه بوجه أدون فكون الحقيقه فى مقام شامخ كون الرقيقه فيه داخلا و الرقيقه إلى الأرض صيروره الحقيقه كذا بلا تجاف عن مقامه الشامخ و عليه مدار جميع رموز العقلاء و إشارات الأنبياء من القدم و الحدوث و الإفاضه و التنزل و الصعود و الهبوط و الذرات و البرزات و غيرها و سنزيدك إيضاحا، س ره

و نحن وجهنا قوليهما فى قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما كما أشرنا إليه.

أما حجه كل من الفريقين

فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج-

الأولى أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه

الأولى (۱) أن كل ما يحدث فإنه لا بد له من ماده مخصصه

تكون باستعدادها- سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن فلو كانت النفوس حادثه لكانت ماديه- و التالى باطل فالمقدم كذلك.

و الثانيه أن النفوس لو كانت حادثه لكان حدوثها بحدوث الأبدان

لكن الأبدان الماضيه غير متناهيه فالنفوس الماضيه التى بإزائها غير متناهيه لكن النفوس بالاتفاق باقيه بعد مفارقه الأبدان فالنفوس الحاصله فى هذا الوقت غير متناهيه لكن ذلك أى وجود نفوس غير متناهيه موجوده بالفعل معا محال لكونها تقبل الزياده و النقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه فإذن ثبت أن النفوس الموجوده بالفعل متناهيه فإذن ليس حدوث الأبدان سببا لحدوث النفوس فإذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن و استعداد الماده فهى قديمه.

الثالثه أنها لو كانت حادثه كانت غير دائمه

إذ كل كائن فاسد و كل (۲) ما هو أبدى فهو أزلى و قد ثبت أنها باقيه أبديه كما سيجى ء بيانه فهى إذن أزليه.

أما الجواب عن الأول فلما سيأتى تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانيه

۱- هذه أمتن حججهم فإن المجرد إذا حدث من مجرد تام الفاعليه منزه عن التغير فى ماده لا- يكون مجردا هذا خلف و إن حدث مع ماده كما أجاب المصنف قدس سره- فمع تجرد ذاته بالفعل من الأزمنه و الأمكنه و غيرهما كيف يعقل حدوثه فى زمان معين- و إن قالوا بتساوى ذاته بالنسبه إلى الأزمنه و حدوث تعلقه أو فعله فى زمان معين فقد قالوا بقدمه ذاتا و وقعوا فيما هربوا منه، س ره

۲- لا يقال هذا يتم لو انعكس الموجبه الكليه كنفسها لأن المسلم قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أى كل أزلى أبدى لأنا نقول

أولاـ صـحه هـذا من بـاب مبرهنيه كـل من القاعـدتين لاـ من بـاب الانعكـاس و الاكتفاء بأن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا– فهـذا نظير قولهم كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد و غير ذلك و ثانيا أنه إن كان من باب الانعكاس فهو عكس نقيض لقوله كل كائن فاسد، س ره

الحدوث روحانيه البقاء و على مذهب القوم من أن النفس حادثه مع الماده لا فى الماده.

و أما عن (۱) الثانى فبأن النفوس المفارقه و إن كانت غير متناهيه لكنها ليست مرتبه لا ترتبا طبيعيا و لا وضعيا و البرهان الدال على استحاله اللاتناهى فى الأعداد- إنما ينهض لو كانت مترتبه مجتمعه و إلا فلم يقم على استحالته برهان.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانيه من حيث ذاتها المجرده غير كائنه و لا فاسده- و أما من جهه ما يقع تحت الكون فهى فاسده أيضا كما أنها كائنه.

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس

فمنها أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان

اشاره

فإما أن كانت واحده أو كثيره فإن كانت واحده فإما أن تتكثر عند التعلق أو لا تتكثر فإن لم تتكثر كانت النفس الواحده نفسا لكل بدن و لو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كل إنسان و ما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال و إن تكثرت فما لا ماده له- لا يقبل الانقسام و التجزئه و إن كانت قبل البدن متكثره فلا بد و أن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه إما بالماهيه أو لوازمها أو عوارضها و الأول و الثانى محالان لأن النفوس الإنسانيه متحده بالنوع فيتساوى جميع أفرادها فى جميع الذاتيات و لوازمها- فلا يمكن وقوع الامتياز بها و أما العوارض اللاحقه فحدوثها إنما يكون بسبب الماده و ما فيها و ماده النفس بوجه هى البدن و قبل البدن لا ماده فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفه فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد و لا على نعت الكثره- فإذن القول بقدمها باطل

و اعترض صاحب الملخص على هذه الحجه بوجوه

أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحده ثم تكثرت

و ليس لقائل أن يقول كل ما كان واحدا و كان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصاليه فكانت جسما لأنا نقول ممنوع أن كل ما وحدته اتصاليه فإنه قابل للانقسام و ليس

۱- أقول لم يجعل المستدل المحذور التسلسل حتى يجاب بهذا بل جعل المحذور التناقض من حيث إنها بالنظر إلى الأبدان الغير المتناهيه غير متناهيه و بالنظر إلى قبول الزياده و النقصان متناهيه و إن كان هذا أيضا مجابا بمنع قول المستدل كلما يقبل الزياده و النقصان فهو متناه، س ره

بمسلم أن كل قابل للانقسام فوحدته اتصاليه لأن الموجبه (۱) الكليه لا تنعكس كنفسها.

الثانى سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان

الثانى (۲) سلمنا أن النفوس كانت متكثره قبل الأبدان

لكن لم قلتم بأنه لا بد و أن يختص كل منها بصفه مميزه لأنه لو كان التميز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فإما أن يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره فيلزم الدور أو بشى ء ثالث فيلزم التسلسل و لأن المميز لا يختص بشى ء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشى ء عن غيره باختصاصه بشى ء لزم الدور.

الثالث سلمنا أنه لا بد فى الأمور المتكثره من مميز

فلم لا يجوز أن يكون المميز صفه ذاتيه و بيانه بما بيناه من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع سلمنا أنه لا يتميز النفوس بشى ء من المقولات

فلم لا يجوز أن يتميز بشى ء من العوارض قولكم العوارض بسبب الماده و الماده هى البدن و قبل البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلقه ببدن كانت قبل البدن متعلقه ببدن آخر- و كذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا إلى نهايه و لا ينقطع هذه المطالبه إلا بإبطال التناسخ فإذن الحجه المذكوره فى إثبات حدوث الأرواح مبنيه على إبطال التناسخ- لكن الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح حيث قالوا- لو جاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأن النفوس لا يحدث

۱- أقول لا يلزم ادعاء الكليه بل المراد كل قابل للانقسام إلى الموجودات الحقيقيه- و يكون المقسم واحدا حقيقيا فوحدته اتصاليه فالنوع القابل للانقسام إلى الجنس و الفصل- و إلى الماهيه و الوجود و إلى الماده و الصوره خارج و كذا الهيئه الاجتماعيه اعتباريه فى المجموع المنقسم إلى الآحاد و معلوم أن النفوس ليس إحداها جنسا و الأخرى فصلا أو إحداها ماده و الأخرى صوره أو إحداها ماهيه و الأخرى وجودا أو عددا أو هيئه اعتباريه حتى يكون انقسام النفس من هذا القبيل لتعددها وجودا و اتحاد هذه و لغير ذلك فبقى أن يكون كالمتصل، س ره

۲- أقول لا اختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجرى فى كل تميز كما سيقول المصنف و الجواب أن التميز فى أى موضع يقع لا يدور و لا يتسلسل بل ينتهى إلى التميز الذاتى و الذاتى لا يعلل و فيما نحن فيه إن أسند إلى الذاتى اختلفت النفوس بالنوع- و لو التزم هذا رجع إلى منعه الثالث الذى يتلو هذا، س ره

عن المبادى إلا بسبب استعداد البدن فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادى نفس متعلقه به فلو تعلقت به نفس أخرى مستنسخه أيضا يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان و هو محال فهذه حجتهم و هى مبنيه على حدوث النفس و حدوثها مبتن على إبطال التناسخ فيلزم الدور و لأجل ذلك تعجب صاحب المعتبر أبو البركات البغدادى لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين و غفلتهم فى مثل هذا المهم العظيم.

الخامس سلمنا أن النفوس لا تتناسخ

لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان- موصوفه بعوارض تميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله- لا إلى نهايه.

السادس المعارضه و هى أن النفوس بعد المفارقه لا يكون تمايزها بالماهيه و لوازمها

و إنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانيه التى لم يكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت الأبدان لا يكون فيها شى ء من العوارض إلا مجرد ذاتها التى كانت قبل ذلك- متعلقه بأبدان متغايره فإن كفى (۱) هذا القدر فى وقوع التمايز فكفى أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متمايزه.

و ليس لأحد أن يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من أنها و إن لم تكتسب شيئا من الكمالات إلا أن لكل منها شعورا بهويته الخاصه و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

لأنا نقول شعور الشى ء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت فى باب العلم فلو (۲) اختلفا فى الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحجه.

۱- فيه أنه من ذا الذى يلتزم التمايز فى النفوس الهيولانيه المفروضه من القائلين بماديه القوى بل بعرضيتها فهذه النفوس تصير متحده إذ كما لا ميز فى صرف الفعليه كذلك لا ميز فى صرف القوه إذ الأبدان المتمايزه لم تبق و القوى الجرميه انتفت بانتفاء المحل- و إن قيل بتجرد الخيال و المتخيله و الوهم فالتمايز حاصل بالعوارض الإدراكيه الجزئيه- و إن لم تكتسب المعقولات الكليه بل وقع الشك من بعض القدماء فى بقائها، س ره

۲- أقول مراده بالشعور بالذات المميز الشعور الوهمى المميز تمييزا وهميا كالشعور- بكونها وضعيه جهتيه محدوده فى البدن لأن المفروض أنها لم تكتسب الكمالات العقليه، س ره

و أيضا لو ثبت هذا القدر فى حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.

و الجواب أما عن الأول

فكل ذات واحده شخصيه موجوده إذا انقسمت و تكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضروره أن الشى ء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشى ء لا مع غيره فتلك المخالفه فى الوجود إن كانت بالماهيه و لوازمها أى منشأ تعددها فى الوجود تخالفها بالماهيه فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متمايزه دائما- لا فى وقت دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الأمور المتعلقه بالأبدان متكثره حينئذ و إن كانت مخالفتها لا بالماهيه و لا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعى- بالجزئيه و الكليه تخالفا فى المقدار فإن الجزئيه و الكليه إذا لم يكونا بحسب المعنى و المفهوم كانتا لا محاله بحسب عظم المقدار و صغره و إلا لم يكن إحداهما أولى بالكليه- و الآخر بالجزئيه دون العكس.

و أيضا (۱) أجزاء الشى ء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشى ء مقدارا أو ذا مقدار فيلزم أن تكون النفس مقدارا أو متقدرا و هو باطل.

و أيضا لو سلمنا كون الذات المجرده يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثله لها بالماهيه أو مخالفه لها فيكون كل واحده من تعينات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان فيكون كل واحده من تلك النفوس من حيث هى هى حادثه و ذلك هو المطلوب.

أقول بقى الكلام فى أن هذه النفوس المتعينه بهذه التعينات الحادثه الجوهريه- هل لها كينونه أخرى عقليه قبل وجود البدن كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل- كينونه أخرى عقليه تخالف كينونه النفوس الإنسانيه المتفقه النوع أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلا فهذه مسأله يحتاج تحقيقها إلى استيناف بحث على نمط آخر- و ليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئز عنه أكثر الطبائع اشمئزاز

۱- هذا يتم لو انعكست الموجبه الكليه كنفسها فإن المسلم كلما كان الشى ء مقدارا- كان جزؤه جزئيا لا أن كلما كان جزؤه جزئيا كان مقدارا و لم يبرهن عليه أيضا، س ره

المزكوم لرائحه الورد.

و أما الجواب عن الثانى

فنقول إنه إشكال برأسه فى باب التميز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه فى غير هذا المقام و ما قدر على حله ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال هب أن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهه أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقوله على أشخاص عديده لأنا بالضروره نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفا لجميع الناس فى الماهيه و إذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجه.

أقول مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفه من بداهه الوهم بعد أن أقيمت الحجه القويه عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا يخفى (۱) ما فى كلامه حيث جزم بالبداهه أولا أن كل نوع من أنواع النفوس مقوله على أشخاص عديده و علل هذا الجزم بقوله لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس فى الماهيه.

و الذى صح أن يقال فى دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للأمر المشترك فيه و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهيه كعروض الفصل لماهيه الجنس و عروض الوجود و التشخص لماهيه النوع فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلا- بعد اشتراكهما فى الحيوانيه و لوازمها بالناطق و الناطق من عوارض ماهيه الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفا على تميزها و تحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور لكن هذا العروض- إنما يكون فى ظرف التحليل العقلى دون ظرف الوجود الخارجى الذى يتحد فيه الجنس و الفصل بوجود واحد فلا (۲) يلزم أن يكون تميز المميز الفصلى للنوع الذى يتميز

۱- أما أولا فلأن التعليل ينافى البداهه إلا أن يحمل على المنبه و أما ثانيا فلأنه ينبغى أن يقال يجب أن لا يكون مخالفا إلخ و أما ثالثا فلأن التعليل أخص لمكان الاختصاص بالإنسان و المعلل أعم لعموم كل نوع من أنواع النفوس فالأولى أن يقال- كل صنف من أصناف النفوس، س ره

۲- هذا من أوله إلى آخره جواب عن قول الإمام و لأن المميز لا يختص بشىء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره إلخ و لم يتعرض لجواب لزوم الدور و التسلسل و لا يخرج أيضا من هذا جوابه لأن الحيوان إذا امتاز بفصوله التى لم يباينه فى الوجود تطرق المطالبه بالمميز لها أيضا بل جوابه أنه إذا امتازت أشياء بمميزات فامتياز تلك المميزات بأنفسها أو انتهت إليها فإذا امتاز الجسم الأسود و الأبيض بالسواد و البياض فامتياز السواد و البياض و اختلافهما بنفسهما فإنه كما أنه ما جعل الجاعل السواد سوادا و البياض بياضا- كذلك ما جعل السواد و البياض مختلفين فإنه ذاتى لا يعلل و من هذا القبيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التى هى الماهيات نعم هذه الاختلافات مجعوله بالعرض- لمجعوليه ملزوماتها إن كانت الملزومات مجعوله بالذات و أما إن كانت الملزومات لا مجعوله كانت هى أيضا لا مجعوله فلا جعل بالعرض أيضا كاختلاف مفاهيم أسمائه و صفاته تعالى، س ره

به عن سائر الأنواع المشاركه له فی ماهیه الجنس متوقفا علی تمیز هذا النوع فی نفسه أولا لأن الفصل محصل للجنس مقدم علیه وجودا و إن تأخر عنه ماهیه کالحال بین الوجود و الماهیه و هکذا الأمر فی الممیزات الشخصیه لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم علی الماهیه فی العین نحوا آخر من التقدم و زیادته علیها إنما هی بحسب التصور کما بین مرارا

و أما الجواب عن الثالث

فسنبین أن النفوس البشریه متحده نوعا من حیث وجودها التعلقی الطبیعی قبل خروج عقولها الهیولانیه من القوه إلی الفعل و البرهان (۱) قائم- علی أن القوی المتعلقه بالأجسام الکائنه الفاسده لا یمکن أن یکون نوعها منحصرا فی فرد لقصور جوهرها عن التمام و عدم احتمال واحد شخصی منها البقاء الأبدی لما مر أن القوی الجسمانیه متناهیه الأفعال و الانفعالات.

و أما عن الرابع

فلما سیظهر لک بطلان التناسخ لا بوجه یتوقف بیانه علی حدوث النفوس بل من جهه إثبات الغایات.

و أما عن الخامس

فلأن العوارض المتسابقه فی الزمان المتوارده علی ذات واحده- لا یمکن أن یکون ورودها إلا بأسباب عائده إلی القابل من جهه حرکاته الاستعدادیه

۱- أی البرهان اللمی المأخوذ من العله الغائیه فإن حاصل ما ذکره أن غایه تکثر النوع المنتشر الأفراد انحفاظ النوع بتعاقب الأفراد و انتشارها لقصور ماده الکائنات عن الدیمومه الشخصیه بخلاف العقول و السماء و السماوی، س ره

التی لا تکون إلا فی ماده جسمانیه و قبل الأبدان لا یکون للنفوس استعدادات جسمانیه یقبل بها صفات متعاقبه یتخصص بسبب سابقها بلاحقها و هکذا لا إلی بدایه.

و أما عن السادس

فلأن النفوس الهیولانیه یتمیز بعضها عن بعض بلواحق حاصله لها بسبب الماده لأن النفوس جسمانیه الحدوث حکمها حکم الصور و الطبائع المادیه المتکثره بسبب ممیزات جسمانیه ثم یلزم تعین کل منها بوجودها الخاص و هو عین شعورها بذاتها و ذلک الذی (۱) یستمر استمرارا ثانیا مع ضرب من التجدد الوجودی- فلا جرم یبقی الامتیاز بینها دائما و إن حصل لکل منها تفاوت وجودی بحسب تجوهرها من أول تکونها إلی غایه کمالها الجوهری فالحاصل أن الامتیاز فی أفراد نوع واحد- لا بد و أن یکون أولا بشی ء خارج عن الماهیه و لوازمها و ذلک لا یکون إلا من عوارض الماده فالنفوس التی بعد الأبدان یتصور بینها التکثر و الامتیاز الحاصل لها حین تلبسها بالأبدان ثم یستصحب (۲) حکم ذلک فیها بعد الأبدان لبقاء أثر التمیز فیها و لو بالتبع- و أما النفوس التی قبل الأبدان فلا یمکن فیها ذلک التمیز لا بالذات و لا بالعرض بحسب التبعیه و قد ثبت (۳) أن قبل عالم الحرکات و الاتفاقات لا یمکن عروض مخصص خارجی و ممیز عرضی مفارق فلیس هناک امتیاز بالعوارض بعد اتفاق فی الماهیه و الحقیقه فهذا ما یمکن أن یتکلف فی تقریر هذه الحجه.

حجه أخری علی حدوث النفس

اشاره

ذکرها أبو البرکات فقال لو کانت النفس موجوده قبل البدن لکانت إما متعلقه بأبدان أخری أو غیر متعلقه بأبدان أخری و باطل أن تکون

۱- التجدد باعتبار الحرکه الجوهریه و الاستمرار و الثبات باعتبار الأصل المحفوظ- من الموضوع الباقی من أول الحرکه إلی آخرها أو التجدد باعتبار وجه النفس و الثبات باعتبار وجه الله تعالی أو الثبات باعتبار أن الوجود هو التشخص و التجدد باعتبار أن المعتبر فیه الوجود مع عرض کعرض الأمزجه کما قال قدس سره فی أمارات التشخص أو کما أن الفعلیه فی الهیولی عین القوه کذلک البقاء فی المتجددات عین التجدد، س ره

۲- فالنفوس فی التمثیل کمیاه عذبه اکتسبت طعوما و روائح فی أوعیه ملطخه بأدهان و دبس و خل و خمر أو طیبه بعد انکسارها، س ره

۳- قد مر فی السفر الأول أنهم یعبرون کثیرا ما عن لحوق الأعراض الغریبه المفارقه للماهیه بالاتفاق إذ لیست معتبره فی قوام ذاتها و لا باقتضاء من قبل ذاتها، س ره

متعلقه بها لأن ذلك قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بحجه ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت فی بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك الأحوال التی مضت علينا- و نتذكر أنا كنا فی بدن آخر و علی حاله أخری فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا أنا ما كنا موجودين فی بدن آخر و باطل أن لا يكون متعلقه ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطله و لا تعطل فی الطبيعه

و هذه الحجه ضعيفه بوجوه

الأول أن الحجه التی أوردها فی بطلان التناسخ

الذی هو مبنی هذا الدليل ضعيفه- لجواز أن لا يكون شی ء من الأحوال و العلوم السابقه محفوظه فی الذاكره بل تكون منمحيه (۱) بانمحاء المدارك و تبدل القوی و المشاعر اللهم إلا أن تكون الآثار الباقيه- من باب أمور استعداديه و لهذا تتفاوت النفوس فی الاستعدادات و تتخالف فی الذكاء و البلاده و قبول التعاليم و اكتساب الملكات و غيرها.

الثانی أن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجوده قبل الأبدان

بما هی نفوس و ليست متعلقه بالأبدان و أما إذا كانت لها نشأه أخری و نحو آخر من الوجود فوق كونها نفسا كالعقل أو دون النفسيه كالطبيعه و ما يجری مجراها فلم يلزم تعطيل.

الثالث أنها يجوز أن تكون موجوده

الثالث (۲) أنها يجوز أن تكون موجوده

قبل هذه الأبدان فی عالم آخر متعلقه

۱- فإن المدارك الجزئيه عندهم ماديه فإذا انحلت المدارك فانمحت مدركاتها- و الباقی إنما هو النفس المدركه للكليات و لكن ذلك الانمحاء يختص بالمدركات الجزئيه- و لا يشمل الكليات لتجردها و بقائها ببقاء النفس و يمكن أن يقال من قبلهم أن النفوس المدركه للكليات الحقيقيه التی صارت عقولا بالفعل لا يجوزون نسخها كما سيجی ء أنها ترتقی إلی عالم النور و المستنسخه لا- تدرك الكليات و لو أدركوها لكانت مشوبه بالصور الجزئيه الخياليه فكلما هی من باب الفعليات لا تبقی إلا ما هی من باب الاستعدادات، س ره

۲- الظاهر أن قوله عنصريه كانت أو فلكيه تعميم للأجساد الطبيعيه و حينئذ يعود الإشكال إلی منع أن يكون البدن السابق علی هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبيعی بل من الجائز أن يكون النفس متعلقه ببدن موجود فی عالم غير هذا العالم الطبيعی-

مغايره نوعيه هـذا فيرد عليه أن هـذا مما أبطله فى الإلهيات حين البحث عن وحـده عالم الأجسام و إن أريـد بما ذكره من البـدن البـدن المثـالى بسـبق المثـال على المـاده ورد عليه أن تعلق النفس ببـدنها المثـالى من قبيـل تعلق الفاعـل بفعله و ليس من التعلق التدبيرى فى شى ء، ط مد

بأبدان (۱) آخر غير الأجساد الطبيعيه عنصريه كانت أو فلكيه فإن استحاله التناسخ- إنما يقام عليها البرهان إذا كان عباره عن تردد النفوس و الأرواح فی هذا العالم من بدن مادی آخر علی سبيل الاستعداد و تهيؤ المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما أصلناه كما سيجی ء ذكره إن شاء الله تعالی

۱- فيه أنه لو تم لورد علی الدليل الأول الذی من القوم و الجواب فی الموضعين- أن الصور المثاليه التی فی القوس النزولی غير التی فی القوس الصعودی فإن هذه لوازم الأعمال و الحركات و تلك قبل دار العمل و الحركه و التعلق للترقی و لا يجوز بها الترقی- إذ ليس لها ماده تصحح الاستعداد و الحركه و الاستكمال و أيضا الصور الطبيعيه المتعلقه للنفوس سبب تخصص النفوس بها المواد و هناك لا ماده فيلزم التخصيص بلا مخصص فی كون نفس ذات صوره مقداريه طويله و أخری ذات صوره مقداريه قصيره و كذا فی المبيضه أو المسوده أو الصبيحه أو غيرها فليعلم أن الصور فی السلسله النزوليه متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهی هناك كإظلال للنفوس و النفوس ذات الأظله و لكن بما هی واحده وحده حقه ظليه أعنی بما هی ذوات كينونه عقليه كليه أو لاهوتيه بسيطه و المصنف قدس سره هنا بصدد المنع لكلام ذلك المتكلم. إن قلت الصور المثاليه فی عالم الذر كثيره أفرادا فكيف قولهم التكثر الأفرادی مع الوحده النوعيه إنما هو بالماده و لواحقها و لا ماده هناك. قلت الصور هناك موجوده بوجود واحد هو وجود الله و وجود علمه القدری لا- بوجود أنفسها كالصور التی فی خيالك من نوع واحد و يراد فی قولهم التكثر الأفرادی التكثر الوجودی و ذلك عند كون أفراد النوع موجوده بوجوداتها المختصه بها و هذا إنما هو فی هذا العالم الطبيعی الغاسق المثار للغفله و فی هذه القريه الظالم أهلها و قد مر معنی نقض العهد و تبديل بلی بلا فلا تغفل إن كنت أهلا فتكثر الصور التی من نوع واحد- و تميزها هناك إنما هو بالماهيات الشخصيه التی قد يقال لها الهويات و تشخص الصوره هناك يراد به التميز لفقد وجودها الخاص و لا نفوس جزئيه لها و حياتها و إدراكها بالله تعالی نعم الصور المثاليه التی فی البرزخ و الغيب المحالی إنما هی حياتها بنفوس متكثره كما ذكروا فی المنطقيات أن النفس الناطقه نوع منتشر الأفراد الغير المتناهيه المجتمعه الوجود بالفعل و ذلك التكثر فی النوعين أی المعنی و الصوره بالمواد السابقه و الأبدان الخاليه لا الحاليه لبقاء الهيئات و الملكات المكتسبه فيها فهناك أيضا تكثر وجودی إلا فی أرواح متحده لأهل الصفاء ۳۴۲ كما قال المولوی المعنوی- ٭ متحد بوديم و يكجوهر همه إلی أن قال- ٭ كنگره ويران كنيد از منجنيق تا رود فرق از ميان اين فريق ، س ره

فصل (۳) فی إیضاح القول فی هذه المسأله المهمه و تعقیب ما ذکروه و هدم ما أصلوه

اعلم أن هذه المسأله دقیقه المسلک بعیده الغور

و لـذلک وقع الاختلاف بین الفلاسـفه السابقین فی بابها و وجه ذلک أن النفس الإنسانیه لیس لها مقام معلوم فی الهویه و لا لها درجه معینه فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیه و النفسیه و العقلیه التی کل له مقام معلوم بل النفس الإنسانیه ذات مقامات و درجات متفاوته و لها نشآه سابقه و لاحقه- و لها فی کل مقام و عالم صوره أخری کما قیل

لقد (۱) صار قلبی قابلا کل صوره

فمرعی لغزلان و دیرا لرهبان

و ما هـذا شأنه صـعب إدراک حقیقته و عسر فهم هویته و الذی أدرکه القوم من حقیقه النفس لیس إلا ما لزم وجودها من جهه البـدن و عوارضه الإدراکیه و التحریکیه و لم یتفطنوا من أحوالها إلا من جهه ما یلحقها من الإدراک و التحریک و هذان الأمران مما اشترک

۱- أی للطـافته و سـذاجته من الألوان یتصور بکل صوره یتوجه إلیها سواء کانت من الصور المترتبه الطولیه الحاصـله له بالحرکه الجوهریه و العرضـیه أو من الصور الـذهنیه الغیر المترتبه ترتیبـا طبیعیا فمرعی لغزلان باعتبار النشأه السابقه الحیوانیه و دیرا لرهبان باعتبار النشأه اللاحقه العقلیه أو الأول حین کون خیاله مصروفا فی أمتعه الدنیا- من الأنعام و الحرث و غیرهما و الثانی عند کونه متـذکرا لله تعـالی و ملائکته المقربین و أخیـاره الأـنجبین و التعبیر بـالغزال لکونه وحشـیا إشـاره إلی أن شـهواته مـا لم تنکسـر- کحیوانـات وحشـیه غیر مرتـاضه و لاـ معلمه لکن یمکن أن یکون القلب مرعی للحیوانات الإنسـیه بکونها مقهوره مسـخره تحت إشـاره العقـل متوجه إلیهـا لله تعـالی بل یمکن تخلیصه بذبـح الحیوانیه هـدیا فی سبیل الله إِنَّ اللَّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَـ هُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّهَ و یمکن أن یراد أنه قد یصیر القلب مرعی للحبائب الغزلان العیون الحسان الوجوه، س ره

فیهما جمیع الحیوانات و أما ما أدرک منها أزیـد من ذلک و هو تجردها و بقاؤها بعـد انقطاع تصـرفها عن هذا البدن فإنما عرف ذلک من کونها محل العلوم و أن العلم لا ینقسم و محل غیر المنقسم غیر منقسم فالنفس بسیطه الـذات و کل بسیطه الذات غیر قابل للفناء- و إلا لزم ترکبه من قوه الوجود و العـدم و فعلیه الوجود و العدم هذا خلف هذا غایه عرفانهم بالنفس أو ما یقرب من هـذا و من ظن أنه بهـذا القدر عرف حقیقه النفس فقد استسـمن ذا ورم- و من اقتصـر فی معرفه النفس علی هذا القدر فیرد علیه إشکالات کثیره لا یمکنها التفصی عنها- منها أن کونها (۱) بسیطه الذات ینافی حدوثها.

و منها أن کونها روحانیه الحقیقه عقلیه یناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنیه- کالصحه و المرض و اللذه و الألم الجسمانیین.

و منها أن بساطتها و تجردها عن الماده ینافی تکثرها بالعـدد حسب تکثر الأبدان- و مما یلزم هؤلاء القوم المنکرین لکون النفس متطوره فی الأطوار منقلبه فی الشـئون الحسیه و الخیالیه و العقلیه أن کل نفس من لـدن أول تعلقها بالبدن و حدوثها إلی أقصـی مراتب تجردهـا و عاقلیتهـا و معقولیتهـا شـی ء واحـد و جوهر واحـد واقع تحت ماهیه نوعیه إنسانیه- کوقوع الإنسان تحت ماهیه جنسیه حیوانیه.

و أقول هاهنـا دقیقه أخری فیمـا یلزم هؤلاـء القوم و هو أنهم معترفون بـأن النفس (۲) فصل اشـتقاقی مقوم لماهیه النوع المرکب منها و من الجسد فی الخارج کالحساسه للحیوان- و الناطقه للإنسان و قائلون (۳) بأن الجنس و الفصل بإزاء الماده و الصوره فی المرکبات الطبیعیه و قائلون أیضا إن الفصل المحصل لماهیه النوع محصل لوجود جنسه و إن

۱- هذه الوجوه الأربعه وجوه ضـعیفه للقائلین بتجرد النفس فی أول حدوثها فعلیهم أن یجیبوا عنها و قد تقدم فی بعض المباحث السابقه التعرض لها فالأولی أن یعتمدوا فی إثبات کون النفس جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء علی غیرها، ط مد

۲- و هـو الفصـل الحقیقی الـذی هـو مبـدأ الفصـل المنطقی فالاشـتقاقی منسوب إلی المشـتق منه أی المـأخوذ منه و المشـتق هو المنطقی، س ره

۳- أی الجنس و الفصـل المنطقی بإزائهما و إلا فالجنس الحقیقی و الفصل الاشـتقاقی عینهما بل الأولان أیضا عینهما و التفاوت باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا کما قرر فی محله، س ره

كون الجنس عرضا بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجيه له- التى يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بـل إنما معناه كونه من العوارض التحليليه- التى لا يتصور الانفكاك بين العارض و المعروض فى هـذا النحو من العروض إلا بضـرب من الاعتبار الذهنى فإذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفسانى الإنسـى حركه جوهريه و اسـتحاله ذاتيه لزم (١) كونه دائما متحـد الوجود بالجسم النامى الحساس لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنسانى أعنى مفهوم الناطق الذى هو من الفصول المنطقيه و كذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسه التى هى من الفصول الاشتقاقيه بعينها هى الصور النوعيه للأجسام الطبيعيه و تلـك الصور كالنـاطقه و الفصول الاشـتقاقيه بمـا هى فصول لا- بما هى صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس و إن لم يحمل عليها بما هو ماده فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسـما بأحـد الوجهين المـذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقه حدوثا و بقاء لا كمـا ذهبنا إليه من كونها جسـمانيه الحـدوث روحانيه البقاء فهـذا أحـد البراهين- على ثبوت الاشـتداد فى مقوله الجوهر كما فى مقوله الكيف و الكم و به ينحل كثير

١- بمقتضـى قـولهم الأـول إن الجنس و الفصـل بـإزاء المـاده و الصوره و الجنس و الفصـل من الأـجزاء المحموله و الحمـل هو الاتحاد فى الوجود و بمقتضـى قولهم الثانى- إن الفصل محصل الجنس و إن الجنس من عوارض الماهيه للفصل لا من عوارض الوجود له فهو من العوارض الغير المتأخره فى الوجود فلزم الاتحاد أيضا. إن قيل لا اختصاص لهذا اللازم بنفى الحركه الجوهريه لها إذ لو تحركت جوهرا أيضا لزم الاتحاد بمقتضـى هـذه القواعد المقرره الممهده. قلنا على تقدير حركتها الجوهريه ربما يؤدى إلى نفى المـاهيه المركبه عنها بأن يكون صوره لـذاتها لا للماده بل تصـير متحـده بالعقل الفعال بل ربما ينفى الماهيه عنها- ۳۴۵ كما قال قـدس سـره تبعا للشـيخ الإشـراقى إن العقول و النفوس أنوار ساذجه بلا ظلمه- و وجودات بسـيطه بلا ماهيه نعم لا نبالى بصـدق الجسم بـالمعنى الـذى هو جنس باعتبـار مـا كان أو باعتبار الجسم المثالى أو باعتبار وجـدان وجود الجسم بنحو أعلى أو باعتبـار كون الجسم موضوعـا لمعنى عام و هو روح المراتب كما فى الألفاظ المشتركه الأخرى مثل القلم و اللوح و غيرهما كما حقق فى محله فافهم هذا كى ينفعك فى تحقيق المعاد الجسمانى- إن شاء الله تعالى، س ره

من الإشكالات الوارده فی حدوث النفس و بقائها بعد الطبیعه و الجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل الذی بیناه فی هذا الموضع و قبل هذا بوجوه قطعیه أخری تراهم (۱) تحیروا فی أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها حتی أنکر بعضهم تجردها- و بعضهم بقاءها بعد البدن و بعضهم قال بتناسخ الأرواح و أما الراسخون فی العلم- الجامعون بین النظر و البرهان و بین الکشف و الوجدان فعندهم (۲) إن للنفس شئونا و أطوارا کثیره و لها مع بساطتها أکوان وجودیه بعضها قبل الطبیعه و بعضها مع الطبیعه و بعضها بعد الطبیعه و رأوا أن النفوس الإنسانیه موجوده قبل الأبدان بحسب

۱- فإنها کیف تحدث فی وقت معین و نسبه المجرد إلی جمیع الأوقات واحده- ثم کیف تحدث و لا حامل حدوث لها کما مر و إن قالوا بحدوث تعلقها فتکون ذاتها قدیمه- و أتباع أرسطاطالیس لا یقولون به و تحیروا فی بقائها فإنها حادثه و کل کائن فاسد- و کل ما لیس بفاسد لیس بکائن و فی تجردها إذ کما أن حدوث المجرد مشکل کذلک تجرد الحادث مشکل و فی تعلقها إذ المجرد کیف یکون محصورا فی علاقه جسم محدود، س ره

۲- کلها ذاتیه ففی مقام طبع و فی مقام نفس و فی مقام عقل و فی مقام فانیه عن هذه کلها باقیه بالله کما أخبر صاحب مقام لی مع الله عن نفسه ص فإذا قد خلقها الله أطوارا. فإن قلت إنها حادثه ذاتا فی مقام صدقت و إن قلت حادثه تعلقا و أردت بالتعلق وجودها الطبیعی الذاتی لا الإضافه کما مر غیر مره أن تعلقها بالبدن لیس کتعلق صاحب الدکان بدکانه صدقت و إن قلت إنها قدیمه ذاتا باعتبار العقل النازله هی منه و أنه تمامها و کمالها- بل باعتبار انقلابها إلی العقل المجرد الذی کل الأزمنه و الزمانیات بالنسبه إلیه کالآن صدقت کما أنه بهذا الاعتبار إن قلت إنها باقیه ببقائه بل ببقاء الله صدقت و إن قلت إنها غیر باقیه بل زائله سیاله باعتبار حرکتها الجوهریه صدقت و إن قلت بهذه الاعتبارات إنها جسمانیه بل جسم و روحانیه بل روح صدقت فما أعجب حال هذا المعجون و طائر بوقلمون الذی هو هیکل التوحید و برزخ التکثیر و التفرید ۳۴۶ و نعم ما قال الشیخ فرید الدین العطار-ٔجزو کل شد چون فرو شد جان بجسم کس نسازد زین عجایب تر طلسم جسم و جان پاک با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد ، س ره

کمال (۱) علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها لأن سببها کامل الذات تام الإفاده و ما هو کذلک لا ینفک عنه مسببه لکن تصرفها فی البدن- موقوف علی استعداد مخصوص و شروط معینه و معلوم أن النفس حادثه عند تمام استعداد البدن و باقیه بعد البدن إذا استکملت و لیس ذلک إلا لأن سببها یبقی أبد الدهر فإذا حصل لک علم یقینی بوجود سببها قبل البدن و علمت معنی السببیه و المسببیه و أن السبب (۲) الذاتی هو تمام المسبب و غایته حصل لک علم بکونها موجوده قبل البدن بحسب کمال وجودها و غنائها و الذی یتوقف علی البدن هو بعض نشآتها و یکون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأه الدنیه و الطبیعه الکونیه و هی جهه فقرها و حاجتها و إمکانها و نقصها لا جهه وجوبها و غنائها و تمامها و لو کان البدن شرطا لکمال هویتها و تمام وجودها کما فی (۳) سائر الحیوانات و النباتات کان زوال البدن موجبا لزوالها- کما یلزم أن ینعدم بعدم الآله و فساد المزاج البدنی تصرف الصانع و عمله المحتاج إلی الآله کسائر القوی المادیه الداثره الفاسده المتجدده الزائله و البرهان قائم علی أن للنفس قوه عقلیه تتصرف فی العقلیات بذاتها لا باستعمال آله و هی کمالها الذاتی و جهه غنائها عن البدن و سائر الأجسام فهی بکمالها السببی خارجه عن عالم الأکوان المتجدده.

فالحق أن النفس الإنسانیه جسمانیه الحدوث و التصرف روحانیه البقاء و التعقل

فتصرفها فی الأجسام جسمانی و تعقلها لذاتها و ذات جاعلها روحانی و أما العقول المفارقه- فهی روحانیه الذات و الفعل جمیعا و الطبائع جسمانیه الذات و الفعل جمیعا فلکل من تلک الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانیه و لهذا حکمنا بتطورها فی الأطوار- إذ لیس تصرفها فی البدن کتصرف المفارقات فی الأجسام لأنها بذاتها مباشره للتحریک

۱- الإضافه بیانیه فإن العله کمال المعلول، س ره

۲- . ۳۴۷ کما قال أرسطاطالیس إن ما هو و لم هو فی کثیر من الأشیاء واحد- و المجردات من ذلک الکثیرفعند إحکامک و إتقانک هذه القواعد لا یبقی لک ریب بکینونه النفس قبل البدن لأن شیئیه الشی ء بتمامه لا بنقصه، س ره

۳- لا یخلو عن مساهله فإن الحیوان بل النبات بناء علی الحرکه الجوهریه حالها حال الإنسان من غیر فرق فلا تغفل، ط مد

الجزئی و الإدراکات الجزئیه علی سبیل الانفعال و الاستکمال لا علی وجه الإفاضه و الإبداع.

و لنرجع إلی تتمه أقوال القوم و متمسکاتهم فی باب حدوث النفس الإنسانیه و قدمها

اشاره

و تزییف ما قالوه و هدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقیه علی الحدوث-

فمنها ما ذکره صاحب الکتاب المسمی بحکمه الإشراق

اشاره

فمنها ما ذکره (۱) صاحب الکتاب المسمی بحکمه الإشراق

من قوله و لیس هذا النور أی النفس الإنسانیه قبل البدن فإن لکل شخص إنسانی ذاتا تعلم نفسها و أحوالها الخفیه علی غیرها فلیست (۲) الأنوار المدبره الإنسیه واحده- و إلا ما علم واحد کان معلوما للجمیع و لیس کذلک فقبل البدن إن کانت هذه الأنوار موجوده لا یتصور وحدتها فإنها لا تنقسم بعد ذلک إذ هی غیر متقدره و لا (۳) برزخیه أی جسمانیه حتی یمکن علیها الانقسام و لا یتصور تکثرها فإن هذه الأنوار المجرده قبل الصیاصی لا یمتاز بشده و ضعف إذ کل (۴) مرتبه من الشده و الضعف ما لا یحصی و لا

۱- الظاهر أن هذه الحجه هی الحجه الأولی المذکوره فی الفصل السابق و لا تختلف عنها إلا بزیاده الشده و الضعف فی البیان، ط مد

۲- أی فی عالم الماده ما دامت متعلقه بها فمهد أولا إثبات التکثر لیتفرع علیه انقسام المجرد إن کان فی عالم الإبداع واحدا فتکثر بعد النزول، س ره

۳- البرزخ فی اصطلاح حکمه الإشراق هو الجسم کما هو واضح لمن نظر إلیها- لا ما هو المشهور عند أهل الشرع و الذوق و غیرهما و هو المتوسط بین الأمرین ذو حظ من الجانبین کالمثل المعلقه، س ره

۴- . ۳۴۸ قال الشارح العلامه أی کل رتبه من الشده لها ما لا یحصی من النفوس لأنها غیر متناهیه و شده نوریتها متناهیه إذ فوقها الأنوار القاهره و هی أشد نوریه منها و إذا تناهت الشده دون النفوس لزم أن یکون بإزاء کل رتبه من الشده نفوس غیر متناهیه و إذا کان کذا فلا یمکن التمیز أصلا بین النفوس التی لکل رتبه ثم أورد بأنه لا یلزم من تناهی شده نوریه النفوس و انحصارها بین طرفی إفراط و تفریط أن لا یقبل الرتب الغیر المتناهیه کما لا یلزم من انحصار المزاج الإنسانی و غیره من الحیوانات بین طرفی إفراط و تفریط کون الأمزجه متناهیه بل هی غیر متناهیه مع انحصارها بین حاصرین- کذلک شده نوریه النفوس یجوز أن یکون مع کونها متناهیه ذات رتب غیر متناهیه کاشتمال زمان و خط متناهیین علی آنات و نقط غیر متناهیه و

حينئـذ يلزم أن يكون لكل رتبه من الشـده نفس واحده لا نفوس و لا اسـتحاله فيه فضـلا عن كونها غير متناهيه- و دفع بأنه لقائل أن يفرق بين رتب الشـده و بين نقـط الخـط و آحـاد الأـمزجه بـأن الرتـب على تقـدير أزليه النفوس الغير المتنـاهيه يكون بـالفعل بخلاـف النقط و الأمزجه فإنها و إن أخرجت إلى الفعل غير متناهيه لكنها لـم توجـد معا و على هـذا يلزم فى الرتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين و لا يلزم فى النقط و الأمزجه، س ره

عارض غریب فإنها لیست فی عالم الحرکات حینئذ فلما لم یکن کثرتها و لا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا یمکن وجودها.

أقول فیه نظر من وجوه

الأول أنه یرد علی إبطال الشق الثانی

أنا لا نسلم أنها متحده نوعا بمعنی أنها أفراد لنوع واحد متمایزه فی الوجود بل هی بأجزاء شی ء واحد وحده عقلیه أشبه منها بأفراد ماهیه واحده وحده نوعیه و المستند أن الجواهر العقلیه- عند بعض الفلاسفه الکاملین وجودات محضه بلا ماهیه و تلک (۱) الوجودات متفاوته بالأشد و الأضعف و معنی الأشد هو کون الوجود بحیث کأنه یشتمل علی أمثال ما فی الأضعف و یترتب علیه أضعاف ما یترتب علی الفرد الضعیف فهذه النفوس قبل نزولها فی الأبدان متمایزه بجهات (۲) و حیثیات عقلیه متقدمه علی أکوانها الطبیعیه بالذات

۱- حاصله أنه کما أن الجواهر العقلیه متفاوته بالشده و الضعف کذلک النفوس بل تفاوتها عین تفاوتها لأن الکینونه السابقه للنفوس هی بعینها کینونات الجواهر العقلیه، س ره

۲- إن قلت جعل التمیز أولا بالشده و الضعف بل بذواتها المختلفه کالوجودات و التشخصات الحقیقیه فإن الشده و الضعف کالتقدم و التأخر مقومات للوجودات و هاهنا بالجهات الفاعلیه فکیف التوفیق. قلت لا مخالفه بینهما فإن الوجودات النفسیه إذا کانت تمایزها بنفس ذواتها الوجودیه- و نفس ذواتها ناشئه من الجهات الفاعلیه فتمایزها ظلال تلک الجهات و بالحقیقه النفوس المتخالفه بحسب الباطن کینونتها قبل نزولها فی الأبدان کینونه الجواهر العقلیه و الجهات الفاعلیه أسماؤه تعالی و صفاته و یمکن أن یکون المراد بالجهات الفاعلیه أنفسها فإن المجردات جهات فاعلیته تعالی لما دونها و حیثیات إفادته لرقائقها فیکون بمنزله قولنا متمیزه بذواتها و التمیز بالجهات الفاعلیه و القابلیه فی عالم الصوره کعکسی إنسان و شجر فی المرآت الواحده و کعکوس الإنسان الواحد فی المراء المختلفه صغرا و کبرا و صفاء و کدوره و استقامه و اعوجاجا، س ره

لا بعوارض قابليه لاحقه لماهياتها و إليه الإشاره

بقوله ص: نحن السابقون اللاحقون

و قوله ص: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين.

و الثانى أنه يرد على إبطال الشق الأول

أنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفه على الآلات و إن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفه على الآلات فلزومه مسلم و لا نسلم عدم اشتراك الكل فيها أ لا ترى أنها اشتركت (۱) فى العلم (۲) بذواتها و فى إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفه على الآلات.

۱- فيه أن اشتراكها فى العلم بذاتها على ما يريده المورد هو اشتراكها فى مفهوم أن لها علما بذاتها و على ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غيرها بالعلم الحضورى و من البديهى أن ذلك غير مشترك بين النفوس، ط مد

۲- هكذا قال العلامه فى شرح حكمه الإشراق و المصنف فى حواشيها و الظاهر أنه مصادره على المطلوب لأن علمها بذواتها عين ذواتها لأنه حضورى فذواتها فى الواقع إن كانت متكثره مختلفه كانت علومها بذواتها كذلك و إن كانت واحده كان علمها كذلك مشتركا فيه اللهم إلا أن يحمل على العلم بمفهوم ذاتها علما حصوليا و حينئذ يكون من قبيل العلم بالأوليات و يمكن الجواب بأن المراد أن علمها الحضورى بذواتها واحد مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات المعراه عن الغرائب المشار إليها فى كل واحده بأنا- المعلومه بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحده فإن تلك الذات الغير المغفول عنها للكل على كل حال واحده و تلك الحاله الوجدانيه الحاصله لزيد مثلا متفقه فى جميع بنى نوعه ثم إنه يمكن أن يترقى عن إدراك الأوليات و الذات و يقال هذه النفوس فى مقام العاقله واحده و لا سيما على القول باتحاد العاقل و المعقول فإن معقولها الكلى- كالبياض الكلى الصرف واحد و لو وجد فى ألف عقل و نفس إذ لا ميز فى صرف الشى ء- و هكذا فى باقى الكليات التصوريه و التصديقيه من العنوانات المطابقه لنفس الأمر- و لهذا كل من جاء من لدن آدم إلى الخاتم ص من أهل الحق دينهم واحد و اعتقادهم فارد قلوبهم كمراء متعاكسه متصوره كل بما فى الأخرى بعد ما ولت وجوهها شطر قبله واحده قال الله تعالى أُولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ و فى الحديث: المؤمن مرآت المؤمن فكل يقول بتوحيده و صفاته العليا و أسمائه الحسنى على وتيره واحده و لو تراءى اختلاف ففى نشأه الصوره بحسب العبارات و فى الأسماع و كلامنا فى مقام التعقل و من لم يشترك معهم فى هذه المعارف فلأجل عدم تحقق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق و لكنه مختلف بل إن كنت ذا قلب متوقد- لدريت أن الصفات التى بشركه القوى أيضا لها جهه وحده و وفاق و إن كان لها جهه كثره و خلاف بالقوابل أو بشده و ضعف مع أن ما به الاختلاف فيهما عين ما به الاتفاق- فإن حاله البسط التى يحصل لك أو حاله القبض بعينهما مثل ما لأبناء نوعك بل حالات جوعك و عطشك و شبعك و ريك مثلا موافقه لما يحصل لأبناء جنسك فضلا عن أبناء نوعك- و هذا أحد وجوه

قول القائل كل شی ء فیه معنی کل شی ء، س ره

و لعلک تقول إذا اتحدت النفوس کان جمیع الآلات لذات واحده فتکون تلک الذات مدرکه لجمیع المدرکات بجمیع الآلات فکان کل أحد منا یدرک ما یدرکه الآخر فیدرک الکل أقول (۱) کلامنا فی اتحاد النفوس قبل الأبدان لا فی اتحادها عند التعلق بالأبدان

۱- هکذا فی حاشیته علی حکمه الإشراق أیضا أقول قد علمت أن کلام الشیخ الإشراقی فی اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان فینفی الاتحاد عند التعلق و یثبت التکثر حتی یفرع علیه أنها لو کانت قبل التعلق متحده ثم تکثرت بعده لزم التجزی و الانقسام- فإذا سلمتم التکثر عند التعلق تم کلامه و لا بحث لکم معه إلا أن یقال لما نفی الشیخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقا أراد المصنف قدس سره إثبات الاتحاد فی الجمله- عند التعلق الصوری حین صیرورتها روحانیات البقاء عند اتحادها بالعقل و فی مقام عقلیتها بالفعل بحمل قبلیه الأبدان فی کلامه علی القبلیه الدهریه بقرینه قوله و فی النشأه العقلیه تکون عند استکمالها متحده بالعقل المفارق و هذا القدر یکفی فی منع بعض مقدمات الشیخ قدس سره. و أیضا لم یسلم التکثر و لو قبل الاتحاد بمقام العقل فإن الاتحاد فی عالم الطبیعه- لا ینافی جهل بعض الأدراک الجزئیه لبعضها علی الآخر کما قال و الاتحاد بحسب کل نشأه إلخ و أنه کیف یقاس إلخ ۳۵۱ ثم إنه نقل عن العلامه الدوانی أنه قال فی شرح الهیاکل- إن أرید بالحیثیه هاهنا التقییدیه فلا یصح کونها من حیث تلک الآلات مدرکه لکون المقید بها من حیث هو مقید أمر اعتباری و علی تقدیر وجوده فیکون المقید بکل آله غیر المقید بالآله الأخری بالذات لأن القید فی الحیثیه التقییدیه بمنزله الجزء فیکون المرکب من الذات و کل قید مغایرا للمرکب منه و من قید آخر تغایرا بالذات فتتغایر النفوس بالذات و قد فرضت متحده و إن أرید بالحیثیه التعلیلیه فلا ینافی الاتحاد فی الإدراک ضروره أن الأفاعیل المختلفه لا ینافی وحده الفاعل و ذلک کالنفس تدرک المحسوسات المختلفه بآلات متغایره و مع ذلک هو المدرک لجمیعها و أجاب المصنف قدس سره فی تلک الحاشیه بأنا نختار أن هذه الحیثیات تقییدیه فکثرت النفوس المحیثه بها لا علی وجه الترکیب الاعتباری و لا لأن تکون المقید بها من حیث هو مقید بها أمرا اعتباریا- بل المقید بکل قید أمر حقیقی متحد بقیده مغایر للمقید بقید آخر من جهه ذلک القید- و اتحاده به. قوله فیتغایر النفوس بالذات. قلنا نعم و لکن فی نشأه الآلات البدنیه بحسب تقییدها الذاتی بتلک الآلات. و قوله و قد فرضت متحده. قلنا نعم و لکن لا فی هذه النشأه بل فی نشأه سابقه عقلیه هی نشأه ما قبل الطبیعه- و هی بعینها نشأه ما بعد الطبیعه انتهی و هو مؤید لما ذکرناه فتفطن، س ره

و الاتحاد بحسب كل نشأه يخالف الاتحاد بحسب نشأه أخرى و لا شبهه لأحد فى أن نشأه التعلق بالبدن غير نشأه التجرد عنه كيف و النفوس فى هذه النشأه البدنيه صارت بحيث ترتبط و يتأحد كل واحده منها بالبدن اتحادا طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعى حيوانى و فى النشأه العقليه يكون عند استكمالها متحده بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس فى عالم العقل و الجمعيه باتحادها فى عالم الأبدان- و عالم التفرقه فى الجواز و عدمه و لو جاز اتحاد النفوس فى عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس و الحاصل أن إدراك الشى ء بآله متقوم بتلك الآله فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركه من حيث تلك الآلات فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بآلات أخرى مدركه لذاتها من حيث ذاتها و لا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التى بها أدركت تلك الإدراكات و المدركات.

الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها

لأنها لا تنقسم بعد ذلك فيه أن الوحده تكون على وجوه شتى كالعقليه و النوعيه و العدديه و المقداريه و لكل وحده كثره تقابلها- و ليس كل وحده تقابلها كل كثره فإن موضوع الوحده العقليه قد يكون بعينه موضوع الكثره العدديه و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالأجزاء و قد علمت أيضا فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقوله فكذلك فيما نحن فيه فإن النزول من نشأه العقل إلى نشأه الأبدان يقتضى تكثير الواحد و الصعود من هذه النشأه

إلى نشأه العقل يقتضى توحيد الكثير و ليس تكثير الواحد و لا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير و الأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدره جرميه.

و منها أيضا ما ذكره فى ذلك الكتاب

و هو أنها لو كانت موجوده قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب و لا شاغل عن عالم النور المحض و لا اتفاق و لا تغير فى ذلك العالم فتكون كامله فتصرفها فى البدن يقع ضائعا ثم لا أولويه لتخصيص بعضها ببدن و الاتفاقات إنما هى فى عالم الأجسام و ليس فى عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك الطرف و ما يقال إن المتصرفات فى الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل إذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات و التعلقات.

أقول قد ذكرنا فى تعاليقنا على حكمه الإشراق جوابا عن هذه الحجه أن للنفوس (١)كينونه فى عالم العقل و كينونه فى عالم الطبيعه و الحس و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا و هى و إن كانت هناك صافيه نقيه غير محتجبه و لا ممنوعه عن كمالها العقلى النوعى و لكن (٢) قد بقى لها كثير من الخيرات التى لا يمكن تحصيلها إلا

١- أقول لعل مراد الشيخ قدس سره نفى الكينونه السابقه للنفس بما هى نفس و بما هى هويات متعدده لا بما هى عقل كيف و الأنوار حتى الأنوار العرضيه عنده حقيقه واحده بسيطه و عالمنا الأدنى ظلال العالم الأعلى. و أيضا إجراؤه قاعده الإمكان الأشرف فى الأنوار القاهره و إثباتها بثبوت الأنوار الأسفهبديه أدل دليل على أنه يقول إن كينونتها السابقه كينونتها إذ الممكن الأشرف و الأخس لا بد أن يتوافقا فى الماهيه و إلا لم يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف، س ره

٢- و هى مثل تعلم الأسماء التشبيهيه كما كانت متعلمه بالأسماء التنزيهيه عند كينونتها العقليه و جامعيتها لمظاهر هذه كمظاهر تلك كالحيوانيه و الملكيه و غيرهما و هى تعلم أسماء الأشياء فلو لم تهبط لم تصر هيكلا للتوحيد و مجمعا للكمال الأتم أو مظهرا لاسم الله الأعظم و لم ينته إليها كل التعاليم و لم تتخط كل الأقاليم ٣٥٣ و لذا قال المعلم لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شى ء ٣٥٣ و قال الشيخ العربى من تماميه العالم وجود النشأه الناقصه فيه. أيضا نكتتان أخريان تدوران فى خلدى فى باب هبوط النفس إحداهما أنها أهبطت لتصير ذات مملكه إذ لم تكن هناك مملكه لها كما لم يكن لها وجود إلا تبعا فلم تكن لها ماهيه حتى يضاف إليها شى ء فضلا عن ماده كما حقق أن العقول لا ماهيه لها أو أنها مندكه الآنايات بخلافها هاهنا لمكان الماده التى هى مناط واقعيه العدم و بروز الماهيه- و مثار الإمكان الاستعدادى و الأنانيه فأضيف إليها مملكه و سلطنه بعد أن لم تكن شيئا مذكورا و ثانيتهما أنها كانت هناك نورا و شفافا فلم تكن قابله للعكوس البهيه و الصور السنيه فأهبطت إلى هذا العالم لتقبل العكوس بسبب علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزيبق بظهر المرآت لتقبل الصور و تتمكن فيها و إلى هذه العلل الغائيه و نحوها أشار قدس سره بقوله بل لحكمه جليله إلخ، س ره

بالهبوط إلى الأبدان و الآلات بحسب الأزمنه و الأوقات و فنون الاستعدادات فتصرفها فى الأبدان الجزئيه بعد كينونتها فى المقامات الكليه لا يقع ضائعا كما زعمه بل لحكمه جليله لا يعلمها إلا الله و الراسخون فى العلم.

ثم العجب أن هذا الشيخ و كثيرا ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس فى هذا العالم إلى عالم النور المحض و العقل الصرف من غير استلزام تجدد و إيجاب- و استيجاب سنوح حاله تجدديه فى ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر (۱) هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد و تغير هناك- و حال الإعاده كحال الابتداء من غير فرق فى صعوبه الدرك و غموض الفهم و دقه المسلك- و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات فى الأبدان بعالم العقل البرى ء عن السنوح و التجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم و اتصالها بالأبدان و كل

۱- أقول كما ذكرناه فى الحاشيه السابقه أن الشيخ قدس سره ينكر الكينونه السابقه للنفوس بما هى نفوس و بما هى هويات متكثره لا- بما هى عقل كذلك ينكر هبوطها بما هى عقل لا بما هى نفس إذ العقل ليس له حاله منتظره فلا يجوز عليه النقل و التحول- و معنى الهبوط فى الحقيقه أن الرقائق التى فى عالمنا الأدنى لما كانت من سنخ الحقائق التى فى العالم الأعلى و ظلال و وجوه لها و وجه الشى ء هو الشى ء بوجه ضعيف- كانت كينونتها فى العالم الأدنى كينونه الحقائق فيه بلا تجاف لها عن مقامها كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونه الحقائق فى ذلك المقام الشامخ الإلهى و اتصال تلك بهذه و ملاك الاشتباه و مثار الغلط فى الهبوط و النزول و السقوط و نحوها حملها على التجافى عن المقام مع أن حقائقها ليست إلا الإفاضه و حقيقه الإفاضه ليست إلا صدور الشى ء عن الشى ء بحيث لا ينقص فى فيضانه عنه بشى ء و لا يزيد فى رجوعه إليه على كماله شى ء- فالهبوط و الرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما أحد فضلا عن الشيخ كيف و الشرع و الذوق و الوجدان و البرهان كلها مصدقه بصحتهما و ألسنتهم مشحونه منهما، س ره

ما يصحح أحد الأمرين من البدو و الإعاده يصحح الأخرى و لهذا كثيرا ما وقع فى الكتاب الإلهى إثبات الإعاده بثبوت البدايه كقوله تعالى كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ.

و اعلم أن حكايه هبوط النفس الآدميه من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعه الجسمانيه التى كالمهد و موطن النفس الحيوانيه التى هى بمنزله أمها مما كثرت فى الصحف المنزله من السماء و مرموزات الأنبياء و إشارات الأولياء و الحكماء الكبراء ففى القرآن العزيز ذكر هبوط النفس و صعودها فى آيات كثيره كقوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ و كقوله تعالى فى حكايه آدم و هبوطه من عالم الجنان قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ و قوله تعالى قالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إِلى حِينٍ و قوله تعالى أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ إلى قوله ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ و قوله تعالى إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيها جِثِيًّا و قوله تعالى كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقاً هَدى وَ فَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ

و فى الحديث النبوى: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضه

إشاره إلى تقدم وجودها فى معادن ذواتها من العقول المفارقه التى هى خزائن علم الله و كيفيه هذا التقدم فى الوجود كما حققناه و وجهناه من أن للنفوس كينونه عقليه تجرديه كما أن لها كينونه تعلقيه و كما أن للأشياء (۱) الخارجيه الجزئيه ثبوتا فى القضاء السابق الإلهى- و هى هناك مصونه عن التغير و المحو و الإثبات و هاهنا واقعه فى الكون و الفساد و المحو و الإثبات لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ يعنى اللوح المحفوظ عن التغير و التبدل.

و فى كلام أمير المؤمنين ع: رحم الله امرأ عرف من أين و فى أين و إلى أين

. فالأولى إشاره إلى حال النفس قبل الكون و الوسط إلى ما مع الكون و الآخر إلى

۱- يعنى لا- اختصاص للكينونه السابقه بالنفوس بل هى لجميع الأشياء إلا- أنه لا استشعار لها إلا للنفوس إلا أن يدخلوا باب الأبواب، س ره

و فی کلامه ع أیضا: و لیحضر عقله و لیکن من أبناء الآخره فإنه منها قدم و إلیها ینقلب

و روی عنه ع أیضا فی ماهیه النفس و مبدئها و معادها

: اعلم أن الصوره الإنسانیه هی أکبر

(۱)

حجه الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه بیده- و هی مجموع صوره العالمین و هی المختصر من اللوح المحفوظ و هی الشاهد علی کل غائب- و هی الطریق المستقیم إلی کل خیر و الصراط الممدود بین الجنه و النار

. و قال معلم الفلاسفه أرسطاطالیس فی کتاب أثولوجیا فی فائده هبوط النفس إلی هذا العالم ما معناه أنها لم یضرها هبوطها إلی هذا العالم شی ء بل انتفعت به و ذلک أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشی ء و علمت (۲) ما طبیعته بعد أن أفرغت علیه قواها- و تراءت أعمالها (۳) و أفاعیلها الشریفه الساکنه التی کانت فیها و هی فی العالم العقلی

۱- فإن الله تعالی جعلها مثالا لذاته و صفاته و أفعاله فمن ینکر ذاته المقدسه- المجرده عن کل التعینات التی لیست داخله فیها و لا خارجه عنها فلینظر مثله الأعلی و آیته الکبری و هو النفس و لا سیما ما هی بالفعل منها فإنها مجرده عن کل التعینات- و لهذا تشیر إلی کل منها بهو و إلی ذاته بأنا و لیست داخله فی البدن و قواه بل و لا فی العالم و لا خارجه عنها و من ینکر صفاته العلیا و أسماءه الحسنی فلینظر جامعیه النفس للصفات التنزیهیه و التشبیهیه و من ینکر أفعاله تعالی فلینظر أفعال النفس و لا سیما إبداعه الکلیات و اختراعه الجزئیات المثالیه و إنشاءه الجزئیات المحسوسات بالذات- و غیر ذلک من عجائب آیات الأنفس٬ قال مولانا الرضا علیه آلاف التحیه و الثناء: قد علم أولوا الألباب أن ما هنالک لا یعلم إلا بما هاهنا ، س ره

۲- أی ما طبیعه الشی ء بعد أن أفاضت علیه قواها و المراد بالشی ء المحسوسات- یعنی کما أن الملک لا تعرف الأکل و الشرب و الوقاع و أمثالها کذلک النفس حیث کانت فی ذلک المقام الشامخ الإلهی و عند کینونه العقلیه لم تکن تعرف شیئا من ذلک بهذا النحو الطبیعی المشهود للإنسان الطبیعی فهبطت إلی عالم الطبیعه و أفاضت علیه قواها حتی تعرف ما لم تعرف الملائکه و تصل إلی ما وصلوا و ما لم یصلوا إن ساعدها التوفیق- و صارت بالفعل فی جمیع مراتبها و لم تخلد إلی الأرض، س ره

۳- إن للنفس أعمالا و أفعالا معنویه حقیقیه لا تظهر إلا بأفاعیلها التی فی البدن- لتطابق النشئات إذ الاستخلاف بالمولده ظل الاستخلاف المعنوی الذی فی النفس- فإن کل نفس ترید أن تتشبه کل نفس به و تتخلق بأخلاقه فإن النفس جوهر شبیه بالنار- و التغذیه البدنیه ظل التغذیه الروحانیه بالمعارف و اتحاد العاقله بها و التصویر بالمصوره- ظل تصویرها بالحقائق و هکذا فی سائر الصفات النباتیه و کذا إبصار النور مثلا ظل شهود الأنوار المفارقه القاهره و استماع الکلمات الطیبه ظل استماع الکلمات

القلبيه- و القدسيه و الواردات الإلهاميه و استشمام الروائح العطره الفائحه ظل استشمام النفحات الربوبيه و هكذا فى سائر الصفات الحيوانيه فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعيه و لم تصر واقعه تحت الإحساس لم تعرف الأفاعيل و الصفات المعنويه الكامنه فى المقام العقلى- على ما هى عليه وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال فمعنى كلامه أنها هبطت لأن يحصل لها الوجود الرابطى الذى للعقل الفعال بها و يصير عقلا فعالا فى الصعود بإزاء ما فى النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلى و لو لا الفعل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غايه الفعل، س ره

فلو لاـ أنها ظهرت أفاعيلها و أفرغت قواها و صيرتها واقعه تحت الإبصار لكانت تلك القوى و الأفاعيل فيها باطلا و لكانت النفس تنسى الفضائل و الأفعال المحكمه المتقنه إذا كانت خفيه لا تظهر و لو كان هذا هكذا لما عرفت قوه النفس و لا شرفها و ذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوه الخفيه بظهورها و لو خفيت قوه النفس و لم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه و فى أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفه و رموز شريفه إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها و حكايات مرشده إلى ذلك منها قصه (۱) سلامان و أبسال و منها قصه الحمامه المطوقه المذكوره فى كتاب كليله و دمنه"- و منها حكايه حى بن يقظان" و للشيخ الرئيس" قصيده فى السؤال عن عله هبوط النفس أولها

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

(۲)

۱- و القصه بتفصيلها مذكوره فى النمط التاسع من شرح الإشارات" للمحقق الطوسى" قدس سره، س ره

۲- و منها ،حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها بذات الأجرع عقلت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم و الطلول الخضع و قوله بذات الأجرع أى فى أرض ذات الأجرع و الأجرع المكان الواسع و الأرض- ذات الحزونه أو الكثيب جانب منه رمل و جانب حجاره و المراد بها عالم العقل الواسع الشامخ و فى كلامه إشارات إلى لطائف منها أنه أشار إلى أنها صارت آدم" بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكا فإن عدد الهاء و الميم عدد آدم" كما فى قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ و منها أنه أشار إلى جامعيتها لمراتب الغيوب و الشهاده فإن الهاء حلقيه و الميم شفويه فأخذ أول الحروف و آخرها و ظاهرها و باطنها تنبيها على جامعيه تلك الكلمه التامه الآدميه لكل الحروف التكوينيه و منها أن الميم إشاره إلى الملك بالضم و السلطنه و الهاء إشاره إلى إضافتها- فإن الهاء كما قرر الشيخ" فى الرساله النيروزيه" حرف إضافته تعالى فإن مجالى إضافته و إشراقه خمسه و فى قوله علقت بها ثاء الثقيل إشاره إلى أنها كلما توغلت فى الهبوط- توغلت فى الكثره و الخمسه تصير خمسمأه و الهاء ثاء فإن الهاء و النون و الثاء حقائقها واحده و تتفاوت بالترفع و التنزل فحيث كانت النفس فى عالم الجبروت كانت كثرتها ضعيفه و فى الملكوت متوسطه و فى الناسوت قويه، س ره

کـل ذلـک یفیـد أن للنفس کینونه قبـل البـدن و وجودا فی العـالم الشامـخ الإلـهی- و أن لها عودا و رجوعا إلی ما هبطت منه و طلوعا لشـمس حقیقتها و کواکب قواها من مغربها إما مشـرقه مستقیمه و إما منکسفه منکوسه مکدره و قوله قدس سره و ما یقال إن المتصـرفات فی الأبدان یسـنح لها حال موجب لسـقوطها عن مراتبها إلی آخره قلت فی الحواشی إن سقوط النفس عباره عن صدورها عن سـببها الأصلی و نزولها عن أبیها المقدس العقلی و الحال (۱) التی توجب سـقوطها عن ذلک العالم شئون فاعلها و جهات علتها و حیثیاتها و قد وقع التنبیه سابقا علی أن المعلولات النازله الصادره

۱- أی الحـال التی توجب صـدورها هی الجهـات الفـاعلیه کالأسـماء و الصـفات عنـد العرفـاء و کالإشـراقات و المشاهـدات فی العقول الطولیه للطبقه المتکافئه من العقول- و کنفس هذه لأصنامها المثالیه و المادیه عند الإشراقیین و کالجهات الثلاث فی کل واحـد من العقول العشـره و هی الوجوب و الوجود و الإمکـان أو النور و الظـل و الظلمه أو تعقـل مبـدئه و تعقـل وجوده و تعقل إمکـانه إلی غیر ذلـک من العبارات عنـد المشاءین- و لما کانت الجهات الفاعلیه فی غالب الأمر کمالات و حسـنات و قـد ذکر الکمل من عباد الله تعالی تأسیا به إن موجب السقوط هو الخطیئه فی أبینا آدم ع تصدی لتحقیق ذلک بقوله و قد وقع التنبیه إلخ، س ره

عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها (١) و لوازمها الإمكانيه و نقائصها و إمكاناتها و فقر ذواتها إلى جاعلها التام القيومى و يعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئه المنسوبه إلى أبينا آدم و عن صدور النفوس (٢) عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلا ما يقتضيه الحكمه فى ترتيب الوجود فإن النور الأنقص لا تمكن له فى مشهد النور الأشد أ لا ترى أنك إذا أردت أن تنظر فى مسأله إلهيه شديده الغموض لم تحكمها بعد و توغلت فيها توغلا قويا يكل ذهنك قبل أن يحصل لك ملكه الرجوع إليها و يكون سريع الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنيه فرارا من أن يحترق دماغك من استيلاء

١- أى لجهات تلك الفواعل و لوازمها لا لجهات تلك المعلولات و لوازمها الإمكانيه- بناء على أن الإمكان مناط الحاجه فهو موجب الصدور و مهيؤه إذ لا بد أن يكون تلك الجهه متقدمه حتى يصدق أن الخطيئه صارت موجبه للسقوط فبين أنه نبه على المعلول الدانى لا بد أن يستند إلى الجهه الدانيه و العالى إلى الجهه العاليه كما أن العقل الثانى- يستند إلى وجوب العقل الأول و نفس الفلك الأطلس إلى وجوده و جسمه الذى هو المعلول النازل إلى إمكانه أى وجوده بما هو ممكن و المراد بالخطيئه الخطيئه التكوينيه إذ قد تقرر أن الأمر و النهى كما يكونان تشريعيين كذلك يكونان تكوينيين- و هى النقيصه الإمكانيه و إلا فلم يكن هناك تكليف تشريعى فلو لم تكن تلك الجهه الفاعليه التى هى النقيصه لم يصدر الجسم فهكذا لو لم تكن الجهه الإمكانيه فى الإنسان الجبروتى لم يصدر الإنسان الطبيعى الناسوتى فبمقتضى تطابق العوالم و انحفاظ الذاتيات و اتحاد الرقائق مع الحقائق ضربا من الاتحاد كان ذلك الإنسان الطبيعى فى المقام الشامخ الإلهى و هو عالم العقل لكينونه حقيقيه فيه ثم سقط من جهه الخطيئه- و النقيصه فى هذا المقام السافل بل أسفل السافلين و عبارته فى الحواشى على أن المعلولات النازله إنما تصدر من عللها بواسطه جهات نقائص تلك العلل و إمكاناتها انتهى و يمكن أن يراد بالخطيئه إضافه الوجود إلى الماهيه و بالشجره التى فى الكتاب الإلهى شجره الكثره التى هى الماهيات إذ لو لم تكن تلك الماهيات و التعينات لم يضف الوجود إليها و لم يحصل بينونه و بعد، س ره

٢- فالمراد الفرار من قهر الله فإنه يقهر نوره أنوارها كما يقهر نور الشمس فى النهار أنوار الكواكب فكما لا ظهور لها إلا فى الليل فكذلك لا ظهور للأنوار الأسفهبديه فى ساحه ظهور نور الأنوار بل يبهرها فتفر إلى ظلم ليالى المواد من قهر الله الواحد القهار متمنيه للظهور و إن استسمنت ذوات أورام، س ره

ظهورها العقلی کما یستولی نور الشمس علی أعین الأخافیش

و إلیه الإشاره فی الحدیث النبوی: إن لله سبعین (۱) حجابا من نور لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه کل ما انتهی إلیه بصره

و الحکماء ذکروا وجوها عدیده علی طریق الرمز و الإشاره تشیر إلی عله هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفه المتقدمین ما ذکره أنباذقلس و هو أن النفس کانت فی المکان العالی الشریف فلما أخطأت سقطت إلی هذا العالم و إنما صارت إلی هذا العالم فرارا من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلی هذا العالم صارت غیاثا للنفوس التی قد اختلطت عقولها.

و منها قال أفلاطون الربانی فی کتابه فاذن عله (۲) هبوط النفس إلی هذا العالم سقوط ریشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلی عالمها الأول.

و منها ما قال هو أیضا فی کتابه الذی یدعی طیماوس إن عله هبوط النفس إلی هذا العالم أمور شتی و ذلک أن منها ما أهبطت لخطیئه أخطأتها و إنما هبطت إلی هذا العالم لتعاقب و تجازی علی خطایاها و منها ما أهبطت لعله أخری غیر أنه اختصر فی قوله و ذم هبوط النفس و سکناها فی هذه الأجسام.

و قال فی موضع آخر من کتاب طیماوس إن النفس جوهر شریف سعید و إنما

۱- هکذا نقل قدس سره فی الحواشی أیضا و قد نقل فی کثیر من کتب العرفاء و الحکماء أن لله سبعین ألف حجاب من نور و سبعین ألف حجاب من ظلمه إلخ و لعل ما ذکره أیضا مأثور و النکته فی العدد أنه قد ورد أن لکل آیه سبعه أبطن و قد مر أن للنفس سبع مراتب و الکرات التسع مع عالم العناصر عشره و من ضرب السبعه فی العشره یحصل سبعون ثم إن کلا منها مظهر ألف اسم لله تعالی و الحجب النوریه هی الوجودات و الظلمانیه هی الماهیات لها و ربما یحمل الحجب النوریه علی الموجودات- الروحانیه و الظلمانیه علی الموجودات المادیه، س ره

۲- أی عله کونها موجودا هابطا نازلا- و بالجمله نفسیتها لأن الهبوط عین ذاتها الوجودیه فی هذه المرتبه و إن لم تکن عین ماهیتها المشترکه بین مقامیها الأمری و الخلقی ضعف وجودها إذ لولاه لم تکن معلوله صادره بل عین المصدر الذی هو العقل فإذا ارتاشت بجناحی العلم و العمل و قوی وجودها صارت عقلا، س ره

صارت فی هذا العالم من فعل الباری الخیر فإن الباری لما خلق هذا العالم أرسل إلیه النفس و صیرها فیه لیکون العالم ذا عقل لأنه لم یکن من الواجب إذا کان هذا العالم متقنا فی غایه الإتقان أن یکون غیر ذی عقل و لم یکن ممکنا أن یکون العالم ذا عقل و لیست له نفس فلهذه العله أرسل الباری تعالی النفس إلی هذا العالم و أسکنها فیه ثم أرسل نفوسنا و أسکنها فی أبداننا لیکون هذا العالم تاما کاملا- و لئلا یکون دون ذلک العالم فی التمام و الکمال فینبغی أن یکون فی العالم الحسی من أجناس الحیوان ما فی هذا العالم العقلی.

و منها ما قاله أرسطاطالیس فی مواضع کثیره من کتابه فی معرفه الربوبیه من ذلک قوله الطبیعه (۱) ضربان عقلیه و حسیه و النفس إذا کانت فی العالم العقلی کانت أفضل و أشرف و إذا کانت فی العالم الحسی کانت أخس و أدنی من أجل الجسم الذی صارت فیه و النفس و إن کانت عقلیه و من العالم الأعلی العقلی فلا بد أن ینال من العالم الحسی شیئا و تصیر فیه لأن طبیعتها متلاحمه للعالم العقلی و العالم الحسی و لا ینبغی أن تذم النفس أو تلام علی ترک العالم العقلی و کینونتها فی هذا العالم لأنها موضوعه بین العالمین جمیعا و إنما صارت النفس علی هذه الحال لأنها آخر تلک الجواهر الشریفه الإلهیه- و أول الجواهر الطبیعیه الحسیه و لما صارت مجاوره للعالم الحسی لم تمسک عنه فضائلها بل فاضت علیه قواها و زینته بغایه الزینه و ربما نالت من خساستها ذلک إلا أن یحذر و یحترز.

و من ذلک قوله فی موضع آخر إن النفس الشریفه و إن ترکت عالمها العالی

۱- کثیرا ما یطلق الطبیعه علی الماهیه النوعیه للشی ء فکأنه قال لکل ماهیه نوعیه جوهریه فرد عقلی و أفراد حسیه مادیه و یمکن أن یراد بالطبیعه الحسیه المبدأ الأول للحرکه و السکون الذاتیتین کما هو المشهور و بالطبیعه العقلیه الفرد العقلی المذکور کما قال شیخ الإشراق قدس سره و طبیعه کل شی ء إذا أخذ غیر کیفیاته و فی بعض النسخ عن کیفیاته فهو النور الذی یکون ذلک الشی ء صنمه و نقل فی شرح حکمه الإشراق عن یحیی النحوی أنه عرف الطبیعه بأنها قوه روحانیه ساریه فی الأجسام العنصریه- تفعل فیها التصویر و التخلیق و هی المدبره لها و مبدأ حرکتها و سکونها بالذات- و تفعل لغایه ما إذا بلغت إلیها أمسکت، س ره

و هبطت إلى هذا العالم السفلى فإنها فعلت ذلك بنوع (۱) استطاعتها و قوتها العاليه ليتصور الإنيه التى بعدها و لتدبرها و إن هى أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه- و صارت إلى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شى ء بل انتفعت به و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفه الشى ء و علمت ما طبيعته.

و منه قوله فى موضع آخر إذا فـارقت النفس العقـل و أبت أن يتصـل به و أن يكون هى و هو واحـدا اشـتاقت (۲) إلى أن تنفرد بنفسـها و أن يكون و العقل اثنين ثم اطلعت إلى هـذا العالم و ألقت بصـرها على شـى ء من الأشـياء دون العقل اسـتعادت الذكر حينئـذ و صـارت ذات ذكر فإن ذكرت الأشـياء التى هناك لم ينحط إلى هاهنا و إن ذكرت إلى هـذا العالم السـفلى انحطت من ذلك العالم الشريف.

و منه قوله فى موضع آخر فـإن قال قائل إن كانت النفس تتوهم هـذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنها تتوهمه أيضا بعـد خروجها منه و ورودهـا إلى العالم الأعلى فإن كانت تتوهمه فإنها لا محاله تـذكره و قـد قلتم إنها إذا كانت فى العالم الأعلى لا (۳) تتذكر شيئا من هذا العالم البتهقلنا إن النفس و إن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنه تتوهمه بتوهم (۴) عقلى.

و ممـا يـدل أيضـا من كلامه على أن النفس كان لها وجود فى عالم العقل و وجود فى عالم الطبيعه و أن كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف فى الميمر الثانى

۱- أى قدرتها و اختيارها لا بنوع اضـطرار فإنها فى اللاهوت عين القدره و الاختيار- و كذا فى الجبروت لأنها مختاره فيه باختيار القادر المختار المحض بل بهذا النظر لا جبر هاهنا فتبصر، س ره

۲- فيه إشاره إلى بعض النكات التى ذكرناها سابقا للهبوط، س ره

۳- هـذا حكم الواردين على العالم الأعلى الصادرين عنه و هم الفائزون بالقدح المعلى المتمكنون عند ربهم الأعلى المسـتغرقون فى شهود جماله المقهورون تحت نور جلاله، س ره

۴- أطلق التوهم من باب المشاكله أى تدرك النار مثلا بحيث يسع كل النيران علما حضوريا أو حصوليا بحيث لا يشغله شأن عن شأن و لا يحجبه شى ء عن شى ء، س ره

فنريد الآن أن نذكر العله التى بها وقعت الأسامى المختلفه على النفس و لزمها ما يلزم الشى ء المتجزى المنقسم الذات فينبغى أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى- فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض فنقول إن النفس تتجزى بعرض و ذلك أنها إذا كانت فى الجسم فقبلت التجزئه بتجزى الجسم كقولك إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمى و جزؤها الشهوانى غير جزئها الغضبى فالنفس إنما تقبل التجزئه بعرض لا بذاتها و إذا قلنا إن النفس لا تتجزى- فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى و إذا قلنا إنها تقبل التجزئه فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضى و ذلك أنا إذا رأينا طبيعه الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حيه- و الجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثه فى جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. و قد تبين (۱) منه أن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات و لا بالعرض و هو وجودها العقلى و لها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعه و ظاهر أن الوجود الذى يتجزى و لو بالعرض غير الوجود العقلى الذى لا يتجزى أصلا بذاته لا بالذات و لا بالعرض.

۳۶۳ و قال فى موضع آخر منه إن العقل إذا كان فى عالمه العقلى لم يلق بصره على شى ء من الأشياء التى دونه إلا على ذاته و إذا كان (۲) فى غير عالمه أى فى العالم الحسى

۱- إن قلت لا دلاله لكلام المعلم عليه فإن مدلول كلامه أن النفس و إن كانت فى البدن لا تتجزى بذاتها و تتجزى بالعرض لآلات البدن نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتى لدل عليه. قلت قد دل مفهوم الشرط فى قوله إذا كانت فى الجسم على أن لها كينونه لا فى الجسم و لا يقبل التجزئه حينئذ أصلا لا بالذات و لا بالعرض و هو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها إلخ كما حمل المصنف أى بذاتها فقط لا تتجزى أم بعرض أيضا فمراد المعلم أنها حين لم تكن فى الجسم و هو كينونتها السابقه العقليه لم تكن تتجزى لا بالذات و لا بالعرض و معنى قوله ذاتى أن عدم التجزئه بالقول المطلق ذاتى لها لا عرضى كالتجزئه و أشار المصنف قدس سره إليه بقوله بذاته لا بالذات و لا بالعرض، س ره

۲- هذا الكلام من المعلم صريح فى أن كينونه العقل فى عالم الإبداع هى الكينونه السابقه للنفس و كينونه النفس فى عالم الكون هى الكينونه اللاحقه للعقل إذ العقل الذى فى عالم الحس هو النفس و هو الذى يصرح به المصنف قدس سره مرارا و يجمع به بين قدم النفس و حدوثها و هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه- و هو الذى نحن نزلنا التنزل و الهبوط و السقوط و أمثالها و مقابلاتها عليه، س ره

فإنه يلقى بصره مره على (۱) الأشياء و مره على ذاته فقط و إنما صارت ذلک حال البدن- الذی صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوبا بالبدن جدا ألقى بصره على الأشياء- و إذا تخلص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط و العقل لا يستحيل و لا يميل من حال إلى حال إلا بالجهه التی قلنا و أما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء إلى آخر هذا الكلام و غير ذلک من كلماته الشريفه تصريحا و تلويحا إلى أن للنفس كينونه قبل هذه النشأه و بعدها فی عالم العقل يظهر لک بالمراجعه إليها و التأمل فيها.

ثم لا يخفى أن عاده الأقدمين من الحكماء تأسيا بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز و التجوزات لحكمه رأوها و مصلحه راعوها مداراه مع العقول الضعيفه و ترؤفا عليهم و حذرا عن النفوس المعوجه العسوفه و سوء فهمهم فما وقع فی كلامهم أن النفس أخطأت و هبطت فرارا من غضب الله عليها فهم و أمثالهم يعلمون أن فی عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئه أو اقتراف معصيه و لا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات- بل عنوا بخطيئه النفس ما أشرنا إليه من جهه إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها (۲)

۱- أی واقع فی التلوين و لم يتمكن فی مقام التمكين كما قال تعالى فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ و قوله للبدن أی بسبب البدن الذی صار مهبطا لنور العقل بواسطه النفس- فإنها رابطه البدن و قواه بالعقل كرابط الحادث بالقديم فإذا كان مشوبا بالبدن أی الغالب عليه أحكام الطبيعه ألقى إلخ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ و من عرف نفسه فقد عرف ربه إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِی سِجِّينٍ و إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِی عِلِّيِّينَ. اين بخاک اندر شد و گل خاک شد و آن نمک اندر شد و گل پاک شد . و قوله ألقى بصره على ذاته أی على ذاته و مقوم ذاته الوجودی فإن ما هو فی المفارقات لم هو، س ره

۲- إن قلت ما ذكر أن الخطيئه جهه إمكانها قد دريناها بما بينه سابقا أن منشأ سقوط النفس أی صدورها كباقی المعلولات النازله هو الجهات الإمكانيه فی الفواعل- و قد مر بيانه فی الحاشيه و لكن لا ندری ما ذكره بقوله أو نقصانها إلخ و كذا قوله بعد كلمات و كونها عقلا بالقوه و أنه لا يتسع إلخ فإن هذه نفس السقوط و الخروج من الجنه فكيف يجعل خطيئه و جرما منشئا لها و هل هذا إلا تعليل الشی ء بنفسه و أيضا هذه فی هذا العالم من خطيئاتها الطبيعيه و الخطيئات التی نسبت إليها فی النواميس أو فی الرموز- إنما هی فی العالم السابق على هذا العالم. قلت فيه وجهان أحدهما أن نقصانها و كونها بالقوه و عدم اتساعها إلا بعد حين- و نحوها باعتبار صورها العلميه السابقه فی مراتب الألواح العاليه خطيئات طبيعيه بالحمل الأولى منشأ لهذه فی سجل المواد إذ قد تقرر أن للأشياء ذواتها و صفاتها و أفعالها أكوانا سابقه و أن تلک العلوم فعليات و ثانيهما أن هذه فی هذا العالم منشأ البعد للنفوس عن العقول فی السلسله الصعوديه التی هی دار المقربين و عن الصور البهيه فيها التی هی مطلوبات أصحاب اليمين و الجنه التی خرج منها آدم بثلاثتها جنه الذات- و جنه الصفات و جنه الأفعال سواء كانت الأفعال الإبداعيه أو الاختراعيه و إن كانت غير الجنه التی ترتقی النفوس إليها بأقسامها كما سيأتی الفرق بين البرزخين النزولی و الصعودی و الغيبين الإمكانی و المحالی إلا أن العوالم متطابقه و النشئات كل منها يحاذی بما يوازنه و يوازيه و يماثله و يكافيه و ماهيتهما واحده و وجودهما فيه أصل محفوظ و سنخ باق فإن ما به الامتياز فی الوجود عين ما به اشتراک و لا سيما فی عوالم العقول- فإن جميع ذلک فيها آكد و أقوى إذ أحكام الكثره و التركيب و التجسم و التقدر و الحركه- بل أحكام السوائيه هناک مستهلكه فالعقول الصعوديه الحاصله فی صراط الكمل التی هی ما إليها سلوكهم هی العقول النزوليه التی هی وسائط جوده تعالى و إن غايرتها ببعض

الوجوه فمنشأ البعد عن هذه الجنات التى هى فى السلسله الصعوديه منشأ البعد عن التى فى النزوليه و إن شئت بدل البعد بالخروج أو الإخراج باعتبار الصلوح الفطرى- و قوله فجريمتها الطبيعيه إلى قوله فالنفس منصرفه الوجه إلخ أكثرها إعاده للفقره السابقه مع إشاره إلى أن هذا الذنب طبيعى و هذا الجرم تكوينى لا تشريعى و إن جاز كونه تشريعيا على ما وجهناه و قوله و كونها عقلا بالقوه عطف على نقص جوهرها كما قال آنفا أو كونها بالقوه، س ره

الموجب لتعلقها بالبـدن أو كونها بالقوه فجريمتها الطبيعيه نقص جوهرها و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقه البدنيه و كونها عقلاـ بـالقوه و أنهـا لاـ تتسع القوه النظريه متمكنه عمـا من شأنها أن يصـدر عنها إلا بعـد حين يسـتعمل القوه العمليه فى أفاعيلها الحيوانيه و النفسانيه فالنفس منصرفه الوجه عن أبيها المقدس بعلاقه و تلك العلاقه نحو من أنحاء وجودها و الفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعى إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى.

و كذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين أن الظلمه حاصرت النور و حبسته مده ثم أمددته و أيدته الملائكه فاستظهر على أهرمن الذى هو الظلمه فقهر الظلمه إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب و أن الظلمه حصلت من النور لفكره رديه فهذا الحديث أيضا كان عن النفس فإنها جوهره نورانيه من جهه كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه- و الظلمه هى القوه الحيوانيه و الطبيعيه و انحصارها تسلط القوى عليها و انجذابها إلى العالم السفلى و إمداد الملائكه مصادفه توفيق القدر بهدايه النفس لإشراق عقلى و خروجها إلى الفعل و الإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت أو قطع العلاقه و الفكره الرديه التفات النفس إلى الأمور الماديه.

و من الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنسيه على أبدانها

قول صاحب حكمه الإشراق و التلويحات فى كتابه المذكور أن الأنوار المدبره إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا أى فى بدن فليس بمدبر و وجوده معطل و إن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل و ما بقى نور مدبر.

أقول قد ذكرت فى الحواشى إيرادا عليه أن لنا أن نختار الشق الأول و نقول إن الوجود المفارقى للنفوس غير الوجود التعلقى لها و من ذهب من الأقدمين إلى أن للنفوس وجودا فى عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به أن النفس بما هى نفس لها وجود عقلى بل مراده أن لها نحوا آخر من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبره فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفه فى الأبدان تعطيل و إنما يلزم التعطيل- لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفه فى البدن و حينئذ يقع وجودها ضائعا معطلا- و لا يلزم التعطيل لو لم يكن وجودها العقلى غير متصرفه فى جسم بل هى بما هى عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلا و هى بما هى نفس لا تنفك عن تدبير و مباشره أصلا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الأخير فإن حقيه هذا الشق لا يوجب أن يجى ء وقت وقع فيه الكل و ما بقى وجود نفس مدبره فى العالم كما ذكره و ذلك لأنه إن أراد بالوقت فى قوله وقت وقع فيه الكل وقتا محدودا معينا و من لفظه الكل الجميع فذلك (۱) غير

۱- لا- يقال لزومه ظاهر لا- يقبل المنع لأن المفروض أن النفوس الغير المتناهيه بأبدان غير متناهيه لنقوش غير متناهيه لتكون متصرفه و منها الخلف حيث فرض أنها قبل البدن و أنها متصرفه فيه أو التناسخ لو كانت مع أبدان و قبل أبدان آخر تعلقت بها فيما بعد. لأنا نقول ليس مقصوده قدس سره اختيار الشق الأخير بمعنى أنها موجوده بنعت الكثره و من حيث إنها متصرفه بل بمعنى أنها موجوده بنعت الوحده و الكينونه العقليه- و أن ذات المتصرفات موجوده من حيث ذاتها و أصلها و تماميتها لا مع الوصف العنوانى الذى هو التصرف و بعباره أخرى أشار إليها فى ذيل قوله ثم نقول إلخ وجود الجهات الفاعليه و الحيثيات الوجوديه و الشئون الكامنه فى المبدإ العقلى وجود تلك المتصرفات بذواتها و بمبادى إضافاتها نعم يمكن أن يقال إن الشيخ الإلهى ينكر وجودها بنعت الكثره لا بنعت الوحده و الكينونه العقليه كما أشرنا إليه سابقا فتجشم البراهين و سوق الحجج لإبطال الأول لا الثانى، س ره

لازم مما ذكره و إن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك و من لفظه الكل الأفرادى- فلا محذور فيه و ذلك لأن الزمان غير متناهى الأوقات فعلى تقدير عدم تناهى النفوس- و وجود كل فى وقت لا يلزم إلا وجود الجميع فى أوقات غير متناهيه و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل فى وقت معين فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

ثم نقول إن المبدأ العقلى الذى وجدت و انتشرت منه النفوس إلى هذا العالم- غير متناهى القوى و الجهات و الحيثيات الوجوديه و كلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوه الغير المتناهيه كما كانت على حالها لا تبيد و لا تنفد لأنه مبدع من مبدإ الكل- و ليس وجود النفوس الغير المتناهيه فى العالم العقلى على نعت الكثره العدديه و لا أنها ذات ترتيب ذاتى أو وضعى حتى يرد الترديد الذى ذكره فى كل واحده واحده منها- و يلزم حينئذ ما ذكره من مجى ء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس.

و إياك أن (۱) تتوهم مما ذكرناه أن وجود النفوس فى المبدإ العقلى وجود شى ء فى شى ء بالقوه كوجود الصور الغير المتناهيه فى المبدإ القابلى أعنى الهيولى الأولى و ذلك لأن وجود الشى ء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل فإن وجوده فى الفاعل أشد تحصيلا- و أتم فعليه من وجوده عند نفسه و وجوده فى القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده فى نفسه و بحسب ماهيته لأن وجوده (۲) فى القابل المستعد بالقوه الشبيهه بالعدم و وجوده

۱- من أن المبدأ العقلى غير متناهى القوى إلخ، س ره

۲- حاصله أن لوجود الشى ء إضافات ثلاث إلى أشياء ثلاثه إضافه إلى نفس ماهيه الشى ء و هى بإمكان أن يكون و أن لا يكون و إضافه إلى قابله و مادته و هى بالفقدان و العدم و إضافه إلى فاعله و هى بالوجدان و الوجوب و قد قالوا إن نسبه الشى ء إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان ففاعل الشى ء معطى وجوده كما هو مصطلح الإلهيين أقرب من نفس الشى ء إلى الشى ء و كيف لا و هو مفتقر ذاتا و صفه و فعلا إليه- و بدؤه منه و عوده إليه، س ره

عند نفسه أن يكون و أن لا يكون و له فى الفاعل وجود بالوجوب و وجود النفوس عند مبدئها العقلى و أبيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز و لا متفرق و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيره القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين فإن قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقه و هو ممتنع.

قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقه فى شى ء و ذلك (۱) لأن انقلاب الشى ء عباره عن أن ينقلب ماهيه شى ء من حيث هى هى إلى ماهيه شى ء آخر بحسب المعنى و المفهوم- و هذا ممتنع لأن الماهيه من حيث هى هى ليست إلا هى و كذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهيه إلى وجود ماهيه أخرى من غير ماده مشتركه يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتوارده عليها أو ينقلب حقيقه بسيطه إلى حقيقه بسيطه أخرى و أما اشتداد الوجود فى كماليته و استكمال صوره جوهريه فى نفسه حتى يصير متقوما بأوصاف ذاتيه أخرى- غير ما كانت أولا فليس ذلك بممتنع لأن (۲) الوجود متقدم على الماهيه و هو أصل و الماهيات تبعه له أ لا ترى (۳) أن الصور الطبيعيه تتكامل و تشتد إلى أن تتجرد عن الماده و تنقلب صوره عقليه موجوده فى العالم الأعلى العقلى على وصف الوحده و التجرد- و كذلك النفوس بعكس ذلك كانت فى عالم العقل شيئا واحدا جوهرا مبسوطا متحدا

۱- فالمغالطه نشأت من اشتباه الوجود الحقيقى بالمفهوم ثم اشتباه الأصل المحفوظ فى المراتب الحقيقيه بها و فى الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل و ماده المواد من القابل و الاتصال فى نفس الحركه مصحح أن يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل، س ره

۲- فإذا كان فى وجود يصح أن يقال هو هو لأجل المصححات الثلاثه المذكوره- فالماهيات تابعه لأن انتزاع مفاهيم كثيره من مصداق واحد جائز، س ره

۳- أن الأولى تبديل هذا بالاقتصار على فاء النتيجه بأن يقال فالصور الطبيعيه إلخ لئلا يتوهم مصادره فى الكلام، س ره

عقليا فتكثرت و تنزلت فى هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبثه بأبدان طبيعيه ساكنه فى منازل سفليه فليس فى هذين الأمرين انقلاب فى الحقيقه على الوجه المستحيل فإن للأشياء النوعيه و المفهومات المحدوده كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحاء من الوجود و أطوارا من الكون بعضها طبيعيه و بعضها نفسيه و بعضها عقليه و بعضها إلهيه أسمائيه فإنك إذا تعقلت أو تخيلت أرضا أو سماء فقد حصلت فى عقلك سماء عقليه- و فى خيالك سماء خياليه كل واحده من الصورتين سماء بالحقيقه لا بالمجاز كما أن التى فى الخارج عنك سماء بل الصورتان (١) الأوليان أحق باسم السماء و أولى من التى فى الخارج لأن التى فى الخارج مموهه مغشوشه بغواشى زائده و أمور خارجه عن ذاتها- و أعدام و ظلمات و أمور زائله سائله متجدده و كذا الحال فى كل نوع من الأنواع الطبيعيه- فالكل فى قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلى فأى مفسده فى أن يكون للنفوس- التى هى صور بعض الأنواع الطبيعيه كينونه على نحو آخر فى العالم العقلى و من (٢) زعم أن كون معنى واحد موجودا بوجودات متعدده متخالفه النشآت يوجب قلب الماهيه و بطلان الحقيقه فليمتنع عنده العلم بحقيقه شى ء من الأشياء فإن العلم بالأشياء (٣) الغائبه عباره عن وجود صورتها المطابقه لها عند العالم و تلك الصوره للشى ء قد تكون عقليه و قد تكون خياليه و قد تكون حسيه حسب درجات قوه العالم بها فالعالم

١- فالصور الماديه أظلال الصور الذهنيه بعكس ما هو المشهور و إليه يشير قوله ع و فيك انطوى العالم الأكبر، س ره

٢- و هؤلاء هم الذين أنكروا كون الشى ء ذا مراتب متفاوته فى أطوار مختلفه مع أصل محفوظ و سنخ باق فيها كالطبيعه المقوله بالتشكيك التى لها عرض عريض مرتبه وراء العرض الأفرادى الذى يشاركها فيه الطبيعه المتواطئه و الذين أنكروا الحركه الجوهريه- و التبدل الذاتى بنحو السيلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المصنف قدس سره فيمتنع عندهم العلم بحقيقه شى ء و كذا يمتنع عندهم الوجود الذهنى و هؤلاء نشأتهم نشأه الاختلاف و نظرهم مقصور على رويه المفاهيم و الصور لا يرون الوجود و المعنى فهم فى الحقيقه أهل التكثير لا التوحيد إذ يقصر نظرهم عن أن يكون المعنى الواحد الذى هو رباط الصور المتفننه قبله قلوبهم و الوجود الذى هو كخيط يمسك المفاهيم المفطوره على التشتت عن الانفصام نصب أعين أفئدتهم فول وجهك شطره و اعرف قدره، س ره

٣- أى الموجوده للماده، س ره

إذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالأشياء صوره بسيطه عقليه تطابق أعدادا بل أنواعا كثيره فى الخارج و تلك الأعداد مع كونها متكثره المواد الخارجيه مختلفه الهويات الطبيعيه- فهى مما يحمل عليها معنى واحد نوعى متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط و قيد من وحده أو كثره عدديه و كذا إذا كان العالم قوه خياليه كالذوات النفسانيه- الموجوده فى عالم الأشباح و الأمثال يكون صورتها العلميه صوره متخيله مطابقه لصوره محسوسه فى الحس أو موجوده فى الماده بحسب الماهيه و الحد مخالفه لها فى نشأه الوجود و الهويه و كذا القياس فى غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكيه فقد علم أن لحقيقه واحده نشأه وجوديه بعضها أشد تجردا و أكثر ارتفاعا عن التكثر و الانقسام و عن الوقوع فى الحركات و مواد الأجسام و إذا جاز أن يكون صوره واحده عقليه فى غايه التجرد صوره مطابقه لأعداد كثيره من صور جسمانيه بحيث يتحد بها فليجز كون صوره واحده عقليه هى المسماه بروح القدس صوره مطابقه لنفوس كثيره إنسيه تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانيه و ما نقل عن فيثاغورث أنه قال إن ذاتا روحانيه ألقت إلى المعارف فقلت من أنت قال أنا طباعک التام يؤيد هذا المطلب و أنت يا حبيبى لو تيسر لک الارتقاء إلى طبقات وجودک لرأيت هويات متعدده متخالفه الوجود کل منها تمام هويتک لا يعوزها شى ء منک تشير إلى كل واحده منها بأنا (۱) و هذا كما فى المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

حجه أخرى ذكرها أيضا فى كتاب حكمه الإشراق

اشاره

بقوله إذا علمت لا نهايه الحوادث- و استحاله النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثه لكانت غير متناهيه فاستدعت

۱- كما كنت تشير قبل الارتقاء إلى البدن بأنا لكونک فانيا فيه و فى تمشيه أمره و قضاء وطره قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ و الآن حصحص الحق و صرت فانيا فى باطنيات ذاتک و عادلا واضعا للشى ء فى موضعه فما كان أنا صار هو و ما كان هو صار أنا- و المثل المشهور الذى أشار إليه كأنه حكايه من ربط القرع على رجله لئلا يضل و يفقد نفسه فى ازدحام الناس فنام و فكه آخر و ربط على رجل نفسه و استلقى بجنبه فلما استيقظ الأول و لم يره فى رجله قال للآخر أنت أنا فمن أنا و نعم ما قيل- ۳۷۰ء گر جمله توئى پس اين جهان چيست ور هيچ نيم پس اين فغان چيست ، س ره

جهات غير متناهيه فى المفارقات و هو محال.

أقول قد أشرنا إلى أن وجود النفوس فى عالم العقل ليس كوجودها فى عالم الحس متكثره ذات ترتيب زمانى أو وضعى أو غير ذلك و الذى يلزم من كون النفوس- الغير المتناهيه فى هذا العالم ذات صوره عقليه يكون بها نحو وجودها العقلى أن يكون تلك الصوره ذات قوه غير متناهيه فى التأثير و الفعل أعنى بحسب الشده و قد سبق الفرق بين اللاتناهى فى الشده و اللاتناهى فى العده أو المده و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهيه فى المبادى العقليه بحسب الكثره و العده و حيثيه الإمكان- فإن جهات الخير و الوجوب غير متناهيه شده و جهات النقص و الإمكان متناهيه شده- و كذا عده (١) إلا بالقوه فى أوقات و أدوار مختلفه كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا (٢) الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسمانى- نورا مدبرا فى عالم المفارقات و أن للنفوس البشريه نورا مدبرا عقليا و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفه بالقياس إلى النور المفارق و أنها بالنسبه إليه كالأشعه بالقياس إلى نور الشمس و أن النور (٣) كله من سنخ واحد و نوع واحد بسيط لا اختلاف فى أفراده

١- كذا فى النسخه المخطوطه الموجوده عندنا و فى المطبوعه لا بالقوه الصحيح على الظاهر كما فى المخطوطه

٢- ليت شعرى لم لم يحمل المصنف ره الحجج المنقوله من هذا الشيخ العظيم- مع أنه ذهب إلى ما ذكره من المذاهب على بطلان النفوس بما هى نفوس ليسلم عن الإيرادات التى أوردها عليها و حملها على بطلان النفوس بما هى عقل ثم تعجب منه فأورد عليه ما أورده أن هذا لشى ء عجاب، ل ره

٣- حتى الأنوار العرضيه الشمسيه و القمريه و السراجيه مع الأنوار الجوهريه- كالأنوار القاهره و الأسفهبديه من سنخ واحد فإن تلك الأنوار الجوهريه إذا وقعت فى هذا العالم صارت تلك الأشعه العرضيه النازله و كلها نوع بسيط كما قال لا اختلاف فيها إلا بكمال فى نفس الحقيقه و نقص فى نفسها و كما أن مراتب الحركات السريعه و البطيئه ليست بتخلل سكنات أقل أو أكثر كما يقوله بعض المتكلمين بل الحركه هيئه بسيطه فى الخارج غير متشابكه بالسكنات متصله لها أطوار و مراتب كل منها ممتاز بشى ء من نفس ذاتها البسيطه و بحد من السرعه و البطوء متحد فى الهويه الخارجيه مع تلك المرتبه كذلك كل من مراتب الأنوار من الضياء و النور و الظل و ظل الظل و هكذا هيئه بسيطه غير مختلطه بالظلمات أقل أو أكثر ممتازه بشى ء من سنخ النور كما فى مراتب الوجود على القول المنصور، س ره

إلا بالكمال و النقص فإذا كانت نسبه النفوس إلى مبدئها العقلى هذه النسبه فلزم أن يكون وجود ذلك المبدإ العقلى هو تمام وجودات هذه النفوس و نوره كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس مجرده عن تعلقات الأبدان فى عالم المفارقات- عباره عن اتحادها مع جوهرها العقلى الفعالى كما أن وجودها فى عالم الأجسام عباره عن تكثرها و تعددها أفرادا أو أبعاضا حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء كما أن جزءها الفكرى غير جزئها الشهوى و جزءها الشهوى غير جزئها الغضبى إلا أن هذه التجزئه بنحو آخر غير تلك التجزئه و للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون و هى غير تشريح البدن و الأعضاء الذى بينه الأطباء و المشرحون و هكذا وجودها فى عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلى و الحسى له تشريح و تفصيل بنحو آخر و وجودها هناك عباره عن وجود جوهر مثالى إدراكى مجرد عن الأجسام الحسيه دون الخياليه إلا أن ذلك الوجود أيضا عين الحياه و الإدراك و قد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعيه و هى حيوان تام متشخص سائح سائر فى دار الحيوان و نشأه الجنان.

ذكر تنبيهى:

و اعلم أن شارح كتاب حكمه الإشراق العلامه الشيرازى زيف هذه الحجج المذكوره من هذا الشيخ قدس سره فى نفى قدم النفوس و تقدمها على الأبدان و نسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنيه (۱) على إبطال التناسخ و زعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون و غيره و نحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ و ألهمنا ببرهان لطيف على استحالته و فساده و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم

۱- اعلم أن الكينونه السابقه للنفوس على ثلاثه أوجه متصوره أحدها الكينونه العلميه و القلميه و اللوحيه فى السلسله الطوليه النزوليه و هو حق و ثانيها الكينونه العقليه- فى السلسله العرضيه للعقول بالفعل و للأخيار ع كما قال على ع: كنت مع جميع الأنبياء سرا و مع خاتم الأنبياء جهرا ع و قال: لى الكرات و الرجعات و سره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصى و هذا أيضا حق متين مرجعه السلسله الطوليه بحسب المقام العقول الصعوديه و ثالثها الكينونه النفسيه على التناسخ و هذا باطل من أصله فى السلسله العرضيه الزمانيه، س ره

و حملوه و وجهناه إلی غیر ما وجهوه کما سیجی ء لک بیانه فی مباحث نفی التناسخ ذکرنا وجوه الخلل فی أبحاث هذا الشیخ النحریر فی الحواشی بما یؤدی ذکره هاهنا إلی التطویل فارجع إلی الحواشی إن اشتهیت أن تسمعها ثم قال بعد ذلک و ذهب أفلاطون إلی قدم النفوس و هو الحق الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه

لقوله ع:

الأرواح جنود مجنده فما تعارف

الحدیث

و قوله ص: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام

و إنما قیده بألفی عام تقریبا إلی أفهام (۱) العوام و إلا فلیست قبلیه النفس علی البدن متقدره و محدوده بل هی غیر متناهیه لقدمها و حدوثه انتهی قوله.

أقول لو کان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هی نفوس متکثره کما توهمه- لزم منه محالات قویه منها تعطیل النفوس مده غیر متناهیه عن تصرفها فی البدن و تدبیرها- و قد علمت أن الإضافه النفسیه لیست کإضافه الأبوه و البنوه العارضه و کإضافه الربان إلی السفینه و کإضافه رب الدار إلی الدار حتی یجوز أن یزول و یعود تلک الإضافه النفسیه و الشخص بحاله بل النفسیه کالمادیه و الصوریه و غیرها من الحقائق اللازمه الإضافات التی نحو وجودها الخاص مما لزمتها الإضافه و کالمبدعیه و الإلهیه لصانع العالم حیث ذاته بذاته موصوفه بها فالنفس ما دام کونها نفسا لها وجود تعلقی فإذا استکملت فی وجودها و صارت عقلا مفارقا یتبدل علیها نحو الوجود و یصیر وجودها وجودا أخرویا و ینقلب إلی أهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسی قدیما لزم التعطیل بالضروره و التعطیل محال.

و منها لزوم کثره فی أفراد نوع واحد

من غیر ماده قابله للانفعال و لا ممیزات عرضیه و هو محال.

و منها وجود جهات غیر متناهیه بالفعل فی المبدإ العقلی

اشاره

ینثلم بها وحده المبدإ الأعلی- إلی غیر ذلک من المحالات اللازمه علی القول بلا تناهی النفوس المفارقه فی الأزل و علی القول بتناهی النفوس (۲) القدیمه یلزم التناسخ و کثیر من المفاسد المذکوره.

۱- و تحقیقا للدهری من الأعوام فالتثنیه باعتبار العام الجبروتی و الملکوتی و الألفیه باعتبار مظهریه کل منهما لألف اسم من أسماء الله تعالی، س ره

۲- لأن الأبدان غیر متناهیه تعاقبا لعدم انقطاع الفیض فیلزم أن یتردد النفوس المتناهیه فیها لکن لما کان مذهب المحققین من التناسخیه أن النفوس تصعد إلی عالم النور بعد المفارقه فی أول الأمر أو آخره فإذا کانت النفوس متناهیه لزم انقطاع الفیض- إلا أن یحدث نفوس أخری للأبدان الحادثه فی الأدوار الغیر المتناهیه لکنه خلاف الفرض من جهتین إذ لزم الحدوث و عدم التناهی فی النفوس و المفروض خلافهما ثم علی القول بتناهیها لا یلزم التعطیل لأن الأبدان المتناهیه فی کل وقت تفی بها و لذلک قال کثیر من المفاسد المذکوره أی بنوعه لا بشخصه و هو لزوم کثره متناهیه فی أفراد نوع واحد من غیر ماده و لواحقها و وجود جهات متناهیه و لکن کثیره بعدد النفوس، س ره

و بالجمله نسبه القول بقدم النفوس بما هى نفوس إلى ذلك العظيم و غيره من أعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدد الطبيعه و دثورها- و سيلان الأجسام كلها و زوالها و اضمحلالها كما أوضحنا طريقه و نقلنا أقوالهم فيه.

و إن كان مراده بذلك أن لها نشأه عقليه سابقه على نشأتها التعلقيه فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هى نفوس و لا تناسخ الأرواح و ترددها فى الأبدان لأنهما باطل كما مر- ثم إن الآيات و الأخبار الداله على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه (۱).

ثم قال و قد تمسك أفلاطون عليه بأن عله وجود النفس إن كانت موجوده بتمامها- قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحاله تخلف المعلول عن العله التامه و إن لم تكن موجوده بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء عله وجودها أو شرطها لكنها لا تتوقف و إلا وجب (۲) بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل

۱- من الكينونات السابقه اللاهوتيه و الجبروتيه و الملكوتيه بنحو الوحده و البساطه- و فى الملكوت الأسفل و إن كان لها تفرق و تقدر لكن لا وضع و لا جهه بل لا تكثر من سنخ تكثر هذا العالم فإن ذلك العالم كون صورى صرف و كل شى ء منه صوره شى ء من هذا العالم بلا ماده، س ره

۲- لا نسلم ذلك و إنما يلزم لو كان عله حدوثها و عله بقائها واحده و ليس كذلك- بيانه أنه قد يكون عله حدوث الشى ء عين عله بقائه كالكوز المشكل للماء بشكل نفسه- و هنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء عله الحدوث و قد يكون غيرها كالبناء فإن عله حدوثه البناء و عله بقائه يبس العنصر و هنا لا يلزم فناؤه من فنائها فعله حدوث النفس بما هى نفس مزاج البدن و عله بقائها العقل الفعال فتكتفى به فى البقاء، س ره

ببطلانه للبراهين الداله على بقائها ببقاء علتها الفياضه و أخصرها أنها غير منطبعه فی الجسم بل ذات آله به فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيه أن يكون آله لها فلا يضر خروجه عن ذلک جوهرها بل لا تزال باقيه ببقاء العقل المفيد لوجودها الذی هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت و إذا كان كذلک فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيله- استعدت لاشتعال من نار عظيمه فتنجذب النفس إليه بالخاصيه أو البدن إليها كالمغناطيس و الحديد و ليس من شرط جذب المغناطيس للحديد أن يكونا موجودين معا انتهى أقول إنا سنبين كيفيه حدوث النفس و تعلقها بالبدن و ما ذكره إشكال ستقف على حله و هو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقه و يلزم منه قدم المفارق- و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلی الذی هو صوره من صور ما فی علم الله- و شأن من الشئون الإلهيه و قد علمت أن وجود النفس و نفسيته شی ء واحد و هی بحسب هذا الوجود صوره مضافه إلى البدن متصرفه فيه لا أن إضافتها إليه و تصرفها فيه من العوارض اللاحقه التی هی بعد وجودها حتى يزول و يعود كالإضافه التی بين المغناطيس و الحديد كما زعمه فالذی يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقی و جهه نفسيتها و تصرفها فيه و استكمالها به و هذا النحو من الوجود ذاتی لها حادث بحدوث البدن و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى أنها تبطل النفس بما هی نفس ذات طبيعه بدنيه و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهريه المتوجهه إلى الغايات- و فناء (١) الشی ء إلى غايته الذاتيه و مبدئه أشرف و أولى له فقوله و إلا وجب بطلانها ببطلانه مسلم و حق و قوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الداله على بقائها إلى آخره- إن أراد به بقاء النفس بما هی نفس معينه فشی ء من البراهين التی وجدناها لا يدل إلا على أن ما يكون موجودا بسيط الحقيقه لا يمكن أن يبطل و أما النفس بما هی نفس- و كذا كل صوره و طبيعه ماديه محصله للجسم فليست بسيطه الهويه.

١- كما قيل ،از وجودم ميگريزم در عدم در عدم من شاهم و صاحب علم ،و فی الدعاء: يا من خلق الأشياء من العدم ، س ره

فإن قال قائل إنه يلزم مما ذكرت أن كل نفس لم تبلغ فی وجودها إلى مقام العقل البسيط فهی هالكه بهلاك البدن و دثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان- إلا نادرا قليلا فی غايه الندره.

فنقول إن للنفوس بعد هذه النشأه الطبيعيه نشأتان أخريان إحداهما النشأه الحيوانيه المتوسطه بين العقل و الطبيعه و الأخرى النشأه العقليه فالأولى للمتوسطين و الناقصين و الأخيره للكاملين المقربين.

إيضاح و تأكيد:

قوله و على هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتی الطبيعی و بين التصرف الصناعی العرضی فوقع فی هذا الإشكال الذی بناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض و ذلك لأن حقيقه النفس و ماهيتها ليست كما تصورها من أن لها فی نفسها لنفسها وجودا تاما و قد عرض لها بعد تمام وجودها التی يخصها- أن تتصرف فی جسم من الأجسام و تدبره و تحركه و تنميه و تكمله و تطعمه و تسقيه- كمن تصرف فی بناء أو غرس شجره يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب و الماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمله و يستكمل هو أيضا تكميلا و استكمالا عرضيين خارجيين عن هويه ذاته هيهات إن النفس ما دامت هی نفسا لها وجود ذاتی تعلقی هی مفتقره فی هذا الوجود الذاتی إلى البدن متقومه بحسب بعض قواها الحسيه و الطبيعيه به متعلقه به ضربا من التعلق.

و بالجمله تصرف النفس فی البدن تصرف ذاتی و هو نحو موجوديه النفس كما أن تكميل الصوره للماده تعلق ذاتی لها و هو نحو وجودها و كما أن حلول العرض كالبياض فی الجسم هو نحو وجوده و لا يلزم (۱) من ذلك أن يكون النفس و لا الصوره

۱- لما سبق أن الإضافه معتبره فی وجودها لا- فی ماهيتها حتى تصير مضافه و معظم الأمر أن لا يفهم من التعلق و التصرف و نحوهما معانيها المصدريه و حقائقها اللغويه و العرفيه العامه بل حقائقها العرفيه الخاصه كان يفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس و هذا كما اصطلحنا أن نقول الربط و الفقر و الإضافه الإشراقيه و نريد بها الوجودات الحقيقه من حيث إنها متعلقات بذری الحق تعالى متدليات بعرشه لا معانيها المصدريه و الإضافيه، س ره

و لا العرض واقعه تحت مقوله المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف فی البدن من النفس- هو بعينه زوال وجودها فی نفسها أو مساوق له إلاـ أن يستحيل إلی مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لـذاتها أو لعقلها المفارق و حينئـذ لم يكن نفسا بل شيئا أرفع وجودا منهـا كما أنها قبل بلوغ الصوره الطبيعيه و هی كمال أول لجسم طبيعی إلی مقام (۱) النفسيه كان شيئا أخس وجودا و أدون مرتبه من النفس.

و أما ما ذكره بعض الفضلاء فی استحاله تقدم النفس علی البدن

من أنها لو تقدمت علی البدن لكان شی ء واحد مفارقا و مخالطا للماده و محال أن يكون الشی ء الواحد مفارقا و مخالطا فمحال تقدم النفس علی البدن فغير صـحيح علی هذا الوجه لا لما ذكره جماعه من أهل العلم منهم الشيخ المقتول فی كتاب المشارع و المطارحات من أن النفس ليست بمخالطه للماده فلا يجری فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك علی الصور و الأعراض و لا لما قيل إن المخالطه ليست إلا لعلاقه البدنيه فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شـی ء واحد مجردا عن العلاقه و ذا علاقه و هذا علی هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد و العلاقه وقعا معا فيستحيل اجتماعهما أما العلاقه فی وقت و التجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كمـا للنفس قبل الموت و بعـده أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس فی أول حـدوثها صوره ماديه ثم تصير مجرده فثبت كون شـی ء واحد مخالطا و مفارقا فليجز فی عكسه و أما بطلان الثانی فلأن نفسـيه النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقه أمر ذاتی لها و هو نحو من أنحاء وجود الشی ء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلی أقسام هی أنواع محصله لمقوله الجوهر و عدوا من تلك الأـنواع النفس نوعا قسـيما للعقل فعلم أن النفس ليست ذاتا شخصـيه تامه مفارقه الـذات ثم قـد عرضت لها التعلق بالبـدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه- بإضافه زائده عليه.

۱- أی النفس بـالمعنی المتعـارف هـو المبـدأ الـذی هو صـاحب الخـدم و الحشم أو الأـول الآـلی أو نحوهمـا من التغيرات و إلا فـالصوره الطبيعيه بـل ما قبلها التی فی صـراط الإنسان و فی طريق حركته و بعباره أخری بما هی جنس لا بما هی طبيعه متحصـله كما أشار إليها بقوله و هی كمال أول لجسم طبيعی من مراتب النفس عند المصـنف قدس سره- نعم هی بما هی فقط واقفه عن الحركه بل الصوره الحيوانيه التی هی أعلی منها بما هی كذلك ليست من مراتب النفس الإنسانيه المطلقه، س ره

فالحل و التحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشى ء مفارقا عن الماده و مخالطا لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته و نشآته فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود و مع التعلق نحو آخر و بعد التعلق نحو آخر و ليس بين هذه الوجودات الثلاثه مباينه تامه لأن بينها عليه (۱) و معلوليه و وجود العله لا يغاير وجود المعلول- إلا بالكمال و النقص و لا وجوده يغاير وجودها إلا بالنقص و الكمال فتأمل.

و بالجمله فللنفس الإنسانيه نشآت بعضها سابقه و بعضها لاحقه فالنشآت السابقه على الإنسانيه كالحيوانيه و النباتيه و الجماديه و الطبيعه العنصريه و النشآت اللاحقه كالعقل المنفعل و الذى بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه.

۱- إن قلت إذا كان منظور هذا الفاضل إلزام التسلسل كفى فيه أخذ حيثيه الحدوث- إذ الكلام فى الحادث الثانى و الثالث و هكذا كالكلام فى الحادث الأول فى الاحتياج إلى العله- فلا حاجه إلى أخذ حيثيه البساطه بل يلزم التسلسل على تقدير كون تلك العله مركبه مع أنه لم يورده عند قوله و لا جائز أن تكون تلك العله مركبه إلخ. قلت لا يلزم التسلسل على تقدير كون عله الحادث مركبه و ينكشف جليه الحال- بذكر بعض مما نقل عنه فى الأمور العامه ۳۷۸ قال الفاضل بعد ذكر الدليل و يلزم منه أن تكون عله الحادث مركبه لوجوب حدوثها أيضا و إلا لكان صدور الحادث فى وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطه يوجب لأجل حدوثها حدوث علتها و لأجل بساطتها بساطتها و لزم التسلسل لتركبه من علل و معلولات غير متناهيه بخلاف ما لو كان عله الحادث مركبه خارجيه فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من أمرين قديم و حادث و يكون الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث المعلول عن العله القديمه و الشرط جاز أن يكون عدميا فلا يجتمع إذن أمور موجوده و لها ترتب العليه و المعلوليه إلى غير النهايه انتهى ما أردناه من كلامه نعم يرد أنه طول المسافه- فإن النفس لما كانت بسيطه عنده كما صرح فى آخر كلامه بقوله لكن النفس يستحيل أن يكون مركبه كفى أن يقال لو كانت النفس حادثه و هى بسيطه أيضا لافتقرت من حيث إنها حادثه إلى عله أخرى حادثه و من حيث إنها بسيطه إلى أن يكون علتها بسيطه إلخ- و هو قد أوقع الترديد بالبساطه و التركيب فى علتها و نحن فى نفسها من أول الأمر- و أيضا فيما ذكره بقوله أما الأول فلأنه إلخ غنى عما ذكره بقوله و هذه العله إما أن تكون موجوده إلخ، س ره

نقل كلام لتشييد مرام:

قـد تمسك بعض الأفاضل على قـدم النفس بأنها لو كانت حادثه- لافتقرت إلى عله بها يجب وجودها و هـذه العله إما أن تكون موجوده قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك و الأول يقتضى أن تكون النفس موجوده قبل وجودها لاستحاله تخلف المعلول عن علته التـامه و هو محـال و الثانى لا يخلو إما أن تكون تلك العله بسـيطه أو مركبه لا جائز أن تكون بسـيطه و إلا لافتقرت من حيث إنهـا حـادثه إلى عله أخرى حـادثه و من حيث إنها بسيطه إلى أن تكون علتها بسيطه- أما الأول فلأنه لو لم يكن للحادث عله حادثه لكان إما أن لا يفتقر إلى عله أصلا و هو ظاهر البطلان أو تكون مفتقره إلى عله دائمه و حينئذ يكون وجوده فى بعض الأحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح و بطلانه ظاهر أيضا و أما الثانى فلأنه لو كان للبسـيط عله مركبه فإن استقل كل واحد من أجزائهـا بالتـأثير فيه فلاـ يمكن اسـتناد المعلول إلى الباقى و إلا إن كان له تأثير فى شـى ء من المعلول و للباقى تأثير فى باقيه كان المعلول مركبا و إن لم يكن لشـى ء منها تأثير فيه فإن حصل لها عنـد الاجتماع أمر زائـد هو العله- فإن كان عـدميا لم يكن مسـتقلا بالتأثير فى الوجود و إن كان وجوديا لزم التسـلسل فى صـدوره عن المركب إن كان بسـيطا و فى صدور البسـيط عنه إن كـان مركبـا و إن لم يحصـل بقيت مثـل مـا كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا و قـد فرض مؤثرا هـذا خلف- لا جائز أن تكون تلـك العله مركبه لما تقـدم أن كلما علته التامه مركبه فهو مركب- لكن النفس يسـتحيل أن تكون مركبه فلا تكون علتها كذلك انتهى كلامه.

قال العلامه الشـيرازى معترضا عليه لا يخفى أن كلامه مبنى على امتناع صدور البسيط عن المركب و قد علمت ما عليه فى أواخر المنطق عند الكلام على قاعده يجوز أن يكون للشى ء البسيط عله مركبه.

أقول قـد علمت منا فى كلامنا على القاعده المذكوره أجوبه جميع ما ذكره هو و غيره- و حل ما عقدوه فى تجويز تلك القاعده و تصـحيحها من النقض الإجمالى على حجه فسادها- و المناقضه و المعارضه فى مباحث العله و المعلول من هـذا الكتاب فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتى يظهر لك حقيه أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له عله مركبه

و مع ذلک لا یلزم من ذلک قدم النفس بما هی نفس لأنها غیر بسیطه الحقیقه و کذا کل ما یوجد فی الزمان و الحرکه کالطبائع الصوریه و غیرها و الله ولی الإنعام

فصل (۴) فی أن النفس لا تفسد بفساد البدن

استدلت الحکماء علیه

کما قرره الشیخ و غیره بأن النفس یجب حدوثها عند حدوث البدن فلا یخلو إما أن یکونا معا فی الوجود أو لأحدهما تقدم علی الآخر- فإن کانا معا فلا یخلو إما أن یکونا معا فی الماهیه أو لا فی الماهیه و الأول باطل- و إلا لکانت النفس و البدن مضافین لکنهما جوهران هذا خلف و إن کانت المعیه فی الوجود فقط من غیر أن یکون لأحدهما حاجه إلی الآخر فعدم کل منهما یوجب عدم تلک المعیه لها و لا یوجب عدم الآخر و إما أن یکون لأحدهما حاجه إلی الآخر فی الوجود فلا یخلو إما أن یکون المتقدم هو النفس أو البدن فإن کان المتقدم فی الوجود هو النفس فذلک التقدم إما أن یکون زمانیا (۱) أو ذاتیا و الأول باطل لما ثبت أن النفس لیست موجوده قبل البدن و أما الثانی فباطل أیضا لأن کل موجود یکون وجوده معلول شی ء کان عدمه معلول عدم ذلک الشی ء إذ لو انعدم ذلک المعلول مع بقاء العله لم تکن العله کافیه فی إیجابه فلم تکن العله عله بل جزءا من العله هذا خلف فإذن لو کان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس و التالی باطل لأن البدن قد ینعدم لأسباب أخر مثل سوء المزاج أو سوء الترکیب أو تفرق الاتصال فبطل أن یکون النفس عله للبدن و باطل أیضا أن یکون البدن عله للنفس لأن العلل أربع و محال أن یکون فاعلا لها فإنه لا یخلو إما أن یکون عله فاعلیه لوجود النفس بمجرد جسمیته أو لأمر زائد علی جسمیته و الأول باطل و إلا لکان کل جسم کذلک و الثانی أیضا باطل أما أولا فلما ثبت أن الصوره المادیه إنما

۱- احتمال الزمانیه مع اختیار الشق الذی هو احتیاج أحدهما إلی الآخر لاستیفاء الاحتمالات فإن الأشاعره یجوزون تخلف المعلول عن العله أو تخلیف العله إیاه، س ره

تفعل ما تفعل بواسطه الوضع و كلما لا يوجد (۱) إلا بواسطه الوضع استحال أن يفعل فعلا مجردا عن الوضع و الحيز و أما ثانيا فلأن الصوره الماديه أضعف من المجرد القائم بنفسه و الأضعف لا يكون سببا للأقوى و محال أن يكون عله قابليه لما ثبت أن النفس مجرده و مستغنيه عن الماده و محال أن يكون البدن عله صوريه للنفس أو غائيه فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذن ليس بين البدن و النفس علاقه واجبه الثبوت أصلا فلا يكون عدم أحدهما عله لعدم الآخر.

فإن قيل أ لستم جعلتم البدن عله لحدوث النفس و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه عله لعدمها.

فقالوا (۲) إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد و أن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث و كان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشي ء ثم لما اتفق (۳) أن يكون ذلك الشرط مستعدا لأن يكون آله للنفس في تحصيل كمالاتها و النفس لذاتها مشتاقه إلى الكمال لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن و التدبير فيه على الوجه الأصلح و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه عله لعدم الحادث هذا صوره ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس و من في طبقته.

أقول و فيه مساهلات و مواضع أنظار

أما في الاستدلال فنقول إن القول بأن

۱- فهاهنا لا يتصور الوضع من وجهين أحدهما أن المعدوم لا يتصور الوضع بالنسبه إليه و ثانيهما أن المجرد لا وضع له و إن كان موجودا، س ره

۲- حاصله أن الشرط إنما هو شرط الإضافه من الفياض المطلق لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص و أيضا الحدوث ليس الوجود المحمولي للشي ء بل بعديه الوجود للعدم كأنه الحد المشترك بينهما سلمنا أنه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشي ء و أيضا الشرط شرط لمتاه لا لأصل الوجود، س ره

۳- يعني هذا الشرط و هو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها- بخلاف مثل حركه الفلك فإنها شرط و ليس محل تصرفها فقد أشار إلى بيان آخر في الجواب بأن البدن شرط الاستكمال، س ره

الصحابه بين النفس و البدن مجرد معيه اتفاقيه ليس بينهما علاقه ذاتيه قول باطل و معتقد سخيف كيف و هم قد صرحوا بأن النفس صوره كماليه للبدن و قد عرفوه بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياه و حكموا بحصول نوع طبيعى له حد نوعى من جنس و فصل ذاتيين كالإنسان و الفلك و غيره و مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقه العليه و المعلوليه.

فالحق أن بينهما علاقه لزوميه لا ـ كمعيه المتضايفين و لا كمعيه معلولى عله واحده فى الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلق بل كمعيه شيئين متلازمين بوجه كالماده و الصوره و التلازم الذى بينهما كما علمت فى مبحث التلازم بين الهيولى الأولى و الصوره الجرميه فلكل منها حاجه إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج فى تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها (١) و النفس مفتقره إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقه العقليه بل من حيث وجود تعينها الشخصيه و حدوث هويتها النفسيه.

إذا تقرر هذا فنقول قولهم فإن كان المتقدم فى الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زمانى أو ذاتى.

قلنا إن تقدمها على البدن ذاتى.

قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها.

قلنا الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس- و لا وجوده مع عدمها و الذى يبقى بعد النفس و ما يجرى مجراها فى نوعها على الإطلاق- ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس- و النفس شريكه عله البدن.

فليس لأحد أن يقول لو كانت النفس عله للبدن لم تكن فى فعلها مفتقره إلى البدن

١- أى حقيقتها العقليه بقرينه المقابله أو المراد الإطلاق بحسب مراتبها فى استكمالاتها الجوهريه و فى أسنانها الزمانيه فإن فيها أصلا محفوظا لا يقدح تبدلها فى بقائه و على أى التقديرين ليس المراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيره- أو المفهوم الكلى الصادق عليها بما هو مفهوم كما فى صوره ما بالنسبه إلى الهيولى الأولى أيضا، س ره

لأن (۱) توسيط الماده بوضعها فى تأثير الفاعل فى تلك الماده غير معقول فإذا لم تكن النفس فى فعلها و لا فى ذاتها مفتقره إلى الماده لم تكن نفسا بل عقلا.

لأنا نقول النفس و كل صوره سواء كانت ماديه الوجود أو ماديه الفعل فإنما يؤثر فى نفس تلك الماده و حالاتها لا على وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركه مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقه فالنفس بما هى طبيعه نفسانيه مطلقه مع انحفاظ وحدتها المتبدله بواحد عقلى ثابت عله مقيمه للبدن و هى بحسب كل خصوصيه لها مفتقره إلى البدن افتقار الصوره فى أحوالها المشخصه إلى الماده القابله.

و قولهم و الثانى أى كون البدن عله للنفس باطل لأن العلل أربع إلخ.

قلنا نختار أن البدن عله ماديه للنفس بما هى لها وجود نفسانى و قد سبق أن نفسيه النفس أى كونها بحيث تتصرف فى البدن و تستكمل أمر ذاتى لها و وجود حقيقى لها و ليست النفسيه لهذا الوجود كالعوارض التى تلحق الشى ء بعد تمام ذاتها و هويتها- بل كونها نفسا ككون الصوره صوره و الماده ماده من حيث إن المسمى و المفهوم الإضافى- موجود بوجود واحد و ككون الواجب صانع العالم و كما أن عالميه البارى بالأشياء- و قدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته فكذا نفسيه النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيرى ليست بأمر زائد فى الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهيه.

فقولهم فى نفى كون البدن عله ماديه إن النفس مجرده و المجرد مستغن عن الماده- فنقول المجرد و هو الذى يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلا و ليست النفس كذلك فالدليل المذكور إن أقيم على أن الذات العقليه التى وجودها وجود عقلى لذاتها و لا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح و لكن كون الشى ء عقلا مفارقا ينافى كونه نفسا مدبرا للبدن الجزئى المعين على وجه ينفعل و يستكمل به ضربا من الانفعال و الاستكمال و قد علمت أن ليس بين النفس و البدن مجرد معيه

۱- و الحال أن تأثير القوى الجسمانيه بمشاركه الوضع لا يتصور لها بالنسبه إلى مواد أنفسها أسند الإشراقيون هذه الآثار إلى الصور النوعيه المفارقه أعنى أصحاب الأصنام- و قد مر فى مبحث المثل من الأمور العامه إسناد الشيخ الإشراقى التغذيه و التنميه و التصوير- فى النبات إلى صاحب صنمه، س ره

كالحجر الموضوع بجنب الإنسان بل هى صوره كماليه للبدن و نفس له و يتركب منهما نوع طبيعى و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقا عن الأجسام و المفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقى و ليس كون البدن آله لها ككون المنحت و المنشار آله للنجار- حتى يستعملها تاره و يتركها أخرى و الذات المستعمله هى كما هى من قبل و من بعد و لا كونها فى البدن ككون الربان فى السفينه و صاحب الدار فى الدار تدخل فيها و تخرج عنها و السفينه بحالها و الدار بحالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفسانى بعد البدن نعم قد دل على أن الجوهر المفارق العقلى- غير فاسد بفساد البدن.

بقى النظر فى أن النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر- لا تعلق له بالجسم و لا حاجه إلى استعماله و الاستكمال به و بقى الكلام فى كيفيه هذا التحول و الانقلاب الجوهرى و طرو حاله بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالماده جوهرا مفارقا عنها و ستعلم كيفيه هذا عن قريب.

و أما الذى ذكروه من أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه فى وقت دون ما قبله موقوفا على شرط و شرط الحدوث لأمر غنى فى وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل أو مؤثرا فيه كلام لا فائده فيه فإن حدوث (۱) الشى ء ليس إلا وجوده الخاص به و ليس حدوث الوجود صفه زائده على الوجود عارضه له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد فإذا عدم (۲) الشرط عدم المشروط.

و أيضا لا معنى لكون أمر مادى استعدادا أو شرطا لوجود جوهر مفارق الذات

۱- ليس كذلك فإن الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود و العدم و ليس وجودا و لا عدما و قد مر فى الأمور العامه فى دفع شبهه من نفى التأثير و التأثر فى حال الحدوث لا فى حال الوجود و لا فى حال العدم و قوله و ليس صفه زائده ممنوع كيف و سنخ الوجود معرى عن الحدوث فشرطها ليس شرطه أ لا ترى أن عله الأربعه ليست عله الزوجيه مع أنها لا تنفك عن لازمها، س ره

۲- ممنوع إذ عله الحدوث قد تكون غير عله البقاء كما فى عله حدوث البناء و عله بقائه فهاهنا شرط حدوث النفس البدن و عله بقائها العقل الفعال، س ره

غنى الوجود عن المواد و أحوالها كما هو عندهم و بالجمله استعداد (۱) الماده لا يكون إلا لما يكون حالا من أحوالها و لا معنى لكون الشى ء مستعدا لأمر مباين الذات عنه- فكن مترقبا لما يتلى عليك إن شاء الله تعالى

فصل (۵) فى أن الفساد على النفس محال

اشاره

فصل (۵) فى أن (۲) الفساد على النفس محال

ذكروا فى بيانه حجتين

إحداهما أن النفس ممكنه الوجود و كل ممكن فله سبب فى وجوده

فللنفس سبب و السبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التى باعتبارها

۱- خلاصه الإشكال من وجهين- أحدهما أنه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهونا باستعداد خاص و وقت خاص- مع تساوى نسبته إلى كل الأوقات و تجرده عن كل المواد. و ثانيهما أن المستعد له لا بد أن يكون حالا من أحوال المستعد متصلا به و المستعد مستكملا بذلك المستعد له و المفارق مباين الذات عن المواد و الأجسام فكيف يكون حالا لها و بالحقيقه هذا هو الإشكال الذى سينقله عن أفضل المتأخرين المحقق الطوسى قدس سره فى الميعاد المشرقى و لهذا قال فكن مترقبا و أقول هذا كلام حق و إشكال صعب لكن بعضه مشترك الورود عليهم و عليه قدس سره كما سيشير إليه فى موضعين من أن الوجود التجردى الروحانى فى البقاء كيف حدث و ما هو جوابه من أن الحادث وجود الرابط بينهما فهو جوابهم و لكن أين الثريا من الثرى إذ يلزم عليهم قدم النفس ذاتا- إذ الحادث إضافه مقوليه لها لا ذاتها و على طريقته قدس سره من أنها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و أنها فى أول الأمر كالطبائع السياله و أن الإضافه وجوديه إشراقيه- حادثه ذاتا فى أول الأمر و إن انسلخت فى آخر الأمر عن الزمان و لا يصدق على وجودها المضى و الحال و الاستقبال بل جميع الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إليها تصير كالآن و الأمكنه و المكانيات كالنقطه و كيف لا و هذا هكذا بالنسبه إلى مدركاتها الكليه فضلا عن ذاتها المجرده و أيضا على طريقته هى ذات أطوار و شئون ذاتيه و على طريقتهم ليس لها إلا مقام واحد هو مقام التجرد و أما أنه ما حامل استعداد وجودها التجردى البقائى- فسيحققه عن قريب، س ره

۲- ما مضى كان محاليه الفساد عليها بفساد البدن و هاهنا محاليه الفساد عليها مطلقا، س ره

كان سببا استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره فى مباحث العله و المعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شى ء من أجزاء سببها التام و الأسباب أربعه- و يستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلى لأن السبب الفاعلى لها كما سنبين جوهر عقلى مفارق الذات من جميع الوجوه عن الماده فيمتنع عدمه لأن الكلام فيه كالكلام فى النفس و محال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادى لأنا قد بينا أن النفس ليست ماديه بل مجرده و محال أن يكون لعدم السبب الصورى لأن صوره النفس بعينها ذاتها- و لأن الكلام فى عدم ذلك السبب الصورى كالكلام فى عدم النفس فإن كان لعدم صوره أخرى لزم التسلسل و محال أن يكون لعدم السبب التمامى لهذا الوجه أيضا فيمتنع عدم النفس مطلقا و أما الصور و الأعراض التى يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحه (۱)

۱- حتى الفاعليه و هاهنا إشكال ظاهر الورود ۳۸۶ و قد نقله السيد المحقق الداماد- عن المحقق الطوسى قدس سرهما فى القبسات و قد وصفه السيد قدس سره بأنه من مستصعبات العقد التعضيليه و هو أنه إذا عدم شى ء فى العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لأن عدم ذلك الشى ء إما لعدم شرطه أو شرط علته أو لعدم جزء علته و الكلام فى عدمه كالكلام فيه حتى ينتهى إلى الواجب تعالى لأن الموجودات بأسرها ينتهى فى سلسله الحاجه إلى الواجب تعالى و الجواب أن عدم الحادث ينتهى إلى عدم مرتبه و قطعه من حقيقه متجدده بالذات كالطبيعه الجوهريه السياله الوجود عند المصنف و كالحركه الوضعيه الفلكيه عند القوم و تلك الحقيقه كل حد منها ضرورى العدم عند وجود حد آخر بلا حاجه إلى عله أخرى كضروره عدم يوم الجمعه فى يوم الخميس و يوم السبت فإذا انتهى عدم الحادث إلى عدم تلك المرتبه من تلك الحقيقه السياله الوجود يقال عدمها ذاتى و الذاتى لا يعلل فلا ينتهى إلى عدم الواجب تعالى فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلا بسيطا- لا أنه جعلها متقضيه متجدده و السيد قدس سره أشار أولا- إلى ما ذكرناه و ثانيا إلى تحقيق آخر بقوله ۳۸۶ فإذن يجب علينا أن نقطع وريد الشبهه و نجب عرق الإعضال فنقول- ما حققناه لك أن الحدوث و الزوال فى عالم امتداد الزمان لا يتصحح إلا بالانتهاء إلى طبيعه متجدده متصرمه يكون طباع جوهرها ثبات اتصال التجدد و التصرم و سيلان استمرار الحدوث و البطلان من غير استناد فى الانقضاء و التصرم إلى عله خارجه عن ذاتها يضمن للمتأمل المخرج عن هذه المضايق و لكنا نستأنف الآن بيانا طارفا من سبيل آخر فاعلمن أنه إنما يعتاص الأمر هنالك على من بتوهماته الفاسده يحسب أن العدم الطارى على الشى ء الكائن الفاسد فى الزمان حادث متجدد فى متن الواقع و طرو العدم عباره عن تجدد البطلان بعد التقرر و أن انعدام الشى ء الزمانى إنما هو بارتفاع وجوده الحاصل فى زمن حصوله- من تلقاء الجاعل الموجب عن وعاء التحقق عن زمان الحصول و أن العدم فعل الفاعل- و الفاعل فاعل البطلان و أن عدم حصول الشى ء فى زمان ما غير متحقق الصدق إلا فى ذلك الزمان و مع تحققه لا قبله و أن انتفاء المانع متقدم على وجود المعلول بالذات- تقدما بالطبع لكونه من أجزاء علته التامه و شى ء من تلك الأوهام ليس له فى عالم العقل من نصيب و لا فى إقليم الحكمه من خلاق و أن فى المتكلفين و المتفلسفين أقواما و عشائر تلك أمانيهم و من هو على بصيره فى أمره يعلم أن ما يحدث و يتجدد و يعقل فيه الفعل- و القبول يكون لا محاله شيئا ما يعبر عنه بالليسيه و الانتفاء بل هو سلب محض و ليس صرف لا- يخبر إلا- عن لفظه و لا- يروم بمفهومه إلا أنه ليس فى الحصول أمر ما أصلا و إنما طرو العدم على الكائن الزمانى هو سلب وجوده فى الزمان العاقب سلبا صرفا ثم قال أ فليس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه فى قوه اجتماع النقيضين و عن الزمان البعد غير معقول إذ لم يكن متحققا قط فإذن قد استوى و استبان أن الزوال حقيقه انقطاع اتصال الفيضان لعدم الإفاضه الإبقائيه

المعبر عنها فى القرآن الحكيم و التنزيل الكريم تاره بالحفظ وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما و تاره بالإمساك و يُمْسِكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا- و أنه لا- عدم إلا- و هو أزلى- و أن طرو العدم على الحادث الزمانى إنما معناه المحصل تخصيص وجوده بزمان ما محدود- فى جهه النهايه بحد بعينه كما هو محدود فى جهه البدايه كذلك و ذلك الوجود المحدود بحدى الطرفين غير مرتفع لا عن الدهر و لا عن ذلك الزمان المحدود فى الجهتين ثم قال فإذن قد بزغ أن العدم اللاحق بالكائن الفاسد أزلى ليس يصح استناده إلى عدم تحقق العله التامه لحصول الوجود فى الزمان العاقب من بدو الأمر فى الآزال و الآباد رأسا كما أن العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث فى الزمان الأول أيضا كذلك لا أنه متجدد مستند إلى انتفاء جزء ما من أجزاء العله التامه للوجود الحاصل فى زمان الكون فإن العله التامه لذلك الوجود و لأى وجود قد دخل فى التحقق غير منتفيه أبدا و إنما الصحيح أن العله التامه لتقرر ما مفروض و وجود ما مقدر غير داخله فى التحقق من بدو الأمر أزلا و أبدا و العدميات الأزليه سابقه كانت أو لاحقه من حاشيتى الوجود الكائن فى زمان بعليه متسلسله فى العليه و المعلوليه على الجهه اللا- يقفيه بما هى متمثله فى لحاظ العقل متمايزه بحسب الإضافه إلى الملكات لا إلى نهايه أخيره يقف الأمر عندها فليستيقن انتهت كلماته النوريه و إنما نقلناها بطولها مع كونه خروجا عن طور هذه الحاشيه لاشتمالها على تحقيقات شريفه نافعه فى هذا المقام و فى مقامات آخر فليدرك بعد غوره و ليذعن حسن طوره، س ره

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعليه لكون فاعلها القريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجه مختلفه يفيد استعدادات مختلفه و قد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

و ثانيتهما أن كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود

و ثانيتهما (۱) أن كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود

المتجدد و إلا لكان ممتنعا و الممتنع غير موجود فإذن المتجدد غير المتجدد هذا خلف و نعنى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت و ذلک الاستعداد التام يستدعى محلا لأن الذى يوجد فيه إمكان وجود الشى ء هو الذى حصلت فيه قوه وجود ذلک الشى ء أى استعداده القريب.

إذا ثبت ذلک فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناک شى ء- يوجد فيه إمكان ذلک الفساد و ذلک الشى ء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد و الذى فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذن ذلک الشى ء ماده النفس فيكون للنفس ماده فننقل الكلام إلى تلک الماده فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى ماده أخرى و لزم التسلسل و هو محال و إذا انقطع التسلسل فذلک السنخ الباقى مما لا يجوز عليه الفساد و العدم و هو جزء النفس و لا يكون جزؤها الباقى ذات وضع و إلا لكانت النفس منافيه لمقارنه الصور العقليه و لكانت ذات وضع و حيز و هو محال كما بين و إذا كان ذلک الشى ء الذى ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع و الحيز قابله للصور العقليه كان ذلک الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعنى بالنفس إلا جوهرا مجردا قابلا للصور العقليه فالنفس لا يصح عليها العدم.

فإن قيل أ ليست لها ماده توجد فيها قوه حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل فى تلک الماده قوه فسادها.

فنقول الفرق ثابت لأن الذى فيه قوه الحدوث هو البدن و ذلک مما يصح أن يبقى مع الحدوث أما الذى يوجد فيه قوه الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس و بالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا ما فى مسفورات القوم و الحجتان إنما تنهضان دليلا على امتناع الفساد على جوهر بسيط- مباين الوجود عن الماده و لواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطى

۱- حاصله أن الفساد أمر متجدد و كل متجدد كونا كان أو فسادا مسبوق بحامل استعداد- و حامل استعداد فساد النفس إما هى و هو ظاهر البطلان و إما ماده لها و لا ماده لها و على تقدير جوازها يلزم الخلف إذ الماده هى الجزء المقوم و إذا لم يكن لها وضع و حيز و نحوهما- كانت هى النفس الباقيه، س ره

التعلقى و مثل ذلک الوجود كما يمتنع فساده بفساد البـدن كـذلک يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن بل لا تجدد له أصـلا فإن كل ما هو كائن فاسـد و كل ما لا فساد له لا كون له و بالجمله الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثا و مفارقا عن الماده إلا بأن تقع له الحركه الجوهريه الاشتداديه و صيرورته مجردا بعد ما كان متعلقا.

بقى الإشكال (۱) فى أن وجوده التجردى كيف حدث و المجرد لا تعلق له بماده و لا له استعداد وجود.

و الجواب عنه كما سـيجى ء حسب ما وعـدناه لک و أنموذج ذلک الجواب أن صـيروره النفس مجرده ليست عباره عن حدوث وجود أمر مجرد لهـا بل عباره عن قطع وجودها التعلقى و رجوعها إلى مبـدئها الأصـلى فبالحقيقه حـدوث الأمر المجرد لشـى ء- عباره عن حـدوث رابطه بينهما كما قيل فى حدوث (۲) الحـافظه للنفس و هى خزانه معقولاتها- و أما الـذى ذكر هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوه الحـدوث و حامل قوه الفساد و أن البـدن فيه قوه حـدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوه الفساد إذ لا يبقى معها.

ففيه مغـالطه مبناهـا اشتراک لفـظ القبول و إطلاقه تاره بمعنى القوه الاسـتعداديه (۳) و تـاره بمعنى الانفعال و الاتصاف أو عـدم الفرق بين مـا بالـذات و مـا بـالعرض فـإن حامـل قوه الحـدوث للنفس ليس هو البـدن الحى بـل شـى ء آخر كالنطفه و ما يجرى مجراها- و هو غير باق عند حدوث الصوره النفسانيه و البدن الباقى مع النفس هو قابل النفس بمعنى

۱- أى فى البقاء لا فى الحدوث كما هو مذهب المصنف قدس سره هذا ما أشرنا إليه سابقا من أنه مشترک الورود، س ره

۲- فإن ذات العقل الفعال ليس له حدوث فى زمان و لا له وجود استعدادى إلا أنه بما هو حافظه و خزانه للنفس حادث، س ره

۳- و القابل بهذا المعنى لا يجامع المقبول و إلا لزم اجتماع القوه و الفعليه بخلاف القابل بمعنى المنفعل و المستكمل فإنه يجامع المقبول و إلا لم يكن منفعلا و لا مسـتكملا- و البدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنى الثانى و ليس بقابل له بالمعنى الأول فإن حامل قوه الحدوث للنفس ليس هو البدن الحى إلخ، ل ره

المستکمل بها الاستکمال الجزء المادی بالجزء الصوری من المرکب و یجوز أن یکون هو بعینه قابل قوه الفساد لها و الذی یقبل الفساد شـی ء آخر هو باق مع الفساد ففی قابل کل (۱) من الطرفین أی الکون و الفساد اعتباران متغایران اعتبار ما منه الشـی ء و اعتبار ما فیه الشی ء و إهمال الفرق بینهما مغلط فکن متیقظا فاستمع ما سیقرع سمعک یوم یناد المناد من مکان قریب

فصل (۶) فی ذکر میعاد مشرقی

اعلم أن المحقق الفاضل أفضل المتأخرین نصیر الدین محمد الطوسی ره قد بعث رساله إلی بعض معاصریه من العلماء هو العالم النحریر شمس الدین الخسرو شاهی و سأل عنه بعض المسائل المعضله طالبا للکشف عن وجوه إعضالها و حل عقد إشکالها فلم یـأت ذلـک المعاصـر بجواب و کـانت مسأله بقاء النفس بعـد البـدن إحـدی تلک المسائل غیر المجابه و قـد قررها بقوله ما بال القائلین بأن ما لا حامل لإمکان وجوده و عـدمه فإنه لا یمکن أن یوجـد بعـد العـدم أو یعدم بعد الوجود حکموا بحدوث النفس الإنسـانیه و امتنعوا عن تجویز فنائها- فإن جعلوا حامل إمکان وجودها البـدن فهلا جعلوه حامل إمکان عـدمها أیضا و إن جعلوها لأجل تجردها عما یحل فیه عادم حامل لإمکان العـدم کیلا یجوز عـدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلک بعینه عادم حامل لإمکان الوجود فیمتنع وجودها بعـد العـدم فی الأصل- و کیف (۲) سـاغ لهم أن جعلوا جسـما مادیا حاملا لإمکان وجود جوهر مفارق مباین

۱- کما أن الماده تطلق علی حامل قوه الشـی ء و یجامع الفقدان و تطلق علی حامل الصوره و تجامع الوجدان کذلک قابل کون الشی ء قد یجامع الاستعداد و الفقدان و قد یجامع الفعلیه و الوجدان و یمانع القوه و الاستعداد و هکذا قابل الفساد و هذان مراده باعتباری ما منه و ما فیه و أما الاعتبار أن لما بالـذات و ما بالعرض فهما أن البـدن قابل بالـذات للنفس و حامل قوه النفس باعتبار اشـتماله علی أجزاء المنی المنخلق منهـا الأعضـاء الأصـلیه فهو حـامـل القوه بـالعرض و هکـذا فی حامل قوه الفساد و قابل الفساد المجامع للوجدان، س ره

۲- أی نغمض أولا عن صـحته و سـقمه و نقول إن ساغ کون الجسم حاملا لکون النفس- فلیسغ کونه حاملا لفسادها ثم ننقده و نقول کیف ساغ أن یکون الجسم حامل اسـتعداد المجرد و المجرد اسـتعداد و قوه له ثم کیف یکون الشـی ء مسـتعدا لأمر مباین کما مر، س ره

الـذات إيـاه فـإن جعلوهـا من حيث كونها مبـدأ لصوره نوعيه لـذلک الجسم ذات حامل- لإمکان الوجود فهلا جعلوها من تلک الحيثيه بعينها ذات حامل لإمکان العدم و بالجمله ما الفرق بين الأمرين فی تساوی النسبتين هذا ما ذکره بعبارته المنقحه الواضحه الداله على أن ما أجيب عن هذا الإشکال فی الکتب حتى فی شرحه للإشارات غير مشبع و لا تام عنده.

و نحن قـد أجبنا (۱) عن هـذا السؤال فی سـالف الزمان بأن البـدن الإنسانی- اسـتدعى باسـتعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صوره مدبره متصـرفه فيه تصـرفا يحفظ به شـخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لکن وجود صوره يکون مصـدرا للتدابير البشـريه و الأفاعيل الإنسـيه الحافظه لهذا المزاج الاعتدالی لا يمکن إلا بقوه (۲) روحـانيه ذات إدراک و عقل و فکر و تميز فلا محاله تفيض من المبدإ الفياض

۱- أی وافقنـا القـوم و ارتضـينا سابقـا جوابهم سـيما مع بـذلنا الجهـد فی تنقيحه کمـا أشـار إليه و لکن فی مبـاحث المـاهيه قريبا بمبحث تحقيق المثل عبر عنه بما يقال، س ره

۲- ليس المراد أن البـدن اسـتدعى صوره متصـرفه مقارنه و کان هـذا الاسـتدعاء فی الواقع غلطا و خطاء فإن التصـرف فی البدن الإنسانی إنما يکون بقوه روحانيه حتى يقال لا غلط فی الطبيعيات و لا خطاء فی اسـتعدادات المواد حيث لا رويه و لا أن الواهب رأى أن اللائق بحـاله القوه الروحـانيه المميزه المفکره فـأعطى مـا هو مقتضـى لسـان حـاله حتى يقال- کان البـدن حينئـذ حامل استعداد القوه المجرده فالإشکال بحاله و لا المراد أن البدن- استدعى القوه المتصرفه المقارنه و أصاب و أعطاها الواهب إياه إلا أنه زاد على مـا اسـتدعاه- بمحض الجود بإعطاء حقيقه مفـارقه أيضـا تلـک المقـارنه رقيقتهـا و ظلها أو مبـدإ مفارق تلک القوه المقـارنه خـادمه حتى يقـال هـذا خلاف مقتضـى العـدل إذ لو لم يشترط الاسـتعداد لوهب الفياض النفس الناطقه للنمله بمحض الجود بل المراد کما سيشـير إليه أن ماده البـدن اسـتدعت و اسـتعدت للقوه الروحانيه أيضا و لکن بالعرض و مقتضـى العـدل أن الهبـات على حسب الاسـتعدادات و لو بـالعرض. إن قلت إن لم تکن لتلـک الحقيقه المفـارقه حامـل إمکـان وجود کانت داخله تحت القاعده القائله بأن ما لا حامل لإمکان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم يکن حادثه و إن کانت ماديه و لا يمکن أن يقال لها حامل إمکان الوجود بالعرض إذ يقال کـذلک لها حامل إمکان الفساد بالعرض. قلت نلتزم ذلک کما يرشد إليه ما يأتی من قوله و هی مـن حيث الفعـل مسـبوقه باسـتعداد البـدن إلى قـوله هـذا مـا سـنح و لکن إيـاک و أن تفهم من قـوله بـالعرض الکـذب و الاعتبـاری المحض و أيضـا إيـاک و أن تفهم من قبيـل حرکه جـالس السـفينه بـالعرض بـل هـذا من قبيـل وجود الکلی الطبيعی بالعرض لتحقق الوجود الخاص و وجود الجنس بالعرض لوجود الفصل فی البسائط، س ره

الـذی لاـ بخـل و لاـ منع فیه جوهر النفس و حقیقتهـا فـإذن وجود البـدن بإمکـانه الاسـتعدادی- ما یسـتدعی إلا صوره مقارنه له متصـرفه فیه بما هی صوره مقارنه و لکن جود المبـدإ الفیاض- اقتضـی صوره متصـرفه ذات حقیقه مفارقه أو ذات مبدإ مفارق و کمـا أن الشـی ء الواحـد- یجوز أن یکون جوهرا من جهه و عرضـا من جهه أخری کـالصوره الجوهریه الحاصـله فی الـذهن لما تقرر عنـدهم أنهـا جوهر مسـتغن عن الموضوع بحسب الماهیه و عرض مفتقر إلیه بحسب هـذا الوجود الـذهنی العلمی بل کیف نفسانی عندهم و کذا یجوز أن یکون شـی ء واحد مجعولا من جهه غیر مجعول من جهه أخری کالوجود و الماهیه لشی ء واحد فکـذلک یجوز أن یکون شـی ء واحـد کـالنفس الإنسانیه مجردا من حیث کونه ذاتا عقلیه أو له ذات عقلیه مادیا من حیث کونه متصـرفا فی البـدن أو له قوه متصـرفه فی البـدن فإذا کانت النفس مجرده من حیث الذات و مادیه من حیث الفعل فهی من حیث الفعل مسـبوقه باسـتعداد البدن حادثه بحدوثه زائله بزواله و أما من حیث حقیقتها الأصـلیه أو مبدإ حقیقتها فغیر مسـبوقه باستعداد البدن إلا بالعرض و لا فاسده بفساده و لا یلحقها شی ء من نقائص المادیات إلا بالعرض فتدبر.

هـذا ما سـنح لنا فی سالف الزمان علی طریقه أهل النظر مع فضل تنقیـح و أما الذی نراه الآن أن نذکر فی دفع هذا السؤال و حل الإعضال فهو أن للنفس الإنسانیه مقامات و نشآت ذاتیه بعضـها من عالم الأمر و التـدبیر قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی و بعضـها من عالم الخلق و التصویر مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ فِیها نُعِیدُکُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُکُمْ (۱) فالحدوث

۱- الإنشـاء من الأرض فی الآخره باعتبار أن البـدن الأخروی الـذی له الصوره الحسـناء أو الشوهاء و صوره الأعمال من الحور و القصور و الزمهریر و الحرور و غیر ذلک- إنما حصلت کلها فی هذا البدن الدنیوی و هذه النفس من حرکاتها و ملکاتها فأنشأها و إن کان من الأعمال و الملکات کما هو مقتضـی تجسم الأعمال المبرهن علیه و الوارد فی المله البیضاء إلا أنها بواسـطه البـدن الترابی الـدنیوی و أیضا إنشاء هـذا البدن الدنیوی من الأرض بعینه إنشاء البدن البرزخی و الأخروی لأنهما شدیدا هذا و کمالهما و التفاوت بینها کالتفاوت بین صوره فی لوح أو موضوع و بین هـذه الصوره إذ أغنت عنه و شـیئیه الشـی ء بصورته و أیضا هذیه الثلاث و هویتها بهویه النفس و سیجی ء تحقیقه فی المعاد، س ره

و التجدد إنما يطرءان لبعض نشآتها فنقول لما كانت للنفس الإنسانيه ترقيات و تحولات من نشأه أولى إلى نشأه أخرى كما أشير إليه (۱) بقوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ- ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فإذا ترقت و تحولت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده- فزوال استعداد البدن إياها يضرها ذاتا و بقاء بل تعلقا و تصرفا إذ ليس وجودها (۲) الحدوثى هو وجودها البقائى لأن ذلك مادى و هذا مفارق عن الماده فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدإ الفعال فهى بالحقيقه جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولا و استغنائه عنه أخيرا لتبدل الوجود عليه و كمثال الصيد و الحاجه فى اصطياده إلى الشبكه أولا- و الاستغناء فى بقائه عند الصياد أخيرا ففساد الرحم و الشبكه لا ينافى بقاء المولود و الصيد و لا يضره و أيضا حاجه الشى ء إلى أمر ما لا يستلزم حاجه لوازمه الذاتيه إليه كحاجه الوجود المعلولى إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعوله كما مر مع أنه من لوازم الوجود و ككون وجود المثلث معلولا و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولا.

ثم اعلم أن العله المعده عله بالعرض عند التحقيق و ليست عليتها كعليه العلل الموجبه حتى يقتضى زوالها زوال المعلول و ما ذكروه من قولهم كل ما لا حامل لإمكان

۱- بالصور الطبيعيه ثم صورناكم و صورنا أعمالكم بالصور المثاليه ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ أى ادرجوا و انطووا فى وجوده فى مقام الاتحاد بالعقل، س ره

۲- هذا مع قوله و أيضا حاجه الشى ء و قوله ثم اعلم أن العله المعده وجوه ثلاثه لبقاء النفس بعد فناء البدن و أجوبه لقول المحقق الطوسى قدس سره فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا، س ره

وجوده أو عـدمه فإنه لا يمكن أن يوجـد بعـد العدم أو يعدم بعد الوجود لا يسـتلزم (۱) القول بـأن مـا لا حامل لإمكان وجوده و عـدمه لا يمكن أن يوجـد بعـد الوجود إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل (۲) كافيـا فى رجحان وجوده اللاحق و ذلك إذا كـان وجوده اللاـحق طورا آخر من الوجود بأن يكون كمالا و تماما لوجوده السابق و من نظر فى مراتب الأكوان الاشـتداديه لموجود كونى كالسواد فى اشتداده و كحراره الفحم فى اشتدادها وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف و قوته يزول عنه ذلك الإمكـان و لاـ يزول حقيقه ذلـك الفرد بل يشـتد و إنما يزول نقصه و ضـعفه فلا يلزم فى الحركات الاسـتكماليه أن يكون زوال إمكان الشـى ء و اسـتعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده و تبدل وجود الشى ء قد يكون إلى عدمه و قد يكون إلى وجود أقوى و أكمل من وجوده المتقدم و من هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعى إلا زوال وجودها البدنى المفتقر إلى ماده البـدن و زوال وجودها الأولى و تبـدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها فالقاعده المذكوره أي كون مـا هو حامل لإمكان وجود الشـى ء فزواله أو زوال اسـتعداده يسـتدعى زوال ذلك الوجود بعينه حقه لا شـبهه فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عـدم مطلق له بل ربما يكون تبـدله إلى نحو آخر من الوجود كما فى الاسـتحالات (۳).

۱- فإن قولهم ما لا حامل إلـخ مسـتلزم لعكس نقيضه و هو ما يوجـد بعـد العدم أو يعدم بعد الوجود لا حامل لإمكانه و أما ما لا حامل لإمكانه لا يوجد بعد الوجود فلا ملازمه هاهنا- فعلى كون النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء لا ماده حامله فى البقاء و لاـ إشـكال- و مرجـح الوجود بعـد الوجود و هو البقـاء هو الوجود السـابق و مثاله الموجود الكونى فهكـذا الموجود الإبـداعى بحسـب البقـاء و فى الحقيقـه المرجـح للاتصـال كمـا مر زمـانى و أمـا المتصـل بـه و المتحـول إليـه فهـو مجرد عـن الأوقـات و الاستعدادات، س ره

۲- متعلق بوجوده اللاـحق فكـأنه قـال بكون وجوده السابق مع حامل كافيا فى رجحان وجوده اللاحق من غير حامل و ذلك مثل أن يكون شـى ء مرجحا و معدا لسيلان ماء نهر إلى مهبط ثم كان ماء النهر متصلا بماء بحر و يمكن إرجاع الجواب الأول أيضا- إلى هـذا فإن هـذا تأويل الأول و باطنه و الأول قشـر هذا و ظاهره و لكن بشـرط أن يحمل الروحانيه فى الأول على الروحانيه فى البقاء لا فى الحدوث فأحسن التأمل، س ره

۳- هـذا بعـد ما بين أن الوجود المفارقى وجود بعـد وجود لا يتوجه فإن الوجود- بعـد الوجود هو البقاء لا الحدوث و يمكن أن يقـال لمـا كـان الوجود الثـانى متحـدا مع الوجود الأـول فى الهويه لأصل محفوظ فيهما و سـنخ باق بينهما كان حادثا بحـدوثه و لـذلك لا يخرج وجود زيـد الحادث مع عرضه العريض عن الحـدوث فيطلق عليه الحادث و بالجمله هـذا تفصـيل ما مر من قوله بقى لك الإشكال فى أن وجودها التجردى و جوابه بقوله و أنموذج ذلك الجواب، س ره

فإن قلت ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقى للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى ماده و المجرد لا ماده له.

قلت الحادث هاهنا ليس فى الحقيقه إلا اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه- لا نفس وجود ذلك المفارق و ذلك الاتصال أو الوجود الرابطى أو ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد و حامل هذا (۱) الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقه بالبدن و حامل فعليه ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و قد مر أن حامل قوه الشى ء غير حامل وجوده و إن وجب أن لا يكون مباينا صرفا أيضا.

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركه جبليه إلى غايات ذاتيه كما مر غير مره و أثبتوا لكل ناقص ميلا أو شوقا غريزيا إلى كماله و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحركه الجبليه- فى طبيعه هذا النوع الإنسانى إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيره فإذا بلغت النفس فى استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعالا بل ما كانت عقلا منفعلا أى نفسا و خيالا فزالت عن الماده

۱- الأولى أن يقال إن الماده البدنيه إنما كانت حامله لإمكان وجود النفس لها و هو وجودها لغيرها و هكذا كل حامل لإمكان وجود صوره أو عرض إنما يحمل إمكان وجوده له ثم لما تجردت النفس بالحركه الجوهريه عادت موجوده بنفسها تامه لا لغيرها فلم تحتج إلى حامل لوجودها و لا إلى زمان يقارنها إلا بحسب التجوز و ذلك كمقارنه الإدراك العقلى و الخيالى للزمان بواسطه مقارنه الآلات الفاعليه البدنيه بالعرض و إنما قلنا إن هذا التقرير أولى لأن القول بكون النفس المتعلقه بالماده فى فعلها ماده للنفس المجرده التامه كما ذكره ره لا يخلو عن شوب مناقشه، ط مد

و سلبت (۱) عنها القوه و الإمكان و صارت باقيه ببقاء الله سبحانه.

و بالجمله تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفيه اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصير الأشياء فى المبدإ المتعال و ذلك ميسر لما خلق له و اعلم أن نشأه الوجود متلاحقه متفاضله و مع تفاوتها متصله بعضها ببعض و نهايه كل مرتبه بدايه مرتبه أخرى و آخر درجات هذه النشأه التعلقيه أول درجات النشأه التجرديه و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سنوح حاله فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت فى الفصل السابق فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحاله و تجدد فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كى تدرك ما ذكرناه متنورا بيت قلبك بإشراق نور المعرفه على أرجائه من عالم الإفاضه و الإلهام- و الله يدعو إلى دار السلام

فصل (۷) فى أن سبب النفس الناطقه أمر مفارق عقلى

قد سبق فيما مضى أن عله النفوس لا يجوز أن يكون هى الجسم بما هو جسم- و إلا لكان كل جسم كذلك و لا أيضا يجوز أن يكون قوه جسمانيه لأن تلك القوه- لا يخلو إما أن يحتاج فى وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه فى وجوده بل فى (۲) تأثيره فقط و كلا الشقين ممتنع فتأثيرها فى وجود النفس ممتنع و قد فرضت مؤثره هذا خلف أما بطلان الأول فلوجوه.

أما أولا- فلأن الصوره الجسمانيه إذا فعلت فى شى ء كان فعلها لمشاركه القابل- و القابل هو الجسم و الجسم ممتنع أن يكون جزءا من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه.

۱- أي الاستعدادى و أما الذاتى فهو لازم لماهيته أو المراد استهلاك أحكام الإمكان مطلقا و غلبه أحكام الوجوب لكون العقل من صقع الربوبيه و لهذا باق ببقاء الله تعالى لا بإبقائه، س ره

۲- كالنفس المجرده السماويه لا- المنطبعه و إنما حملنا عليها إذ الكلام فى النفس الأرضيه المطلقه و لأنه يتعرض لها و يحكى عن الشيخ دفعها، س ره

و أما ثانيا فلأن الصوره الجسمانيه إنما تؤثر بواسطه الوضع و حيثيته لأن (۱) حيثيه الوضع داخله فى قوام وجوده الجسمى و يمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له.

و أما ثالثا فلأن العله أتم و أقوى من المعلول و الجسمانى أضعف وجودا من المجرد- لأن وجوده قائم بالماده و وجود المجرد مستغن عنه فإذن المؤثر فى النفس يمتنع أن يكون محتاجا إلى الجسم فى وجوده.

و أما بطلان الثانى و هو أن يكون تلك القوه الموجده للنفس غير محتاجه إلى الجسم فى وجودها بل فى موجديتها فلأن الذى يحتاج فى فاعليته إلى الجسم هو الذى يفعل فعلا يمكن أن يكون ذلك الجسم آله متوسطه بينه و بين معلوله و توسيط الجسم لا يتصور إلا من جهه وضعه و مقداره إذ جسميه الجسم بالوضع و المقدار فلا محاله يختلف نسبته بالقرب و البعد إلى ما يؤثر فيه و بحسبهما يختلف تأثيره فتأثيره فى شى ء يتوقف على أن يكون ذلك الشى ء قريبا منه ضربا من القرب إذ لو لم يتوقف على القرب و لم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره فى القريب كتأثيره فى البعيد- فلا يكون لذلك الجسم دخلا فى التأثير لأن وجود الجسم و نحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له فإن كان التأثير فى القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره فى البعيد عنه- وجب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب و البعد فلا يكون أمرا مجردا روحانيا فإذن كلما يفعل بمشاركه الجسم و بواسطته فهو ذو وضع و ينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطه الجسم و النفس مما لا وضع له- فإذن لا يمكن أن يوجد بواسطه الجسم فإذن فاعل النفس غنى فى ذاته و فاعليته

۱- و ذلك لأن المقدار الذى يعد ماده الجسم للتجزئه الفكيه و يقبل بذاته التجزئه الوهميه من اللوازم الغير المتأخره فى الوجود للجسم و بعباره أخرى من عوارض الماهيه- لا- من عوارض الوجود بالنسبه إليه فالوضع الذى هو الهيئه المعلوله للنسبتين المشهورتين- داخل فى قوام وجوده لا من عوارضه المتأخره فى الوجود فثبت المطلوب و قوله ما لا وضع له لأنه معدوم بعد و المعدوم لا وضع بالنسبه إليه و لأنه على تقدير وجوده مجرد و المجرد لا وضع بالنسبه إليه، س ره

عن المـاده فالفاعل للنفس الناطقه أمر قدسـی مفارق عن الماده و علائقها سواء کان صوره أو نفسا أخری و ذلک الأمر المفارق هو المسـمی بالعقـل الفعـال عنـد الحکمـاء- و عنـد الأوائل و عظماء الفرس سـمی روان بخش بلغتهم و وجه التسـمیه بالعقل أنه صوره مجرده معقوله لـذاته بـذاته فـإن کل مجرد عن الماده کما مر فی مباحث العقل و المعقول- یجب أن یکون عاقلا لـذاته و أن عقله لـذاته نفس وجود ذاته لاـ لأجـل حضور صوره أخری فـذاته عقـل و عاقـل و معقول و إنما سـمی بالفعال لوجوه ثلاثه- أحدها أنه موجد أنفسنا و مخرجها من حد العقل بالقوه إلی حد العقل بالفعل- و ثانیها أنه [(۱)] بالفعل من جمیع الوجوه لیس فیه شی ء بـالقوه و هو کـل المعقولات- بل کل الموجودات بوجودها العقلی فأطلقوا علیه فعال مبالغه فی الفعل فعلی هـذا کل عقل فعال.

و ثالثها [(۲)] أنه الموجد لهذا العالم و مبدأ صورها الفائضه منه علی موادها.

۱- بأن یکون فعال بمعنی النسبه إلی الفعل لا مبالغه فاعل کالتمار و اللبان و نحوهما، س ره

۲- فیه أن هذا یسـتقیم علی مذهب المشاءین إذ عندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوه إلی الفعل هو العقل الفعال و یعنون به العقـل العاشـر و هو أیضـا فاعـل هـذا العـالم بـإذن الله تعـالی و قالوا إلیه مفوض کدخـدائیه أی تصـرف عالم العناصـر و أما عند الإشـراقیین و المصـنف قدس سره ففاعل النفوس الإنسیه مخرجها من القوه إلی الفعل هو رب النوع الإنسانی مبادی صور الأنواع الأخر التی فی هذا العالم أصـحاب أنواعها لا صاحب النوع الإنسانی و لا العقل العاشر لأنهم و إن قالوا بالطبقه الطولیه من العقول کمـا قـالوا بـالطبقه العرضـیه إلاـ أنهم لم یحـددوا الطولیه فی مبلغ معین کعشـره و عشـرین بل قالوا یبلغ الأنوار القاهره فی مراتب التنزلاـت و الاصـطکاکات إلی نور لاـ یفیض منه النور کما فی مراتب الأضواء الحسیه من الضوء الأول و الثانی و الثالث إلی أن ینتهی إلی ضوء ضعیف لا یفیض منه ضوء أصلا مع أن أنواع هذا العالم نفسا کانت أو جسما مستنده إلی الطبقه المتکافئه لا إلی الطبقه المترتبه علی أنه قدس سـره قال ۳۹۸ فی مبحث المعاد الروحانی فی کل نوع من أنواع الکائنات لا بـد من واسـطه مناسـبه من الصور المجرده و الجواهر العقلیه و هم الملاـئکه المقربون المسـمون عنـد الأوائـل بأرباب الأنواع و عنـد الأفلاطونیین بالمثل الأفلاـطونیه و الصـور الإلـهیه انتهی و هو کمـا تری ینـاقض مـا ذکره هنـا و یمکن التوفیق بین کلاـمیه بـأن المراد بالعقـل الفعـال الموجـد المخرج للنفوس من القوه صـاحب النوع الإنسـانی و کونه موجـدا لهـذا العـالم و مبـدأ لصورهـا الفائضه منه علی المواد باعتبار اشتمال صنمه علی جمیع الأصنام- و اشتمال صاحبه علی الجهات الفاعلیه النوریه التی فی جمیع الأرباب فإن نسبه صاحبه إلی تلک الأرباب کنسبه صنمه إلی أصنامها فهو موجد لهذا العالم و صوره و لکن لها بما هی فی صراط الإنسان و بعباره أخری للمأخوذات لا بشـرط بالنسبه إلیه لا للمأخوذات بشرط لا و إن کانت الماهیات محفوظه و الوجودات ما به الامتیاز فیها عین ما به الاشتراک- و الکل مخلوقه من فضاله طینته بل کأنها المراء له، س ره

و أما بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود فهو لأنه آخر المفارقات العقليه الذى فيه شوب كثره و البارى واحد حق فى غايه العظمه و الجلال- و النفوس كثيره.

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس عله لبعض كنفس الوالد فى نفس المولود- قلنا قد مر فيما سبق أن تأثير النفس فى شى ء بمشاركه الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها و هذا أولى مما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات من أن النفوس متحده بالنوع فلو جعلنا النفس عله لوجود نفس فلا يخلو إما أن تكون واحده- أو أكثر من واحده فإن كانت واحده فإما أن تكون معينه أو غير معينه و الأول محال لأنه ليس أحد المتفقين فى النوع أولى بأن يكون عله للآخر دون العكس و الثانى أيضا محال لأن المعلول المعين يستدعى عله معينه و أما إن كانت كثيره فهو باطل أيضا لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر فى النفس الواحد جميع النفوس المفارقه و ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل فى زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذى قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافيا و بعض آحاد المجموع إذا كان كافيا- لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقه و لا ببعض آحادها دون بعض- فإذن يمتنع استناد وجود النفس إلى شى ء من ذلك و هو المطلوب لأن هذه الحجه مبتنيه على اتحاد النفوس فى الماهيه و هى عندنا كما سيجى ء من أحوالها متخالفه الأنواع- بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكيه أو الشيطانيه أو البهيميه أو السبعيه و إن كانت

متحده النوع فی أول نشآتها و سزاجه ذاتها القابله للهیئات و العلوم فلو کانت بعض النفوس- بعد خروجها فی شی ء من الملکات من القوه إلی الفعل عله لبعض لم یلزم (۱) ما ذکره

۱- أقول إن النفس الشیطانیه و البهیمیه و السبعیه لا یمکن أن تکون شیئا منها عله مفیده للنفس الناطقه لکونها أحسن منها و أما النفس الملکیه فهی باعتبار کونها عقلا- بالفعل و إن أمکنت علیتها للنفس الناطقه لکن بحسب هذا الاعتبار لیست غیر العقل الفعال- و أما باعتبار نفسیتها فلا یمکن أن تکون عله للنفس الناطقه و إلا لزم ما ذکره الشیخ من کون أحد المتفقین فی النوع عله للآخر و لیس أحد المتفقین فی النوع أولی بأن یکون عله للآخر من العکس فتدبر، ل ره

الجزء التاسع

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

[تتمه السفر الرابع]

القسم الثانى فى علم النفس

الباب الثامن فى إبطال تناسخ النفوس و الأرواح و دفع ما تشبث به أصحاب التناسخ و فيه فصول

فصل (۱) فى إبطاله بوجه عرشى

اعلم أن هـذه المسـأله من مزال الأقـدام و مزالق الأفهـام و منشأها أن الـذى ورد فى كلام السابقين الأولين من الأولين من الأنبياء الكاملين و الأولياء الواصـلين يدل بظاهره على ثبوت النقل و التناسخ و الذى يحكى عن الأوائل كأفلاطون و سقراط و غيرهما له محمل صـحيح عندنا كما سـنبين و نحن بفضل الله و إلهامه علمنا ببرهان قوى على نفى التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول أو الصـعود و هو أن النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتى بالبدن و التركيب بينهما تركيب طبيعى اتحادى و أن لكل منها مع الآخر حركه ذاتيه جوهريه و النفس فى أول حـدوثها أمر بـالقوه فى كل ما لها من الأحوال و كـذا البـدن و لها فى كل وقت شأن آخر من الشـئون الـذاتيه بإزاء سن الصـبا و الطفوليه و الشـباب و الشـيخوخه و الهرم و غيرها و هما معا يخرجان من القوه إلى الفعل و درجـات القوه و الفعل فى كل نفس معينه بإزاء درجات القوه و الفعل فى بـدنها الخاص به ما دام تعلقها البـدنى و ما نفس إلا و تخرج من القوه إلى الفعـل فى مـده حياتها الجسـمانيه و لها بحسب الأفعال و الأعمال حسـنه كانت أو سـيئه ضـرب من الفعليه و التحصل فى الوجوب [الوجود] سواء كان فى السـعاده أو الشـقاوه فإذا صارت بالفعل فى نوع من الأنواع اسـتحال صـيرورتها تاره أخرى فى حد القوه المحضه كما استحال صيروره

الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقه نطفه و علقه لأن هذه الحركه جوهريه ذاتيه- لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إراده أو اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخه ببدن آخر عند كونه جنينا أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوه و الآخر بالفعل و كون الشى ء بما هو بالفعل بالقوه و ذلك ممتنع لأن التركيب بينهما طبيعى اتحادى و التركيب الطبيعى يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل و الآخر بالقوه.

هذا ما سنح لنا بالبال و بيانه على الوجه المقرر عند القوم أن الصوره فى كل مركب طبيعى من ماده و صوره سواء كانت نفسا أو طبيعه بينها و بين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا أو جسما طبيعيا آخر أو أمرا آخر نوع اتحاد لا يمكن زوال إحداهما و بقاء الأخرى- بما هما ماده أو صوره فإن نسبه الماده إلى الصوره نسبه النقص كما برهن عليه بالبيانات الحكميه و التعليمات الإلهيه فوجود كل ماده أنما هو بصورتها التى يخرج بها من القوه إلى الفعل و هذيه كل صوره من حيث ذاتها و ماهياتها بما هى تلك الصوره بمادتها التى هى حامله تشخصها و مخصصه أحوالها و أفعالها الخاصه فإذا تكونت ماده من المواد فهى أنما تكونت بتكون صورتها معها التى من سنخها و إذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت أن صوره كل شى ء تمامه و كماله فوجود الشى ء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لأن تمام الشى ء مقومه و علته و كذا كمال الشى ء بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشى ء نعم ربما تكون الصوره لا بما هى صوره لشى ء بل باعتبار كونها ذاتا مستقله و صوره لذاتهما لها وجود آخر و حينئذ وجودها لا- يستلزم وجود ماده معها و كذلك قد تكون لماده الشى ء لا بما هى ماده له تقوم بصوره أخرى غير تلك الصوره فتوجد معها و تتحد بها فى نحو آخر من الوجود و ذلك لأن حقيقه الماده فى ذاتها حقيقه مبهمه جنسيه شأنها الاتحاد بمبادى فصول متخالفه هى صور نوعيه فكما أن كل حصه من الجنس إذا عدمت عدم معها الفصل المحصل لها و كذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصه الجنسيه التى يتحد معها و يتقوم بها نوعا فكذلك حال كل نفس نسبتها إلى البدن الخاص بها فى الملازمه بينهما فى الكون و الفساد فإن النفس من حيث هى نفس هو بعينها صوره نوعيه للبدن- و عله صوريه لماهيه النوع المحصل النفسانى و البدن بما هو بدن ماده للنفس المتعلقه به

و عله ماديه للنوع و قد علمت غير مره أن النفس ما دامت تكون ضعيفه الجوهر خسيسه الوجود تحتاج إلى مقارنه البدن الطبيعى كسائر الصور و الأعراض فإذا كان الأمر بينهما على هذا النحو كان التلازم فى الوجود و المعيه الذاتيه بينهما على الوجه الذى تقدم ذكره فى مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا محاله فكان زوال كل منهما يوجب زوال الآخر- و لكن لما كان للنفوس البشريه نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقى الانفعالى الطبيعى- سواء كان عقليا محضا أو غيره ففسادها من حيث كونها نفسا أو صوره آخر طبيعيه لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لأن ذاتها قد تحصلت بوجود مفارقى و ذلك الوجود يستحيل تعلقه بماده بدنيه بعد انقطاعها فقد ثبت و تحقق أن انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر مستحيل- و هذا برهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ سواء كان من جهه النزول أو من جهه الصعود أو غير ذلك.

و ستعلم الفرق بين التناسخ و المعاد الجسمانى بوجه مشرقى و كذا بينه و بين ما وقع فى قوم موسى ع كما حكى الله تعالى عنه بقوله وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَهَ وَ الْخَنازِيرَ فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصرى أو طبيعى إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال سواء كان فى النزول إنسانيا و هو النسخ أو حيوانيا و هو المسخ أو نباتيا و هو الفسخ أو جماديا و هو الرسخ أو فى الصعود و هو بالعكس من الذى ذكرناه- و إن كان إلى الجرم الفلكى كما ذهب إليه بعض العلماء و حكى الشيخ الرئيس عنه و صوب ما قاله فى نفوس البله و المتوسطين من أنها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعى عن هذا البدن إلى جرم فلكى.

و أما تحول النفس من نشأه الطبيعه الدنيويه إلى النشأه الأخرويه و صيرورتها بحسب ملكاتها و أحوالها مصوره بصوره أخرويه حيوانيه أو غيرها حسنه بهيه نوريه أو قبيحه رديه ظلمانيه سبعيه أو بهيميه متخالفه الأنواع حاصله من أعمالها و أفعالها الدنيويه الكاسبه لتلك الصوره و الهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان محقق عند أئمه الكشف و العيان مستفاد من أرباب الشرائع الحقه و سائر الأديان دلت عليه ظواهر

النصوص القرآنيه و الأحاديث النبويه بل الكتاب و السنه مشحونه بذكر تجسم النفوس بصور أخلاقها و عاداتها و نياتها و اعتقاداتها تصريحا و تلويحا كما فى قوله تعالى- ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْ ءٍ و قوله تعالى وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَهَ وَ الْخَنازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ و قوله تعالى فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَهً خاسِئِينَ و قوله تعالى شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ و شهاده الأعضاء بحسب هيئاتها المناسبه لملكاتها الحاصله من تكرر أفعالها فى الدنيا و قوله تعالى يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ- بِما كانُوا يَعْمَلُونَ فصوره الكلب مثلا و لسانه أو صوته الذى بواسطه لسانه تشهد بعمله الذى هو الشر و على سوء باطنه و عادته و كذا غيره من الحيوانات الهالكه تشهد عليها أعضاؤها بأفعالها السيئه و كقوله تعالى وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَهِ عَلى وُجُوهِهِمْ و كقوله تعالى فِيها زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ و كقوله تعالى قالَ اخْسَؤُا فِيها وَ لا تُكَلِّمُونِ إلى غير ذلك من آيات النسخ.

و أما ما وقع فى الحديث

فكقوله ص: يحشر الناس على وجوه مختلفه

أى على صور مناسبه لأعمالها المؤديه إلى ضمائرها و نياتها و ملكاتها المختلفه و

كقوله ص: كما تعيشون تموتون و كما تنامون تبعثون

و روى عنه أنه قال ص: يحشر بعض الناس على صوره يحسن عندها القرده و الخنازير

و فى الحديث أيضا ما معناه

: من خالف الإمام فى أفعال الصلاه- يحشر و رأسه رأس حمار

فإنه إذا عاش فى المخالفه التى هى عين البلاهه تمكنت فيه- و لتمكن صفه الحماقه فيه يحشر على صوره الحمار و فى حديث آخر فى صفه المنافقين-

: يلبسون الناس جلود الضأن و قلوبهم كالذئاب

هذا كله بحسب تحول الباطن من حقيقه الإنسانيه قوه أو فعلا إلى حقيقه أخرى بهيميه أو سبعيه و بالجمله ثبوت النقل على هذا الوجه تحول بحسب الباطن ثم حشر الأرواح إلى صوره تناسبها فى الآخره أمر ورد

فی جمیع الأدیان و لـذا قیل ما من مـذهب إلا و للتناسـخ فیه قدم راسخ و ظنی أن ما هو منقول عن أساطین الحکمه کأفلاطون و من قبله من أعاظم الفلاسـفه مثل سـقراط و فیثاغورث و أغاثاذیمون و أنباذقلس من إصرارهم علی مذهب التناسخ لم یکن معناه إلا الذی ورد فی الشریعه بحسب النشأه الآخره.

و کذا ما نقل عن المعلم الأول من رجوعه من إنکار التناسخ إلی رأی أسـتاذه أفلاطون- کان فی هذا المعنی من انبعاث النفوس الإنسـانیه الردیه النـاقصه فی العلم و العمـل أو فی العلم فقـط إلی صور تناسب نفوسـها أما المجرمه الشـقیه فإلی صور الحیوانات المختلفه مناسـبه لأخلاقهـا و عاداتهـا الردیه الـتی غلبت علیهم فی الـدنیا و أمـا السـلیمه(۱) المتوسـطه فیهمـا أو النـاقصه فی العلم الکـامله فی العمـل فـإلی صوره حسـنه بهیه مناسـبه لأخلاقهم أیضا و ذلک لأن التناسـخ علی المعنی المشـهور الـذی ذهب إلیه التناسـخیه مبرهن البطلان محقق الفساد و أما النفوس المبالغه إلی حـد العقل بالفعل أی الکاملون فی العلم سواء کملوا فی العمل أو توسطوا فیه- فالجمیع متفقون علی خلاصهم عن الأبدان طبیعیه کانت أو أخرویه و سواء کان النقل الذی قالوا به حقا أو باطلا لکونهم منخرطین فی سلک العقول المقدسه عن الأجرام و الأبعاد کما عن الحرکات و المواد

۱- اعلم أن النفس إما کامله فی العلم أو متوسـطه فیه أو ناقصه فیه و علی کل واحد من التقادیر فإما کامله فی العمل أو متوسـطه فیه أو نـاقصه فیه فالأقسـام تسـعه إذا علمت هـذا علمت أن فی العباره مساهله حیث لم یـذکر بعض الأقسام کالمتوسـطه فی العلم النـاقصه فی العمـل و الکـامله فی العلم النـاقصه فی العمـل و یمکن أن یقـال حکمهمـا معلوم ممـا ذکر- فإن المتوسـطه فی العلم الناقصه فی العمل لیست مما انخرطت فی سـلک العقول بطریق أولی من المتوسطه فیهما فهی إما کالمجرمه الناقصه فی العلم إن ارتکبت الکبائر و کالمتوسـطه فیهما إن لم ترتکب و أما الکامله فی العلم الناقصه فی العمل فهی أیضا منخرطه فی سلک العقول لکونها أیضا عقلا بالفعل. ثم إن فی العباره محذورا أشد لأنه حیث خصص فی کلامه الإجمالی أولا النفس بالناقصه فی العلم لم تندرج المتوسطه فیه- فکیف رتب السلیمه المتوسطه بکلمه أما التفصیلیه علیه، س ره

فصل (۲) فی إبطال التناسخ بأقسامه و الإشاره إلی مذاهب أصحابه و هدم آرائهم

أما إبطال ما قاله بعض التناسخیه-

و هو انتقال النفوس الإنسانیه من أبدانهم إلی أبدان الحیوانات المناسبه لها فی الأخلاق و الأعمال من غیر خلاف کما ذهب إلیه شرذمه(۱) قلیله من الحکماء المعروفین بالتناسخیه و هم أقل الحکماء تحصیلا و أسخفهم رأیا حیث ذهبوا إلی امتناع تجرد شی ء من النفوس بعد المفارقه من البدن المخصوص لأنها جرمیه دائمه التردد فی أبدان الحیوانات و غیرها فهو أخف مئونه و أسهل مأخذا و ذلک لأنا نقول لا- یخلو إما أن تکون منطبعه فی الأبدان أو مجرده و کلاهما محال أما الأول فلما عرفت من استحاله انطباع النفوس الإنسانیه و مع استحالته مناف لمذهبهم أیضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا کانت أو أعراضا من محل إلی محل آخر مباین للأول- و إنما قیدنا المحل الآخر بالمباین لأن للصور الطبیعیه استحالات و انتقالات ذاتیه و استکمالات جوهریه من طور إلی طور و الأبدان أیضا تتحول بحسب الکمیه و الکیفیه بل النوعیه أیضا علی وجه الاتصال و ذلک غیر مستحیل کما مر فی عده مواضع من هذا الکتاب- و أما الثانی فلأن العنایه الإلهیه تأبی ذلک لأنها مقتضیه لإیصال کل موجود إلی غایته و کماله و کمال النفس المجرده أما العلمی فبصیرورتها عقلا- مستفادا فیها صور جمیع الموجودات و أما العملی فبانقطاعها عن هذه التعلقات و تخلیتها عن رذائل الأخلاق و مساوی الأعمال و صفاء مرآتها عن الکدورات فلو کانت دائمه التردد فی الأجساد من غیر خلاص إلی النشأه الأخری و لا اتصال إلی ملکوت ربنا الأعلی کانت ممنوعه عن کمالها اللائق بها أبد الدهر و العنایه(۲) تأبی ذلک.

۱- و لعلهم أرادوا أن یطبقوه علی ما ورد فی الناموس الإلهی من العذاب و الخلود الأبدی لأن العذاب الموعود عندهم فی هذا العالم و هو جحیم الأشقیاء ولِکُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ، س ره

۲- و القسر لا یکون دائما و لا أکثریا، س ره

و أما إبطال ما ذهب إليه طائفه أخرى

اشاره

غير هؤلاء فى هذا الباب فنحن ذاكروه و هو ضربان آخران.

أحدهما ما نسب إلى المشرقيين

أن أول منزل للنور الأسفهبد الصيصيه الإنسانيه- و يسمونها باب الأبواب لحياه جميع الأبدان الحيوانيه و النباتيه و هذا هو رأى يوذاسف التناسخى القائل بالأكوار و الأدوار و هو الذى حكم بأن الطوفان النوحى يقع فى(۱) أرضها و حذر بذلك قومه و قيل هو الذى شرع دين الصابئيه لطهمورث الملك فقالوا إن الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقه بالعالم العقلى و الملإ الأعلى و تنال من السعاده ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر و أما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم و الناقصين فى الغايه و الأشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن إلى تدبير بدن آخر على اختلافهم فى جهه النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل إلى تدبير بدن آخر من النوع الإنسانى لا إلى غيره و بعضهم جوز ذلك و لكن اشترط أن يكون إلى بدن حيوانى و بعضهم جوز النقل من البدن الإنسانى إلى البدن النباتى أيضا و بعضهم إلى الجماد أيضا و إليه ميل إخوان الصفا.

و ثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهه الصعود

فزعموا أن الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير و أن المزاج الإنسانى يستدعى نفسا أشرف و هى التى جاوزت الدرجات النباتيه و الحيوانيه فكل نفس إنما يفيض على النبات فتنتقل فى أنواعه المتفاوته المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتى تنتهى إلى المرتبه المتاخمه(۲) لأدنى مرتبه من الحيوان كالنحل ثم ينتقل إلى المرتبه الأدنى من الحيوان كالدود مترقيه منها إلى الأعلى فالأعلى حتى تصعد إلى رتبه الإنسان متخلصه إليها من المرتبه المتاخمه لها.

و لنذكر حججا على إبطال هذين المذهبين

اشاره

بعضها عامه يبطل بها التناسخ مطلقا

۱- كذا فى النسخ التى رأينا و الأولى نصفهما كما فى شرح حكمه الإشراق للعلامه الشيرازى فإنه بعد ما سمى يوذاسف قال ۸ و قد استخرج سنى العالم و هى ثلاثمائه ألف و ستون ألف سنه و حكم بأن الطوفان يقع فى نصفها و حذر قومه بذلك، س ره

۲- من تاخم كقارب وزنا و معنى لا من تآخم بالمد كتقارب وزنا فإنه غلط، س ره

و بعضها خاصه يبطل بها أحد الوجهين ليكون الناظر على بصيره فى طلب المذهب الحق فى سلوك الآخره.

أما الحجه العامه

فهى أن النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج و خروجه عن قبول تصرفها فلا يخلو حالها إما أن تنتقل إلى عالم العقل أو إلى عالم الأشباح الأخرويه- أو إلى بدن طبيعى آخر من هذا العالم أو تصير معطله عن تدبير نفسانى فالاحتمالات(۱) لا تزيد هذه الأربعه و الأخيران باطلان فبقى أحد الأولين أحدهما للمقربين و ثانيهما لأصحاب اليمين و أصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فأما بطلان الأخيرين أما التعطيل فلما تقرر من أن التعطيل محال و أما التناسخ فلأنه إذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فذلك البدن لا بد أن يحدث فيه استعداد خاص و قد مر(۲) فيما سبق أن النفوس بما هى نفوس حادثه و أن حدوث الأشياء سيما الجواهر لا بد و أن ينتهى(۳) إلى علل مفارقه غير جسمانيه لامتناع كون جسم عله للنفس و لا كون صوره طبيعيه عله لها- و لا أيضا كون نفس عله لها فإذا لم يكن جسم و لا صوره و لا نفس عله للنفس فالأعراض

۱- هنا احتمالان آخران أحدهما أنها إذا ماتت فاتت و ثانيهما انتقالها إلى اللاهوت لا إلى الجبروت فقط لكنه لم يأبى بالأول لفرط بطلانه مع أن من يقول الإنسان إذا مات فات يحصره فى البدن و القوه المنطبعه فيه كصوره أو عرض و المقصود هنا النفس المدبره للبدن حينا التاركه له فيما بعده و أدرج الثانى فى الانتقال إلى عالم العقل إذ مراده بعالم العقل عالم المعنى كما نقل فى مبحث الوجود الذهنى من السفر الأول عن الحكماء أنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم إلى عالم الربوبيه و إلى عالم الجبروت و عالم الصوره المنقسم إلى الأشباح المجرده و الماديه، س ره

۲- و قد مر أيضا فى كلام الإمام الرازى أن إبطال التناسخ مبنى على حدوث النفس- فهذه الحجه لا إلزاميه إذ لمن يقول منهم بتناسخ النفوس أو قدمها كالعلامه الشيرازى أن يقول لو كانت النفس حادثه لحدثت عن العلل المفارقه و ليست كذلك نعم تحدث تعلقاتها بالصياصى تعلقا بعد تعلق لأجل حدوث العلل المعده، س ره

۳- فعلى هذا التقرير لا يرد المنع المشهور الذى سيأتى من أنه لم لا يجوز أن يستعد للنفس المستنسخه لا غير إذ بعد مبرهنيه حدوث النفس و أن علتها لا تكون إلا المفارق العقلى الذى لا يشترط تأثيره بالوضع يعلم أن القابل لا يستعد إلا للفيض الجديد من السلسله الطوليه فعلتها القريبه هى العقل الفعال، س ره

كـذلك على الوجه الأولى و لأنها تابعه للأمور المذكوره لكن هذه الكيفيات الاستعداديه من الأمزجه و غيرها مخصصات و ماهيات لتأثير المؤثر العقلى فحدوث كل صوره أو نفس من المبدإ الدائم الفيض لا يتوقف إلا على استعدادات القوابل و الذى يقبل النفس هو البدن- فإذن متى حصل فى البدن مزاج صالح لقبولها فبالضروره يفيض عليه من الواهب النفس المدبره من غير مهله و لا- تراخ البته كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فإذا حدث البدن و فرضنا أن نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد أن يفيض عليه نفس أخرى من المبدإ على الوجه الذى بيناه فيلزم أن يكون لبدن واحد نفسان و ذلك باطل لما مضى أن لكل بدن نفسا واحده سيما على طريقتنا من كون كل نفس هى نحو وجود البدن الذى لها و تشخصه و لا يمكن أن يكون لوجود واحد ذاتان و وجودان- و ما من شخص إلا و يشعر بنفس و ذات واحده له و ليس لأحد منهم أن يقول النفس المتناسخه منعت من حدوث النفس الأخرى إذ ليس إحداهما بالمنع أولى من الأخرى- و قد أشرنا إلى أن استعداد الماده البدنيه لقبول النفس من الواهب للصور يجرى مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامه أو انعكاسا إذا رفع الحجاب من وجهه فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه إلى ذلك الجدار أشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامى و الانعكاسى و لا يمنع فى وقوع النور الانعكاسى وقوع النور الاستقامى عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه الصعود أو لا.

و أما منع كليه المقدمه المذكوره(١) أى فيضان الأمر على القابل الإنسانى من

١- المنع الأول كان منع اجتماع نفسين لمانعيه النفس المتناسخه من الجديده- لا يمنع استعداد القابل للجديده ابتداء و هذا المنع منع استعداد القابل للجديده مسندا بأنه إذا كان قابلا للجديده لا يكون القابل الشريف الإنسانى ذا نفس لها الدرجات الثلاث النباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه بخلاف ما إذا كان قابلا للنفس المتناسخه أو مسندا بأنه إذا كانت ماده النبات قابله للفيض الجديد فالقابل الإنسانى لا يستعد إلا للمتناسخه على مذهبهم و إن كان هو قابلا له كما فى التناسخ على وجه النزول فالقابل النباتى لا يستعد إلا للمتناسخه فتخصيص المنع بالقابل الإنسانى على سبيل التمثيل لكن لا يجوز دعوى الأولويه فى النبات و يرد عليهم أن القابل النباتى إذا كان مستحقا للفيض الجديد لزم اجتماع نفسين نباتيتين فى القابل الإنسانى إذ الطفره ممتنعه فالقابل الإنسانى حاله فى حركاته و استعداداته للنفس النباتيه الجديده بعد طى مراتب الجماديه ليست إلا- كحال ماده النبات النوعى فى استفاضتها الفيض الجديد من الفياض فيلزم التخصيص من غير مخصص و بالجمله لا صعوبه لهذا المنع و إن ارتضاه الغزالى كما سيأتى فى مباحث المعاد، س ره

المبدإ ابتداء عند استعداده مستندا بأن نفوس النبات انتقلت إلى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها إلى مرتبه الإنسان فساقط لأن ذلك الانتقال إن كانت على سبيل الاستكمال الجوهرى المتصل فى ماده واحده لا فى مواد منفصله كاستكمالات الصوره الإنسانيه من مبدإ تكونها إلى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما أشرنا إليه إنما الكلام فى تعلق النفس من بدن إلى بدن آخر مباين و ذلك(١) لأن ماده النبات إذا استدعى بحسب مزاجه و استعداده نفسا فاستدعاء الماده الإنسانيه بمزاجه الأشرف الأعدل للنفس أولى.

لا يقال مثل هذه الأولويات فى عالم الحركات و الاتفاقات غير مسموعه فإن لبعض الأشياء أسبابا قدريه غائبه عن شعورنا و لو اتفق الناس على أن يعرفوا أن المغناطيس- بأى مزاج استعد للقوه الجاذبه للحديد لم يمكنهم فليس لأحد أن يقول إذا استعد المغناطيس لجذب الحديد فمزاج الإنسان أولى بجذبه لأنه أشرف و ذلك لخفاء المرجع.

لأنا نقول المزاج الأشرف الأكمل يستدعى النوع الأشرف الأكمل و تفاوت الشرف فى الوجود بحسب درجات القرب من المبدإ الأعلى و البعد من الماده الأولى فكلما كان أشد تجردا و أكثر براءه من عوارض الجسميه و اللواحق الماديه فهو أكمل وجودا- و أقرب إلى منبع الوجود الخالى عن شوب النقص و الحاجه و جذب الحديد ليس من مراتب الشرف و الكمال يكون فى الإنسان أكثر و أولى من الجماد.

١- الظاهر أن زياده لفظ ذلك من النساخ و حينئذ يكون عله أخرى لسقوط المنع و يمكن أن يكون عله للمطوى فإنه بعد ما قال فذلك ليس بتناسخ كأنه قال- فلا بد أن يقع ذلك أى الفيض الجديد المتكامل بالتدريج و ذلك لأن إلخ، س ره

فإن(۱) قالوا إن المزاج الأشرف إذا استدعى النفس الأشرف الأتم و هى التى جاوزت الدرجات النباتيه و الحيوانيه فيجب أن النفس المتعلقه هى التى انتقلت عنها- قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينه فإن نفوس الأفلاك شريفه فى الغايه و لم تنتقل(۲) إليها من الحيوان و الإنسان نفس و لو سلم فالتجاوز و الانتقال لا يلزم أن يكون من بدن إلى بدن آخر بل باستكمالات ذاتيه متصله فالنفس الإنسانيه الحادثه بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منيا و جنينا إلى أن تبلغ إلى مرتبه الإنسانيه قد صادفت الدرجات النباتيه و الحيوانيه على سبيل استكمال طبيعى حاصل فى كلا طرفى الماده و الصوره و البدن و النفس و قد سبق أن استكمالات النطفه الإنسانيه و تحولاتها فى أطوار الخلقه- حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا يكون على هذا الوجه لا الذى زعمه الجمهور- من أن هاهنا كونا بعد فساد و فسادا بعد كون من صوره إلى صوره أخرى متباينه الوجود- فإن ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعى تدبيره فى ماده إلى فاعل طبيعى آخر على قياس توارد الفواعل المختارين على موضع واحد فى صنائعهم و كما استحال انتقال الفعل الطبيعى عن أحد فاعلين طبيعيين إلى الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعى إلى فعل طبيعى مباين للأول من غير جهه اتحاد بينهما و هو المعنى بالتناسخ فيكون محالا

حجه أخرى عامه

هى أن النفس إذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الأول- غير آن اتصالها بالبدن الثانى و بين كل آنين زمان فيلزم كونها بين البدنين معطله عن التدبير و التعطيل محال و هذا تمام على طريقتنا من أن نفسيه النفس نحو وجودها الخاص- ليست كإضافه عارضه لها.

۱- يعنى نحن جعلنا معيار الشرف و الكمال القرب من الحق و هذا ينافى كون ماده النبات قابله للفيض الجديد دون ماده الإنسان فإن جعلوا معيار الكمال التجاوز عن الدرجات قلنا أولا مجرد دعوى بلا بينه و ثانيا أنه حاصل على سبيل الاتصال، س ره

۲- أى على المشهور بين الحكماء و إن نقل فى شرح حكمه الإشراق قولا بأن نفوس الكمل تنتقل بعد المفارقه من الأرض إلى السماء و النفوس السماويه من السماء إلى عالم العقل على التعاقب فى القرون المتماديه، س ره

و أما الحجه الخاصه

اشاره

على إبطـال النقل فى جهه النزول فهى أنها لو كان ما ذهبوا إليه حقا لزم أن يتصل وقت كل فساد لبـدن إنسانى بوقت كون بـدن حيوان صامت- و اللازم باطل فالملزوم كذلك.

أما بيان الملازمه فلما ذهبوا إليه من أن أول منزل النور الأسـفهبدى أى الجوهر المجرد النفسـى هو الصيصـيه الإنسانيه أى البـدن الإنسـانى الـذى خلق تـام القوى و الآلاـت- و هو بـاب الأبواب عنـدهم لحياه جميع الأبـدان العنصـريه لأن حياه جميع الحيوانات الأرضيه بانتقال النفوس الإنسانيه إليه فلا حيوان(١) عند هؤلاء و هم يوذاسف التناسـخى و من قبله من حكماء بابل و فارس كما هو المشـهور غير الإنسان إلا أنه نسخ البعض و بقى البعض و يسـتنسخ الباقى فى عالم الغرور إن كان من الناقصـين أو سيرفع إلى عـالم النور إن كـان من الكـاملين فـأى خلق يغلب على الجوهر النطقى و أيه هيئه ظلمـانيه يتمكن فيهـا و يركن إليهـا فيوجب أن ينتقل بعد فساد بدنه إلى بدن مناسب لتلك الهيئه الظلمانيه من الحيوانات

١- أقول يمكن إبطـال النقـل على سبيل النزول بأنه لما لم يكن عنـدهم حيوان غير الإنسان و الملكات الرديه الحيوانيه فيه موجبه للنقل فلا بـد أن يمضـى أولا مـده مديـده- و لا حيوان و لا نبات فيها و فيه محـذورات. منها عـدم إبداعيه الأنواع المتوالده و هو خلاف ما ذهب إليه الحكماء. و منها عدم إمكان تعيش الإنسان بلا حيوان و لا نبات. و منها عدم فعاليه العقول التى هى أربابها و الحـال أن كلاـ من العقول فعـال فيمـا دونه- لاـ يمكن أن لاـ يكون لهـا ظلاـل فى عالمنـا الأدنى هـذا ما ظهر لى فى إبطال هـذا المـذهب- و فيه نظر لأـنه يتم على القول بحـدوث العالم كما يقول المليون و أما على القول بالقـدم فقبل كل أناسـى حيوانات و قبل كل حيوانات أناسـى كالدجاجه و البيضه و الحيوان و النطفه- فإن قلت على هذا المذهب يلزم الدور أيضا لأن انتقال النفس من البـدن الإنسـانى إلى البـدن الحيـوانى من النطـف و الأـجنه الـتى فى بطـون أمهاتهـا يتوقف على كون بـدن حيوانى و الكون الحيوانى أيضـا يتوقف على انتقـال النفس الإنسـانيه إذ لاـ حيوان عنـدهم غير الإنسـان. قلت اشـتبه عليك الـدور بالتسـلسل و هو تعاقبى هنا و مجوز عندهم فهذا كشبهه البيضه و الدجاجه نعم على تقدير الحدوث لازم كما لا يخفى، س ره

المنتكسه الرءوس فإن لكل خلق أبدان أنواع من حيوانات مناسبه لذلك الخلق و لكل باب منه جزء مقسوم أى لكل بدن من الحيوانات التى هى أبواب الجحيم و هى عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فإن نوعى الخنزير و النمل و إن اشتركا فى خلق الحرص إلا أن حرص النمل ليس كحرص الخنزير- و كذا لا يكون حرص بعض أشخاص كل نوع منها كحرص الباقى و قس عليه سائر ذمائم الأخلاق- و اختلافها شده و ضعفا و إفرادا و تركيبا كما سيجى ء زياده تفصيل فاختلاف الحيوانات فى الحقائق أنما هو لأجل اختلاف الناس فى الأخلاق المحموده و المذمومه و فى شدتها و ضعفها و اختلاف تركيبها فإن الأخلاق كلها وارده إليها من المنزل الأول باب الأبواب الذى هو الإنسان لأنها التى كانت موجوده فيه أولا و صارت منه إليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفه بها إليها من غير تعطلها فى البين.

و أما بطلان اللازم فلوجهين- أحدهما ظهور عدم العلاقه اللزوميه الموجبه لاتصال وقت فساد البدن الإنسانى بوقت كون البدن الحيوانى الصامت و منع ذلك مستندا بأن هذه الأمور مضبوطه بهيئات فلكيه غائبه عنا كما يجب فى خساره بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابره إذ مبناه على مجرد احتمال بعيد و مثل هذه الاحتمالات البعيده لا يوقع اعتقادا و لا يصادم برهانا و مع تمكينها لا يبقى لأحد اعتماد على الحكم على أمرين بالملازمه و على آخرين بعدمها.

و ثانيهما أنه يلزم على ذلك أن ينطبق دائما عدد الكائنات من الأبدان الحيوانيه- على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانيه و ذلك لأنه لو زادت النفوس على الأبدان- لازدحمت عده منها على بدن واحد فإن لم تتمانع و تتدافع فيكون لبدن واحد عده نفوس و قد بين بطلانه و إن تمانعت و تدافعت بقيت كلها أو بعضها معطله و لا معطل فى الوجود و إن زادت الأبدان على النفوس فإن تعلقت نفس واحده بأكثر من بدن يلزم أن يكون الحيوان الواحد بعينه غيره و إن لم يتعلق فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوس جديده و للبعض نفوس مستنسخه كان ترجيحا بلا مرجح و إن لم يحدث لبعضها نفوس بقى

بعض الأبدان المستعده للنفس الجديده بلا نفس و الكل محال.

و أما بطلان التالى فلأنه قد تكون الكائنات أكثر من الفاسدات إذ فى يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد عن أموات الإنسان فى سنين شتى [بشى ء] لا يتقايس فضلا عن أموات أهل الحرص منهم فى ذلك اليوم و قد تكون الفاسدات أكثر كما فى الوباء العام و الطوفان الشامل.

و أجيب عنه بأنه لا نسلم أن عدد الكائنات أكثر من الفاسدات و إنما يلزم ذلك- لو كان تولد كل نمله فى يوم بانتقال نفس حريص مات فى ذلك اليوم إليه و هو غير لازم- لجواز أن يكون بانتقال نفس حريص مات فى ألوف من السنين و قد فارقت أبدانا كثيره- إلى أن وصلت إلى هذه النمله فإن نفس الحريص لا تلحق البنيه النمليه عند الموته الأولى بل بعد موتات كثيره فإن من فيه هيئات رديه تتعلق بعد المفارقه بأعظم بدن حيوان يناسب أقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الأكبر إلى الأوسط و منه إلى الأصغر إلى أن تزول تلك الهيئه الرديه ثم تتعلق بأعظم بدن يناسب الهيئه التى تلى الهيئه الأولى فى القوه متدرجا فى النزول إلى أن يفنى كل تلك الهيئات و حينئذ تفارق عالم الكون و الفساد و تتعلق بأول منازل الجنان لزوال العلائق البدنيه الظلمانيه- و الهيئات الرديه الجسمانيه و لا نسلم أيضا أن الفاسدات تكون أكثر من الكائنات و إنما يلزم(١) ذلك لو جاز أن يرتقى من أبدان الحيوانات إلى الإنسان شى ء من نفوسها ليلزم صعوبه انطباق العدد الكثير من أبدان حيوانات كثيره الأعداد قصيره الأعمار كأبدان الذباب و البق و البعوض و الحشرات و أمثالها إذ بأقل حراره أو بروده أو ريح يموت و ينفسد من كل واحد من هذه الحشرات فى ساعه ما لا يتكون من الإنسان إلا فى ألوف من السنين.

لا يقال قد يحصل وباء عام أو طوفان كلى يهلك كل ذى نفس فيلزم زياده الفاسد

١- يعنى كون الفاسدات أكثر من الكائنات لا يلزم على القائلين بالتناسخ النزولى- و إنما يلزم على القائلين بالتناسخ الصعودى حيث إن الحيوان أقل قليل بالنسبه إلى النبات و كذا الإنسان أقل قليل بالنسبه إلى الحيوان ففى غير الوباء العام و الطوفان الشامل أيضا لا انطباق، س ره

على الكائن ضروره لأنا نقول هذا غير معلوم الوقوع فإن الوباء العام لجميع أصناف الحيوانات- الشامل لجميع النواحى بحيث لا يبقى حيوان أصلا غير متيقن و المتيقن وجود وباء فى بعض نواحى الأرض دون غيرها و كذا الكلام فى الطوفان إذ لا يلزم منه أيضا أن الفاسد من الإنسان أكثر من الكائن من الحيوان لجواز أن يكون بإزاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحريه كالحيتان و نحوها أو الحشرات الأرضيه كالدود و أمثالها و لا استبعاد فى أن يكون لكل قوم من أرباب الصناعات الدنيويه أمه من الصوامت البريه و البحريه يشبههم خلقا و خلقا و عيشه كالجند من الأتراك التى يشبه خلقهم و عيشهم أخلاق السباع و عيشها- فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم إلى أعظم نوع من السبع ثم إلى أوسطه على المراتب الكثيره ثم إلى الأصغر فى أحقاب كثيره و أزمنه متطاوله إلى أن يزول عنها تلك الهيئات الرديه فحينئذ يترقى إلى عالم الجنان كما مر.

أقول العمده فى بطلان التناسخ على جهه النزول ملاحظه أن الموجودات الصوريه كالطبائع و النفوس متوجهه نحو غاياتها الوجوديه خارجه عما لها من القوه الاستعداديه إلى الفعليه و النفس ما دامت فى بدنها يزيد بجوهرها و فعليتها فيصير شيئا فشيئا أقوى وجودا و أشد تحصلا سواء كانت من السعداء فى النشأه الأخرى أو من الأشقياء- و قوه الوجود يوجب الاستقلال فى التجوهر و الاستغناء عن المحل أو المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلا و المقارن مفارقا فكون النفس الإنسانيه حين حدوثها فى البدن مجرده الذات ماديه الفعل و عند فساد البدن بحيث صارت ماديه الذات و الفعل جميعا كما يلزم من كلامهم فى نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانيه غير مجرده ذاتا و فعلا كما رأوه مما يحكم البرهان على فساده و يصادمه القول بأن للأشياء غايات ذاتيه- و أنها بحسب الغايات الزمانيه طالبه لكمالاتها مشتاقه بغرائزها إلى غاياتها فهذه الحركه الرجوعيه فى الوجود من الأشد إلى الأنقص و من الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات ممتنع(۱) جدا.

۱- و الكثره الأفراديه تستلزم الكثره الأوقاتيه فى الطبيعه الكليه كما لا يخفى، س ره

فإن قلت صیروره الإنسان بهیمه ناقصه لا یلزم أن یکون بحسب الحرکه الذاتیه- بل ربما یکون قسرا و إجبارا.

أقول هذا غیر جائز بوجهین- الأول أن مثل هذه الأشیاء لا یکون دائمیا و لا أکثریا کما بین فی موضعه- و الذی ذهبوا(۱) إلیه من الانتقال النزولی إنما یکون فی أکثر أفراد النفوس الإنسانیه- و أهل الارتقاء الاستکمالیه إلی الملکوت الأعلی قلیل عندهم کما أن عدد المقربین الکاملین فی العلم قلیل عندنا أیضا.

و الثانی أن هذه الحرکه(۲) الوجودیه الاستکمالیه لا یصادمها ما دام وجود الموضوع قسر قاسر و لا إجبار و لا اتفاق إلا القواطع التی یوجب العدم و الهلاک و الانقطاع- و عند ذلک لم یبق للشی ء حرکه و استکمال غیر ما حصل فی مده الکون لا الانحطاط و النزول عما کان سابقا.

فإن قلت فإذا کانت النفوس کلها مترقیه متوجهه نحو الکمال الوجودی حتی الفسقه و الجهال و الأرذال فما وجه الشقاوه الأخرویه.

أقول منشأ الشقاوه أیضا ضرب من الکمال لأن النفس و إن استقلت بضرب من الوجود لکن لما اعتادت فی هذه النشأه بأفعال و أعمال قبیحه شهویه أو غضبیه أو تمکنت فیه العقائد الفاسده فعند خروجها عن الدنیا و رفع الغشاوه عن بصرها تتعذب بما یتبعها من سوء العادات و الشوق إلی المشتهیات الخسیسه الدنیاویه و بالاعتقادات

۱- فلیراجع فی تعلیقه هذا المورد إلی الصحیفه المقابل بنفس هذا الرقم ۱ حیث جعلت هنالک اشتباها

۲- أنما لا تقبل هذه الحرکه الذاتیه و التجدد الجوهری قسرا و مانعا إذ ما فیه الحرکه فیها کموضوعها نفس ذات الشی ء فلا یبقی شی ء عند المنع و القسر اعلم أنه قدس سره کثیرا ما یقول فی أمثال هذا المقام إن القسر لا یکون دائما و لا أکثریا فلا بد أن یصل الشی ء إلی غایته و ملائم ذاته و هاهنا قد خرج من کلامه أن لا قسر أصلا فی الحرکه الوجودیه و التوفیق أن إثبات قسر ما باعتبار أصل الطبیعه النوعیه و سلبه رأسا باعتبار الماهیه الموجوده الشخصیه و أن هذا التجدد ذاتی هذا الوجود ما دام هذا الوجود و الذاتی ملائم الذات أو القسر باعتبار الحرکات العرضیه لا الجوهریه، س ره

الفاسده و الجهالات الراسخه.

و توضیح ما ذکرناه أنه ما من نفس إنسانیه إلا و لها وجود استقلالی بعد موتها الطبیعی- عن هذا البدن و لها بحسب ما لها من الأفعال و الأعمال المؤدیه إلی الأخلاق و الملکات- نوع تحصل فی الوجود و الفعلیه سواء کانت تلک الأخلاق فاضله ملکیه أو شیطانیه أو سبعیه أو بهیمیه فإن خرجت النفس الإنسانیه فی مده کونها العنصری و حیاتها الطبیعیه و نشأتها الدنیویه عن القوه الهیولانیه التی کانت لها فی أصل هذه الفطره- و صارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملکات تصورت بصوره شی ء من هذه الأجناس التی تحتها أنواع کثیره تصورا غیر طبیعی و لا مادی لأنها تصیر عند انقطاعها عن الدنیا صوره بلا ماده و فعلا بلا قوه سواء کانت سعیده أو شقیه متنعمه بلوازم أخلاقها الشریفه- و نتائج أعمالها الحسنه أو معذبه بلوازم أخلاقها الردیه و نتائج أعمالها السیئه.

فإن قلت کل صوره بلا ماده فهو عقل محض فیکون جوهرا کاملا فی عالم القدس فکیف یکون من الأشقیاء.

قلت الماده عباره عن محل الانفعالات و الحرکات للأمور الکائنه الفاسده و للتجرد عنها لا یستلزم التجرد عن المقادیر و الأبعاد مطلقا کما فی الصور العقلیه و أما الأبدان الأخرویه المناسبه لأخلاق النفوس فهی لیست مواد لتلک النفوس حامله لقوه کمالاتها و هیئاتها بل هی أشباح(۱) ظلیه و قوالب مثالیه وجودها للنفس کوجود الظل من

۱- فکان النفس أول ما تنزلت و طفقت أن تتصور بعد ما کانت من عالم المعنی الذی لا صوره له و أخذت أن تتکاثف بعد ما کانت فی غایه اللطافه و جعلت أن تتخلق بعد ما کانت من عالم الأمر تشبحت بتلک الصور اللطیفه التی هی صور صرفه بلا ماده- ثم تکدرت و تجسمت بالصور الظلمانیه التی هی بشرکه الماده إذ لا ربط بین هذه الظلمه و ذلک النور إلا بتخلل هذا الرابط و کذا فی الحرکه الصعودیه لا یطفر الطبیعه و هذا بوجه بعید کغیم رقیق ینشأ من نفس الهواء الصافی الذی لا بخار و لا دخان فیه بأن یضربه البرد الشدید و یصیر نفسه ماده للغیم الرقیق الأبیض کما قرر فی مبحث الانقلابات- و کغیم غلیظ یحصل فی الهواء لا- من الهواء بل من بخار و دخان و ینفذ فیه الغیم الرقیق و الهواء اللطیف الحامل للضوء فکان النفس صوره نفسه فصارت مثالا و کثف المثال نفسه فصار جسما طبیعیا، س ره

ذی الظل إذ هی حاصله من تلک النفوس بمجرد جهات فاعلیه و حیثیات إیجابیه لا بحسب جهات قابلیه و حرکات مادیه و کل ما یحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلیه و الهیئات النفسانیه فذلک الشی ء لا یکون ماده لها و لا بدنا کهذا البدن الذی یتعلق به النفس تعلق التدبیر و التحریک بل یکون من اللازم لها و وجوده منها وجود الظل من ذی الظل- فإن ذی الظل لا یستکمل بظله و لا ینفعل منه و لا یتغیر عن حاله بسببه بل و لا یلتفت(١) إلیه فهذه الأحکام التی زعمتها أصحاب التناسخ ثابته للنفس موجبه لانتقالها إلی بدن آخر عنصری حاصله لها بعد انتقالها منفسخه بما حققناه من صیروره کل نفس فی مده حیاتها الطبیعیه ذاتا مستقله بوجودها موجوده بوجود آخر غیر هذا الوجود الطبیعی المادی- صائره نوعا آخر متحصله بالفعل بحسب الحقیقه الباطنیه.

فإن قلت أ لیس الإنسان نوعا واحدا و أفراد النفوس البشریه کلها أفراد نوع واحد فکیف یصیر أنواعا کثیره من الحیوانات المختلفه و غیرها سواء کانت هاهنا أو فی نشأه أخری و هل هذا إلا قلب الماهیه و هو محال.

قلنا الإنسان الطبیعی نوع واحد حقیقی و کذا النفوس البشریه من جهه هذا الوجود التعلقی نوع واحد لأنها مبدأ فصله المقوم لماهیته و هو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذی هو الجسم النامی الحساس و معنی الناطق ما له قوه إدراک الکلیات و هو فی جمیع الأفراد علی السواء فهذه النفس و إن کانت صوره هذا النوع الطبیعی و تمامه لکنها بعینها جوهر قابل لصور مختلفه النوع بحسب وجود آخر غیر طبیعی کما أن

١- عدم الالتفات إلی الظل الظاهری واضح و أما عدم الالتفات إلی ظل النفس و هو الشبح فهو فی العارفین الذین لا یلتفتون إلی عالمی الصوره عالم الأشباح الأخرویه و لذائذها الصوریه و عالم الصور الطبیعیه و لذائذها المادیه الداثره لکونهم مستغرقین فی عالم المعنی بل فی خالق المعنی و الصوره و مالک الأمر و الخلق فعالما الصوره و إن کانا کظل لازم لهم لا یلتفتون إلیهما نعم من کان العوالم کمرائی لهم کیف یلتفتون إلیها و إلی لذائذها الصوریه و إنما نصب أعینهم شهود معنی المعانی و نور الأنوار و قد ورد فی أئمتنا ع کما مر ذکرکم فی الذاکرین و أسماؤکم فی الأسماء- و أنفسکم فی النفوس، س ره

الهيولى الأولى(۱) العنصريه واحده فى ذاتها كثيره الأنواع بحسب ما يخرج من القوه إلى الفعل فى هذا الوجود الطبيعى و لا منافات بين وحدتها و كثرتها من جهتين فكذا حال(۲) النفس و بالجمله الإنسان نوع طبيعى مركب من ماده عنصريه ذى مزاج معتدل بشرى- و من صوره كماليه هى نفس متعلقه به حافظه لمزاجه و فاعله لأفعال و أعمال يخصه- و له ماهيه نوعيه محصله من جنس قريب مأخوذ من مادته و فصل قريب مأخوذ من صورته التى هى نفسه و هى كماله الأول لجسمه الطبيعى من جهه ما يفعل الأفاعيل الخاصه به و يدرك أوائل الكليات فالنفوس الإنسانيه بحسب هذا الوجود و هذه النشأه- مندرجه تحت نوع واحد حقيقى من هذه الجهه كلها متماثله لكنها بحسب هذا الوجود- قابله لهيئات و ملكات نفسانيه يخرج لها من القوه إلى الفعل فى وجود آخر من جهه أفعال و أعمال مختلفه تصدر منها فى هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا آخر من تلك الهيئات الباطنه فإذا تمكنت تلك الهيئات المختلفه فى أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوه إلى الفعل و اتحدت بها فتصورت بصوره أخرى و وجدت بها وجودا آخر غير هذا الوجود فى نشأه ثانيه و هى لا محاله تصير أنواعا مختلفه و حقائق متخالفه- و يتصور بصور ملكيه أو شيطانيه أو بهيميه أو سبعيه متخالفه الأشكال و الهيئات فى تلك النشأه لا فى هذه النشأه الدنياويه لاستحاله التناسخ كما مر تقريره.

و هذا المذهب أى كون النفوس الإنسانيه فى أوائل فطرتها من نوع و صيرورتها فى الفطره الثانيه أنواعا و أجناسا كثيره و إن لم يكن مشهورا من أحد من الحكماء- لكنه ما ألهمنا الله تعالى و ساق إليه البرهان و يصدقه القرآن كقوله تعالى وَ ما كانَ

۱- هذا على مذهبه قدس سره أن التركيب بين الهيولى و الصوره اتحادى أظهر- و الحاصل أن الهيولى بحسب ذاتها واحده إذ لا ميز فى صرف الشى ء فكما لا ميز فى صرف الفعليه لا ميز فى صرف القوه إلا أن الهيولى المتنوعه كثيره فإن الهيولى المجسمه غير الهيولى الأولى- و الهيولى المتنوعه بالصوره المنوعه الناريه غير الهيولى المتنوعه بالصوره المنوعه المائيه- و كذا المتنوعه بصور المركبات و لهذا كانت الهيولى محتاجه التحقق إلى الصوره الجسميه و فى التنوع إلى الصوره النوعيه، س ره

۲- و لا سيما على قاعده اتحاد العاقل و المعقول، س ره

النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا و قوله تعالى تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّى و كقوله تعالى اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ و مما يدل على أن نوع العلماء من البشر- مباين لغيرهم(۱) قوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ كذلك إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ فالنفس ما دامت تكون بالقوه و فى أول الفطره يمكن لها اكتساب أى مرتبه و مقام شائت لمكان استعدادها الأصلى قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الأشياء المتحصله و أما إذا صارت مصوره بصوره باطنيه و استحكمت فعليتها و رسخت و قوى تمكنها فى النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبه تبطل عنها استعداد الانتقال من نقص إلى كمال و تطور من حال إلى حال فإن هذا الرجوع إلى الفطره الأولى- من الفطره الثانيه ممتنع كما مر و العود إلى مرتبه التراب و الهيولى مجرد تمنى أمر مستحيل و المحال غير مقدور عليه

حكمه عرشيه: إن للنفس الإنسانيه نشآت ثلاثه إدراكيه

النشأه الأولى

هى الصوره الحسيه الطبيعيه و مظهرها الحواس الخمس الظاهره- و يقال لها الدنيا لدنوها و قربها لتقدمها(۲) على الأخيرتين و عالم الشهاده لكونها مشهوده بالحواس و شرورها و خيراتها معلومه لكل أحد لا يحتاج إلى البيان و فى هذه النشأه لا يخلو موجود عن حركته و استحالته و وجود صورتها لا تنفك عن وجود مادتها-

و النشأه الثانيه

و النشأه (۳) الثانيه هى الأشباح و الصور الغائبه عن هذه الحواس و مظهرها

۱- وجه الدلاله أنه جعلهم فى مقابله الناس و الدواب و الأنعام الذين لا اختلاف بينهم إلا بحسب الألوان و الأشكال و أما بحسب الباطن فالناس الغفله الجهله ملحقون بهما و لا خشيه لهم من ربهم و قصر الخشيه بكلمه إنما على العلماء فهم كما أنهم مخالفون بالنوع للدواب و الأنعام كذلك للناس الموافقين لهما فى الباطن سيما فى الآيه قراءه أخرى و هى رفع كلمه الله و نصب علماء أى لو جاز عليه الخشيه إنما يخشى منهم أن يتفوهوا بالشطحيات أو بالترجيه المحضه، س ره

۲- متعلق بالأولى، س ره

۳- لكونها مخالفه للنشأه الأولى كانت صور الأولى مخلوطه بالماده قابله للحركه و الاستحاله كما قال و صور الثانيه صرفه مجرده عن الماده و ليست قابله للتحول فصور البسائط هناك ليست قابلا للامتزاج و المزاج و حصول مولود من المواليد منها- إذا الماده القابله للانقلابات مفقوده هناك و إلا كانت دنيا لا الآخره و لذا ليست تلك الدار دار الترقى و أما الحركات الأينيه التى هناك فهى صوريه صرفه و حققناه فى موضع آخر، س ره

الحواس الباطنه و يقال لها عالم الغيب و الآخره لمقايستها إلى الأولى لأن الآخره و الأولى من باب المضاف و لهذا لا يعرف إحداهما إلا مع الأخرى كالمتضايفين كما قال تعالى وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ و هى تنقسم إلى الجنه و هى دار السعداء و الجحيم و هى دار الأشقياء و مبادى السعادات و الشقاوات فيهما هى الملكات و الأخلاق الفاضله و الرذيله.

و النشأه الثالثه

هى العقليه و هى دار المقربين و دار العقل و المعقول و مظهرها القوه العاقله من الإنسان إذا صارت عقلا بالفعل و هى لا تكون إلا خيرا محضا و نورا صرفا فالنشأه الأولى دار القوه و الاستعداد و المزرعه لبذور الأرواح و نبات النيات و الاعتقادات و أخريان كل منهما دار التمام و الفعليه و حصول الثمرات و حصاد المزروعات فإذا تقرر هذا و لم تكن النفس ذات قوه استعداديه ساذجه من الصور و الأوصاف و الملكات النفسانيه إلا في أول كونها الدنياوى و مبدإ فطرتها الأصليه قبل أن تخرج قوتها الهيولانيه النفسانيه إلى فعليه الآراء و الملكات و الأخلاق فلا يمكن لها- بعد أن يخرج فى شى ء منها من القوه إلى الفعل أن يتكرر لها القوه الاستعداديه بحسب فطره ثانيه هى أيضا فى هذا العالم و تكون آخر لأجل تعلق بماده أخرى حيوانيه- لأن عروض الحاله الهيولانيه لا يمكن إلا بانخلاعها عن جمله الأوصاف و الملكات الباطنه- و هذا مع استحالتها ينافى مذهبهم من انتقال النفوس بواسطه هيئاتها الرديه إلى أبدان حيوانات أخرى.

و أما الحجه الخاصه

بإبطال النقل من جهه الصعود فهى أن الحيوان الصامت إن لم يكن له نفس مجرده بل كانت نفسه منطبعه فيستحيل عليه الانتقال من بدن إلى بدن- لكونها جوهرا ناعتيا انطباعيا و البرهان قائم على استحاله الانتقال فى المنطبعات- أعراضا كانت أو صورا و إن كانت نفسه مجرده فمن أين يحصل لها الكمال و الترقى إلى

رتبه الإنسان و ليست لها من الآلات و القوى إلا ما هى مبادى الآثار و الأفعال الهيولانيه- و العلائق الأرضيه من الشهوه و الانتقام و اللذين هما كمال نفوس الدواب و الأنعام- و هما أصلان عظيمان للتجرم و الإخلاد إلى الأجساد كيف و شى ء منهما إذا غلب على الإنسان الذى هو أشرف أنواع العامرات من الكائنات يوجب أن ينحط درجته إلى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان فى هذه النشأه الدنياويه لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون إليه أو فى النشأه الآخره كما هو المحقق عند المكاشف و يراه أهل الحق من بطلان النقل فإذا كان مقتضى الشهوه الغالبه أو الغضب الغالب شقاوه النفس و هبوط نشأتها و نزولها إلى مراتب الحيوانات الصامته التى كمالها فى كمال إحدى هاتين القوتين فيمتنع أن يكون وجود هاتين القوتين و أفعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجتها البهيميه و السبعيه إلى درجه الإنسان الذى كمال نفسه فى كسر هاتين القوتين.

و أما ما قيل إن فى الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا فى تمام عمره و لا شى ء من أعضاء بدنه إلا و للتحلل فيه سبيل لأجل الحراره الغريزيه و الغريبه الداخله و الخارجه- من الهواء المحيط و لو يسيرا يسيرا و ليس لأحد أن يقول فرسيه هذا الفرس و نفسه فى الانتقال و التبدل على أن لنفسه إدراكات كليه لأنا قد نرى أنه إذا ضرب واحد منها بخشبه ثم بعد حين جررت له خشبه يهرب و لو لا أنه بقى فى ذهنه معنى كلى مطابق- لضرب من ذلك النوع لم يهرب و لما امتنع إعاده(١) عين الضرب الماضى بل العائد

١- هذا الاستدلال سخيف لأن هنا شقا ثالثا و هو أن يكون الهرب من الصوره المحفوظه فى خياله و هى جزئيه و إيلامها لمطابقتها فى كثير من أحكامها الذاتيه و العرضيه مع الصوره العينيه أ لا ترى أن من التذ وقتا بشى ء يلتذ بتذكر ذلك الملذ و لو لا صورته الخياليه لما دعاه إلى طلبه وقتا آخر و كذا فى جانب المولم و لو تصور الحيوان الكلى فلم لا يكون متفكرا كاسبا بفكره علما و البهيمه إذا ربطت بحبل على وتد و التوى حبلها على الوتد شاهدناها يجر رجلها بقوه حتى يكاد يقطع مفاصلها مع أنها أدارت على جهه خلاف الجهه الأولى قبل ذلك مائه مره و فى كل مره خلصت و نجت- و مع ذلك لم يحصل بفكره علما بالاستخلاص بعد و لو حصل له الارتجاع الكلى المنقذ لما صعب عليه الأمر و الإنسان حيث يدرك الكلى و يحصله بمشاهده جزئيات قليله يكسب بفكره المطلب و كيفيه الخلاص و الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا و الكلى كالنير المنير للمطلب و القائد للعقل إليه، س ره

مثله لا ـ عینه فـإدراکه لیس بـالمعنی الجزئی ثم قـد نری هـذه الحیوانـات مـع اشتراکهـا فی الحیوانیه مختلفه فی قربهـا إلی العـالم الإنسـانی و بعـدها حتی أن بعضـها فی غـایه القرب من أفق الإنسـان کـالقرد المحـاکی له فی الأفعـال و الطوطی المحاکی له فی الأـقوال- ففی بعضـها ضـرب مـن القـوه العملیه القریبه من العقـل العملی و فی بعضـها ضـرب من القـوه العملیه القریبه من العقل النظری ثم إن عجائب أحوال بعض الحیوانات و ملکاتها- کتکبر الأسـد و حقد الجمل و هندسه النحل(۱) و سماع الإبل المنسی له مشـتهیاته یشـهد بـأن لهـا نفوسـا غیر منطبعه ینبغی أن یرتقی إلی الإنسـانیه و بـالجمله نراها بحسب غرائزها متوجهه نحو کمال مترقیه إلی غـایه فـإن کـان ارتفاعـا إلی غـایه فـإلی الإنسانیه ثم إلی الملکیه و إن لم یکن لها فی توجهها الغریزی غایه فغیر لائق بالجود الإلهی منع المستحق عن کماله.

فـالجواب أن لکـل نوع من الحیوانـات بل النباتات ملکا هادیا له إلی خصائص أفعاله و کماله متصـلا به ضـربا من الاتصال و هو الـذی سـماه الفرس رب الصـنم و نحن قد أوضـحنا سبیل إثبات الصور المفارقه للطبائع المادیه و أن لکل نوع من أنواع الأجسام الطبیعیه جوهرا مقومـا لوجوده أصـلا لأـفراد مـاهیته ذا عنـایه بهـا و اختلافها فی الشـرف و الخسه لأجل اختلاف مبادئها المفارقه النوریه فی شـده نوریتها و ضـعفها و قربها و بعدها- من نور الأنوار و أما علی طریقه المشائیین فغرائب إدراکات بعض الحیوانات و تفنن حرکاتهـا أنمـا تکون بمعـاونه قوی طبیعیه فلکیه و إلهامـات سـماویه و یجوز أن تصـدر عن قوه جرمیه بمناسـبات مزاجیه حرکات إدراکیه کحال الإبل فی تلذذه بالسمعیات.

۱- و هنـدسه العنکبوت و لعل أکثر الناس قـد شاهـدوا بعض المناکب و هو کبعوضه تنسـج دوائر بعضـها محیطه ببعض بخطوط متوازیه کصور الأفلاک المرقومه فی کتب الهیئه- و یفرز خطوطا مسـتقیمه من الـدائره الصـغیره المحاطه إلی الدائره العظیمه من جمیع الجوانب کساقات متساویه لمثلثات بحیث یبقی العقل متعجبا، س ره

و أقول على تقدير أن يكون لها نفوس غير منطبعه فى ماده متوجهه نحو كمال فلا يلزم أن يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها فى باب الإنسانيه و ارتقاء نفوسها(۱) بحسب هوياتها الشخصيه إلى عالم العقل على أن كثيرا من الناس ليس لهم فى النشأه الآخره درجه عقليه و لهم مع ذلك لذات خياليه و ابتهاجات حيوانيه و سعادات ظنيه هى الغايه القصوى فى حقهم إذ لا شوق لهم إلى(۲) العقليات و لا نصيب لهم من الملكوت الأعلى- و ليس لكل ذى نفس أن يتوجه إلى غايه عقليه و كمال مطلق و التوجه إلى كمال ما لا يوجب الدخول إلى باب الإنسان و لا يلزم منه منع عن الكمال إذ من المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه و عن الكمال اللائق بحاله كالكمال المطلق و الخير المحض إذ ربما لا يناسبه و لا يستعده لا بشخصه و لا بنوعه كالإنسان ثم على تسليم أن لها استعدادا نحو الكمال العقلى فلا نسلم أن ذلك يستدعى اجتيازها إلى الدرجه الإنسانيه- و تخطيها إياها فإن الطرق إلى الله و إلى دار ملكوته لا تنحصر فى باب واحد كما قال تعالى وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها و كقوله تعالى

۱- و إن ارتقت أبدانها كما ترى أن النبات و الحيوان يصيران غذاء للإنسان- و قيد بحسب هوياتها إشاره إلى أن نفوسها أيضا بحسب استهلاكها فى النفس الإنسانيه- ترتقى إلى عالم العقل بعين ارتقاء النفس الإنسانيه إليه تمثيل الإنسان كالطفل اللطيف المرتضع و عالم الطبيعه كالأم و المكان كالمهد و الزمان كالمربيه و النبات و الحيوان كالثديين لتلك الأم و لما كان ذلك الطفل لطيفا فى غايه اللطافه و لم يمكن أن يتغذى بكل غذاء فج غليظ كالنبات المتغذى بالماء الممزوج بالتراب و غيره و الحيوان المتغذى بكل نبات و غيره لأنهما لكثافتهما خفيفتا المئونه دبر العنايه لذلك الطفل اللطيف المعتدل المزاج أعنى الإنسان ثديين أعنى النبات و الحيوان حتى ينضج و يصفى العناصر فيهما لكى تناسبه فيغتذى بهما كما أن الغذاء الذى يأكله الإنسان لا يناسب الأطفال فلا جرم تستولى عليه الطبيعه التى من خدم النفس التى فى الأم و يتصرف فيه مغيره ثديهما فيصير لبنا سائغا- يحتمله بنيه الطفل الرضيع فبهذا المعنى قلنا إن النبات و الحيوان غذاء الإنسان، س ره

۲- بل قد فروا منها فرار المزكوم من رائحه المسك و من لا معرفه له كيف يشتاق إلى عالم المعنى و يناله و قد قالوا المعرفه بذر المشاهده و قال تعاليمَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فِي الْآخِرَهِ أَعْمى، س ره

ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ(۱) و هو صراط الإنسان المؤدی بسالکه إلی رب محمد ع و جمیع الأنبیاء و آله ع و هو اسم الله الجامع لکل الأسماء الإلهیه و مظاهرها دون سائر الصراط المنتهیه إلی أرباب الأنواع و أسمائها کالمنتقم و المذل و الجبار و المضل و غیرها کما یعرفه أهل الحق العارفون بعلم الأسماء

فصل (۳) فی دفع الشکوک الباقیه لأصحاب النقل و حلها

اشاره

اعلم أن لأصحاب النقل متشبثات أخری ینبغی إیرادها و ردها لیکون السالک علی بصیره و رسوخ فی تحقیق الحق و إبطال الباطل لأن مسأله النقل کثیره الاشتباه- دقیقه المسلک و لذلک اشتهر بین الناس أن قدماء الفلاسفه مع عظم رتبتهم فی الحکمه قائلون بالتناسخ و نسبه القول به إلیهم افتراء محض عندنا مبناه الاشتباه بین حشر النفوس الإنسانیه و تناسخها.

فمنها أن احتیاج النفوس إلی الأبدان

لأنها أی النفوس ناقصه بالقوه بحسب أول الفطره و لا شک أن العصاه من الأمم الشقیه الجاهله التی کفرت بأنعم الله صارت أنقص

۱- هذا حکایه عن قول هود ع فیقول ما من نوع طبیعی إلا أن الهویه المحیطه آخذه بنواصیها یجرها إلی نفسها بالحرکه الجوهریه الموصله إیاها إلی الغایه و نواصیها التی قدامها أرباب أنواعها التی قد مر ذکرها و الأسماء الحسنی التی بإزائها أرباب أربابها و هی أرباب الأنواع عند العرفاء الشامخین فالحیوان مثلا عبد السمیع البصیر و الجان عبد اللطیف الخبیر و الملک عبد السبوح القدوس و القدیر الجبار و الموذیات عبد المذل الضار و النار و لا سیما نار جهنم عبد المنتقم القهار- و قس علیه سائرها و الإنسان الکامل عبد الله فهو المظهر الأجل الأکرم و المجلی الأسنی الأتم و هو تحت اسم الجلاله اسم الله الأعظم فهذا الاسم رب أرباب الأرباب فظهر أن رب محمد ص و هود و غیرهما من الأخیار هو المنتهی للصراط المستقیم الذی هو وجود آدم و لا سیما الأشرف من هذا النوعإِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ، س ره

و أبخس مما كانت فى أوائل فطرها فهى أشد احتياجا و أقوى انجذابا إلى المواد البدنيه مما كانت و هذه الشبهه مما أوردها بعض أهل الحكمه و لم يقدر على حلها و الذى أفادنا الله و ألقى فى ذهنى أن كل نفس و إن كانت فى أول تكونها بالقوه فى جميع ما لها من الكمالات و الصفات النفسانيه الخياليه أو العقليه مع كونها بالفعل صوره و كمالا- لجسم طبيعى مادى و لذلك لم يقم بلا ماده كما قالوه إلا أنها بعد وجودها الطبيعى و فى مده تكونها البدنى تكتسب أخلاقا و ملكات شريفه أو خسيسه و آراء و اعتقادات حقه أو باطله فتصير بالفعل بعد كونها بالقوه فى شى ء من الحالات النفسانيه أما فى السعاده الأخرويه و ذلك إذا اقتنت ملكات فاضله و اعتقادات حقه فصارت من جنس الملائكه و الأخيار و انخرطت فى سلكهم و أما فى الشقاوه الأخرويه و ذلك إذا اكتسبت ملكات رذيله و اعتقادات باطله فشبهت بالشياطين و الأشرار لأنها من أهل الشر و الفساد- و بالجمله النفوس التى كانت فى أول تكونها قابله محضه فى الصفات النفسانيه كلها- و متعلقه بالهيولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقره التى هى الملكات خارجه من القوه إلى الفعل و تصورت بصوره نفسانيه باطنيه لها نحو آخر من الوجود فى نشأه أخرى لأنها فى هذه النشأه كامله بالفعل لأنها صوره و كمال لجسم طبيعى و لا يمكن أن يكون شى ء واحد بحسب نشأه واحده صوره و ماده أو فعلا- و قوه أو كمالا- و نقصا معا- فحاجه النفس الإنسانيه إلى البدن إنما هى من جهه كونها قابله محضه فيما لها من الصفات الباطنه فإذا خرجت فى شى ء منها من القوه إلى الفعل و تصورت ذاتها بصورتها الباطنه- لأجل رسوخ تلك الصفه زالت عنها القوه الاستعداديه التى كانت لها فتنفصل عن البدن- و تنفرد بنحو آخر من الوجود الصورى من غير ماده و استعداد و أما النفوس التى غلبت عليها ملكه العلوم الحقه و الأخلاق الفاضله فتصير محشوره إلى عالم القدس موطن الملائكه المقربين و أما التى غلبت عليها الصفات الشيطانيه من الجهل و الغوايه و الضلاله فحشرت مع الشياطين أو الشهويه و الغضبيه فحشرت مع البهائم و السباع و إليه الإشاره بقوله تعالى وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ و قد أشرنا إلى أن خروج النفس من القوه إلى الفعل لا ينافى الشقاوه الأخرويه فالنفوس المتمرده الكافره و الشقيه

و إن صارت فی حیاتها الدنیویه أبخس مما کانت و أشقی لکنها مع(۱) ذلک زالت عنها القوه و الإمکان و بطل عنها الاستعداد و بلغت حد الکمال فی الشقاوه.

و منها أن الفسقه و الجهال ربما قلت شواغلهم الحسیه

لنوم أو مرض کما للممرورین فیطلع نفوسهم أمورا غیبیه و ذلک لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للأشقیاء بمفارقه البدن أدنی مفارقه الاتصال بالمبادی و الاستعداد(۲) بها حین اقترافها بالمعاصی و الشهوات فعند فساد البدن و انقطاعها بالکلیه عن شواغله و عدم اشتغالها بشی ء من أفعاله الطبیعیه و الحسیه کان ذلک الاتصال أولی فأین یتحقق الشقاوه و النکال و العقوبات التی توعد علیها فی لسان الشرائع الحقه و النبوات فلا محاله ینبغی أن لا ینقطع علاقه الأشقیاء و العصاه عن الأجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطیئات فلا بد أن تنتقل نفوس العصاه و المذنبین إلی شی ء من الحیوانات المعذبه فی الدنیا علی حسب أخلاقهم و عادتهم المناسبه لذلک الحیوان لتبقی معذبه جزاء لأعمالهم.

الجواب لا- نسلم أن نفوس الأشقیاء تتصل عند قله شواغلهم البدنیه بالمبادی العالیه بل غایه ما یصل إلیه نفوس الممرورین و النائمین و ما یجری مجراهم من الکهنه و المجانین بعض البرازخ المتوسطه بین هذا العالم و عالم القدس و لا نسلم أیضا أنه إذا جاز اتصال نفوس الأشقیاء فی هذه النشأه بذلک العالم لقله الشواغل و تعطل الحواس

۱- إذا قررت الشبهه بأن النفوس بالقوه فی أول الفطره و صارت فی الآخر أشد قوه- فهذا الدفع یزیلها و أما إن قررت بأن النفوس فی أول الفطره کانت ضعیفه الشوق و العشق إلی عالم الصوره و نشأه المواد و فی الآخر صارت أنقص و أبخس لاشتداد شوقها و عشقها إلیهما و رسوخ علاقتها بهما و إخلادها إلی الأرض و اتباع الهوی فلا تدفع بخروجها من القوه إلی الفعل و الجواب الحاسم لمادتها حینئذ أن یقال أشدیه احتیاجها و أقوائیه انجذابها إلی المواد البدنیه لا تقتضی النقل فی عالم الطبیعه لأن عشقها هنا أیضا أنما هو بالصور لا- بالمواد بما هی مواد إذ الماده بما هی ماده لا تلیق العشق و الانجذاب و عالم الصوره و المقدار لا تنحصر فی هذا العالم لمکان عالم المثال و لعل الذی اعترف بقوه الشبهه أراد التقریر الذی قررناها به و لیست بتلک القوه لما ذکرناه، س ره

۲- کذا فی النسخ و قد ذکر الأستاذ رحمه الله أنه غلط و الصحیح الالتذاذ و التلذذ- کما وقع فی المبدإ و المعاد فی هذا المقام التلذذ، ط مد

يجب أن يحصل لها ذلك أيضا فى الآخره لجواز أن تكون نفوسهم هناك أشد اشتغالا عنه- بما غشيهم من عظائم الأهوال و الشدائد و الدواهى التى لم يبق لهم التفات إلى شى ء غيرها لأنهم المقيدون بالسلاسل و الأغلال المحجوبون عن مشاهده عالم الأنوار كما أشير إلى أحوالهم فى الكتاب الإلهى وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا- فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ كَلَّا بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ و قد حيل بينهم و بين ما يشتهون.

و منها أنهم تشبثوا بكلام الأوائل من الحكماء

كأفلاطون و من قبله من الأساطين- و بإشارات الأنبياء المعصومين من الخطاء و الكذب و بآيات الصحيفه الإلهيه كقول القائل الحق كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ و قوله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ و قوله تعالى- رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ(۱) و قوله تعالى رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْها فَإِنْ عُدْنا فَإِنَّا ظالِمُونَ و قوله تعالى قالَ اخْسَؤُا فِيها وَ لا تُكَلِّمُونِ.

۱- الإماته الأولى الإماته عن الوجود الدنيوى و الإحياء الأول الإحياء بالوجود البرزخى و الإماته الثانيه الإماته عن البرزخى و الإحياء الثانى الإحياء بالوجود الأخروى- و فى هذا الوجود الأخروى يرد الأشقياء على جهنم بعد الحساب و الكتاب و الوزن و الجواز على الصراط و غير ذلك من المواقف و الوجود الأخروى يتفاوت مع الوجود البرزخى تفاوت الشديد مع الضعيف نسبته إليه نسبه اليقظه إلى النوم كنسبه البرزخى إلى الدنيوى و ذلك لأن الإنسان فى البرزخ كمن يرتحل من منزله مسافرا و لكن كان نظره و توجه خواطره إلى القفا فما يسنح له فى أثناء طريقه و فى مقاماته كأنه يرى و لا يرى و لا يموت و لا يحيى فكأنه ذو حظ من الجانبين كما هو معنى البرزخ حتى يصير بصره حديدا و شهود قلبه أكيدا و عند ذلك يبدل الوجود البرزخى إلى الوجود الأخروى و هذا ما يقال بل أثر أن القالب البرزخى غير البدن الأخروى و لا يتفاوت فى هذا أهل الصوره من السعداء و الأشقياء و أما أهل المعنى فيصعدون إلى عالم العقل و مقام المعنى بعد صحوهم عن عالم الصوره و التبدل بعضه بنفخه الصعق و بعضه بنفخه الفزع فقد ظهر أن الآيه إشاره إلى ما ذكر و ليست فى التبدلات الطبيعيه و لا سيما النقل على سبيل التناسخ، ر س ره

و الجواب أن الذى ورد من الأقدمين فى نقل النفوس الإنسانيه إلى الأبدان الحيوانيه وجهناه إلى غير ما وجهوه إليه و حملناه على غير ما حملوه من إثبات التناسخ- و كذا ما ورد فى الرموز القرآنيه و الكلمات النبويه لها محامل صحيحه غير ما فهمه أصحاب هذا المذهب فإن أكثر مواعيد النواميس الإلهيه إنما يتحقق فى دار أخرى غير هذه الدار و ليست الدار الآخره منحصره فى عالم العقل المجرد عن المقادير و الأشكال و الصور بل عالم الآخره عالمان عالم عقل نورى و عالم حسى منقسم إلى دار النعيم و دار الجحيم أحدهما نورانى و الآخر ظلمانى فالأول للمقربين و الثانى للسعداء الصالحين و أصحاب اليمين و الثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل السافلين و أصحاب الشمال و المغالطه فى حمل كلام الأنبياء و الحكماء على التناسخ أنما نشأت من الخلط بين معنى الحشر و النسخ و من الغفله و الجهل بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعه و عالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبه لأخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور منهم حيث قرروا أن لكل خلق من الأخلاق المذمومه و الهيئات الرديه المتمكنه فى النفس أبدان نوع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر و التهور المناسب- لأبدان الأسود و الخبث و الروغان لأبدان الثعالب و أمثالها و المحاكاه و السخريه لأبدان القرود و أشباهها و العجب للطواويس و الحرص للخنازير إلى غير ذلك و كما أن لكل خلق ردى ء أنواع مخصوصه من الحيوانات مناسبه لأنواع ذلك الخلق فكذلك بإزاء كل مرتبه قويه أو ضعيفه منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التى اشتركت فى ذلك الخلق كعظيم الجثه لشديد الشهوه و صغير الجثه لضعيفها و ربما كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيره من الأخلاق الرديه على مراتب متفاوته فبحسب شده كل خلق مذموم فى نفسه و ضعف ذلك و ما ينظم إليه من باقى الأخلاق المذمومه القويه و الضعيفه و اختلاف تراكيبها الكبيره التى لا يقدر على حصرها أحد إلا الله تعالى- يختلف تعلق نفسه المذمومه القويه و الضعيفه ببعض الأنواع من أشباح الحيوانات المذمومه دون غيرها و كذا يختلف تعلق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقى ثم إذا زال ذلك الخلق رأسا أو زالت مرتبه شديده منه انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه

فی الرداءه نوعا أو مرتبه إلی بدن نوع آخر من الحیوانات المناسبه له إلی أن یزول عن نفسه الهیئات الردیه کلها إن کانت قابله للزوال و إن لم تکن بقی فیها و الأبدان المناسبه منتقله من بعضها إلی بعض أحقابا کثیره إلی ما شاء الله و هذه کلها إنما یستصح و یستقیم عندنا فی غیر النشأه الدنیاویه بل فی عالم الآخره فقوله تعالی کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَیْرَها لِیَذُوقُوا الْعَذابَ إشاره إلی تبدیل أبدانهم المثالیه علی الوجه المذکور لا کما زعمته التناسخیه من انتقال النفوس فی عالم الاستعدادات من ماده بدنیه إلی أخری لاستحالته کما بیناه و قررناه و لیس لقائل أن یقول ما قررتم فی إبطال النقل بعینه جار فی تعلق النفوس إلی الأبدان فی النشأه الآخره فإن البدن الأخروی إذا استعد لتعلق نفس به فلا بد أن یفیض علیه من الواهب نفس جدیده مدبره إیاه فإذا تعلقت هذه النفس المنتقله عن الدنیا به لزم تعلق نفسین ببدن واحد و هذا ممتنع فما هو جوابک فهو بعینه جوابنا.

لأنا نقول الأبدان الأخرویه لیست وجودها وجودا استعدادیا و لا تکونها بسبب استعدادات المواد و حرکاتها و تهیؤاتها و استکمالاتها المتدرجه الحاصله لها عن أسباب غریبه- و لواحق مفارقه بل تلک الأبدان لوازم تلک النفوس کلزوم الظل لذی الظل حیث إنها فائضه بمجرد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلیه من غیر مشارکه القوابل و جهاتها الاستعدادیه فکل جوهر نفسانی مفارق یلزم شبحا مثالیا ینشأ منه بحسب ملکاته و أخلاقه و هیئاته النفسانیه بلا مدخلیه الاستعدادات و حرکات المواد کما فی هذا العالم شیئا فشیئا و لیس وجود البدن الأخروی مقدما علی وجود نفسه بل هما معا فی الوجود من غیر تخلل الجعل- بینهما کمعیه اللازم و الملزوم و الظل و الشخص فکما أن الشخص و ظله لا یتقدم أحدهما علی الآخر و لم یحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل علی سبیل التبعیه و اللزوم- فهکذا قیاس الأبدان الأخرویه مع نفوسها المتصله بها.

فإن قلت النصوص القرآنیه داله علی أن البدن الأخروی لکل إنسان هو بعینه هذا البدن الدنیاوی له.

قلنا نعم و لكن من حيث الصوره لا من حيث الماده و تمام كل شى ء(۱) بصورته لا بمادته أ لا ترى أن البدن الشخصى للإنسان فى هـذا العالم باق من أول عمره إلى آخره بشـخصه لكن لا من حيث مادته لأنها أبـدا فى التحول و الانتقال و التبـدل و الزوال- بـل من حيث صورته النفسـانيه الـتى بهـا تحفـظ هويته و وجوده و تشـخصه و كـذا الكلاـم فى كـل عضو من أعضـائه مع تبـدل المقادير و الأشـكال و الهيئات العارضه و الكيفيات اللاحقه فالعبره فى حشـر بـدن الإنسان بقاؤه بعينه من حيث صورته و ذاته مع مـاده مبهمه- لا من حيث مادته المعينه لتبـدلها فى كل حين فكما أن جهه الوحـده و التشـخص فى بـدن شـخص واحـد من حد الصبا إلى حـد الشـيخوخه مع تبـدل كثير من الصـفات بـل كثير من الأعضـاء و الآلات هى النفس و مرتبه مبهمه من الماده غايه الإبهام و لهـذا لا يقال- لمن جنى فى الشباب و عوقب فى المشـيب إنه غير الجانى فكـذلك جهه الوحـده فى البدن الدنياوى و البدن الأخروى هى النفس(۲) و ضرب من الماده المبهمه فلذلك تثاب النفس و تعاقب باللذات و الآلام لأجل ما صدر عنها من الأعمال و الأفعال البدنيه بهذه الجوارح و الأعضاء مع تبديلها فى الآخره إلى نوع آخر.

۱- يعنى لاـ يتوهمن من قولنـا حيث و حيث إنهما متغايران فى ركن ركين منهما- لأن صوره الشـى ء ماهيته التى هو بها هو كما حقق فى الأمور العامه فما هو من باب الفعليه محفوظ فيهما من الصوره الجسـميه و الصوره النوعيه و الصوره الشخصـيه و ليست الصوره الأخرويه فاقـده شـيئا إلا ما هو من باب القوه و القوه لا يناسب ذلك العالم لأنه دار الحصاد لا دار الزرع ففقـدان القوه لا يخل بتحقيق الحقيقه بل يؤكدها لأن انتفاء القوه دليل على بقائها و دوامها كما هو مقتضى النشأه الأخرويه، س ره

۲- هـذا الكلاـم إمـا مبنى على مـذهب بعض العرفـاء من أن الوجود المنبسـط هو ماده الممكنات و الماهيات صورها كما مر فى العله و المعلول من الأـمور العـامه لاـ المـاده المصـطلح عليها فى الحكمه كما لا يخفى و إما مبنى على كون الماهيه ماده عقليه و هى محفوظه فى النشأتين و الملكات الحميـده و الرذيله كالماده أيضا للأشـباح التى لوازم لها و لحقات و تبعات لبـدنه الأخروى بل كلها كبدن للنفس و مقامها الصورى الذى ذكرت أنه رقيقه الحقيقه، س ره

و الـذی یؤید ما ذکرناه من تبدل الأبدان ما ورد فی صـفه أهل الجنه أنهم جرد مرد(۱) أبناء ثلاثین سـنه و أن أول زمره یدخلون الجنه علی صوره القمر لیله البـدر ثم الذین یلونهم کأشد کوکب دری فی السـماء إضاءه و فی صـفه أهل النار أن ضـرس الکافر یوم القیامه مثل(۲) أحـد و فخـذه مثل البیضاء و مقعـده من النار مسـیره ثلاث مثل البریده الربذه و فی روایه أن غلظ جلد الکافر اثنـان و أربعـون ذراعـا و أن مجلسـه فی جهنـم مـا بیـن مکـه و المـدینه و فی روایـه أخری أن الکـافر یسـحب لسـانه الفرسـخ و الفرسخین- یتوطاه الناس إلی غیر ذلک من أوصاف الفریقین فی الآخره.

و منها أن العالم الذی فیه الآفات

و العاهـات و العقوبـات و الشـرور و الآلاـم هو هـذا العـالم العنصـری لمـا فیه من التضاد و التفاسـد و التراحم و الأمور الاتفاقیه و القسـریه- دون غیره من العوالم لأنه أکثفها و أکدرها و أظلمها فینبغی أن یکون هذا العالم جهنم الأشـقیاء و الکفار و الأشـرار و جحیمهم هی نـار الطبیعه التی قیـل لهـا هـل امتلأـت فتقول هـل من مزیـد و درکاتهـا هی أبـدان الحیوانـات التی کلما أرادوا أن یخرجوا منهـا أعیـدوا فیهـا لتراکم جهالاـتهم و رداءه أخلاـقهم بخلاف السـعداء الـذین قال الله فیهم- لا یَـذُوقُونَ فِیهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَهَ الْأُولی وَ وَقاهُمْ عَـذابَ الْجَحِیمِ و ذلک لاسـتحاله انتقال نفوسـهم إلی الحیوانات المعـذبه التی هی أبواب الجحیم و لِکُلِّ بـابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ و ذلـک لغلبه الأخلاـق المرضـیه و الهیئات المحموده لها و إذا لم تنتقل نفوسـهم إلی الأبـدان العنصـریه الکائنه الفاسده فلا یذوقون إِلَّا الْمَوْتَهَ الْأُولی التی هی مفارقتهم عن الأبدان الإنسانیه.

۱- لاـ منافـاه بین الأـجردیه و الأـمردیه و الکون فی ظرف ثلاثین سـنه إذ المراد أنهم من حیث صـباحه المنظر و ملاحته کصبیح الوجه و ملیحه الـذی هو الیـافع أو المترعرع لاـ شـعور علی وجهه و من حیث العقل و الشـعور و تقویه القوی و تکامل الأعضاء و الاقتدار کمن هو ابن ثلاثین سنه، س ره

۲- جبل أحـد بالحجاز و جبل البیضاء بدمشق و البریده معرب أصـلها دم بریده لأنهم کانوا یقطعون ذنب الدابه لتسـرع فی السـیر فخفف و قیل برید بضم الباء ثم خفف بفتح الباء- ثم أطلق علی الرسول الراکب إیاها و کأنه قیل مسیر ثلاثه أیام، س ره

و الجواب أن اختصاص التعذيب التام و العقاب الشديد فى نشأه لا يستلزم كونها أحسن النشئات فإن النشأه التى يقع فيها العذاب الأليم للأشقياء و الثواب العظيم للسعداء نشأه(۱) إدراكيه هى أصفى و ألطف من هذه النشأه الكثيفه و هى الدار الآخره التى هى دار الحيوان و ذلك لأن الملذ و المؤذى فى الحقيقه ليسا(۲) من الأمور الخارجه عن الصور الإدراكيه الحاضره عند النفس الواصله إليها فكل مؤلم أو ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجه و لا يمكن إدراكه بهذا الحس الظاهرى الدنيوى- بل بالحواس الباطنه الأخرويه و تلك الحواس هى التى بها يسمع و يبصر و يذوق و يشم و يلمس ما لا وجود له و نقول أيضا إن سكر الطبيعه و خدر النفس(۳) فى هذه الدار لأجل اشتغالها

۱- فيه إشاره إلى ما فى الوحى الإلهيإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَهَ لَهِیَ الْحَیَوانُ و المقرب لكون الدار الآخره عين الحياه و عين العلم و الإدراك ليست الحياه و الإدراك فيها من الطوارى و العوارى كما فى هذه النشأه الدنيويه نشأه النوم فإن النوم أخ الموت فإن كلما ترى فى النوم من سماء تظلك و أرض تحملك و صور بهيه تلذك و تبهجك أو صور مشوهه توحشك و تؤلمك كلها صورك العلميه قوى وجودها فإن كان فى المنامات الأضغاثيه- فبتصرف متخيلتك فى صور خيالك المأخوذه فى اليقظه من الخارج و إن كان من المنامات الصادقه فبمشاهده الحس المشترك منك الصور العلميه التى فى المبادى و انعكاس تلك الصور إلى النفس أو بمشاهده حضوريه لها و على التقادير كلها عين العلم و الحياه، س ره

۲- كيف و اللذه و الألم ليسا إلا إدراك الملائم و المنافر و الإدراك ليس إلا المدرك بالذات فإنه الصوره الحاصله عند المدرك و كما أن الأمر الخارجى ليس ملذا أو مؤلما- بل الأمر الإدراكى كذلك يمكن أن لا يؤلم الصوره الإدراكيه المؤلمه فإن مؤلميتها إنما هى باعتبار الوهم فإن صوره ضياع الأهل و المال يحزنك باعتبار وهمك و جعله زوال إضافتك إليهما كأنه زوال ذاتك أو زوال صفاتك الحقيقيه كما أن وحشتك من صوره الميت الذى فى حياته كان أعجز شى ء فضلا عن حال مماته أمر وهمى و كذا منافرتك عن أشياء تستقبحها فكأنك نفسك تنحت لنفسك مؤلما و موحشا و محزنا و مكايدا- فالويل منك عليك و طوبى لعبد يرى فى مظاهر اللطف و القهر ظهور ربه و يحبه فى جميع صور أسمائه فهو فى رضوانمِنَ اللّهِ أَکْبَرُ، س ره

۳- بالخاء المعجمه و الدال المهمله و منه التخدر و التخدير و هو بطلان إدراك الحاسه- و هو من مصطلحات الأطباء، ط مد

بأعمال البدن يمنعها أن تدرک آفات النفس و آلامها الحاصله لها المكتسبه من نتائج أعمالها و لوازم أخلاقها و ملكاتها الرديه إدراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها- و تشتغل به و تلهو و تنسى فإذا ارتفع الحجاب عن الإنسان بالموت و انكشف الغطاء وقع بصره يومئذ إلى تبعات أفعاله و لحقات أعماله فيقع لها حينئذ إن كان سيئ الأخلاق قبيح الأعمال ردى ء الاعتقاد الألم الشديد و الداهيه العظيمه كما فى قوله تعالى فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ فجحيم الآخره و إن كانت ألطف من نعيم هذه الدنيا إلا أن عذاب الأشقياء و آلامها على الوجه اللائق إنما يتحقق فيها لا فى هذه الدار لأن لطافتها توجب ذلك لكون الإدراک الذى هو ملاک العذاب و مبنى التألم فيها أصدق و أصفى و قوله تعالى وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ* يشير إلى أن باعث الألم و العذاب موجود بالفعل هاهنا للكفار و هم لا يدركونه لسكر طبيعتهم و تخدر أذواقهم و عمى بصيرتهم من إدراكه و من تأمل فى الأهوال العظيمه التى قد يراها الإنسان فى نومه أو يتوهمها من غير سبب خارجى و لا جهه محسوسه مع أنه لم يقصر إيلامها عن إيلام الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا أن عذاب الآخره- أَشَدُّ وَ أَبْقى من عذاب الدنيا لأنه أشد استقرارا و أوصل إلى النفس و أغرز فيها من هذه الحسيات.

و منها أن التعذيب بالجهل المركب و غيره

اشاره

من الأحوال التى وعدها الشارع- إن كان يلحق الجوهر الروحانى مجردا عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود و ليست معه قوه التخيل(١) و الجهل المركب لا بد فيه من تصورات

١- هذا إشكال صعب على من يقول باللذات و الآلام الجسمانيه بعد المفارقه عن الماده و لا يقول بتجرد القوى تجردا برزخيا أيضا فإن الصوره الجزئيه المؤلمه أو الملذه لا بد فيها من قوه جزئيه تدركها و شوقيه تطلبها أو تبغضها و متخيله تركب و تفصل و فى الجهل المركب تغلط فى التركيب و التفصيل فى الموجبات و السوالب- كإسناد الجسم عياذا بالله إلى الله و السرير الجسمانى إلى جسمه أو سلب القدره و الاختيار عنه أو سلب عموم القدره عنه و قس عليه إذ النفس تدرک الكليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها و المفروض أن آلاتها منتفيه و أما من يقول بتجرد القوى الباطنه و إن للنفس قوى هى منبع هذه القوى المتشتته الطبيعيه ففى مندوحه منه، س ره

و تصـديقات خلاف مـا ينبغى منشؤهـا المتخيله و معلوم أن الفائض من المبادى ما لم يكن سوء اسـتعداد جرمى لا يكون إلا ما طـابق الواقع من الاعتقاديـات و غيرهـا فـإن جهات الشر و الآفه و الكـذب و الجهل الـذى هو ضـرب من الصوره العلميه و غيرها راجع إلى هيئـات مـاديه- فموضع التعـذب بالآلام و الشدائـد الأخرويه إن كان هو الجوهر المفارق لعلاقه الأجرام- فلا تعـذيب بالجهل المركب و غيره لعـدم التخيل غايه ما فى الباب أن يبقى فيه أخلاق و ملكات فإذا لم يبق فيه مدد إدراكى زالت بالكليه و لا شوق إلى مـا لا تصور له بوجه- و لا تخصـص و لا قوه شوقيه فلا تألم بالشوق أيضا إلى مشـتهياتها و لـذاتها الـدنياويه و قد ارتفعت المشوشات الحسـيه عنه فكان حاله حينئذ كحال من سـكنت قواه فنال الغبطه العظمى من الرحمه الإلهيه فى عالم القدس و الرحمه و إن كـان موضوع التخيـل هو الـدماغ الإنسانى فهو يفسـد حاله الموت و يفسـد مع فساده التصور و الحفظ و الـذكر و الفكر و إن كـان جسـما آخر فلكيـا كما ظنه بعضـهم فمعلوم أن علاقه الجوهر الروحانى أنما هى لنسـبه بين الماده البـدنيه و بين الجوهر الروحانى فأيه نسبه حدثت(۱) بينهما بالموت حتى أوجب اختصاصه به و انجـذابه من بين سائر الجواهر المفارقه لأبدانها إليه دون غيره من الأجرام بل إلى حيزه دون بقيه الأحياز من نوع ذلك الحيز.

ثم إن الجسم الذى هو موضوع تخيلات النفس يجب أن تتصرف فيه النفس- و تحركه بحركات جرميه تابعه للحركات النفسانيه و الانتقالات الفكريه كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات و التغيرات و إلا فلو لم ينفعل و لم يتغير الجسم الذى

۱- المقصود أنه لا نسـبه مخصـصه حتى يخصـص هذا الروح من بين سائر الأرواح- و يخصـص هذا الجرم من بين سائر الأجرام فيلزم التخصـيص بلا مخصـص لا أنه لا نسـبه مطلقه بين مـا يتعلق بالجسم الكثيف العنصـرى و بين الجرم الأثيرى الفلكى و إلا أمكن أن يقال النسبه متحققه إذ قبل الموت أيضا الروح متعلق بما هو كالفلك إذ كما قلنا سابقا فى الإنسان كل الأشياء ففيه شى ء كالفلك و هو هـذا الروح البخارى الـذى هو متعلق الأول الـذاتى للروح الأمرى فإن هذا البخار اللطيف فى الاعتدال و التوسـط بين الأطراف كالخـالى من الأضـداد و لهـذه المناسـبه و المشـابهه يطلق عليه الفلـك كما أطلق الله تعالى فى كتابه المجيـد على الفلك أيضا الـدخان فكان الفلك هو البخار الـدماغى للإنسان الكبير- الذى هو مجموع العالم و البخار الدماغى هو فلك العالم الصغير الإنسانى، س ره

تصرفت فيه النفس بانفعالاتها و تغيراتها لم تكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر الأجسام و ظاهر أن الجسم الفلكى يأبى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركه إياه حركه متشابهه متصله على نعت الاستمرار على نهج واحد- و إن كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا(١) دخانيا تحت كره الأثير و تحت فلك القمر المائل كما زعمه قوم آخر فهو أيضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبره له فإنه إن قرب(٢) من النار أو من الفلك فى حر النار فيحيله النار بسرعه إلى جوهرها أو تحيله سرعه حركه الفلك إلى جوهر النار و إن بعد منها و يكون فى حيز الهواء فإما أن يتخلخل به فيصعد بحر أو يتكاثف فينزل ببرد و ليس فيه جرم محيط- يغلب عليه من اليبس و الصلابه ما يحفظه من التبرد و يحرسه عن ممازجه غيره به كما للجوهر الدماغى فينا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به و لا بد فيه من جوهر يابس لتنحفظ فيه الصور و جوهر رطب لتقبل.

ثم لما كانت النفوس المفارقه عن الأبدان الإنسانيه غير متناهيه(٣) لزم مما ذكروا- من اجتماع المفارقات كلها على جسم من أجسام العالم فيلزم إما نهايه تلك الجواهر أو عدم نهايه ذلك و كلاهما محال.

و الجواب أن التجرد الواقع فى كلام المشكك إن أراد به التجرد عن الأجسام الحسيه

١- إنما جعل هذا موضوعا من جعل لما ذكرناه من أن متعلق النفس فى الحقيقه- إما الدخان كما فى النفوس الفلكيه و إما البخار كما فى النفوس الأرضيه و الأعصاب و الشرايين و الأورده و الأغشيه المجلله لها و اللحوم التى احتشت بها و غيرها أوعيه و وقايات لها، س ره

٢- و أيضا هذا مركب كما اعترفوا به و كل مركب ينحل و الحال أن دار الأشقياء كدار السعداء دار الخلود و لا ينكره القائل بانقطاع العذاب أيضا و إن قالوا إنه بسيط دائم لا يقبل الفساد فهو بالحقيقه فلك عاشر له طبيعه خامسه بأى ذنب استحق سلب اسم الفلكيه كما سيقول المصنف قدس سره إنه الجرم الإبداعى المنحصر نوعه فى شخصه- و أيضا متناه و أصغر من فلك القمر فإشكال ازدحام النفوس الغير المتناهيه على المتناهى- آكد منه على الفلك، س ره

٣- أى اجتماعيه لا تعاقبيه إذ مانع الاجتماع و هو الماده و لواحقها منتفيه، س ره

و الأشباح البرزخيه جميعا فليس الحال كذلك فى النفوس الناقصين و المتوسطين لأنها و إن تجردت عن الحسيه لم تتجرد عن المثاليه و إن أراد به التجرد عن الحسيه دون المثاليه فهو صحيح و لا فساد فيه كما سيجى ء بيانه فى باب المعاد و أما قوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المحدود و ليست معه قوه التخيل فهو ممنوع لأن الجوهر المفارق عن القوى الطبيعيه دون المثاليه و عن الحواس الظاهره دون الباطنه له إدراكات جزئيه تخيليه و له قوه متخيله منبعثه عن ذاته لما أشرنا سابقا أن للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا- و قوه باطنيه و تحريكيه لكن قوه تحريكها و قوه إدراكها ترجع إلى أمر واحد و كذا ترجع بعض إدراكاتها إلى بعض فى الوجود الجمعى فترجع قدرتها(١) إلى إدراكها- و يرجع تخيلها إلى بصرها الباطنى بل هذه القوى الظاهره كلها ظلال لما فى جوهر النفس من الجهات و الحيثيات الموجوده فى ذاتها بوجود واحد جمعى و قد تفرقت و تكثرت و امتدت ظلالها فى ماده البدن و تشكلت بأشكال الأعضاء و الأدوات فلها فى ذاتها عين باصره و أذن سامعه و ذوق و شم و لمس و قوه فعليه من شأنها تصوير الحقائق على الوجه الحضورى المشاهد لها على طبق ما يتصوره الآن فى هذا العالم فإن المعرفه و التصور هاهنا بذر المشاهده فى العقبى و التفاوت بين التصور هاهنا و المشاهده هناك يرجع إلى

١- رجوع قدرتها إلى علمها كما فى الواجب تعالى فإن علمه فعلى لا انفعالى- و رجوع تخيلها إلى بصرها كما فى النوم الذى هو أخ الموت لأن كلما يرى و يسمع و بالجمله- يدرك مشاهدات قويه و إدراكها مشاهده لا تخيل و التفصيل فى المقام أن القوى الظاهره و الباطنه للنفس فى هذه النشأه عشر و فى النشأه المثاليه عشر لتطابق العوالم و استفاضه هذا العالم من ذلك العالم لكن لفسحه ذلك و خلوه عن حجب المواد و الأوضاع و الأزمنه و نحوها تضرب العشر فى مثله ففى بصره ينطوى كل العشر و فى سمعه أيضا و هكذا فيحصل مائه و فى النشأه العقليه الواحده بالوحده الحقه الظليه أيضا يتحقق العشر و تضرب المائه فيها فتصير ألفا فمدرك واحد هو النفس بوحدتها و بساطتها مشتمل على كل القوى الألفيه فهو الكل فى وحدته و لهذا هو فاعل لهذه القوى المتكثره فى عالم الطبيعه بالتجلى أو بالعنايه و إلى هذا أشار قدس سره بقوله بل هذه القوى الظاهره أى فى عالم الظاهر و الشهاده كلها ظلال لما فى جوهر النفس و امتدت ظلالها فى ماده البدنأ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَ، س ره

القوه و الضعف فكل ما يتمنى المرء يدركه فإن كان تأملات الرجل و تصوراته فى هذا العالم من باب الخيرات و الحسنات و النيات الصالحه صارت ماده لجنات و رضوان و روح و ريحان و ملائكه يسر بمنادمتها فى الدنيا و يرتاح برؤيتها و معاشرتها فى أخراه- و إن كانت من الشرور و القبائح و النيات الفاسده و الأمانى الكاذبه و المؤذيات الباطنه صارت ماده لحيات و عقارب و نيران فى قبره و مالك غضبان و شياطين يتضرر بمنادمتها فى أولاه- و يتأذى برؤيتها و مصاحبتها فى أخراه و أما قوله لما كانت النفوس المفارقه عن الأبدان غير متناهيه يلزم اجتماع المفارقات كلها إلخ.

فهو مدفوع أما(۱) أولا فلأن الكلام(۲) ليس فى جميع المفارقات من النفوس بل إنما هو فى نفوس الأشقياء و لا يلزم ما ذكره فإن النفوس بعضها مما لا يتعلق بالأجرام- و ما يتعلق منها بالأشباح المثاليه و إن فرض كونها غير متناهيه لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم فى الأشباح المثاليه على محل واحد مادى فيجوز عدم تناهيها و على هذا لا يلزم نهايه تلك الجواهر و لا عدم نهايه الأجسام و أما باقى مقدماته فبعضها مما يحكم بصحتها و نعين عليها لموافقتها لما نحن فيه و بعضها مما لا يضرنا صحتها و لا فسادها

۱- ظاهره أن يكون هناك وجه ثان من الدفع و ليس فى الكلام شى ء يدل على ذلك، ط مد

۲- هذا الكلام و كذا قوله و إن فرض كونها غير متناهيه يدل بظاهره على تناهى نفوس الأشقياء و ليس كذلك فإن النفوس و إن كانت نفوس المقربين و نفوس الأشقياء البالغين إلى غايه الشقاوه غير متناهيه فضلا عن المتوسطين فى السعاده و الشقاوه النازلين منزله الأصحاء الظاهرين و إن لم يكونوا بالغين أقصى مراتب الصحه فإن العالم و إن كان حادثا كما هو التحقيق لكن لا انقطاع لفيض الله تعالى فإن الفيض قديم و المستفيض حادث و الصنع قديم و المصنوع حادث و كلمات الله تعالى لا تنفد و لا تبيد و لعله قدس سره فى مقام المنع بنى على مذهب القائلين بانقطاع العذاب و الشقاوه عن الكفار فى دار البوار بكون طباعهم كطباع سمندر و نعامه و نحوهما فنفوس الأشقياء من حيث إنهم أشقياء متناهيه و كذا بنى على قول شيخ الإشراق الآتى عن قريب فى الجهال و الفجار من النجاه إلى الروح الأكبر، س ره

فلا نتعرض لها نفيا و إثباتا و لا قدحا و تصويبا.

ثم إنی(۱) لأتعجب من بعض الموصوفين بفقه المعارف الإلهيه و الاستشراف للأنوار الملكوتيه كصاحب التلويحات مع شده توغله فی الرياضيات الحكميه و فهم الأسرار و اعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب فی التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوی موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء و الأشقياء لأنهم

۱- أقول كون جسم الفلک لصفائه و لطافته مظهرا للصور المتخيله لنفوس طوائف من السعداء لا- فساد فيه و لهذا الصفاء مع صور ما دونه منقوش فيه كما أشار فی حكمه الإشراق إليه بقوله و اعلم أن كل شی ء مما فی العالم العنصری مصور فی الفلک على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيئاته و كل إنسان منقوش فيه بجميع أحواله و حركاته و سكناته ما وجد و ما سيوجد انتهى و قال العلامه الشيرازی فی شرح قول الشيخ الإشراقی فی موضع آخر ۴۰ و هی أی نقوش الكائنات التی فی الأفلاک مصوره واجبه التكرار كلما كان فی الوجود شی ء يعلم كل الكائنات المستقبله على ترتيبها كالنفوس الفلكيه أو تنتقش فيه كذلک كالأجرام الفلكيه فتكرار كل ما يقع من الحوادث على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالی حق انتهى و لا- منافاه بين كون الصور قائمه بذواتها و كونها ذوات مظاهر كما أن الخيال عند المصنف قدس سره مجرد الروح الدماغی مظهر له و للمتخيل بالذات الذی هو عين الخيال عنده- و الصور الخياليه و المرآتيه عند الشيخ الإشراقی من عالم المثال المطلق و ليس الروح الدماغی و لا- المرائی محال تلک الصور بل هی مظاهرها فظهور الصور القائمه بذواتها فی المظاهر ليس من باب احتياج تلک الصور بل هذا خاصيه وجود ذلک المظهر و ظهور الخيال و المتخيل أی النفس فی مقام التجرد البرزخی فی جسم الفلک ليس يصيرها نفسا له كما أن ظهور الصور المرئيه فی المرائی لخاصيه وجودها و صقالتها و علاقه نفس بتلک الصور التی فيها لا- يجعل المرائی ذوات نفس و لا- ينافی كونها فی تصرف طبائعها و قواها فلا يلزم التناسخ و كما أن الفلک مظهر عالم المثال الأعظم كذلک مظهر عالم المثال الأصغر و أن يتحاشوا من كون الموجود الملكی مظهر الموجود الملكوتی فالنفس ملكوتيه مظهرها البدن و هو ملكی و الصور الخياليه ملكوتيه و الروح الدماغی مظهرها و هو ملكی و سيأتی فی المعاد إثبات مظاهر فی هذا العالم للجنه و النار و ما سيذكره من أنه لا أبدان لها حتى يكون لها نسب وضعيه بها إلى تلک الأجرام و تكون هی كالمرائی لها مدفوع بأنه لم لا يجوز أن يكون كما فی القوى و الأرواح الدماغيه فهذا الذی ذكرناه معنى ما قاله الشيخ فی حكمه الإشراق و السعداء من المتوسطين و الزهاد من المنزهين قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقه التی مظهرها بعض البرازخ العلويه- و لها إيجاد المثل و القوه على ذلک فيستحضر من الأطعمه و الصور و السماع الطيب و غير ذلک على ما يشتهی و تلک الصور أتم مما عندنا فإن مظاهر هذه و حواملها ناقصه و هی كامله و يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ و الظلمات و عدم فساد البرازخ العلويه انتهى و قد علمت أن البرزخ فی اصطلاح حكمه الإشراق هو الجسم الطبيعی و قال أيضا فيها و قد يحصل من بعض النفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقه المستنيره- التی مظاهرها الأفلاک طبقات من الملائكه لا يحصى عددها و هذا أيضا معنى ما نقل شارحها العلامه عن الأوائل و عن أفلاطون من انتقال النفوس الكاملين فی العمل دون العلم إلى الأفلاک و معنى ما نقل المصنف قدس سره نفسه فی مبحث علم الواجب تعالى من إلهيات الأسفار عن المعلم الأول أن الأشياء الطبيعيه بعضها يتعلق ببعض و إذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتی الأجرام السماويه ثم النفس ثم العقل و معنى ما

ورد فی أخبار أهل العصمه أن الجنه فی السماء کما فی قوله تعالیوَ فِی السَّماءِ رِزْقُکَمْ وَ ما تُوعَدُونَ و بالجمله اعتراضاته قدس سره علی الشیخ الإشراقی فی هذا الباب غیر وارده نعم ترد علی الشیخ الرئیس و أترابه ممن لا- یقول بعالم المثال إلا أن یبنی کلامهم علی تجرد الخیال کما یشیر إلیه ما نقله قدس سره سابقا عن مباحثات الشیخ بل یشیر إلیه هذا القول منهم من تعلق خیال هؤلاء بالفلک و شبهه إذ لو کان مادیا منطبعا فی المحل انتفی بانتفاء المحل، س ره

لم يتصور لهم العالم العقلى و لم ينقطع علاقتهم عن الأجرام و هم بعد فى عقولهم بالقوه- التى لم تخرج نفوسهم منها إلى الفعل و احتاجت إلى علاقه البدن.

فقال إنه كلام حسن إلا أنه خالف ذلك القول فى تعلق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفه ذوات النفوس النورانيه و قال و القوه تحوجهم إلى التخيل الجرمى- و ليس يمتنع أن يكون تحت فلك القمر و فوق كره النار جرم كروى غير متخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخا بين العالم الأثيرى و العنصرى موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من أعمالهم السيئه مثلا من نيران و عقارب تلذع و حيات تلسع و زقوم يشرب و غير ذلك.

و قال و بهذا يندفع ما بقى من شبه أهل التناسخ و لست أشك لما اشتغلت به من

الرياضـات أن الجهـال و الفجره لو تجردوا عن قوه جرميه مـذكره لأحوالهم مسـتتبعه لملكاتهم و جهالاتهم مخصـصه لتصوراتهم نجوا إلى الروح الأـكبر انتهى و أنت قـد دريت أن كون جسم من الأجسام فلكيا أو غير فلكى موضوعا لتخيل نفس لا تسـتتم إلا بـأن يكون له معهـا علاـقه عليه و معلوليه بالـذات أو بتوسـط مـا له معهـا تلك العلاقه بالـذات بأن تكون النفس صوره كماليه له بـذاتها أو بحسب بعض قواها الـذاتيه أو العرضـيه و بالجمله لا بـد أن يكون ذلك الجسم فى تصـرف النفس بوجه من الوجوه و أقـل ذلك كما يكون لها بالنسـبه إلى آله وضـعيه كالمرائى أو الأشـياء الصـقيله- التى قـد تكون مظاهر بعض إدراكاتها بحسـب علاقه وضـعيه لتلك الآله إلى الماده البـدنيه- التى هى موضوعه لأفاعيل النفس و ماده لقواها و مطرح لأنوارها المنبعثه عن ذاتها النيره إليه و ليس الجرم الفلكى أو مـا يجرى مجراه مما يؤثر فيه شـى ء مباين عن نفسه الفائضه عليه من مبـدئه و قـد أشـرنا سابقا إلى أن الأـجرام العلويه ليست متـأثره عن غير مبادئهـا العقليه لاـ منطبعه و لاـ قـابله لتـأثيرات غريبه من العلـل القسـريه و الأسـباب الاتفاقيه و كذا ما يجرى مجراها من كونه جرما علويا غير متخرق و لما لم يكن لتلك النفوس المفارقه أبدان عند هؤلاء الذاهبين إلى كون جرم سـماوى موضوعـا لتخيلاـتهم- حتى يكون لأبـدانهم علاقه وضـعيه إلى تلك الأجرام العاليه لتصـير تلك الأجرام كـالمرآه لتلـك النفوس يشاهـد مـا فيها من الصور بتوسط العلاقتين إحـداهما طبيعيه و الأخرى وضـعيه متوقفه على الطبيعه فمتى ارتفعت العلاقه الطبيعيه للنفس بالنسـبه إلى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقه الوضـعيه لها بالنسبه إلى جرم من الأجرام إذ الثانيه متفرعه على الأـولى فـإذا بطل الأصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا إليه و أيضا على أن يكون الجرم الفلكى كالمرآه موضوعا لتخيلاـتهم كـان المتخيل لهم فى الصور هى الموجوده فيه المتمثله عنـد نفسه و ليست الصور المتمثله فى الأفلاك إلا ما هى من تخيلات الأفلاك لا ما هى من تخيلات تلك النفوس و محال أن يكون جرم علوى- نسـبته إلى نفسه نسبه جوهر الدماغ إلينا ثم يتصور بنقوش و صور خياليه غير التى أنشأتها نفسه الشريفه العلويه و إذا كان الأمر كما ذكرناه فيمتنع أن يكون فى الأجرام

العاليه هيئات مؤلمه شريره و أوهام مظلمه موحشه معذبه حتى يتعذب بها الأشقياء- و ما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس إلا- هيئاتها الرديه و تخيلاتها الكاذبه و عقائدهم الباطله و آرائهم الخبيثه دون الصور المطابقه لما فى الواقع لأن الكائن فى القابل الذى فى غايه الخلوص و الصفاء كالأجرام العاليه من الفاعل الذى فى غايه الشرف و التقدس كالمبادى العقليه لا يكون إلا صورا حقه و مثلا عينيه مطابقه للأمور الواقعه فى نفس الأمر فلا يستتم ما قالوه و لا يستقيم ما تصوروه من كون تلك الصور مما يتعذب به الأشقياء كما أن هذا الرأى فى الجرم الفلكى غير صحيح فكذلك فى الجرم الإبداعى- المنحصر نوعه فى شخصه غير صحيح لأن هذا الجرم أيضا طبيعه خامسه فلكيه على ما صوره و إن كان حيزه تحت كره القمر للزوم كونه عديم الحركه الغير المستديره دائما- و سائر ما يلزمه من صفات الأفلاك و لعل عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم أى لتصرفات نفوسهم فيه و فى صورها الإدراكيه الغير المتناهيه- المنقوشه فيه كما هو رأى هؤلاء القوم و لا أقل من أن يكون ذا قوه غير متناهيه إذ لا بد أن يكون بإزاء كل ارتسام بصوره فى جسم قوه استعداديه أو انفكاك فى ذلك الجسم- و هو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من أن الصور الملذه للسعداء أو المؤلمه للأشقياء فى النشأه الثانيه كما وعدها صاحب الشريعه الإلهيه و أوعد عليها هى واقعه فى نشأه أخرى و فى صقع آخر غير حاله فى جرم من الأجرام و لا قائمه فى قوه جرميه بل قائمه بذواتها إنما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل و التأثير كما أن الصور و الأشباح التى فى المرآه ليست قائمه بها بل مظهرها تلك المرآه بضرب من القبول- و لا منافاه بين صدور الفعل عن قوه بجهه و انفعالها إلذاذا و إيلاما بجهه أخرى كما أن(١) الصحه و المرض البدنيين ينشئان من نفسه فى بدنه فى هذه الدار ثم تنفعل

١- و كما أن الإنسان فى النوم تنشئ نفسه الصور البهيه و تلتذ نفسه بها و تنفعل منها و الصور الموحشه و تنفعل بالخوف الألم منها فكما أن الطبيعه هنا بأسباب معده- من حسن تدبير أو سوء تدبير تعين عليها الصحه المعينه أو المرض المعين و لا تخصص من غير مخصص و الشى ء ما لم يجب لم يوجد و النفس أيضا هنا بأسباب مهيئه من أعمال اختياريه فى اليقظه و أمور طبيعيه مزاجيه فى البدن و روحه البخارى تعين عليها تصوير صوره خاصه من غير أن تكون بإراده جزافيه كذلك النفس فى النشأه الآخره لأجل سبق أعمال و ملكات ساقها الأسباب القدريه إلى إنشاء صور أخرويه مناسبه لها لا يجوز عليها غيرها- و إن قويت مكيدته و اشتدت مقدرته إذ السنخيه معتبره بين العله و المعلول و لهذا ورد إنما هى أعمالكم ترد إليكم و نعم ما قال المولوى-ء گر ز خارى خسته اى خود كشته اى ور حرير قز درى خود رشته اى و لما كان كل المبادى المفارقه و المقارنه وسائط فيضه تعالى و جهات فاعليته تعالى- فالكل من عندهقُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ و كما لا ينافى موجوديته الحقيقيه موجوديه الأشياء- كذلك لا ينافى إيجاده الحقيقى المحيط و عموم قدرته موجوديه الأشياء و فاعليتها فالإنسان لا بد أن يكون ذا العينين و هو الحسنه بين السيئتين، س ره

النفس عنهما و يكون من أحدهما فى لذه و راحه و من الآخر فى ألم و مشقه و ذلك لكون النفس ذات جهتين جهه عقليه فعليه و جهه طبيعيه انفعاليه فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات و المعاصى المؤديه للصور الحسنه و القبيحه فى الدار الآخره عند تجسم الأعمال فيتنعم بإحداهما و يتعذب بالأخرى و تانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعله لشى ء و منفعله عنه هما موجودتان فى النفس قبل أن تصير عقلا محضا- و حينئذ يكون فعالا و دراكا بجهه واحده كما أشير عليه سابقا من أن فيه و عنه فى العقل البسيط و هو العقل الفعال شى ء واحد فقد ثبت أن جميع ما يلحق النفس فى الآخره هو ما ينشأ منها و النفوس الغير الكامله علما و عملا أو علما فقط أى نفوس السعداء المتوسطين أو الناقصين فى العلم و العمل أو الناقصين فى العلم أو الأشقياء الناقصين فيهما و إن تجردوا عن المواد و الأجرام الدنياويه الطبيعيه لكنها متعلقه بعد بالأشباح الأخرويه التى هى فى باب الإلذاذ و الإيلام أشد و أدوم من هذه الأجرام المستحيله كما فى قوله تعالى وَ لَعَذابُ الْآخِرَهِ أَشَدُّ وَ أَبْقى بل هذه النار و إيلامها- من جمله آثار النار الآخره و عذابها أو عينها لكنها تنزلت و تكدرت و ضعفت قوتها و تأثيرها

كما روى عنه ص: أن ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت

و قس النور على النار حتى تعلم أن نعيم الدنيا بالنسبه إلى نعيم الآخره شى ء حقير.

تأييد و تذكره

و مما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكى أو عنصرى و ينور ما قررناه من أن الصور الأخرويه

التی بها نعیم السعداء و جحیم الأشقیاء لیست هی التی انطبعت فی جرم فلکی أو غیر فلکی بل هی صور معلقه موجوده للنفس من النفس فی صقع آخر مرتبه بأعمال و أفعال- حدث عنها فی دار الدنیا و أثمرت فی ذاتها أخلاقا و ملکات مستتبعه لتلک الصور المعلقه- هو ما قاله قدوه المکاشفین محی الدین العربی علیک أن تعلم أن البرزخ الذی تکون الأرواح فیه بعد المفارقه من النشأه الدنیاویه هو غیر البرزخ الذی بین الأرواح المجرده و الأجسام لأن تنزلات(۱) الوجود و معارجه دوریه و المرتبه التی قبل النشأه الدنیاویه- هی من مراتب التنزلات و لها الأولیه التی بعدها من مراتب المعارج و لها الآخریه.

و أیضا التی(۲) تلحق الأرواح فی البرزخ الأخیر إنما هی صور الأعمال.

۱- لا أن التنزلات استقامیه و المعارج انعطافیه فإن الدائره أفضل الأشکال لبساطتها و وحدتها لأنها غیر متناهیه و نسبه مرکزها إلی أطرافها من جمیع الجوانب علی السویه فناسبت الوجود فی جمیع هذه الجهات فکل مرتبه من هذه الدائره یوازیها و یحاذیها ما یماثلها حقیقه و یغایرها من وجه ففی القوس النزولی عقول مجرده فطره بلا تجرید مجرد فیوازیها فی القوس الصعدوی عقول بالفعل متحده بالعقول الفعاله بعد ما کانت متجرده بالتجرید و التعریه عن الماده و لواحقها حیث إن النفوس جسمانیه الحدوث و إن کانت روحانیه البقاء و من هنا کانت حمله العرش فی الأول أربعه و تکون فی الآخر ثمانیه-وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَهٌ هم الأربعه الأولی بانضمام الأربعه الموجوده بالوجود الرابطی فی صراط الإنسان الکامل الأعظم ففی مراتب کل من الدائرتین تمایز مع أصل محفوظ إذ الوجود حقیقه واحده ذات درجات و فی القوس النزولی نفوس مقدمه علی المثال دهرا فیوازیها فی الصعودی نفوس مؤخره عن المثال زمانا و هکذا هناک مثال و هنا مثال کما قال هذا الشیخ العارف المحقق و هناک طبائع زمانیه، س ره

۲- و أیضا الأول موطن أخذ العهد و المیثاق بالإقرار بالربوبیه و هو الذر الرابع و البرزخ الأخیر موطن صوره الوفاء بالعهود و صوره نقض عهد المعبود و اعلم أن عالم الصوره و المثل الشبحیه المطابقه لهذه الصور الکونیه المثبته قبل هذه متفق علیه بین الإشراقیین و المشائیین أو العلم بالجزئیات الداثره قبل وجودها بهذا النحو أیضا للحق بما هی من صقع العلیم الحکیم مجمع علیه بینهم إلا أن تلک الصور قائمه بذواتها عند الإشراقیین و لذا سموها المثل المعلقه و قائمه بالأنفس المنطبعه الفلکیه عند المشائیین، س ره

و نتیجه الأفعال السابقه فی الدنیا بخلاف صور البرزخ الأول فلا یکون أحدهما عین الآخر لکنهما یشترکان فی کونهما عالما روحانیا و جوهرا نورانیا غیر مادی انتهی.

و یؤیدها أیضا ما قد صرح به فی الفتوحات أیضا فی الباب الحادی و العشرین و ثلاثمائه من أن هذا البرزخ غیر الأول و یسمی الأول بالغیب الإمکانی و الثانی بالغیب المحالی لإمکان ظهور ما فی الأول فی الشهاده و امتناع(۱) رجوع ما فی الثانی إلیها إلا فی الآخره و قلیل من یکاشفه بخلاف الأول و لذلک یشاهد کثیر منها و یکاشف بالبرزخ الأول فیعلم ما یرید أن یقع فی العالم الدنیاوی من الحوادث و لا یقدر علی مکاشفه أحوال الموتی و کذا قوله فی الباب الثالث و الستین منها بعد تبیین ما یراه الإنسان فی المرآه و إلی مثل(۲) هذه الحقیقه یصل الإنسان فی نومه و بعد موته- فیری الإعراض صورا قائمه بأنفسها تخاطبه و یخاطبها أجسادا حامله أرواحا لا یشک فیها- و المکاشف یری فی یقظته ما یراه النائم فی حال نومه و المیت بعد موته کما یری فی الآخره صور الأعمال مع کونها أعراضا و یری الموت کبشا أملح مع أن الموت نسبه مفارقه عن

۱- لا یقال القاعده العقلیه لا تخصص فالممتنع دائما ممتنع. لأنا نقول إنما قال ذلک تصدیقا للعقل و الشرع أن الصور الأخرویه لا بد أن تکون عین الصور التی فی عالم الشهاده إلا فی الأخرویه و الدنیویه و یمکن أن یراد بالرجوع فی الآخره أنها فی الآخره مرجوع إلیها للصور الدنیویه أو أنها ترجع إلی الشهاده- من حیث إنها شهاده أی نفس الوصف العنوانی لا من حیث إنها عالم الطبیعه و الدنیا أی الصور فی الآخره تصیر أقوی و أتم مما فی البرزخ و أشهد و أکشف و فی نسخه سفر النفس التی عندی کلمه إلا کانت فی الحاشیه و لعلها إلحاقیه من المحرفین و حینئذ فلفظ فی الآخره متعلق بما فی الثانی و مشعر بالعلیه للامتناع سیما إن کانت کلمه فی للتعلیل أی کیف لا یمتنع الرجوع و الآخره لا تکون دنیا و هما نشأتان متخالفتان تخالف الغایه و المغیا، س ره

۲- وجه الشبه بین الحقیقه المرآتیه و الحقیقه النومیه و الحقیقه الأخرویه یؤکد بشرطین- أحدهما أن لا تکون تلک الحقیقه قائمه بالمرآه- و ثانیهما أن یکون الروح المتعلق بهذا البدن الطبیعی متعلقا بذلک الشبح لیکون حیا، س ره

اجتماع و من الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس و منهم من يدركه بعين الخيال أعنى فى حال اليقظه و أما فى النوم فبعين الخيال قطعا و قوله أيضا فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت فى البرزخ من الأمور بعين الصور التى هى بها فى الدنيا و قوله أيضا فى آخر هذا الباب و كل إنسان فى البرزخ مرهون بكسبه محبوس فى صور أعماله- إلى أن يبعث يوم القيامه فى النشأه الآخره

فصل (۴) فى تتمه الاستبصار لهذا الباب من جهه كيفيه نسبه النفس إلى البدن و الإشارات إلى الموت الطبيعى و أجله و الفرق بينه و بين الأجل الاخترامى

اعلم أن النفس حامله للبدن لا البدن حامل لها

كما ظنه أكثر الخلق حيث قرع أسماعهم من أنها زبده العناصر و صفوه الطبائع و ظنوا أيضا أن النفس تحصل من الجسم و أنها تقوى بقوه الغذاء و تضعف بضعفه و ليس كما توهموه إنما النفس تحصل الجسم و تكونه- و هى الذاهبه به إلى الجهات المختلفه(۱) و هى معه و مع قواه و أعضاه تدبره حيث ما أرادت و تذهب به حيث ما شاءت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق بحيث يمكنه مع كثافه البدن و ثقله فمتى أرادت صعوده تصير صاعدا و يتبدل ثقله خفه و إذا أرادت

۱- ۴۷ و نعم ما قال الشيخ الرئيس إن الناس لكون الحس عليهم غالبا إذا رأوا أن المغناطيس يجذب مثقالا من الحديد صاروا يتعجبون منه و طفقوا يستغربونه و لم يتعجبوا من جذب نفوسهم أبدانهم الطبيعيه إلى الميمنه و الميسره و الصعود إلى فوق و الهبوط إلى أسفل فقد يسكن و قد يتحرك و قد يعدو و قد يصرع و قد يلحقه أوضاع أخر بحيث إنه مسخر تحت قدرتها كالكره تحت الصولجان و الأوراق و الأغصان تحت الريح ۴۷ و نعم ما قيل ٭از خيالى صلحشان و جنگشان و ز خيالى نامشان و ننگشان و بنظر آخر أرفع و أعلى و بمشرب آخر أعذب و أحلى قيل- ۴۷ ٭ما همه شيران ولى شير علم حمله مان از باد باشد دمبدم حمله مان پيدا و ناپيداست باد جان فداى آنكه ناپيداست باد ، س ره

هبوطه يهبط و يتبدل خفته ثقلا و أما الطلوع(۱) إلى عالم السماء و جنه الأرواح و السعداء و المنزل الأعلى فلا يمكنها أن ترقى إلى هناك بهذه الجثه الكثيفه بل ببدن نورى من جنس تلك الدار إذا تخلصت من هذه البنيه المظلمه كما أن الطلوع إلى جنه المقربين و صقع الكاملين من الصور المفارقه العقليه و مثل الأفلاطونيه النوريه لا يتيسر

۱- إن قلت كيف يتمشى هذا الكلام مع القول بالمعراج الجسمانى. قلت ليس الكلام فى نفوس الأنبياء و لا فى مقام الإعجاز ففى نبينا الخاتم ليس الترقى بالجثه الكثيفه بمعنى أن السالبه منتفيه بانتفاء الموضوع بل ترقيه بجسده اللطيف- فإن الجسم الذى يرى من خلفه كما من قدامه و لا ظل له ليس كثيفا بل هو ألطف من الفلك الأقصى فهو عرج بجسده الظاهرى كيف و هو قدس سره سيقول فى المعاد الجسمانى- إن المحشور يوم النشور هو هذا البدن الذى فى الدنيا و المعراج الجسمانى و المعاد الجسمانى توأمان يرتضعان من ثدى واحد متقاربان فى الأحكام و ليت شعرى كيف يتفوه الحكيم العالم الربانى بأنه لم يعرج بجسمه و إنما عرج بروحه مع أن عروج الروح يستلزم عروج الجسد فإن الحقيقه هى الرقيقه و عروجها مستلزم لعروجها بل عين عروجها- فضلا عن أن يعتقد بعروج جسده المثالى أيضا و صوره الشى ء ماهيته التى هو بها هو لكن الإنسان الحكيم العارف ينبغى أن لا يقف و يقصر على هذا الاستلزام و الانطواء بل يعتقد عروج جسده الظاهرى أيضا بالاستقلال و إذا بلغ الكلام إلى هذا المقام لا بأس أن نذكر كلاما جمليا فى باب المعراج فإن التفصيل لا يناسب طور هذه التعليقه فنقول قد ورد فى الأخبار المستفيضه و أشير فى قوله تعالىسُبْحانَ الَّذِی أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ الآيه أنه لما أسرى به ص إلى المسجد الأقصى أتى جبرئيل ع بالبراق و عليه السرج و اللجام المرصعان بالجواهر النفيسه و له أجنحه كالطيور و لما أراد ع أن يركب نفر و شرد البراق و أتى به جبرئيل ثانيا و أركب رسول الله ص فحضر سلما له مدارج من الأرض إلى السماء فعرج به إلى السماوات تدريجا و شاهدهن و ما فيهن ثم بدل البراق بالرفرف و عرج إلى أن كل جبرئيل- و يرقى ص إلى حريم الكبرياء و أوحى إلى عبده ما أوحى و رأى ما رأى و باقى التفصيل فى الأخبار. فوقع اختلاف عظيم بين الأمه. فمنهم من قال إن هذه القضيه كانت فى المنام لروايه عويشيه و خبر معاويوى- و هذا القول من الأباطيل. و منهم من قال إنها كانت فى اليقظه و لكن بالروح فقط. و منهم من قال إنها كانت بالجسد إلى المسجد الأقصى كما هو نص الكتاب لا إلى فوق السماء. و هذا عندى باطل لأن عروجه إلى السماء صار من ضروريات الدين و ضرورى الدين لا يطالب له مناط من الكتاب و السنه و غيرهما و لو وجد فهو تفضل نعم خصوصياته مأخوذه من الأخبار و ضرورى الدين كضرورى العقل غنى عن الدليل. و معظم أهل المله البيضاء قالوا إنها كانت فى اليقظه و بالجسد من المسجد الحرام إلى ما فوق السماء. و مذهب عرفاء المله و بعض حكمائهم أنها كانت فى اليقظه كما ذكرناه و لكن بالجسد المثالى و جميع ما رآه عندهم صور مثاليه كما ذكر الشيخ محى الدين فى الصور الأخرويه و الشيخ الإشراقى فى المرآتيه فيقولون لكل معنى صوره و لكل حقيقه رقيقه- فجميع ما يراه السلاك إلى الله تعالى محتاجه إلى التفسير عن التقشير كرؤيا محتاج إلى التعبير فالإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى متحقق فى عالم الصوره و هو صوره الانتقال فى الملكوت من مقام إلى مقام و ائتمام الأنبياء ع به فى الصلاه- صوره تأسى أولياء أمته المرحومه الذين هم ورثه الأنبياء به ص و البراق صوره مركب الطاعات كما قال ع: الصلاه معراج المؤمن و السرج و اللجام صوره جمعيه الخاطر و حضور القلب و الجواهر النفيسه صور المحبه و الإخلاص و الخضوع و الخشوع و نحوها و نفور البراق و توحشه صوره خاطر بشرى فى الأجرام و إتيان جبرئيل إياه نفى ذلك الخاطر بالعقل الكلى الذى هو مسدده إلى الصواب بل روحانيته ص و الرفرف

صوره جامعيه بين الوحده و الكثره و بين لوازم الروحانيه و لوازم الطبيعه تخلقا بأخلاق من ليس كمثله شى ء و هو السميع البصير و شكل جبرئيل الذى هو كشكل دحيه الكلبى صوره العقل الكلى و رقيقه روح القدس و كلال جبرئيل و منه بالتشديد عن السير صوره أفضليته ص عن الملائكه و إن كانوا من الملائكه المقربين و تخطيه إلى مقام لا يقتحم فيه غيره و هو مقام أو أدنى كما أخبر عنه بقوله ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل ۵۰ و نعم ما قال العطار النيشابورى چون بخلوت جشن سازد با خليل پر بسوزد در نگنجد جبرئيل چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار و قس على هذا سائر ما ورد و إياك أن تتوهم هذا قول بالمعراج الروحانى- لأن القائل بالروحانى فقط لا يقول بالصوره أصلا بل العروج عنده ترقيات روحانيه للروح النبوى من غير أن يرى صوره سلم و ترقيات على مدارجه الصوريه و الصعود على السماء هو التخطى فيه بخطوات الفكر و أقدام العلم و البراق استعاره من الطاعه و السرج و اللجام و الجواهر النفيسه كنايات و استعارات عن ضبط القلب عن الخواطر النفسانيه- و ورود الخواطر الملكيه و الربانيه من غير صوره متمثله و أشباح متجوهره لها فى حاله الغيبه و حين المراقبه فضلا عن رؤيه صاحب السلوك نفسه إذ رب مراقب و مجاهد فى سبيل الله يرى صور مجاهدته بأن يشاهد معركه فيها مطارده جنود نوريه و جنود ظلمانيه و غير ذلك و رب مراقب و مجاهد لا يرى صوره مجاهدته مع تحقق معناها لأن ذلك أمر لا يتيسر لكل سالك إلا بقوه السلوك و العرفان و قدم النبوه و الولايه و الحق أنه ص عرج بجسده الشريف الظاهرى فى اليقظه إلى فوق السماء و بروحه القدسى إلى حريم أو أدنى و حريم الكبرياء و للمنكرين للعروج الجسمانى شبهات أقواها- امتناع الخرق و الالتيام المقرر فى الحكمه فذهب كثير من المتكلمين حتى المحقق اللاهيجى فى گوهر مراد إلى اختصاص الامتناع بالفلك الأقصى و أن الأخبار داله على عروجه ص إلى ما فوق السماء و السماوات فى الشرع سبعه و ما عداها العرش و الكرسى فالخرق و الالتيام حيث استلزما أن تكون الجهه محدده قبل الفلك الأطلس لا به- مع أنه المحدد للجهات اختص امتناعهما به و العجب من هذا المحقق مع براعته فى الفن- كيف تفوه بذلك فإن الفلك معناه الجسم البسيط ذو الطبيعه الخامسه التى هى مبدأ الميل المستدير الآبى عن الميل المستقيم فإن قبل الميل المستقيم أو ما يلزمه كالحر و البرد و التخلخل و التكاثف و نحوها لم يكن فلكا و ليت شعرى بأى ذنب استحق سلب اسم العنصر و لا تفاوت بينهما إلا بمبدئى الميلين فبمجرد أن لا يجرى فى الباقى دليل الامتناع المختص بالمحدد الذى هو من باب تحديد الجهه لا يرفع الامتناع من الباقى- إذ الدليل غير منحصر فيه كما عرفت و نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فالحق أن عروجه ص إلى السماوات حتى الأطلس مع كونه بجسده الشريف لا يستلزم الخرق لغايه لطافته التى وصفنا قليلا من كثيرها فى أول الحاشيه أ لم تسمع أن أهل الصنعه- يدبرون أدهانا إذا طلى على راحه الكف سرى إلى ظهره من دقته و أجساما يسمونها أرواحا لكثره لطافتها من كثره التقطيرات و التصعيدات و غيرهما سريعه الغوص فى أجسام آخر يسمونها أجسادا لكثافتها بحيث كأنها تنفذ فى أقطارها لا فى زمان و أ لم تر أن وعاء آخر مملوا من تراب لا يسع فيه تراب آخر أصلا و يسع الماء مقدارا يعتد به و إذا كان مملوا من الماء بحيث لا يسعه يسع الهواء و إذا كان زق مملوا من الهواء بحيث لا يسع الزياده عليه منه يسع النار و قس عليه النار و الفلك فرضا و كل سافل من فلك بالنسبه إلى أعلى منه لو فرض السريان كل ذلك لألطفيه السارى من المسرى فيه فجسم النبى الختمى ص الذى هو مركز دوائر الأفلاك لألطفيته منها لا غرو أن ينفذ فى أقطارها و لا يخرقها و من يقول إنه ص عرج بجسده المثالى لا بجسمه الظاهرى- لو عرف أن النسبه بينهما نسبه التمام و النقصان و أنهما كنقش قائم بلوح ثم يقوم بذاته- بحيث يكون القائم بذاته جامعا لجميع ما هو من باب الكمال فى ذلك القائم بالغير غير فاقد ما هو من باب الفعليه لم يتفوه بما قال و من الشبهات قوله تعاليَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً أَوْ تَكُونَ لَکَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهارَ خِلالَها تَفْجِيراً أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللّٰهِ وَ الْمَلائِكَةِ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَکَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقىٰ فِي السَّماءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّکَ حَتّٰى تُنَزِّلَ عَلَيْنا

كِتاباً نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحانَ رَبِّى هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَراً رَسُولًا فيتوهم أنه نفى عن البشر مقدره العروج الحسى أقول التعجب بالنسبه إلى قوله تعالىأَوْ تَأْتِىَ بِاللَّهِ لا بالنسبه إلى الترقى إلى السماء فلا ينافى البشريه كما لا منافاه بين البشريه و بين أن تكون له جنه من نخيل و عنب و قس عليه سائر شبهاتهم الواهيه و ما سيأتى فى تحقيق المعاد الجسمانى نعم العون على تحقيق المعراج الجسمانى فانتظر، س ره

لهـا إلاـ إذا انفصـلت عن علوق الأبعـاد و الأـجرام و انقطعت عن الأمثال و الأشـباح- و تجردت عن الكونين و رفضت العالمين و الغرض من هـذا الكلام أن النفس لترقيها- إلى هـذه المعارج أجل من أن تتبع البدن في وجودها بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفليه و بهذا الأصل ينفسخ مذهب التناسخ و مذهب من يرى أن

منشأ انقطاع النفس عن هـذا البـدن بـالموت الطبيعى هو انتهـاء قوه البـدن و نفاد حرارته الغريزيه و كلال آلاته و تعطل نظامه و تزلزل أركانه كما ظنه الجمهور من الأطباء و الطبيعيين أن انقطاعها من البدن لاختلال البنيه و فساد المزاج بل الحق أن النفس

تنفصل عن البدن بسبب استقلالها فی الوجود علی التدریج و تنقطع شیئا فشیئا من هذه النشأه الطبیعیه إلی نشأه ثانیه لما مر من إثبات الحرکه الذاتیه للوجود فی الجواهر المتعلقه بالمواد الهیولانیه فالنفس تتحول فی ذاتها من طور إلی طور و تشتد فی تجوهرها من ضعف

إلى قوه و كلما قويت النفس و قلت إفاضه القوه منها على البدن لانصرافها(۱) عنه إلى جانب آخر ضعف البدن و قواه و نقص و ذبل ذبولا طبيعيا حتى إذا بلغت غايتها فى الجوهر و مبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكليه و تدبيرها إياه و إفاضتها عليه فعرض موت البدن و هذا هو الأجل الطبيعى دون الأجل الاخترامى الذى بسبب القواطع الاتفاقيه فمنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف إلى أن يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها و قربها إلى النشأه الثانيه التى هى نشأه توحدها و انفرادها عن هذا البدن الطبيعى و انفصالها عن هذه الدار و استقلالها فى الوجود و هذه الحالات البدنيه المشاهده من الإنسان من الطفوليه و الشباب و الشيب و الهرم و الموت كلها تابعه لما بحذائها من حالات النفس فى القوه و الفعل و الشده و الضعف على التعاكس- فكلما حصلت للنفس قوه و تحصل حصل للبدن وهن و عجز إلى أن تقوم النفس بذاتها و يهلك البدن فارتحالها يوجب خراب البيت لا أن خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل فى الفرس نظما-

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مروگفتا چه كنم خانه فرو مى آيد

أنما يصدق فى الموت الاخترامى لا الطبيعى و بالجمله أكثر القوم لما لم يتفطنوا فى النفس بهذه الحركه الرجوعيه و هى السفر إلى الله الذى أثبتناه فى أكثر(۲)

۱- فتصير قليله المبالاه بالبدن و بتعميره فيخرب شيئا فشيئا. إن قلت نحن نرى كثيرا من النفوس تكره الموت و تعتنى بالبدن أزيد و فى القدسى ۵۲: ما ترددت فى شىء كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته قلت التوجه إلى جانب آخر و قله المبالاه بهذا الجانب أنما هما بحسب الفطره العقليه و بحسب الطلب الذاتى للغنى عن البدن و قواه مستكفيه بذاتها و باطن ذاتها- فلا ينافى كراهه الوهم و الخيال موت البدن و أنهما أجنبيان منها بوجه و بالجمله طلب الموت طلب الغنى و الكمال و هذا مطبوع العقل و مفطور عليه النفس جدا، س ره

۲- أى الإمكانيه و هى غير العقول الكليه لأنها تامات متصلات بالأصل و سيذكر بعد سطور أن جميع الموجودات التى فى هذا العالم فى السلوك أى جميع ما فى العالم الطبيعى و الأكثريه باعتبار أنه عالم الكثره و عالم المعنى عالم الوحده، س ره

الموجودات ذكروا وجوها غير سديده فى حكمه الموت و فى ما بيناه يظهر المناسبه فى إطلاق لفظ الطبيعى على هذا الموت دون ما ذكروه و قد سبق أيضا أن الذى بيناه- لا ينافى الشقاوه الثابته لطائفه من النفوس و تعذبهم فى الآخره بالجحيم و النيران و غضب الرحمن و سائر ما سيجرى عليهم جزاء لأعمالهم و تبعات لأفعالهم و نتائج لأخلاقهم- و ملكاتهم السيئه و اعتقاداتهم الرديه الفاسده كما سينكشف لك زياده الانكشاف- و إذا تحقق ما ذكرناه فى الموت الطبيعى و أن منشأه توجه جبلى إلى جانب الآخره- و القرب من الله تعالى ظهر و تبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع أقسامه و استحاله تعلق النفس بعد موت بدنها العنصرى سواء كان بالأجل الطبيعى أو بغيره ببدن طبيعى آخر و انتقالها من بدن إلى آخر إذ لو انتقلت من بدن و تعلقت بآخر لكان تعلقها به عند أول تكونه حين كونه نطفه حيوان أو جنين فى رحم كما اعترفوا به فيلزم على ما أصلناه من البيان الخلف من عدم التطابق التعاكسى بين مراتب استكمالات النفس و البدن- على الوجه المذكور

تذكره فيها تبصره:

اعلم أيها السالك إلى الله الراغب إلى دار كرامته بقوه الحدس أنك قاصد إلى ربك صاعد إليه منذ يوم خلقت نطفه فى قرار مكين و ربطت بها نفسك تنقل من أدون حال إلى حال أكمل و من مرتبه هى أنقص إلى مرتبه هى أعلى و أحكم و إلى درجه هى أرفع و أشرف إلى أن تلقى ربك و تشاهده- و يوفيك حسابك و يوزن حسناتك أو سيئاتك فتبقى عنده إما فرحانه مسروره مخلده أبدا سرمدا مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا و إما محزونه متألمه خاسره معذبه بنار الله الموقده التى تطلع على الأفئده مع الكفره و الشياطين- و الفجره و المنافقين فبئس القرين و نحن قد بينا من قبل أن جميع الموجودات التى فى هذا العالم فى السلوك إلى الله تعالى و هم لا يشعرون لغلظه حجابهم و تراكم ظلماتهم- لكن هذه الحركه الذاتيه و هذا السير إلى الله تعالى فى الإنسان أبين و أظهر سيما فى الإنسان الكامل الذى يقطع تمام هذه القوس الصعوديه التى كنصف دائره من الخلق إلى الحق كما يعرفه أهل الكشف و الشهود من العلماء الذين لم تعم أبصارهم الباطنيه

عن إدراك حقائق الأشياء كما هى عليها بغشاوه التقليد و الامتراء و حجب الهوى و الدنيا- و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

تمثيل:

مثال البنيه الإنسانيه فى هذا العالم مثال السفينه المحكمه الآله فى البحر بما فيها من القوى النفسانيه و الجنود العماله فيها المسخره بإذن الله المرتبه فى أمر هذه السفينه المصلحه بحالها فإن سفينه البدن لا يتيسر السير بها إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات فإذا سكنت الريح وقفت السفينه عن السير و الجريان و بسم الله مجراها(۱) و مرساها فكما أنه إذا سكنت الريح التى نسبتها إلى السفينه نسبه النفس إلى البدن وقفت السفينه قبل أن يتعطل شى ء من أركانها- و يختل واحده من آلاتها كذلك جسد الإنسان و آلاته إذا فارقتها النفس لا يتهيأ له الحس و الحياه التى فى مثالنا بمنزله حركه السفينه و إن لم يعدم بعد شى ء من مواد البدن و آلاته و أعضائه إلا ذهاب نفخ الروح الذى بمنزله ريح السفينه و البرهان حقق أن الريح ليس من جوهر السفينه بل حركتها تابعه لحركته و لا السفينه حامله للريح بل الريح حاملها و محركها بإذن الله و مجراها باسم الله و لا تقدر السفينه و من عليها من

۱- اعلم أن اسم الله فى عرف العرفاء الشامخين عباره عن حقيقه الوجود مأخوذا بتعين من التعينات الصفاتيه الإلهيه فإذا أخذ بتعين الظاهريه بالذات و المظهريه للغير فهو اسم النور و إذا أخذ بتعين ما به الانكشافيه لذاته و لما عدا ذاته فهو اسم العالم- و إذا أخذ بتعين كونه خيرا جميلا- مبتهجا بذاته و بآثار ذاته من حيث إنها آثاره راضيا بها محبا لها فهو اسم المريد و الشائى و الودود و الراضى و إذا أخذ بتعين الفياضيه على سبيل الشعور و المشيه فهو اسم القادر و هكذا الأسماء الآخر و قد يطلق الاسم على كل وجود من حيث إنه آيه و سمه لكمال من كمالات الله إذا عرفت هذا فاعرف أن كون مجرى الفئتين و مرساهما باسم الله معناه أن وجود الريح و كذا وجود الربان و تبعته و وجود النفس و قواها و إرادتها أسماء الله تعالى الفعاله أو باسمه المقيم المبدئ المنشئ و باسمه الآخر المرجع المعيد القهار مجراهما و مرساهما و عند العرفاء أسماء الله تعالى هى أرباب الأنواع الفعاله فيها فالأفعال التى يتراءى بنظر غيرهم من المظاهر- كالمبادى المقارنه التى هى القوى و الطبائع و المبادى المفارقه كالنفوس و العقول بنظرهم- من الأسماء الحسنى، س ره

الجنود و القوى المختلفه الراكبه عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيله تعملونها أو صنعه يصنعونها كذلك الروح و نفخه ليس من جوهر الجسد و لا الجسد حامل الروح و لا يقدر أحد من القوى و الكيفيات المزاجيه على استرجاع النفس إذا فارقت الجسد فهذا مثال أن حياه البدن و حركته تابعتان للنفس لا النفس تابعه لهما و لهذا بطل مذهب التناسخ الذى عباره عن استرجاع النفس و نقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تاره أخرى من جهه صلوح مزاجه و استعداد مادته لأن المزاج تابع للنفس كما سبق- من أنها الحافظه للمزاج الجامعه لأجزاء البدن الجابره لعناصره على الالتيام لا النفس تابعه له و لعناصره.

و أما الفرق بين الأجل الطبيعى و الاخترامى فى مثال السفينه هو أنك إذا علمت- أن هلاك السفينه بما هى سفينه من جهتين إما بفساد من جهه جرمها أو انحلال تركيبها- فيدخلها الماء و يغرق و يهلك من فيها إن غفلوا عنها و لم يتداركوا بإصلاح حالها- كهلاك الجسد و قواه من جهه غلبه إحدى الطبائع من تهاون صاحبه به و غفلته عنه- فلا تبقى النفس معه إذا فسد مزاجه و تعطل نظامه و تعوجت نسبته و انحرفت عن الاعتدال و ضعفت آلته كما لا يبقى الريح للسفينه بسب اختلال آلتها و الريح موجوده فى هبوبها غير معدومه فى الموضع الذى كانت قبل هلاك السفينه فتلك النفس باقيه فى معدنها كبقاء الريح فى أفقها و عالمها بعد تلف الجسم و أما الجهه الثانيه و هى بأن يكون هلاك السفينه بقوه الريح العاصفه الهابه الوارده منها على السفينه ما ليس فى وسعها و وسع آلاتها حمله فتضعف الآله و تكسر الأداه لضيق طاعتها عن حمل ما يرد عليها- كذلك النفس إذا قويت جوهرها و اشتدت حرارتها الغريزيه المنبعثه عنها إلى البدن ضعف البدن عن حملها و انحل تركيبه و جفت آلاته و فنيت رطوباته لاستيلاء الحراره- فإن التحقيق عندنا أن الحراره الغريزيه فى المشايخ أكثر و أشد من حراره الشبان- و إنما لم يظهر أثرها فيهم لقله الحامل و ذبول الماده عكس ما هو المشهور من أن حرارتهم- أقل من حراره الشبان و كذا منشأ عروض الموت الطبيعى غلبه الحراره بالذات الموجبه لإفناء الرطوبه المؤدى إلى فناء الحراره عن البدن بالعرض فيقع الموت ضروره فعروض

الموت الطبيعى من باب الضرورات اللازمه لبعض الغايات الذاتيه كما علمت فى مباحث أقسام العلل و الغايه الذاتيه هاهنا هى قوه النفس و كمالها و اشتداد جوهر الروح و قوه نفخ الصور التى نظيرها فى مثال السفينه شده الريح العاصفه عليها ثم لا يخفى عليك أن أحوال سكان هذه السفينه عند هذه العاصفه الشديده لا تخلو عن أمرين فإن كان من فيها عارفين بموجب التقدير الربانى اطمأنت نفوسهم و سلموا إلى ربهم قبل أن ينكشف الغطاء و ارتحلوا من الدنيا و وعظ بعضهم بعضا بالصبر و قله الجزع و شوق الارتحال إلى دار المعاد فإذا تم لهم العلم بهذه السياسه القدريه و الحكمه القضائيه و العمل بموجب العقل و الإيمان فقد استراحوا من الغم و الحزن و وصلوا إلى النعيم الدائم و إن كانوا غير عارفين بموجب التقدير الإلهى و أن كل ما يفعله الحكيم خير و صواب- و لا مستمعين لحديث الانقياد و التسليم فجزاؤهم الجحيم و الحرمان عن النعيم و البعد عن رضوان الله العليم الحكيم

فصل (۵) فى أن لكل شخص إنسانى ذاتا واحده هى نفسه و هى بعينها الحى المدرك السميع البصير العاقل و هى أيضا الغاذى و المنمى و المولد بل الجسم الطبيعى المتحرك النامى الحساس بوجه

اشاره

اعلم أنا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق إلا أنا نريد أن نوضح ذلك- زياده إيضاح لما فيه من عظيم الجدوى فى باب معرفه التوحيد الأفعالى للحق الأول- فنقول إن كل أحد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعه إلى البرهان أن ذاته و حقيقته أمر واحد لا أمور كثيره و مع ذلك يعلم أنه العاقل المدرك الحساس المشتهى و الغضبان و المتحيز و المتحرك و الساكن الموصوف بمجموع صفات و أسماء بعضها من باب العقل و أحواله و بعضها من باب الحس و التخيل و أحوالهما و بعضها من باب الجسم و عوارضه و انفعالاته و هذا و إن كان أمرا وجدانيا لكن أكثر الناس لا يمكنهم معرفته- من باب الصناعه العلميه بل أنكروا هذا التوحيد إذا جاءوا إلى البحث و التفتيش إلا من

أیده الله بنور منه و من عجز عن توحید نفسه کیف یقدر علی توحید ربه و الذی وصل إلینا من القدماء فی هذه المسأله أنهم لما فرقوا أصناف الأفعال علی أصناف القوی و نسبوا کل واحد منها إلی قوه أخری احتاجوا إلی بیان أن فی جملتها شی ء کالأصل و المبدأ- و أن سائر القوی کالتوابع و الفروع.

و لنذکر المذاهب المنقوله فی هذا الباب

اشاره

و دلیل کل فریق فذهب بعضهم إلی أن النفس واحده و هم علی قسمین.

فمنهم من قال إن النفس تفعل الأفاعیل بذاتها لکن بواسطه آلات مختلفه- یصدر عن کل قوه خاصه فعل خاص منها و هو مذهب الشیخ الرئیس و من فی طبقته.

و منهم من قال إن النفس(۱) لیست بواحده و لکن فی البدن نفوس عده بعضها حساسه و بعضها مفکره و بعضها شهوانیه و بعضها غضبیه.

أما المنکرون لوحده النفس

فقد احتجوا بما سبق ذکره من أنا نجد النبات و لها النفس الغذائیه و الحیوانات و لها النفس الغذائیه و الحساسه دون المفکره و العقلیه- فلما رأینا النفس النباتیه موجوده مع عدم النفس الحساسه و الحساسه موجوده مع عدم النفس الناطقه علمنا أنها متغایره إذ لو کانت واحده لامتنع حصول واحد منها إلا عند حصول کلها بالاسم و لما ثبت تغایرها و استغناء بعضها عن بعض ثم رأیناها مجتمعه فی الإنسان علمنا أنها نفوس متغایره متعلقه ببدن واحد.

و هذا الاحتجاج ردی فإن کثیرا من الأنواع(۲) البسیطه کالسواد قد یوجد

۱- هذا مقابل قوله قدس سره فذهب بعضهم إلخ و الثانی من القسمین هو مذهب المصنف قدس سره لم یذکره لطوله و سیجی ء تحقیقه کما مضی أو إن الثانی من القسمین القول بأن النفس واحده و القوی تفعل أفاعیلها و بعلاقه مجازیه تستند إلی النفس و هذا سخیف جدا و لذا لم یتعرض له أو سقط من القلم، س ره

۲- لک أن تجیب بأن المناط فی الاستدلال هو الطبائع المحصله النوعیه کالحس و الحرکه و السمع و البصر کما مر فی مبحث القوی و اللون طبیعه مبهمه فانیه فی الفصول- کما هو شأن أجناس البسائط الخارجیه التی لا یمکن أخذها موادا فانفکاک اللون عن القابض تابع محض لانفکاک المفرق الذی هو فصل البیاض و تغایر الفصلین لا کلام فیه، س ره

بعض مقوماتها الموجوده بوجود واحد فيه كاللون موجودا فى موضع مع عدم المقوم الآخر كقابض البصر و لا يلزم من ذلك أن وجود اللون غير وجود قابض البصر فى حقيقه السواد.

و أيضا(۱) ليست القوه الغذائيه الموجوده فى النبات مثلا هى القوه الغذائيه الموجوده فى الحيوان متحده بالنوع و كذا ليست الحساسه الموجوده فى الحيوان الغير الناطق مع الحساسه الموجوده فى الإنسان متحده فى الحقيقه النوعيه بل إنهما متحدان فى المعنى الجنسى أعنى إذا أخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط و التجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسى و إن كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنسا فإذا أخذ هذا المعنى أى الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودى فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد و استدعاء لأن يكون له تمام آخر و هذا كما فى سائر الحيوانات و إذا أخذ على أنه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده و حقيقته إلا بأن يكون له تمام آخر به يتم حقيقته و يكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الأول بالنوع و إن كان واحدا معه بالجنس فالحكم بأن الحساس مغاير للناطق أنما يصح فى القسم الأول منه دون القسم الثانى فالنفس الحساسه فى سائر الحيوانات مغايره للنفس المتفكره و لكنها شى ء واحد فى الإنسان و هكذا القول فى النفس الغاذيه التى فى النبات و التى فى الحيوان و الإنسان بالنسبه إلى النفس الحساسه أو الناطقه فاعلم هذه القاعده فإنها تنفعك جدا-

و أما الموحدون

فقد احتجوا على مذهبهم بأن قالوا قد دللنا على أن الأفعال

۱- لك أن تجيب بأن الانفكاك المأخوذ فى دليلهم ليس مخصوصا بقوتين فى موضعين- بل أجروه فيما هو فى موضع واحد كانفكاك الجذب عن الإمساك إذ قد يتحقق فى مريض واحد شخصى الجذب و يختل الإمساك أو الدفع أو الهضم فى القوى الطبيعيه و انفكاك الدرك عن الحفظ أو الحفظ عن التصرف فى القوى الدماغيه لشخص واحد كما هو مقرر فى الأمراض فى الطب و الجواب أن الكلام فى النفوس الثلاثه لا فى قواها الخادمه- ثم إن المراد من الاختلاف النوعى أنما هو بالعرض كالاختلاف النوعى بين مراتب الأعداد- باعتبار لوازمها فإن اختلاف النفس الناميه فى النبات و الناميه فى الحيوان و الحساسه فى الحيوان و الحساسه فى الإنسان باعتبار الاختلاف بين الإبهام و التحصل و القوه و الفصليه- و الحركه و الوقوف و نحوها و هى لوازم هذه الحقائق، س ره

المتخالفه للنفس مستنده إلی قوی متخالفه و أن کل قوه من حیث هی هی لا یصدر عنه إلا فعل مخصوص فالغضبیه لا تنفعل عن اللذات و الشهویه لا تتأثر عن المؤذیات و لا تکون القوه المدرکه متأثره مما تأثر عنه هاتان القوتان و إذا ثبت ذلک فنقول إن هذه القوی تاره تکون متعاونه علی الفعل و تاره تکون متدافعه أما المتعاونه فلأنا نقول متی أحسسنا الشی ء الفلانی اشتهینا أو غضبنا و أما المتدافعه فلأنا إذا توجهنا إلی الفکر اختل الحس أو إلی الحس اختل الغضب أو الشهوه و إذا ثبت ذلک فنقول لو لا وجود(۱) شی ء مشترک لهذه القوی یکون کالمدبر لها بأسرها و إلا لامتنع وجود المعاونه و المدافعه لأن فعل کل قوه إذا لم یکن مرتبطا بالقوه الأخری و لیست الآله مشترکه بل لکل منها آله مخصوصه وجب أن لا تحصل بینها هذه المعاونه و إذا ثبت وجود شی ء مشترک فذلک المشترک إما أن یکون جسما أو حالا فی الجسم أو لا جسما و لا حالا فیه و القسمان الأولان باطلان بما سبق فی الفصول الماضیه فبقی القسم الثالث و هو أن یکون مجمع هذه القوی کلها شیئا واحدا لا یکون جسما و لا جسمانیا و هو النفس.

أقول هذا کلام غیر مجد فی هذا الباب و لا واف بحل الإشکال فإن لأحد أن یقول ما دریتم بکون النفس رباطا لهذه القوی فإن عنیتم به أن النفس عله لوجودها- فهذا(۲) القدر لا یکفی فی کون النفس هی بعینها الحساس الغاذی الساکن الکاتب الضاحک بل کونها عله لوجود هذه القوی لا یکفی فی کون البعض معاونا للآخر علی فعله أو معاوقا له فإن العله إذا أوجدت قوی مخصوصه فی محال متباینه و أعطت لکل واحده منها آله مخصوصه کان کل واحده منها منفصله عن الأخری غنیه عنها متعلقه بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها فی فعله الخاص کیف یمنع الآخر عن فعله أ لیس أن العقل الفعال عندکم مبدأ لوجود جمیع القوی الموجوده فی الأبدان فیلزم من کونها بأسرها معلوله لمبدإ واحد و عله واحده أن یعوق البعض عن البعض أو یعینه علی ذلک.

۱- لو لا تحضیضیه فلا جواب لها أو شرطیه و إلا عطف علیها و امتنع هو الجواب، س ره

۲- إلا أن یفهم معنی العلیه علی مذاق العرفاء و هو التشؤن و أنه تعالی فاعل بالتجلی لکنه لا یلائم مذاق المشائین، س ره

و إن عنيتم به أن النفس مدبره لهذه القوى و محركه لها فهذا يحتمل وجهين- أحدهما أن يقال إن النفس تبصر المرئيات و تسمع المسموعات و تشتهى المشتهيات- و تكون ذاتها محلا لهذه القوى و مبدأ لهذه الأفعال و متصفه بصفاتها و هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و لكن من الذى أحكمه و أتقنه و دفع الشكوك و أزاح العلل المانعه لإدراكه فإن الأمر إذا كان كذلك فكيف يقع(۱) و يسوغ القول بتعدد القوى و يحصل التدافع تاره فى فعلها إذا كان الكل جوهرا واحدا له هويه واحده و بالجمله القول به يوجب القول ببطلان القوى التى أثبتها الشيخ و غيره من الحكماء فى الأعضاء المخصوصه المختلفه المواضع فإن النفس إذا كانت هى الباصره و السامعه و المشتهيه فأى حاجه إلى إثبات قوه باصره فى الروح التى فى ملتقى العصبتين و إلى إثبات قوه سامعه فى الروح التى فى العصب المفروش الصماخى.

و أيضا يلزم أن يكون الإنسان إنما أبصر و سمع لا بإبصار و سماع قائم بذاته بل بإبصار و سماع قائم بغيره و الوجه الثانى أن يقال إن المعنى بكون النفس رباطا أن القوه الباصره إذا أدركت صوره شخص معين أدركت النفس(۲) الناطقه أن فى الوجود شخصا موصوفا بلون كذا و شكل كذا و وضع كذا و كل على وجه كلى لا يخرج انضمام بعضه إلى بعض فى شى ء من ذلك الشى ء عن الكليه فإنك قد عرفت أن الكلى إذا قيد بصفات كليه

۱- و الجواب أن الفاعل بجميع هذه الأفعال هو النفس لكنها لمكان تجردها و تعلق هذه الأفعال بوجه ما بالماده تحتاج إلى أجزاء مختلفه من البدن شأنها تخصيص الفاعل المجرد بفعله و لولاها لم يقع تخصيص و لو لا التخصيص لم يتم فعل لاستواء نسبه المجرد إلى جميع الماديات و هذا الذى ذكرناه هو بالحقيقه محصل ما سيذكره فى ذيل كلامه- و بالنظر إليه يرجع محصل الإشكال على هذا الوجه إلى أنه حق لكنهم لم ينقحوه على ما ينبغي، ط مد ظله

۲- فالصوره الشخصيه فى القوى معده لحصول الصوره المتخصصه فى النفس و لتنبه النفس بالمدرك الشخصى و إنما لم يقل بأن الصور الشخصيه فى القوى سبب لحصول الصور الشخصيه الأخرى فى النفس لأن النفس أرفع من أن يكون محلا للصور الجزئيه- لأن النفس مجرده محل للمجرد و أيضا يلزم اللغويه و أيضا خلاف الوجدان، س ره

و إن كانت ألف صفه لا يصير بذلك جزئيا شخصيا و بالجمله فالإحساس بذلك الجزئى- سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئى على وجه كلى ثم يكون ذلك الإدراك سببا باعثا لطلب كلى لتحصيل ذلك الشى ء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب و يصير جزئيا لتخصص القابل و ذلك الطلب الجزئى هو الشهوه و كذا قياس الغضب و سائر الأحوال الجزئيه المنسوبه إلى النفس الإنسانيه فهذا غايه ما يمكن أن يقرر فى كون النفس رباطا للقوى الجسمانيه و مجمعا على مذهب الشيخ و أتباعه.

و أقول ليس هذا بسديد لأن نسبه الشهوه و الغضب و الحس و الحركه و سائر الأفعال الجزئيه و الانفعالات الشخصيه إلى النفس ليست كنسبه فعل أمر مباين إلى أمر آخر من شأنه أن يدرك على وجه كلى كل ما يدركه الآخر على وجه جزئى و إلا لكان العقل الفعال أيضا ذا شهوه و غضب و حس و حركه كما أن الإنسان كذلك مع أنا نعلم ضروره أنه برى ء من هذه الآثار و الشواغل و الانفعالات و أنا نجد من أنفسنا أن لنا ذاتا واحده تعقل و تحس و تدرك و تتحرك و تعتريه الشهوه و الغضب و غيرهما من الانفعالات و نعلم أن الذى يدرك الكليات منا هو بعينه يدرك الشخصيات و أن الذى يشتهى منا هو بعينه الذى يغضب و كذا الكلام فى سائر الصفات المتقابله و لا يكفى فى هذه الجمعيه وحده النسبه التأليفيه كالنسبه بين الملك و جنوده و صاحب البيت و أولاده و عبيده و إمائه بل لا بد من وحده طبيعيه ذات شئون عديده كما يعرفه الراسخون فى علم النفس و منازلها و فى معرفه الوجود الحق و شئونه الإلهيه المستفاده من علم الأسماء الذى علم الله به آدم ع المشار إليه فى قوله تعالى وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها و قد أشرنا إلى تحقيق ذلك فى مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد حيث بينا أن الوجود كلما كان أشد قوه و بساطه كان أكثر جمعا للمعانى و أكثر آثارا و أن العوالم ثلاثه عالم العقل و عالم النفس الحيوانى و عالم الطبيعه و الأول(۱) مصون عن الكثره بالكليه و الثانى مصون عن الكثره

۱- أى الكثرتين الآتيتين من الكثره الوضعيه الماديه و الكثره الصوريه كاختلاف الصور المثاليه بالكيفيات كأشكالها و ألوانها و بالكميات كمقاديرها المختلفه فى الصغر و الكبر و نحو ذلك و أما الكثره بالماهيات أو بشده النوريه و ضعفها فمعلومه التحقق فى عالم العقل، س ره

الوضعيه و الانقسام المادى و الثالث مناط الكثره و التضاد و الانقسام إلى المواد.

و إذا تقرر هـذا فنقول إن النفس الإنسـانيه من بين سائر النفوس الحيوانيه لها مقامات ثلاثه مقام العقل و القـدس و مقام النفس و الخيال و مقام الحس و الطبيعه- و كلما يوجد لها من الصـفات و الأفعال فى شـى ء من هذه المقامات يوجد فى مقام آخر- لكن كل بحسبه(۱) من الوحده و الكثره و الشرف و الخسه و البراءه و التجسم- فهذه الحواس و القوى الإدراكيه و التحريكيه موجوده فى مـاده البـدن بوجودات متفرقه- لأن الماده موضوع للاختلاف و الانقسام و محل للتضاد و التباين فلا يمكن أن يكون موضع البصـر موضع السـمع و لا محل الشهوه هو محل الغضب و لا آله البطش آله المشى كذا يقوم بعضو من الإنسان ألم حسى لمسى كتفرق الاتصـال و بعضو آخر راحه لمسـيه كالالتيـام ثم نجـد هـذه القوى كلهـا موجوده فى مقام الخيال و عالم النفس الحيوانى بوجودات متميزه متكثره فى الخيـال متحـده فى الوضع بـل لاـ وضع لها كما مر فلها حس واحـد مشترك يسـمع و يرى و يشم و يـذوق و يلمس سـمعا جزئيـا و بصـرا جزئيـا و شـما و ذوقـا و لمسـا جزئيـا من غير أن ينقسم و يفترق مواضـعها كما فى الحواس الظاهره و كذا يشتهى و يغضب و يتألم و يسر من غير تفرق اتصال و لا التيام تفرق

۱- فـالغضب مثلاـ حقيقه من الحقائق و هو فى هـذا العالم غليان دم القلب و احتراقه- و اسوداد الوجه و امتلاء العروق و نحوها و فى عالم النفس حاله وجدانيه مجرده عن هذه الصـفات الجسـمانيه دعت النفس إلى إراده التشفى و الانتقام و فى عالم العقل هو القـاهريه العقليه كمـا هو شـأن الأـنوار القاهره المفارقه و فى عالم الربوبيه هو القاهريه الوجوبيه على كل الأنوار كما هو شأن نور الأنوار و الباهريه المفنيه لكل الكثرات- كما هو حكم أحـديه الواحد القهار و قس عليه المحبه و الرحمه و الخشـيه و نحوها هذا مثـال من الأـحوال و أما من العلوم فالبياض صوره علمه فى البصـر بطور و فى الخيال بنحو و فى العقل بنهـج آخر و هكـذا و من الـذوات فالإنسـان الطـبيعى بطـور و المثـالى بنحو و العقلى بقسم و اللاـهوتى بطرز و الـذهنى على أنهـاج من الحسـى بالـذات و الخيالى و الكلى العقلى و الكلى الطبيعى الصادق على جميع هذه المراتب، س ره

كـل ذلـك متكثر فى عالم الحس الظاهر غير متكثر فى عالم الحس الباطن ثم نجد(۱) الجميع موجوده فى مقـام العقل على وجه مقدس عن شوب كثره و تفصيل معرى عن شوب تفرقه و قسمه وضعيه جسميه أو خياليه جزئيه لكنها مع(۲) ذلك كثيره بالمعنى و الحقيقه غير مفقود منها شـى ء فالإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه عقليه موجوده فى ذلك الإنسان- بوجود واحد الذات كثيره المعنى و الحقيقه فله وجه عقلى و بصـر عقلى و سـمع عقلى- و جوارح عقليه كلهـا فى موضع واحـد لاـ اختلاـف فيه كما أفاده أرسطاطاليس فى أثولوجيا.

فإن قلت إذا كانت النفس هى بعينها المدركه لجميع الإدراكات العماله لجميع الأعمال فما الحاجه إلى إثبات هذه القوى الكثيره التى بعضها من باب الإدراك كالسمع و البصر و غيرهما و بعضها من باب التحريك كالجاذبه و الدافعه و الشهوه و الغضب.

قلنا هى(۳) و إن كانت كل هذه القوى إلا أن وجود هذه القوى و ظهورها فى

۱- لعلى ذكرت فى الحواشـى السـابقه أنه بمقتضـى تطـابق العـوالم كمـا سـمعت منه قـدس سره و من الحكمـاء الراسـخين كل الحواس العشـر الظاهره و الباطنه موجوده فى عالم المثال و لسعه ذلك العالم تضـرب هذه العشر فى تلك العشر بمعنى أن بصره مثلاـ سـمع و ذوق و شم و لمس و خيـال و هكـذا إلى آخر العشـر فيكـون مـائه و جميع هـذه المـائه موجوده فى عـالم العقـل و لأوسعيته تضرب المائه فى عشر فيكون ألفا و كل تلك المائه المثاليه متحده فى الوضع بل لا وضع له و جميع هذا الألف مقدس عن شوب كثره و لو مثاليه، س ره

۲- أى مع تلـك الوحـده و البسـاطه لاـ صـحه لسـلب مفاهيمهـا و حقائقها الكثيره مفهوما فقط فحقيقه السـمع و البصـر و غيرهما صادقه على ذلك الوجود البسيط لأن انتزاع المفاهيم الكثيره عن وجود واحد جائز، س ره

۳- و الحاصـل أن حكم كل من القابل و المقبول يسـرى إلى الآخر أما حكم المقبول فهو الشـعور الـذاتى الـذى لشـئونه الـذاتيه فينسـحب على القوى و آلاتها و أما حكم القابل فهو الضيق و الحد و التعين فيوجب الاختلاف فى ظهور المقبول و أن لا يحكى القابل لضـيقه جميع صـفات المقبول. إن قلت كون عالم الجسم عالم الفرق و الانقسام يقتضـى أن يكون لقوى النفس ظهور فى كل عضو إلا أنه يكون ضعيفا لا أن عضوا كان بصيرا و عضوا كان سميعا لأن قوى النفس كانت فى ذاتها واحده. قلت مناط هذا ليس مجرد التفرقه و الانقسـام بـل مع الخصوصـيات الخـاصه من الأمزجه المختلفه للأعضاء المختلفه و المواد المتخالفه بالطبع و الوضع و نحوهـا فاقتضـى أن يكون ظهورها فى العين بنحو الإبصار و فى الأذن بنحو السـماع و هكـذا و إن كانت بوجه كما قيل كـل شـى ء فيه معنى كـل شـى ء و الحق فى الجواب أن النفس لمـا كانت آيه كبرى كانت مظهرا للصـفات التنزيهيه و التشبيهيه فكـان لهـا مراتب مرتبه المعـانى المرسـله و المعانى المضافه و الصور الصـرفه و الصور المشوبه بالماده و الوحـده و التكثر- الغير الوضـعى و التكثر الوضـعى من خصوصـيات النشـئات و ذاتيـات المراتب و بـالجمله للنفس الإنسـانيه وحـده حقه ظليه لاـ وحـده عدديه، س ره

عالم المواد لا يمكن إلا بآلات جسمانيه متباينه متخالفه الوضع لأن عالم الجسم عالم التفرقه و الانقسام لا يمكن أن يكون جسم واحد مع طبيعه واحده عنصريه مبدأ لصفات كثيره كالسمع و البصر و غيرهما من صفات الإدراك و هيئات التحريك فعضو واحد لا- يمكن أن يكون سمعا و بصرا و جاذبه و دافعه لنقصان وجوده عن جامعيه المعانى- بخلاف جوهر روحانى بحسب وجوده الجمعى النفسانى الروحانى فالذات الواحده النفسيه مبدأ لجميع الأفاعيل الصادره عن قواها المتفرقه المتشتته فى مواضع مختلفه على نعت الاتحاد و الجمعيه و كذا الذات العقليه بصرافه وحدتها جامعه لجميع الكمالات- و المعانى الموجوده فى سائر القوى النفسانيه و الحسيه و الطبيعيه لكن على وجه أشرف و أعلى و على وجه يليق بوجودها العقلى كما بيناه مرارا.

فإن قلت ما الفرق(۱) بين العقل المفارق و بين النفس فى هذه الجمعيه حيث إن النفس احتاجت فى الاتصاف بمعانى القوى من وجود آلات و أعضاء مختلفه و لم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد هذه القوى و موادها المختلفه و أعضائها و أما العقل

۱- أى كيف تكون النفس فى مقام ذاتها جامعه للقوى و لو كانت كذلك كانت غير محتاجه فى ظهور آثارها عن النفس إلى قوى و آلات مختلفه كما أن العقل حيث كان مستجمعا لمعانى القوى و وجودها بنحو أعلى لم يحتج إلى قوى و آلات مختلفه ثم كيف يتأتى الفرق و كل منهما صاحب وحده جمعيه و حاصل الجواب التفرقه بين الموضوعين- أعنى العقل و النفس بما هى نفس و أن هذا الاحتياج معنى هبوطها و إن لم يكن لم يكن نفسا بل عقلا، س ره

فلم یقع له فی صدور أفعاله و ظهور معانیه و حالاته حاجه إلی مواد و آلات عدیده.

قلنا صفات العقل و کمالاته تنزل منه إلی المواد الخارجیه علی سبیل الإفاضه و الإیجاد من غیر أن یتأثر منها أو ینفعل و یستکمل بسببها و أما النفس فلیس لها أن تستقل بذاتها و تتبرأ عن التغیر و الانفعال من خوادمها و آلاتها إلا بعد أن تصیر عقلا محضا لیس له جهه نقص و لا کمال منتظر و أما قبل ذلک فهی ذات أطوار مختلفه- تحتاج إلی کلها فتاره فی مقام الحس و الطبیعه و تاره فی مقام النفس و التخیل و طورا فی مقام العقل و المعقول و هذا حالها ما دامت متعلقه الذات بهذا البدن الطبیعی فإذا انقطعت عن هذا العالم کان مقامها إما المقام العقلی المجرد إن کانت من الکاملین فی العلم و العمل و إما المقام الثانی المثالی الأخروی إن لم یکن کذلک علی اختلاف أنواعها بحسب غلبه الملکات و الأحوال و تصورها بصوره ما یناسبها من الأنواع الأخرویه

فصل (۶) فی ضعف ما قاله صاحب المطارحات فی هذا المقام دفعا لما قیل فی تکثر القوی من غیر أن یرجع إلی ذات واحده کما بزغ نور الحق علیک من أفق تباینه حسب ما نبهناک علیه مرارا

اعلم أن بعض المکثرین لمبادی الأفعال الصادره عن الإنسان التی بعضها جسمانیه و بعضها روحانیه

قال بما حاصله أن النفس و قواها لو کانت شیئا واحدا لوجب أن یکون من شأنها- مخالطه الماده تاره و ذلک عند ما یتصرف فی الغذاء و ینمی و یولد و یدرک إدراک الجسمانیات و التجرد عنها تاره أخری و ذلک عند إدراک المعقولات(۱) و هو ممتنع- و أیضا کان یجب أن یکون جمیع الأشیاء المحفوظه فی خزانتها مشاهده لها أبدا- کما هو حال القوه العقلیه بالفعل(۲).

۱- ممنوع بناء علی جواز التشکیک و علی جواز الحرکه الجوهریه، س ره

۲- فی درجه العقل المستفاد، س ره

فأجاب عنه فی المطارحات أما أن الخیال جسمانی(۱) فالقدماء یعترفون به و إن کان فیه ضروب من التحقیق لا- یلائم هذا الموضع و إن کان فیه للحواس الظاهره مدخل- و هذه إلی البیان أقرب و أما أن النفس تحتاج إلی مخالطه الماده عند ما تتصرف فی الغذاء و غیره فلعله لا یتمشی و ربما یجوز أن یکون غیر المخالط یتصرف تصرفا ما فی الغذاء و نحوه و ربما(۲) یعتمد علی بقاء أثر قوه مع انتفاء قوه أخری و بطلان التولید و النمو ربما یعلل فی بعض الأشخاص أو الأوقات ببطلان استعداد مزاجی یناسب ذلک الفعل و کما أن الروح الذی فی التجاویف مع قرب الأمکنه اختلف مزاجه للاختلاف الذی أوجب استعداد القوی المختلفه علی ما ذکر فیجوز أن یکون أمزجه الأوقات من العمر تختلف بها استعداد التأثر عن مبدإ واحد بآثار کثیره أو أثر واحد(۳) مطلقا أو أثر واحد من جهه واحده بقول الخصم کما أن مزاج السن اقتضی بطلان النامیه نفسها مع بقاء واهب النامیه من النفس أو العقل علی ما جوزت فأجوز أن یکون مبدأ النمو شیئا واحدا هو مبدأ أفاعیل أخری و بطلان النمو فی وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم کثیر من القوی أضیف إلیها أفعال لا یصح حصولها إلا من واهب الصور فإذا کانت(۴) الهیئات کلها منه و القوه معده فیجوز أن یحصل الاستعداد- من أمور هی قوی غیر جوهریه فعاله انتهی قوله بألفاظه.

۱- اللازم من قول المکثر و یدرک إدراک الجسمانیات لأنه بإطلاقه یشتمل الإدراک الخیالی، س ره

۲- أی فی تعدد القوی کما مر فی مباحث القوی تعددها من مسلک الانفکاک، س ره

۳- لا- منافاه بین وحده الأثر و فرض اختلاف الاستعداد لأنه باعتبار وجود الأثر و انتفائه ثم الإطلاق فی مقابله جهه الوحده و وحده الجهه فی المبدإ الواحد مع فرض وجود الأثر و انتفائه باعتبار اختلاف الاستعداد، س ره

۴- أی إذا کان المؤثر بالحقیقه هو واهب الصور و لم تکن القوی مؤثرات حقیقیه- بل معدات کما یقول محققوکم فلا حاجه إلی القوی الفعلیه بل یکفی القوی الانفعالیه مع کیفیاتها المزاجیه لأن هذه القوی الفعلیه التی تعتقدون ثبوتها معطلات و إبطال القوی خیر من تعطیلها إذ لا معطل فی الوجود، س ره

و فیه أبحاث تحقیقیه.

اشاره

و فیه أبحاث(۱) تحقیقیه.

منها أن تسلیمه لکون الخیال قوه جسمانیه

علی طریقه القدماء غیر صحیح(۲) لما علمت من أنها مجرده عن البدن الطبیعی عندهم حسبما أقمنا البراهین علیه.

و منها أن تجویزه لکون قوه غیر جسمانیه متصرفه

فی الغذاء علی وجه الافتقار- فی بقائه إلیه شخصا لیس بحق فإن الجوهر المفارق و إن جاز تدبیره للأمور السفلیه- لکن لیس ذلک علی الوجه الذی ینفعل عنها أو یستکمل بها بوجه من الوجوه.

و منها أن إسناده بطلان التولد و النمو فی بعض الأوقات

إلی بطلان الاستعداد

۱- أی برهانیه لا جدلیه لأن کلام الشیخ علی وفق قواعده و کلام المصنف قدس سره أیضا علی وفق قواعد نفسه و قواعد القوم أعنی المشائیین کقوله بالصور النوعیه المقارنه الجوهریه و مبدئیتها للآثار الخاصه و قول الشیخ قدس سره بالصور النوعیه- الغیر المخالطه بالمواد الفعاله فیها کما هو مذهب الإشراقیین و هی عندهم أرباب الأنواع و الحق مع المصنف قدس سره لأن توحید الذات و توحید الأفعال لا یستدعی إبطال القوی- لأن تلک القوی المقارنه أید فعاله الله تعالی کما أن المبادی العالیه المفارقه أید فعاله- بل أعین ناظره له کما أثبت الشرع المطهر جنودا لله تعالی و أنه تعالی رفیع الدرجات ذو العرش و علی طریقه الشیخ الإشراقی لا تفاوت بالمرتبه فضلا عن التفاوت بالعدد أو بالنوع إنما التفاوت فی ظهور الحقیقه الواحده بالقوابل و استعدادها. إن قلت الشیخ الإشراقی أیضا قد یتفوه بالقوی فما یعنی بها إذا کان الفاعل فی مملکه البدن هو النفس لا غیر. قلت کما أن الخیال مثلا عند المصنف قدس سره هو النفس ظاهره بتعین قوه فعلیه- مدرکه للأشباح المجرده عن الماده دون المقدار هذا فی القوه الدراکه و کذا المصوره و النامیه مثلا فی القوی النباتیه ظهور النفس بتعین قوه طبیعیه منطبعه بلا تجاف عن مقامها الشامخ تصور الماده أو تنمیها کذلک الخیال عند الشیخ هو النفس أو العقل ظاهرا بتعین قوه انفعالیه و مقارنا مع کیفیه مزاجیه و قس علیه البواقی فلو قیل إن الشیخ الإشراقی قدس سره أیضا لم یقل بإبطال القوی لکان له وجه بهذا المعنی، س ره

٢- و لا- سيما على طريقه هذا الشيخ أن التخيل بإضافه إشراقيه للنفس إلى عالم المثال و أنه مذهب القدماء فإن المدرك و المدرك من سنخ واحد و موجودات عالم المثال الأكبر أشد تجردا و قواما من موجودات عالم المثال الأصغر كما هو طريقه المصنف قدس سره و النفس مجرده عند جميع الحكماء، س ره

فی ذلک الوقت نشأ من الخلط بین أحوال النوع و لوازمه و أحوال الشخص و عوارضه- و أن الأولی لا یمکن أن تکون مستنده إلی استعداد(۱) الماده و أحوالها الاتفاقیه- فإن الذی یحصل بمجرد حال الماده و عوارضها لا یکون دائمیا و لا أکثریا أیضا بخلاف الذی یقتضیه المبادی الفاعلیه من الأمور المطرده فی أشخاص النوع کلها أو أکثرها- و من هذا القبیل وقوف النامیه و المولده مطلقا و عروض الموت الطبیعی کما بیناه فإنها أحوال منشؤها أسباب فاعلیه مقتضیه لأحوال مطرده إما بالذات کالاستکمالات و الانتقالات إلی الغایات الذاتیه و إما بالعرض کالنقصانات اللازمه لبعض القوی بواسطه استکمالات تعرض لبعض أخری أو انصراف القوه عن فعل لأجل توجهها إلی فعل آخر کالنفس إذا انتقلت إلی نشأه أخری انصرفت قوتها عن هذه النشأه البدنیه- فیعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضی بطلان النامیه لیس عندنا کلاما حکمیا بل العکس أولی فإن اختلاف أحوال الأسنان کالشباب و الشیب و الموت الطبیعی- تابعه لاختلاف أحوال النفس فی تقلباتها فی الأطوار الذاتیه و انتقالاتها فی نشئات الطبیعه من بعضها إلی بعض ثم فی نشئات الحیاه من بعضها إلی بعض ثم فی نشئات العقل فللنفس فی کل وقت تجوهر آخر یقتضی فعلا آخر یناسبه و استعدادات أیضا کما علمت تابعه لمبادئها و القوه تابعه للفعل فالقول بأن المبدأ بصفه المبدئیه باق- و الأثر غیر موجود إنما یصح لأجل عائق خارجی علی سبیل الندره و الاتفاق فی بعض أشخاص النوع لا فی کلها فیمتنع أن تکون النامیه موجوده و النمو غیر حاصل إلا لمانع اتفاقی یقع عن الشذوذ و الواقع خلافه فإن وقوف النمو و التولید فی سن الشیخوخه- أمر مطرد فی جمیع الأشخاص کلها-

و منها أن قوله القوی أضیف إلیها أفعال

لا یصح صدورها إلا من واهب الصور إلخ بناء علی ما ذهب إلیه من إنکار الصور الجوهریه و قد علمت وهن قاعدته و بطلان

۱- بل لا بد أن تستند إلی الجهات الفاعلیه و قد حقق سابقا أن الاختلاف النوعی بالجهات الفاعلیه و الاختلاف الشخصی بالجهات القابلیه و قد حققوا فی مبحث تلازم الماده و الصوره أن تشخص الصوره بالماده لا أصل تحققها فکل ماده مخصصه تعین کل صوره و تحددها لا مقتضیه تنوعها و موجبته، س ره

إنكاره للصور و القوى حيث ذهب إلى أن الغاذى و المنمى و المولد فى الأجسام النباتيه- و الحيوانيه ليست نفوسها و قواها و لا فى الإنسان نفسه بل جوهر مفارق فإنا قد بينا فى مواضع أن مباشر التحريكات و الإحالات هى الطبائع المتعلقه بالأجسام و قواها- و كون المفارق(۱) العقلى مبدأ للكل و إن كان صحيحا لكن ليست مبدئيته على سبيل المباشره و المزاوله و الفرق بين المعد(۲) و المقتضى مما لا يخفى على من أمعن فى الأبحاث الحكميه فالقوه الناريه فى التسخين و الماء فى التبريد و غيرهما فى بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما بل مقتضيات و موجبات و أسباب فاعليه بلا شبهه سيما فى ما ينشأ فى موادها المنفعله عنها دائما و كذلك القوى النباتيه و الحيوانيه على ما مر مستقصى فى مباحث الصور فالمرجع فى توحيد النفس إلى ما ذكرناه

۱- و بعباره أخرى القوى و الطبائع فواعل طبيعيه و إن لم تكن فواعل إلهيه- لأن الفاعل الإلهى أى معطى الوجود و مفيده هو الله تعالى المخرج للشى ء من الليس المحض إلى الأيس، س ره

۲- لأن المعد ما يوجد ثم يعدم حتى يصير المعد له موجودا فإن الشى ء إما أن يكون وجوده موقوفا عليه لوجود الشى ء أو عدمه موقوفا عليه له أو كلاهما و الأول هو المقتضى و الثانى هو المانع و الثالث هو المعد. أقول توجيه كلام الشيخ أنه زعم هؤلاء القوم المكثرين للقوى و ظنهم فمعنى كلامه أنه إذا كانت الهيئات كلها من الواهب و القوى معدات على زعمكم بناء على بطلان الأفعال التوليديه التى هى مذهب المعتزله فإن حركه اليد مولده لحركه المفتاح مثلا- حتى أن المقدمتين مولدتان للنتيجه عندهم و مذهب الحكماء أن العلل معدات فيجوز إلخ و مراد القوم بكون القوه معده معناها اللغوى أى المهيئ و الواسطه فى إيصال أثر المؤثر الحقيقى و المصنف قدس سره أيضا أطلق المعد بهذا المعنى على المبادى المقارنه- و المفارقه فى الإلهيات و فى كتابه المبدإ و المعاد حيث ذكر أن الفاعل الحقيقى المعطى للوجود لا يكون إلا ما هو عرى و برى مما بالقوه مطلقا و هو ليس إلا واجب الوجود بالذات تعالى و ما عداه معدات و وسائط الجود و الشيخ الإلهى أجل شأنا من أن يخفى عليه التفرقه بين المقتضى و المعد، س ره

فصل (٧) فی أن هذه القوی البدنیه کلها ظل لما فی النفس من الهیئات النفسانیه

فی أن هذه القوی(١) البدنیه کلها ظل لما فی النفس من الهیئات النفسانیه و اعلم أن القوی القائمه بالبدن و أعضائه و هو الإنسان الطبیعی ظلال و مثل للنفس المدبره و قواها و هی الإنسان النفسی الأخروی و ذلک الإنسان البرزخی بقواه و أعضائه النفسانیه ظلال و مثل للإنسان العقلی و جهاته و اعتباراته العقلیه فهذا البدن الطبیعی و أعضاؤه و هیأته ظلال ظلال و مثل مثل لما فی العقل الإنسانی أما أن قوی الإنسان الطبیعی الذی بمنزله قشر و غلاف للإنسان الحیوانی المحشور فی الآخره التی هی دار الحیاه لقوله تعالی وَ إِنَّ الدّارَ الْآخِرَهَ لَهِیَ الْحَیَوانُ لَوْ کانُوا یَعْلَمُونَ فالدلیل علیه أن الإنسان إذا رکدت قواه الظاهره و حواسه البدنیه بالنوم أو الأعمال [الإغماء] أو(٢)

١- قال الشیخ الإشراقی قدس سره فی هذا المقام بوجه آخر قریب من هذا فی حکمه الإشراق فإذا علمت أن النور فیاض لذاته و أن له فی جوهره محبه لسنخه و قهرا علی ما تحته فیلزم من النور الأسفهبد فی الصیاصی الغاسقه بسبب قهره قوه غضبیه و بتوسط محبته قوه شهوانیه و کما أن النور الأسفهبد یشاهد صورا برزخیه و یجعلها صورا عامه نوریه تلیق بجوهره کمن شاهد زیدا و عمروا و أخذ منهما للإنسانیه صوره عامه یحمل علیهما و علی غیرهما یلزم فی صیصیته قوه غاذیه و کما أن فی سنخ النور التام أن یکون مبدأ لنور آخر فیحصل منه فی صیصیته قوه توجب صیصیه أخری ذات نور و هی المولده- و کما أن من سنخ النور أن یزداد بالأنوار السانحه و یخرج من القوه إلی الفعل فیحصل منه لصیصیته قوه توجب الزیاده فی الأقطار علی نسبه لائقه و هی النامیه و هذه القوی فروع للنور الأسفهبد فی صیصیته و الصیصیه صنم للنور الأسفهبد هذا کلامه باختصار ما، س ره

٢- کالصفاء الفطری للنفس کما فی الأنبیاء و الأولیاء و رکود حواسهم عباره عن تابعیه حواسهم لحواسهم المثالیه و کالمرض کما فی المبرسم و کالاختلاس الملکوتی بانضجار من هذا العالم و بمشاهده أمر عجیب و نحوه و کالموت الاختیاری کما فی السلاک- و کالموت الاضطراری الذی یحصل لکل أحد، س ره

غیرهما کثیرا ما یجد من نفسه أنه یسمع و یری و یشم و یلمس و یبطش و یمشی- فله فی ذاته هذه المشاعر و القوی و الآلات من غیر نقصان و عوز لشی ء منها لکنها لیست ثابته فی هذا العالم أی عالم الحس و الشهاده و إلا لشاهدها کل سلیم الحس و لیس کذلک فعلم أن موطنها عالم آخر هو عالم الغیب و الباطن و أما أن تلک القوی و الآلات الباطنیه ظلال و أشباح لما فی العقل الإنسانی فلأن العقل بسیط و هو منشأ هذه القوی فی النفس و بتوسطها فی البدن و لو لم یکن فیه من الاعتبارات و الجهات ما یلیق بذاته لم یکن منشأ صدور هذه الأمور الکثیره عن الأمر البسیط و ذلک لأن کل جوهر عال فی الشرف مبدأ لجمیع الکلمات الموجوده فیما دونه من الجوهر النازله علی وجه الجمعیه.

و قد نقلنا عن المعلم الأول صریح القول بأن الإنسان العقلی فیه جمیع الأعضاء- التی فی الإنسان الحسی علی وجه لائق به.

و قال أیضا فی مواضع أخر من کتابه أن فی الإنسان الجسمانی الإنسان النفسانی و الإنسان العقلی و لست أعنی هو هما لکن أعنی به أنه یتصل بهما لأنه صنم لهما و ذلک أنه یفعل بعض أفاعیل الإنسان العقلی و بعض أفاعیل الإنسان النفسانی- و ذلک أن فی الإنسان الحسی کلمات الإنسان النفسانی و کلمات الإنسان العقلی فقد جمع الحسی کلتا الکلمتین إلا أنها فیه ضعیفه قلیله نزره لأنه صنم الصنم فقد بان أن الإنسان الأول العالی حساس إلا أنه بنوع أعلی و أفضل من الحس الکائن فی الإنسان السفلی و أنه إنما ینال الحس من الإنسان الکائن فی العالم الأعلی العقلی کما بیناه انتهی کلامه- فما أشد نور عقله و قوه عرفانه و ما أشمخ مقامه فی الحکمه الإلهیه و أعلی مرتبته حیث حقق هذه المسأله علی وجه وقف أفکار من لحقه من المتفکرین دون بلوغ شأوه- و جمهور الحکماء الإسلامیین کالشیخ أبی علی و من فی طبقته لفی ذهول عما ذکره- فإن الشیخ استضعف فی الشفاء القول المنسوب إلی أفلاطون و معلمه سقراط بأن فی الوجود إنسانین إنسان فاسد و إنسان مفارق أبدی فکیف لو سمع أن فی کل(۱)

۱- و کیف لو سمع أن فی کل إنسان أربعه أناس بازدیاد الإنسان اللاهوتی اللازم لاسم الله الأعظم بل هو اسم الله الأعظم، س ره

إنسان ثلاثه أناس متفاوته فی الوجود حسی فاسد و عقلی دائم و نفسانی بینهما فقد ظهر أن هذا الهیکل الحسی الإنسی بجمیع أعضائه طلسم و صنم للإنسان النفسی و هو أیضا صنم للإنسان العقلی و مثال له و هو المحشور إما فی زمره السعداء و أهل الجنه- أو فی زمره الأشقیاء و أهل الجحیم و أما الإنسان العقلی فهو فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر و الإنسان النفسی له الإحساس بذاته للأشیاء و الحکم بذاته علیها لا بآله طبیعیه یحتاج إلیها فی إدراکه و فعله فإدراکه للخارجیات من المحسوسات و إن کان بصوره زائده حاضره عنده أو حاصله فیه إلا أن إدراکه لها بعین تلک الصور لا بصوره أخری و إلا لزم التسلسل فی تضاعف الصور الإدراکیه فذاته بذاته لإدراک المبصرات بصر و لإدراک المسموعات سمع و هکذا فی کل نوع من المحسوسات فهو فی ذاته لذاته سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و قد علمت فیما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جمیع الحواس و أیضا له الحکم بذاته فی القضایا الوهمیه و غیرها لا بأمر زائد من صور القضایا و هو الشهوه لذاته للمشتهیات و الغضب لذاته علی المنافرات من غیر شهوه زائده و غضب زائد و کذا قیاس الإنسان العقلی البسیط فی نظائر ما ذکرناه.

قال الفیلسوف الأعظم إن هذه الحسائس(١) عقول ضعیفه و تلک العقول حسائس قویه.

ثم لقائل أن یقول إن الإنسان إذا کان فی العالم الأعلی یکون حساسا و الحساس فصل جنسه و الحس لیس إلا انفعالا من صوره طبیعیه جسمانیه فکیف یمکن أن یکون- فی الجوهر الکریم العالی حس و هو موجود فی الجوهر الدنی السافل.

فالجواب عنه کما یستفاد من کلام الفیلسوف أن نسبه هذا الحس إلی الحس العقلی کنسبه هذا الحیوان اللحمی إلی الحیوان العقلی و کذا نسبه المحسوس هاهنا

١- کما قالوا إن المعلول حد ناقص للعله و العله حد تام للمعلول و نظیر قول المعلم هذا قول المصنف قدس سره فی مبحث القوی إن عدم تسمیه المحسوس علی رأیه- معقولا بحسب الاصطلاح حیث إن المحسوس مخصص بصوره جزئیه و المعقول بمعنی کلی مجرد و أما أن أرید أن المحسوس لیس معقولا بمعنی أنه لیس مدرکه العقل فلا إذ المدرک بکل إدراک و المحرک بکل تحریک لیس إلا ذات واحده شخصیه، س ره

إلى الأمر المحسوس هناک و لذا قیل الحس الذی فی هذا العالم الأدنی لا یشبه الحس الذی فی العالم الأعلی فإن الحس هناک علی المحسوسات التی هناک فلذلک صار بصر هذا الحیوان السفلی متعلقا ببصر الحیوان الأعلی و متصلا به.

أقول و کذا سمعه بسمعه و شمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه کاتصال هذه الأنواع الطبیعیه المادیه بصورها العقلیه الموجوده فی العالم الأعلی و فی علم الله الأزلی-

کما ورد فی الحدیث النبوی: علی قائله و آله الصلاه و السلام أن هذه النار غسلت بسبعین ماء ثم أنزلت

إشاره إلی أن هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلیه و کان رسول الله ص بهذه الحواس الباطنیه الأخرویه یدرک الأمور الغائبه عن هذه الحواس الداثره- حیث قال فی الذوق(١)

: أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی

و فی الشم

: إنی لأجد نفس الرحمن من جانب الیمن

و فی البصر

:(٢) زویت لی الأرض فأریت مشارقها و مغاربها

و فی اللمس

: وضع الله بکتفی یده فأحس الجلد بردها بین ثدیی

و فی السمع

: أطت السماء و حق لها أن تأط لیس فیها(٣) موضع قدم إلا و فیه ملک ساجد و راکع

و بالجمله الإنسان العقلی یفیض بنوره علی هذا الإنسان الطبیعی السفلی بواسطه الإنسان النفسی المتوسط بین العقلی و الطبیعی.

و اعلم أیضا أن إشراق النفس علی الصوره الموجوده فیها کإشراق الشمس علی الأجسام و غیره بوجه فإن مقتضی(۴) الأول إفاده ذات المرئی الإشراقی و مقتضی الثانی

١- لیس هذا الذوق و لا الشم و نحوها محموله علی الأمور الروحانیه العقلیه کما یظن بعض أهل الحکمه الرسمیه حیث حملوا أکثر الأمور الشرعیه علی الروحانیات فآل أمرهم إلی ما آل بل علی الأمور الحسیه و اللذائذ الجزئیه بل إنها بهذه المشاعر

الطبيعيه و لكنها منطويه فى المشاعر الأخرويه الصوريه فكأنها صارت روحا و تلك جسدا و الدرك للروح فلذا قال قدس سره بهذه الحواس الأخرويه يدرك، س ره

٢- بالزاى المعجمه جمعت و طويت و منه دعاء السفر و ازو لنا البعيد أى اجمعه و اطوه، س ره

٣- و لذا ورد أن البيت المعمور فى السماء ثم إن الكلام تمثيل لعظمه الله تعالى- و إشعار بكثره ملائكته، س ره

۴- تعليل لقوله بوجه و تجليل للنفس بأن الشمس مظهره للمستشرقات بخلاف النفس فإنها فاعله لمتصوراتها الخياليه بل فاعل إلهى و كذا للمبصرات بالذات لا بالعرض بل لمدركاتها الأخرى جميعا كما أشاره بقوله و أما إدراكها للمبصرات الخارجيه، س ره

إفاده ظهوره فالنفس عنـد تخيلها للأشـياء تفيـد صورها الخياليه الموجوده فی عالمها لا فی هـذا العالم و يدركها بذاتها لا بصوره أخرى و أما إدراكها للمبصـرات الخارجيه فهو أيضا كما حققناه سابقا فی مباحث الإبصار من أن الماده و وضعها بالنسبه إلى آله الإبصـار- مخصـص لأـن يفيض من النفس صوره مسـاويه للصوره المـاديه و هی مجرده عنهـا و عن غواشـيها موجوده فی صـقع النفس كالصور الخياليه و الفرق بينهما باشتراط الماده و عوارضها الخارجيه فی المبصره و عدم الاشتراط بها فی المتخيله

فصل (۸) فی المتعلق الأول للنفس

إن النفس لاـ تتصـرف فی الأعضـاء الكثيفه العنصـريه إلاـ بوسـط منـاسب للطرفين- و ذلـك الوسـط هو الجسم اللطيف النورانی المسمى بالروح النافذ فی الأعضاء بواسطه الأعصاب الدماغيه و هذه الدعوى أی كون النفس غير متصرف أولا إلا لذلك الروح الـذی قيـل إنه مخلوق من لطـافه الأخلاـط و بخاريتهـا كما أن البـدن مخلوق من كثافه الأخلاط و رديئها قريبه من الوضوح غير محتـاجه إلى البرهان إذ درجات الوجود متتاليه مترتبه فی اللطافه و الكثافه فيما يتصف بهما كما أنها مترتبه فی الشـرف و الخسـه ففی الحيوان الواحد جزء هو ألطف(۱) أجزائه و هو الروح المحوى(۲) بالشرايين و جزء

۱- رقه القوام و غلظته فی الأجسام على ما ذهبوا إليه من الكيفيات الجسـمانيه- و هی لا توجب شرافه أو خسه فی الجسم بحسب الوجود و الملاك فی باب التنزلات هو الشـرف و الخسه بحسب الوجود فلطافه الروح البخاری لو كان هناك شـی ء كـذلك لا توجب تعينه لتعلق النفس فتدبر و فی سائر ما ذكره فی هذا الفصل مناقشات تظهر لمن راجع الطب الحديث، ط مد

۲- ألطف الأـجزاء هو الروح النفسـانی الـدماغی ثم الروح الحيوانی القلـبی- ثم الروح الطـبيعی الكبـدی و قـد مر تثليث الروح و مجـاريه و مـا ذكر من أن ذلك الوسط هو الجسم اللطيف إلـخ يـدل على ما ذكرناه لأن الروح الـذی فی الأعصاب الـدماغيه هو الروح النفسانی الدماغی و المحوى بالشـرايين هو الروح الحيوانی و لعله قدس سره لاحظ أصله و بدؤه إذ الروح الدماغی يتكون أولا فی القلب ثم يصعد قسط منه من تجويف شريان الصدغين إلى تجاويف الدماغ للتعديل، س ره

هو أكثف أجزائه هو كالمقيم فى الورك و ما بين ألطف لطيفه و أكثف كثيفه وسائط مناسبه قد نضد بعضها بالبعض كما فى طبقات الأجرام الفلكيه و العنصريه على تدبير المحكم الإلهى و النظم البديع العلوى و لا شك أن ألطفها أبين فعلا و أقل انفعالا- و أكثفها بعكس ذلك مثاله أن الروح الغريزى مؤثر بالجبله فى الدم الطبيعى إذ هو فى أفق الدم ثم لا ينعكس الأمر و الدم الطبيعى مؤثر فى الرطوبه الدماغيه إذ هو فى أفقها و لا ينعكس و تلك الرطوبه مؤثره فى اللحمان العضليه من غير عكس و هكذا فى كل جزء بعد جزء إلى أن ينتهى إلى أصلب الأجزاء و هو القابل المتأثر على الإطلاق من غير أن يؤثر فى شى ء مما عداه و كذلك يجب أن يتصور النضد و الترتيب فى الروحانيات- كما تصورت فى الجسمانيات و كذلك الحال فى أجسام العالم الكبير كما علمت فى العالم الصغير فإن فى جسمياته جزء هو ألطف أجزائه و هو الفلك الأعلى الجسمانى- و جزء هو أكثف أجزائه و هو الأرض السفلى و بين ألطف لطيفه و أكثف كثيفه وسائط متناسقه منضده بعضها على بعض على التقدير الإلهى و النظم الحكمى و قد دلت الأدله على أن ألطفها ذاتا أبينها تفعيلا و أكثفها ذاتا أبينها انفعالا و لهذا ما ورد فى الأدعيه- التوجه إلى جانب السماء عند طلب الحاجات و استجلاب الخيرات و استجابه الدعوات- و هذا معنى(۱) ما ورد فى لسان بعض العرفاء أن النور الإلهى معنى أحدى إنما يكون افتنانه بحسب المعادن المجعوله و المراد أن الوجود الفائض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحمانى أمر واحد حقيقه مختلف المراتب بحسب القرب و البعد من الأول تعالى.

إذا تقرر هذا فاعلم أن جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت و عالم الضياء المحض العقلى لا يتصرف فى البدن الكثيف المظلم العنصرى بحيث يحصل منهما نوع طبيعى وحدانى إلا بمتوسط و المتوسط بينهما و بين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى

۱- يعنى التوجه إلى جانب السماء فى الحقيقه توجه إلى جنابه تعالى، س ره

بـالروح عنـد الأطبـاء و المتوسط بين كـل واحـد من الطرفين و لـذلک المتوسـط أيضا متوسط آخر(۱) منـاسب لطرفيه کالبرزخ المثـالى بين النـاطقه و الروح الحيوانى و الـدم الصـافى اللطيف بينه و بين البـدن ثم الـدليل على وجود هـذا الجوهر المسـمى(۲) بالروح أن سـد الأعصاب يوجب إبطال قوه الحس و الحركه عما وراء موضع السد مما يلى جهه الدماغ- و السد لا يمنع إلا نفوذ الأجسـام و التجـارب الطبيه أيضـا شاهـده بوجوده فـإن كثرته يوجب الفرح و النشاط و القوه و الشـجاعه و الشـهوه و قلته يوجب الصـرع و السكته- و الغم و الحزن و الماليخوليا و عند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأه و كما أن تعلق النفس بالبدن لأجله فلاـ بـد أيضا من تعلقها لكونها واحـده من عضو واحـد هو المتعلق به النفس بواسـطه هـذا الروح البخارى و سائر الأعضاء يكون متعلقا بها بواسطه ذلک العضو الذى هو الرئيس.

و قـد اختلفوا أن ذلـک العضو الرئيسـى المعطى لقوه سـائر الأعضـاء و روحها هو القلب أو الـدماغ و عنـد الأكثرين من الأطباء و الطبيعيين أنه هو القلب لكونه أحر ما فى البدن و الدماغ ليس هو كذلک فهو المناسب لتكون الروح الحار الغريزى.

و أيضا الحركات الفكريه يسـخن الدماغ تسـخينا شديدا فلو لم يكن باردا فى أصـله- لزم احتراقه عند اجتماع التسـخينين تسخين الروح و تسخين الحركه الفكريه.

و أيضا أول ما يتخلق فى البدن هو القلب و هو أول ما يتحرك من الأعضاء و آخر

۱- لعلک تقول ليس لهـذا حـد يقف كما لا يخفى فيلزم كون الغير المتناهى محصوره بين حاصـرين و الجواب أن هذه المراتب المتوسـطه متصـله و لا مفصل فيها فهى شى ء واحد ذو درجات و لا تعدد فضلا عن العدد الغير المتناهى و هذا نظير ما قال قدس سره فى الشواهـد و غيره إن بين الماء و الهواء واسـطه هى البخار و كذا بين الماء و البخار و هو الماء الألطف و البخار الأكثف و كذا بين البخار و الهواء كل ذلک بنحو الحركه الجوهريه و له نظير آخر فى دفع الإشـكال على قاعده إمكان الأشرف أن العقول الطوليه درجات شى ء واحد و الإشكال هناک مشروح بحله، س ره

۲- دليل آخر على وجوده أن الإنسان لما كان هيكلا جامعا فيه كل الأنواع ففيه شـى ء كالفلک و شـى ء كالملک و هكـذا كما مر و ما هو كالفلک فيه فى اللطافه و الصفا و التخلع بخلعه الحياه و نحوها هذا الروح البخارى، س ره

ما يسكن فهو المتعلق الأول للنفس ثم بواسطته بالدماغ و الكبد و بسائر الأعضاء على الترتيب.

فإن قيل لو كان القلب عضوا رئيسيا معطيا و كانت الأرواح النفسانيه فائضه منه إلى الدماغ لكان القلب منبت الأعصاب دون الدماغ لأن منبت الآله يكون من المبدأ لا من الأخذ و لما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه.

قلنا قد قال بعض شراح القانون إنه لم يقم دليل(۱) قطعى على أن منبت الأعصاب هو الدماغ البته و مع قطع النظر عن ذلك القول لمانع أن يمنع كون منبت الآله واجبا- أن يكون هو المبدأ لم لا- يجوز أن يكون العضو المستفيد منبتا لآله و كانت استفادته القوه من المبدأ بعد أن وصلت الآله إلى العضو المفيد فحينئذ يتأدى فيه الأرواح الحامله- للقوى الأحساسيه و التحريكيه و الاستقصاء فى هذا المبحث يناسب الكتب الطبيه

۱- هذا من هذا الشارح غريب فإن التشريح دلنا على أن منبت الأعصاب هو الدماغ و النخاع البته و النخاع خليفه الدماغ، س ره

الباب التاسع فی شرح بعض ملکات النفس الإنسانیه

اشاره

و أفعالها و انفعالاتها و منازل الإنسان و مقاماته و أن قواه بعضها أرفع وجودا و أقل قبولا للتجزی من بعض و فیه فصول

فصل (۱) فی خواص الإنسان

فمنها النطق

اعلم أن من عظیم حکمه الله فی خلق الإنسان من العناصر و الأرکان- إحداثه الموضوعات اللغویه فیه و الداعی إلی ذلک أن الإنسان مفتقر فی معیشته الدنیاویه- إلی مشارکه ما و معاونه من بنی نوعه فإن الواحد من الإنسان لو تفرد فی وجوده عن أفراد نوعه و جنسه و لم یکن فی الوجود إلا هو و الأمور الموجوده فی الطبیعه لهلک سریعا أو ساءت معیشته لحاجته فی معیشته إلی أمور زائده علی ما فی الطبیعه مثل الغذاء المعمول و الملبوس المصنوع فإن الأغذیه الطبیعیه غیر صالحه لاغتذائه و الملابس الطبیعیه أیضا لا تصلح له إلا بعد صیرورتها صناعیه بأعمال إرادیه فلذلک یحتاج إلی تعلم بعض الصناعات حتی تحسن معیشته و الشخص الواحد لا یمکنه القیام بمجموع تلک الصناعات- بل لا بد من مشارکه و معاونه بین جماعه حتی یخبز هذا لذاک و ذاک ینسج لهذا و هذا ینقل لذاک و ذاک یعطیه بإزاء عمله أجره فلهذه الأسباب و أمثالها احتاج الإنسان فی المعاملات و غیرها أن یکون له قوه علی أن یعلم الآخر الذی هو شریکه بما فی نفسه بعلامه وضعیه و أصلح الأشیاء لذلک هو الصوت لأنه ینشعب إلی حروف یترکب منها تراکیب کثیره من غیره مئونه یلحق البدن و الصوت من الأمور الضروریه للإنسان لتنفسه المضطر إلیه فی ترویح حراره القلب و أیضا الهیئات الصوتیه لا یثبت و لا یدوم عدده فیؤمن

وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه و بعد الصوت فى صلاحيه أمر الإعلام هى الإشاره(۱) إلا أنه أدل منها لأنها لا ترشد إلا من حيث يقع عليه البصر و ذلك أيضا من جهه مخصوصه- و يحتاج المعلم أن يحرك حدقته إلى جهه مخصوصه حركات كثيره يراعى بها الإشاره- ففائده الإشاره أقل و مئونتها أكثر و أما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما فى النفس بالعباره فجعلت الطبيعه للنفس أن يؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى تعريف الغير و أما الحيوانات الأخرى فإن أغذيتها طبيعيه أو قريب منها و ملابسها مخلوقه معها كالإهاب و الشعر و الثقب و الكهوف فما كان لها حاجه إلى الكلام و مع ذلك فإن لها أصواتا مناسبه لما فى بعضها من شوب رويه و إعلام يقف بها غيرها على ما فى نفوسها و ضمائرها و لكن دلاله تلك الأصوات دلاله إجماليه يكفى لأغراضها من طلب ملائم أو دفع منافر و أما الأصوات الإنسانيه فلها دلاله تفصيليه- و لعل الأمور التى يحتاج إلى أن يعبر عنها الإنسان فى أغراضه يكاد أن لا يتناهى- فما كان يمكن أن يطبع بإزائها أصوات بلا نهايه فلأجل ذلك و لضرورات أخرى يحتاج إلى وضع الألفاظ و الاصطلاح عليها.

و من خواصه العجيبه استنباط الصنائع العمليه الغريبه

و أما الحيوانات الأخرى- و خصوصا الطير فى صنائع بيوتها و مساكنها سيما النحل فى بنائه البيوت المسدسه- فإن المسدس أوسع الأشكال بعد الدائره و أشبهها بالدائره من جهه أن مساحته يحصل- من ضرب نصف قطره فى نصف محيطه كالدائره و إنما ترك الاستداره لأن لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا و كذا المربع لئلا يبقى زوايا ضائعه داخل البيوت فوضعت البيوت على هيأه أشكال متراصه شبيهه بشكل صاحب البيت فإن النحل مستدير مستطيل- و لو كانت مستديره لم تتراص و لو كانت مضلعه غير المسدسه فإما أن يتراص أيضا كالمخمس و المسبع و غيرهما أو يقع لها الفرج داخلا كحاد الزوايا مثل المثلث و المربع و مع ذلك

۱- و بعد الإشاره هى الكتابه و لكن فيهما كثره تعب و نصب و الكتاب أكثر تبيينا و لكن أكثر إتعابا و أزيد مئونه و الإشاره بضد ذلك و ذكر الحدقه على سبيل التمثيل لا الحصر و هو ظاهر، س ره

كله ليس صدور مثل هذه الصنعه العجيبه عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصيه الجزئيه عن استنباط و إلا لم يكن على وتيره واحده بل صدورها عن إلهام و تسخير من مدبرات أمرها و ملائكه نوعها و أكثر فائده تلك الصنائع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها كالإنسان الذى كأنه الصفوه و الغايه فى فعلها و وجودها و وجود صنائعها- و ما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الإنسان بما هو إنسان سيما الفرد الكامل منه فإن جميع ما يقصده و يكسبه إنما ترجع فائدته إلى ذاته الشخصيه و العله فى ذلك أن حكم الهويه الشخصيه منه كالحقيقه النوعيه من غيره فى أن لها الديمومه الأخرويه بشخصها و البقاء العقلى بذاتها و الحيوانات الأخرى لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد.

و من خواصه أيضا أنه يتبع إدراكه الأشياء النادره حاله انفعاليه

يسمى بالتعجب و يتبعه الضحك و يتبع إدراكه للأشياء المؤذيه انفعال يسمى الضجره و يتبعه البكاء.

و منها أن المشاركه المصلحيه تقتضى المنع من بعض الأفعال

و منها أن المشاركه المصلحيه تقتضى المنع(١) من بعض الأفعال و الحث على بعضها ثم إن الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره و يستمر نشوه عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما و الإقدام على الآخر و ركز فى نفسه ذلك عنايه من الله لأجل النظام فيسمى الأول قبيحا و الثانى حسنا جميلا و أما سائر الحيوانات- فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه و مثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمه فليس ذلك من جهه اعتقاد فى النفس بل لهيأه نفسانيه أخرى و هو أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه و يلذه و الشخص الذى يطعمه محبوب عنده- فيصير ذلك مانعا عن أكله لذلك الشخص و كذا نشوه عند أمه من أول صغره ألفه بها ضربا آخر من الألفه يزجره عن الشهوه إلى إتيانها و ربما تقع هذه العوارض عن إلهام إلهى مثل حب كل حيوان ولده.

١- سواء كانا مع المنع النقيض أو مع جوازه فيشمل الأحكام الخمسه و سواء كانا مع العقل فقط أو منه مع كاشفيه الشرع عنه فيشمل التكاليف العقليه و الشرعيه- فوجوب الامتناع و الإقدام و الإقدام فى كلامه قدس سره على سبيل التمثيل أو محمول على معناه اللغوى و هو الثبوت و القبيح يشمل الحرام و المكروه و الحسن الجميل الثلاثه الأخر، س ره

و منها أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره اطلع على أنه ارتكب فعلا قبيحا

فإنه يتبع ذلک الشعور حاله انفعاليه فی نفسه يسمی بالخجاله.

و منها أنه قد ظن أن أمرا يحدث فی المستقبل يضره

فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء و لا يكون للحيوانات الأخری هاتان الحالتان إلا بحسب الآن فی غالب الأمر و ما يتصل به و الذی تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل- و ما يكون فيه بل ذلک أيضا بضرب من الإلهام من الملک المدبر لنوعها كالذی يفعله النمل فی نقل البر بالسرعه إلی جحرها منذره بالمطر فإنها إما أن يتخيل أن هناک مؤذ يكون أو مطر ينزل كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أن ذا يضربه و يؤذيه أو أن يقع لها ضرب من الإلهام و بالجمله أن الأفعال الحكميه و العقليه- أنما تصدر من الإنسان من جهه نفسه الشخصيه و من سائر الحيوانات من جهه عقلها النوعيه تدبيرا كليا.

و منها ما يتصل بما ذكر

من أن الإنسان له أن يروی فی أمور مستقبله هل ينبغی أن يفعلها أو لا ينبغی فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت به رويته و تدبيره أن يفعله و لا يفعل هذا وقتا آخر بحسب ما يقتضی رويته أن لا يفعله ما كان يصح أن يفعله فی الوقت الأول و كذا العكس و أما الحيوانات(١) الأخری فليس لها ذلک و إنما لها من الإعدادات ما يكون علی ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالفت.

و منها تذكر الأمور التی غابت عن الذهن

فإن سائر الحيوانات لا يقوی علی ذلک أعنی الاسترجاع و التدبر.

و منها و هو أخص الخواص بالإنسان تصور المعانی الكليه

المجرده عن الماده كل التجريد كما مر بيانه فی باب العقل و المعقول و غيره من المواضع و التوصل إلی معرفه المجهولات تصديقا و تصورا من المعلومات الحاضره و أخص من هذا كله هو اتصال بعض

١- و الحق أن الحيوان فی الجمله لا يخلو عن مشاركه ما للإنسان فی جميع هذه الأمور و إن كانت هذه الصفات فی الإنسان أقوی و أظهر و يدل علی ذلک الرجوع إلی لطائف الآثار المضبوطه عن الحيوان الموروده فی كتب الحيوان، ط مد

النفوس الإنسانيه بالعالم الإلهى بحيث يفنى عن ذاته و يبقى ببقائه و حينئذ يكون الحق سمعه و بصره و يده و رجله و هناك التخلق بأخلاق الله تعالى.

فهذه جمله من خواص الإنسان و صفاته

بعضها بدنيه و لكنها موجوده لبدن الإنسان بواسطه نفسه كالضحك و البكاء و أمثالهما و بعضها نفسيه تعرض من جهه البدن- كالخوف و الرجاء و الخجله و الحزن و غير ذلك و بعضها عقليه صرفه كالحكمه النظريه و العمليه و الإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا على الحيوانات بجامعيه هذه الصفات التى بعضها طبيعه و بعضها نفسانيه و بعضها عقليه.

قال الشيخ الرئيس للإنسان(۱) تصرف فى أمور جزئيه و تصرف فى أمور كليه- و الأمور الكليه أنما يكون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضا فى عمل فإن من اعتقد اعتقادا كليا- أن البيت كيف ينبغى أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا فإن الأفعال تتناول لأمور جزئيه و تصدر عن أجزاء جزئيه و ذلك لأن الكلى من حيث هو كلى ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للإنسان إذن قوه تختص بالآراء الكليه و قوه أخرى تختص بالرويه(۲) فى الأمور الجزئيه فيما ينبغى أن يفعل و يترك بما ينفع و يضر و مما هو جميل و قبيح و مما هو خير و شر و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيا فى أمر جزوى مستقبل من الأمور الممكنه لأن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها ليوجد أو يعدم و ما مضى

۱- و بعباره أخرى للنفس باعتبار انفعالها مما فوقها أعنى العقل الفعال قوه نظريه- و باعتبار فعلها فيما دونها أعنى البدن قوه عمليه و بوجه هما فى الإنسان بما هو إنسان كالمدركه و المحركه فى الحيوان و فى الإنسان بما هو حيوان، س ره

۲- يعنى أن القوه الأخرى المسماه بالعقل العملى أيضا قوه مدركه إلا أنها تختص بإدراك أمور متعلقه بالعمل جزئيه كاستعمال القوى الجزئيه المدركه و المحركه و القوه الأولى بإدراك أمور غير متعلقه بالعمل جزئيه و عليها تدور دائره الحكمه النظريه و الحكمه العمليه و المراد بالأمور الجزئيه أعم من الأعمال المعاديه كالعدل و الإحسان- للغايات الآجله المحكمه و الأعمال المعايشه كبناء البيت بحيث يكون متقنا يترتب عليه الآثار المطلوبه منه، س ره

أیضـا لاـ یروی فی إیجـاده علی أنه ماض فإذا أحکمت هـذه القوه تبعت حکمها حرکه القوه الإجماعیه إلی تحریک البـدن کما کـانت تتبع أحکام(۱) قوه أخری فی الحیوان- أو تکون هـذه القوه اسـتمدادها من القوه الـتی علی الکلیـات فمن هنـاک تـأخذ المقدمات(۲) الکلیه الکبرویه فیمـا یروی و ینتـج فی الجزویـات فـالقوه الأـولی للنفس الإنسـانیه قوه تنسب إلی النظر فیقـال عقل نظری و هـذه الثانیه قوه تنسب إلی العمل فیقال عقل عملی- و تلک للصدق و الکذب و هذه للخیر و الشـر فی الجزئیات و تلک للـواجب و الممکن و الممتنع و هـذه للجمیـل و القبیـح و المبـاح و مبـادی تلـک من المقـدمات الأـولیه و مبـادی هـذه(۳) من المشـهورات و المقبولاـت و التجربیـات الـواهنه دون الـوثیقه و لکـل واحـده من هـاتین القوتین رأی و ظن فـالرأی هو الاعتقـاد المجزوم به و الظن هو الاعتقاد الممیل إلیه مع تجویز الطرف الآخر و لیس کل من ظن فقـد اعتقـد کما لیس کل من أحس فقد عقـل أو تخیـل فقـد ظن أو اعتقـد أو رأی فیکون فی الإنسـان حـاکم حسـی- و حـاکم من بـاب التخیل وهمی و حـاکم نظری و حاکم عملی و تکون المبادی الباعثه

۱- أی القوه الشوقیه تخـدم العقل العملی فی الإنسان بما هو إنسان کما کانت تخـدم المـدرکه من الوهم و الخیال فی الحیوان و شوقها من حیث خدمتها العقل العملی یسـمی بالإراده کما أن شوقها من حیث خدمتها للوهم یسمی بالشهوه فعیاده المریض مثلا لله تعالی من العقل العملی و النظری لجلب منفعه وهمیه أو حسیه من المحرکه و المدرکه الحیوانیه، س ره

۲- مثـل أن لنا مقـدمه کلیه من أن کل حسن ینبغی أن یؤتی به فنضم إلیها صـغری هی أن الصـدق حسن و کل حسن ینبغی أن یؤتی به ینتج أن الصدق ینبغی أن یؤتی به- فهذا رأی کلی یدرکه العقل النظری ثم العقل العملی إذا أراد أن یوقع صدقا جزئیا- یقول هذا صدق و کل صدق ینبغی أن یؤتی به فهذا ینبغی أن یؤتی به و هذا رأی جزئی أدرکه العقل العملی مسـتمدا من العقل النظری فهمـا مرتبتـان من عقـل واحـد لاـ إنهمـا قوتـان متباینتان فالعقل النظری له التعلق بالتعقل للمعلومات الغیر المقـدوره لنا و العملی بخلافه- فله التعلق بتعقل کیفیه العمل، س ره

۳- أی فی الأغلب و إلا فقد یکون هذه من المبادی الأولیه کما فی الإشارات و قد یکون من التجربیات الوثیقه، س ره

لقوته الإجماعيه على تحريک الأعضاء وهم خيالى و عقلى عملى و شهوه أو غضب و تكون للحيوانات ثلاثه من هذه و العقل العملى يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن و إلى القوه البدنيه و أما العقل النظرى فله حاجه إلى البدن و إلى قواه و لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغنى بذاته و ليس واحد منها هو النفس الإنسانيه بل النفس هو الشى ء الذى له هذه القوى و هو كما يتبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات و بالإقبال عليها بالكليه و بعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البته و هذا كله سنشرحه فى موضعه انتهى كلامه.

و فيه موضع أنظار كثيره لو لا مخافه الإطناب لأوردتها و لكن فيما ذكرناه من معرفه النفس و شرح أطوارها و كيفيه وحدتها الجامعه لمقاماتها و درجاتها كفايه للطالب المهتدى و السامع الذكى و لو تأمل أحد فى قوله فيكون فى الإنسان حاكم حسى- و حاكم من باب التخيل وهمى و حاكم نظرى و حاكم عملى إلى قوله بل قد يستغنى بذاته تأملا شافيا يستنبط(۱) منه أن النفس الإنسانيه تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره أنه ليس و لا واحد منها هو النفس الإنسانيه بل الشى ء الذى له هذه القوى إلا على وجه(۲) دقيق يعرفه العارفون بحقيقه الوجود و أطوارها فإن هذه القوى و إن تكثرت و تعددت بحسب تعدد آلاتها و أفعالها و انفعالاتها فى عالم الطبيعه و الحس لأنه عالم التفرقه و التزاحم و الانقسام إلا أنها مجتمعه فى ذات النفس على نعت الوحده إذ لا شبهه

۱- أى يستنبط بالوجدان أن هنا حاكما واحدا و ليس فيه حاكمون عديده لا أن الشيخ أراد ذلك و هو ظاهر و مثله قوله فيما بعد و كذا يستفاد من قوله، س ره

۲- و هو أن النفس أصل محفوظ فى القوى و هى مراتب ظهور النفس و كل مرتبه بشرط التعين ليست بنفس و قد مر أن التحقيق أن النفس لها مقام الكثره فى الوحده- و مقام الوحده فى الكثره و قد أشار قدس سره إلى أنه ينبغى أن يعرف حقيقه النفس من معرفه حقيقه الوجود و أطوارها فإن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو النمط اللمى كما قال ع: من عرف نفسه فقد عرف ربه أى من عرف نفسه فقد عرف أولا أحكام ربه و صفاته و على طبقه عرف نفسه فتلك المعرفه ميزان لهذه المعرفه و هذا أحد وجوه الحديث و قد ذكرنا فى السابق وجوها فتذكر، س ره

لأحد فى أن كل شخص من الإنسان له هويه واحده و نفس واحده منها تصدر جميع الأفعال المنسوبه إليه و مع ذلك لا شبهه أيضا لمن له تدرب فى الصناعه أن الحاكم الحسى لا بد أن يكون من باب الحس و المحسوس و الحاكم الخيالى لا بد أن يكون مرتبته مرتبه القوه الخياليه و الحاكم العقلى العملى لا بد أن يكون مرتبته مرتبه المجرد ذاتا المتعلق نسبه و إضافه إلى الصور الجزئيه كما ذكرناه فى باب الوهم(۱) و الموهومات أنه عقل مضاف إلى الحس و كذا الحاكم العقلى النظرى مرتبته مرتبه العقل المفارق المحض- فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور إلى طور حسبما ادعيناه و كذا يستفاد من قوله فله حاجه إلى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغنى بذاته أن النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء مع أنه غير قائل بهذه الاستحاله الجوهريه فإن حاجه النفس إلى البدن كما مر ليس كحاجه الصانع إلى الدكان فى أمر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها إليه فى ابتداء الأمر حاجه جوهرى طبيعى لعدم استقلالها بالوجود دون البدن و قواه الحسيه و الطبيعيه و قد مر أيضا أن نفسيه النفس هى نحو وجودها لا إضافه عارضه لذاتها بعد تمام هويتها فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلا بالفعل غير محتاجه إلى البدن خارجه من حد كونها عقلا بالقوه إلى حد كونها عقلا بالفعل- صارت أحد سكان عالم العقل كالصور المعقوله التى هى بعينها عاقله لذاتها و أين صوره البدن العنصرى المادى و الصوره التى هى بذاتها معقوله بالفعل سواء عقلها غيرها أو لم يعقلها فهل ذلك إلا بتقلبها فى الوجود و استحالتها فى الجوهريه و اشتدادها فى الكون و ترقيها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات و المعارج كما يشير إليه حكايه معراج النبى ص و ترقيه إلى كل مقام و استحالتها حتى بلغ المنتهى و رأى من آيات ربه الكبرى و كذا ما حكى الله عن الخليل ع وَ كَذلِكَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و قوله حكايه عنه إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فأين مرتبه البشريه كما قال تعالى قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ* و هذه المرتبه الإلهيه التى أشار إليه

بقوله ص: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل

۱- قد عرفت هناك ما فيه و تعلق العقل و لو كان نظريا فى الابتداء تعلق المجرد المستكمل بالقوى و الصور التى فيها، س ره

فصل (۲) فی أوصاف النفس الإنسانیه و مجامع أخلاقها و اختلافها فی الشرف و الرداءه

أکثر الاختلاف الواقع فی الصفات الإنسانیه راجع إلی قوه النفس و شرفها

أکثر الاختلاف الواقع فی الصفات الإنسانیه(۱) راجع إلی قوه النفس و شرفها و مقابلها أعنی الضعف و الخسه و هذا شی ء یستفاد من تضاعیف ما ذکرناه فی أحوال الوجود و إن شدته و ضعفه مما یوجب اختلاف الأشیاء ذاتا و صفه فنقول إن النفوس الإنسانیه لها تفاوت عظیم فی الکمال و النقص و الشرف و الخسه فالنفس القویه منها هی الوافیه بصدور الأفعال العظیمه منها و الشدیده فی أبواب کثیره لما مر من جامعیتها للنشئات الوجودیه و النفس الضعیفه فی مقابلها.

مثال ذلک إنا نشاهد نفوسا ضعیفه یشغلها فعل عن فعل فإذا انصبت إلی الفکر اختل إحساسها أو إلی الإحساس اختل فکرها و إذا اشتغلت بالتحریکات الإرادیه اختل أمر إدراکها و تری(۲) نفوسا قویه تجمع بین أوصاف من الإدراکات و التحریکات سیما

۱- بین النفس القویه و بین الشریفه عموم من وجه کما بین الضعیفه و الخسیسه و الکامله منها الجامعه بین الشرف و القوه و لا سیما القویه بما هی عقل ثم الشریفه فحسب ثم القویه فقط و إنما قال و أکثر الاختلاف احترازا عن الاختلاف العددی بنحو التساوی، س ره

۲- کمن یشم شیئا و یسمع شیئا و یکتب شیئا و نحو ذلک و لا یخلط و یمیز بینها و یشعر بمزایاها و الحس المشترک للجمیع آیه لمن لا یشغله شأن عن شأن فإنه و لا سیما علی مذهب المصنف قدس سره و هو التحقیق من أن إدراک الجزئیات بالإنشاء و فعالیه النفس إذا کان بمحضره مبصر و مسموع و مشموم و فی ذائقته مطعوم و فی لامسته ملموس یدرک الکل دفعه واحده- و العقل البسیط الذی هو خلاق للعقول التفصیلیه أعنی ملکه العلوم یدرک الکل دفعه واحده دهریه و إن لم یخطر بخیاله تفصیلا زمانیا بدلیل أنه إذا سئل صاحب هذا العقل أسئله شتی رأی فی نفسه جواب الکل رؤیه واحده و الذی یحسب أنه لیس له هذا العلم إلا حین التفصیل و أنه بالقوه قبله إلا أنه بالقوه القریبه بخلاف الأمی الجاهل فإنه عنده بالقوه البعیده یخلط عدم علم الخیال بعدم علم العقل و عدم العلم بصور کثیره بعدمه بصوره واحده هی الوجود الشدید الأکید النوری الجمعی الذی هو ظاهر بالذات و مظهر لماهیات العلوم و تعینات المسائل بنحو واحد بسیط لنفس ذلک العقل و إن لم یظهر لغیره الذی هو خیال نفسه و حس نفسه فضلا عن غیره و معلوم أن تمام ذات الإنسان لیس خیاله و حسه بل أعلی مراتبه هذا العقل و جمیع قواه یستمد منه و لیس هذا علما إجمالیا بحسب العقل إذ الوجود نور و کلما کان أشد و أجمع کان إنارته للتعینات أقوی فإن ید الله تعالی مع الجماعه فإذا کانت الماهیات ظاهره متمیزه بالوجودات المتکثره المتفرقه کانت متمیزه أشد تمیز و تفصیل بالوجود الواحد الجمعی کما أن کل الأعیان الثابته معلومه لله تعالی فی الأزل بعلم تفصیلی أتم تفصیل، س ره

ما يتعلق بالفضائل الباطنيه فالقسم الأول هو صاحب النفس الضعيفه و الثانى صاحب النفس القويه.

ثم هذه(۱) القوه و هذا الضعف قد يكون للنفس بما هى نفس حساسه و قد يكون لها بما هى عقل فالأول كما لأصحاب التخيلات القويه كالكاهن و كصاحب العين- و الثانى كما لأصحاب العلوم الكثيره و أما النفس الشريفه بحسب الغريزه فهى الشبيهه بالمبادى المفارقه فى الحكمه و الحريه أما الحكمه فهى إما أن تكون غريزيه أو مكتسبه فالحكمه الغريزيه هى كون النفس صادقه الآراء فى القضايا و الأحكام- و هذه الحكمه الغريزيه هى الاستعداد الأول لاكتساب الحكمه المكتسبه و النفوس الإنسانيه متفاوت فيها حتى أن البالغ منها إلى الدرجه العاليه هى النفس القدسيه النبويه المشار إليه بقوله تعالى يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ إشاره إلى عدم احتياجه فى اكتساب العلم إلى معلم بشرى و يقابلها النفس البليده التى لا تنتفع بتعليم معلم أما الحريه فشرحها أن النفس إما أن لا تكون مطيعه بغريزتها إلى الأمور البدنيه و مستلذات القوى الحيوانيه و إما أن تكون مطيعه لها فالتى لا تكون كذلك هى الحره و إنما سميت بها لأن الحريه فى اللغه تطلق على ما يقابل العبوديه- و معلوم أن الشهوات مستعبده قاهره على استخدام النفوس الناقصه فهى عبده الشهوه غير حره عن طاعه الأمور البدنيه سواء تركها أم لم تتركها بل الشائق التارك أسوأ حالا

۱- تنزل عما ذكر أولا- لئلا- يتوهم الانحصار إذ قال أولا فى أبواب كثيره و أيضا أصناف من الإدراكات و التحريكات و قوله فالأول أى الأولان و فيه لف و نشر غير مرتب، س ره

و أدنى درجه من الشائق الواجد فى الحال و إن كان أحسن حالا منه فى المال لأن عدم وجدانه فى الحال و اشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التوقان فى ثانى الحال فظهر من هذا أن الحريه الحقيقيه ما تكون غريزيه للنفس لا التى تكون بالتعويد و التعليم- و إن(۱) كانت أيضا فاضله و هو معنى قول الفيلسوف أرسطاطاليس الحريه ملكه نفسانيه حارسه للنفس حراسه جوهريه لا صناعيه و بالجمله فكل ما كانت علاقته البدنيه أضعف و علاقته العقليه أقوى كان أكثر حريه و من كان بالعكس كان أكثر عبوديه للشهوات و إلى هذا أشار أفلاطون بقوله الأنفس المرذوله فى أفق الطبيعه و ظلها و الأنفس الفاضله فى أفق العقل و إذا علمت معنى الحكمه(۲) و الحريه- و حاصلهما قوه الإحاطه بالمعلومات و التجرد عن الماديات فاعلم أن جميع الفضائل النفسانيه يرجع إلى هاتين الفضيلتين و كذا الأخلاق الذميمه مع كثرتها ترجع كلها إلى أضداد هاتين و لا تكفيك تزكيه النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها و لو تركت البعض غالبا عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقيه و لا ينجو من عذابها إلا من أتى الله بقلب سليم و قال تعالى أيضا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها

و قال النبى ص: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

و كما أن للإنسان صوره ظاهره حسنها بحسن الجميع و اعتداله و قبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصوره الباطنه لها أركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق و تحصل الحكمه و الحريه و هى أربعه معان قوه العلم و قوه الغضب و قوه الشهوه و قوه العقل(۳) و العدل بين هذه

۱- بل فيها فضائل جمه إذ الاعتناء فى الاستكمال بالكسبيات و علم الأخلاق مدون لاقتنائها و لا فخر إلا بالكسبيات كما قال: الخاتم ص أنا سيد ولد آدم و لا فخر و فى قول الفيلسوف لا شاهد لأنه قال الحريه ملكه و لم يقل غريزه مثلا و الملكه تكتسب بالتكرر و التعويد و قوله لا صناعيه عطف على جوهريه لا على ملكه، س ره

۲- أى الغريزتين و حاصلهما أى حاصل مفهومهما قوه الإحاطه أى استعداد الإحاطه إذ ما علمت هى الغريزيه و هى الاستعداد الأول للحكمه الكسبيه كما مر أو حاصلهما أى ثمرتهما شده الإحاطه، س ره

۳- أى قدره العقل العملى على العداله بينها فالمراد بقوه العلم استعداد العقل النظرى، س ره

الأمور فإذا استوت هـذه الأركان الأربعه التی هی مجامع الأخلاق التی تتشعب منها أخلاق غیر محصوره اعتدلت و تناسقت و حصل حسن الخلق أما قوه العلم فأعدلها و أحسنها أن تصیر بحیث تدرک الفرق بین الصدق و الکذب فی الأقوال و بین الحق و الباطل فی الاعتقادات و بین الجمیل و القبیح فی الأعمال فإذا انصلحت هـذه القوه و اعتدلت من غیر غلو(۱) و تقصیر حصلت منهـا ثمره هی بـالحقیقه أصـل الخیرات و رأس الفضائـل و روحها قال الله تعالی وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً و قال أیضا ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ بعد قوله وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَهَ فهذه(۲)

۱- الغلو و یقال له الجربزه هو کثره الفکر فی تکثیر الفوائـد الجزئیه الدنیویه- و دفع المضار الدنیویه و التقصیر إهماله و التفریط فیه و هـذه حکمه هی أحـد أرکـان العـداله و هی خلق کالعفه و الشـجاعه و لیست بعلم و لـذا یطلب فیها الاقتصاد و أما الحکمه النظریـه فکلمـا کـانت أکـثر کـانت أفضـل کمـا قیـل الشـی ء یعز حیث ینـدر و العلم یعز حیث یغزر و هـذه الحکمه الخلقیه هی الغریزیه التی عرفها بکون النفس صادقه الآراء فی القضایا، س ره

۲- العلمیه المکتسبه التی هی أصل الخیرات ثمره الحکمه الخلقیه و الحکمه الخلقیه التی هی أحد أجزاء العداله قد جعلها الشیخ فی أواخر إلهیات الشـفاء مخصوصه بالفکر الوسط فی الأمور المعاشـیه کما قلناه و الأولی عدم التخصـیص حتی یشمل الفکر فی النظریـات لکن لاـ إن الإمعـان فیها جربزه لأنه فضـیله بل التردد فیها و عـدم الوقوف علی الآراء الحقه الحاصل عن عـدم المزاوله علیها و عدم استدامه خدمه العلوم الحقیقه- و مع هذا العنق المنکسر یتصرف صاحبه فی المعقولات بالغرور و معلوم أنه استسمن ذا ورم و نفخ من غیر ضـرم و مجالسه من هذا شأنه تجلبها کما أن مجالسه الجهلاء و الأغنیاء تجر الغباوه و بالجمله قد یشتبه هذه الحکمه الخلقیه بالحکمه العلمیه المعرفه بالعلم بالحقائق علی ما هی علیه و هذه یطلب فیها الإفراط و قل رب زدنی علما. و تلک یطلب فیها التوسط و من الناس من ظن أن هـذه الحکمه العملیه هی الحکمه العملیه التی هی قسـیمه للنظریه و هو من بعض الظن لأن هـذه الحکمه القسـیمه أیضا علم یطلب فیها الزیاده لا التوسط و التی جزء العداله خلق و الخلق لیس جزء من الفنون العلمیه و الحکمیه و هی جزء منهـا معرفه بمعرفه الأشـیاء التی بقـدرتنا و اختیارنا و هی ثلاثه السـیاسه و المنزلیه و علم تهـذیب الأخلاق و بـالجمله هـذه هی العلم بـالخلق- و الحکمه التی هی جزء العـداله نفس الخلق و اعلم أن کـل من العفه و الشـجاعه و السـخاوه و الحکمه قسـمان فطری و کسبی فمن النفوس مـا هی بـالفطره إلیهـا میـاله کما أن منها ما هی إلی مقابلاتها میاله کما قال علی ع رأیت العقـل عقلین فمطبوع و مسـموع و لن ینفع مسـموع إذا لم یـک مطبوع و لاـ یکلف بالفطریـات بـل هی نعم موهبیه و إنما یکلف بالکسبیـات منهـا لتصـیر النفس نورا علی نور و لا شک أن بمزاوله أفعال العفه و قرائنها و الاجتناب عن الأطراف إفراطا و تفریطا و مصاحبه الأخیار و الأبرار و مجانبه الأشرار تصیر الفطریات أتم و أحکم و إن کان فی الفطره قصور یبدل بالتمام، س ره

الحکمه ثمره الحکمه بالمعنی الأول و هی کلما کانت أکثر و أشد فهی أفضل بخلاف المعنی الأول و أما قوه الغضب فاعتدالها أن یصیر انقباضها و انبساطها علی موجب إشاره الحکمه و الشریعه و کذلک قوه الشهوه و أما قوه العداله فهی فی ضبط قوه الغضب و الشهوه تحت إشاره الدین و العقل فالعقل النظری منزلته منزله المشیر الناصح و قوه العدل و هی القدره التامه منزلتها منزله المنفذ و الممضی لأحکامه و إشاراته و قوتا الغضب و الشهوه هما اللذان تنفذ فیهما الحکم و الإشاره و هما کالکلب و الفرس للصیاد حیث ینبغی أن یکونا فی الحرکه و السکون و القبض و البسط و الأخذ و الترک مطیعین له منقادین لحکمه و أما قوه الغضب فیعبر عن اعتدالها بالشجاعه و الله تعالی یحب الشجاع فإن مالت إلی طرف الإفراط سمی تهورا و إن مالت إلی النقصان سمی جبنا و یتشعب من اعتدالها و هو الشجاعه خلق الکرم و النجده و الشهامه و الحلم و الثبات- و کظم الغیظ و الوقار و غیر ذلک و أما إفراطها فیحصل منه خلق التهور و الصلف- و البذخ و الاستشاظه و الکبر و العجب و أما تفریطها فیحصل منه الجبن و المهانه و الذله و الخساسه و ضعف الحمیه علی الأهل و عدم الغیره و صغر النفس و أما الشهوه فیعبر عن اعتدالها بالعفه و عن إفراطها بالشره و عن تفریطها بالخمود فیصدر من العفه(۱) السخاء و الحیاء و الصبر و المسامحه و القناعه و الورع و قله الطمع و المساعده- و یصدر عن إفراطها الحرص و الوقاحه و التبذیر و الریاء و الهتک و المجافه و الملق

۱- کثیرا ما یعد أجزاء العداله أربعه کما قلناه و قد یثلث فیحذف السخاوه و تدرج فی الشجاعه و المصنف قدس سره أدرجها فی العفه، و جعل العدل رابعها، س ره

و الحسد و الشماته و التذلل للأغنياء و استحقار الفقراء و غير ذلك و أما قوه العقل و الحكمه فيصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبير و جوده الذهن و ثقابه الرأی- و إصابه الظن و التفطن لدقائق الأعمال و خبايا آفات النفوس و أما إفراطها فتحصل منه الجربزه و المكر و الخدع و الدهاء و يحصل من ضعفها البله و الحمق و الغباوه و الانخداع فهذه هی رءوس الأخلاق الحسنه و الأخلاق السيئه المعبر عنها فی حديث عذاب القبر للمنافق برءوس التنين و معنی(١) حسن الخلق فی جميع أنواعها الأربعه- و فروعها هو التوسط بين الإفراط و التفريط و الغلو و التقصير فخير الأمور أوسطها- و كلا(٢) طرفی قصد الأمور ذميم قال تعالی وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ- وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ و قال وَ الَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً و قال أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ و مهما انحرف بعض هذه الأمور- عن الاستقامه إلی أحد الجانبين فبعد لم تتم مكارم الأخلاق

و مما يجب أن يعلم فی هذا المقام

أن قوه(٣) النفس غير شرفها كما أشير إليه- و كل منهما قد(۴) يزيد فی الآخر و قد يتفق لوازمها أما أن كلا من شرف النفس و قوته قد يزيد علی الآخر فلأن الشجاعه مثلا قد يصدر لكبر النفس و احتقار الخصم و استشعار الظفر به و قد يصدر لشرف النفس و الترفع عن المهانه و الذله كما قال الفيلسوف النفوس الشريفه تأبی مقارنه الذله و تری حياتها فی ذلك موتها و موتها

١- أی معناه فيما يعد شجاعه و عفه مثلا فی العرف المشهور و كذا كرما و نجده و شهامه و غيرها من فروع الأربعه هو التوسط إلخ و إلا فهی أنفسها ليست إلا التوسط بين الإفراط و التفريط فی عرف علماء تهذيب الأخلاق، س ره

٢- تضمين لمصراع بيت، س ره

٣- و أن أقسامهما كثيره فنفس قويه فی العقل فقط و نفس قويه فی الخيال فقط- و نفس قويه فی الحس فقط و نفس قويه فی الثلاثه فقط أی بلا شرافه و نفس شريفه فقط- و نفس جامعه بين القوه و الشرافه إما فی الغايه فيهما و إما فی التوسط فيهما أو فی إحداهما فی الغايه و فی الأخری فی التوسط، س ره

۴- أی قد ينضم و يضاف إلی الآخر كما قال فإن كانت من قوه النفس فلا بد فيها من الحكمه لتضع الشیء موضعه و تكون عدلا، س ره

فيها حياتها فإن كانت من قوه النفس فلا بد فيها من الحكمه لأن الشجاعه من هذا الوجه عباره عن مطاوعه النفس غريزتها العقليه الحكميه فى الإقدام و الإحجام(۱) و الجبن و هو أن تطاوع فى الإحجام و لا تطاوع فى الإقدام و ذلك إما للجهل أو للتضعيف- و التهور هو أن تطاوع فى الإقدام و لا تطاوع فى الإحجام و هو لازم لقوه النفس مع جهلها و أما أن القوه و الشرف قد يتفقان فى اللوازم فتلك مثل حب الرئاسه فى النفس الشريفه و فى النفس القويه الجاهله فإن الجاهل القوى لجهله يظن بنفسه كونه أهلا لما ليس أهلا له و لقوه نفسه يقدم على طلبها و غنى النفس قد يكون لقوتها و علمها بالقدره(۲) على رفع الحاجات فى أوقاتها و قد يكون لشرفها و قله التفاتها إلى(۳) الموجود و اهتمامها بالمفقود و فقر النفس كذلك قد يكون لضعفها و ظنها الفقد عند الحاجه و قد يكون لخستها و احتكارها و العداله لازمه لشرف النفس خصوصا مع القوه و الجور لخستها فى الخسيسه المشتاقه إلى جمع المال و الصدق قد يلزم شرف النفس و الكذب خستها و الكرم للقوه مع الشرف و السفه للضعف مع الخسه و كبر الهمه لقوه النفس الشريفه أيضا و الفشل و صغر الهمه لضعف النفس الخسيسه

۱- هو خلاف الإقدام كما قال الشاعر-ء لا يركنن أحد إلى الإحجام يوم الوغا متخوفا لحمام ، س ره

۲- أى بقدره نفسها و استشعار الظفر بالمطلوب فلا تشتغل هذه النفس بالجمع و الادخار و لا تعتنى بالأسباب فإنه حاجه من ضعف النفس و المفروض أنها قويه قادره بزعمها على نيل مطلوبها و إن كان من باب وثوقها بالله تعالى و علمها بقدرته كان من باب الشرافه، س ره

۳- أى الموجود الطبيعى الحاضر للحواس و المفقود هو الغائب الغير الموجود لها- فليس له الوجود الرابطى و له الوجود النفسى التام، س ره

فصل (۳) فی منازل الإنسان و درجاته بحسب قوی نفسه

إن کل إنسان بشری باطنه کأنه معجون من صفات قوی بعضها بهیمیه و بعضها سبعیه و بعضها شیطانیه و بعضها ملکیه حتی یصدر من البهیمیه الشهوه و الشره و الحرص و الفجور و من السبعیه الحسد و العداوه و البغضاء و من الشیطانیه المکر و الخدیعه و الحیله و التکبر و العز و حب الجاه و الافتخار و الاستیلاء و من الملکیه العلم و التنزه أو الطهاره و أصول جمیع الأخلاق هذه الأربعه و قد عجنت فی باطنه عجنا محکما لا یکاد یتخلص منها و إنما یخلص من ظلمات الثلاثه الأول بنور الهدایه المستفاد من الشرع و العقل و أول ما تحدث فی نفس الآدمی البهیمیه فتغلب علیه الشهوه و الشره فی الصبی ثم تخلق فیه السبعیه فتغلب علیه المعاداه و المناقشه ثم تخلق فیه الشیطانیه- فیغلب علیه المکر و الخدیعه أولا إذ تدعوه البهیمیه و الغضبیه إلی أن یستعمل کیاسته فی طلب الدنیا و قضاء الشهوه و الغضب ثم تظهر فیه صفات الکبر و العجب و الافتخار و طلب العلو ثم بعد ذلک یخلق فیه العقل الذی به یظهر نور الإیمان و هو من حزب الله تعالی و جنود الملائکه و تلک الصفات من جنود الشیطان و جند العقل یکمل عند الأربعین و یبدو أصله عند البلوغ و أما سائر جنود الشیاطین یکون قد سبق إلی القلب قبل البلوغ و استولی علیه و ألفته النفس و استرسل فی الشهوات متابعا لها إلی أن یرد نور العقل فیقوم القتال و التطارد فی معرکه القلب فإن ضعف العقل استولی علیه الشیطان و سخره و صار فی العاقبه جنود الشیطان مستقره کما سبقت إلی النزول فی البدایه فیحشر الإنسان حینئذ مع إبلیس و جنوده أجمعین و إن قوی العقل بنور العلم و الإیمان صارت القوی مسخره و انخرطت فی سلک الملائکه محشوره إلیها وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ بِأَیِّ أَرْضٍ تَمُوتُ

فصل (۴) فی کیفیه ارتقاء المدرکات من أدنی المنازل إلی أعلاها و الکلام فی مراتب التجرد

فی کیفیه ارتقاء المدرکات(۱) من أدنی المنازل إلی أعلاها و الکلام فی مراتب التجرد اعلم أن لکل معنی معقول ماهیه کلیه لا تأبی الاشتراک و العموم کالإنسان مثلا- فإن الماهیه الإنسانیه من حیث هی إنسان طبیعه مطلقه لا یمنع تصورها عن وقوع الشرکه بین کثیرین و هی من حیث هی لا تقتضی التوحید و التکثیر و لا المعقولیه و لا المحسوسیه و لا الکلیه و لا الشخصیه و إلا لم تکن مقوله علی ما یقابل مقتضاها کما عرفت فی مباحث الماهیه.

ثم إن هذه الطبیعه إذا حصلت فی ماده خارجیه یقارنها بعض من الکیف و الکم و الأین و الوضع و متی و جمیع هذه الأمور زائده علی ماهیتها کما عرفت إلا أنها داخله فی التشخصات و أنحاء الوجودات و لیس کما زعمه(۲) الجمهور أن للماهیه وجودا فی الخارج و لأحوالها الشخصیه وجودا آخر و ذلک لعدم معرفتهم بأحوال الوجود و أنحائه بل وجود الإنسان بما هو إنسان فی الخارج هو بعینه تشخصه الخارجی المستلزم لقدر من الکم و الکیف و غیرهما لا أن هذه أمور زائده علی وجوده المادی لکن لما(۳) رأوا أن

۱- بصیغه اسم الفاعل ناظر إلی قوله فاعلم أن الإنسان من جمله الأکوان الطبیعیه إلخ کما أن قوله و الکلام فی مراتب التجرد ناظر إلی قوله ثم إن هؤلاء القوم لما رأوا إلخ علی أن الکلام فی أنواع الإدراکات و المدرکات بالذات بصیغه المفعول أیضا- کلام فی کیفیه ارتقاء المدرکات سیما علی قاعده اتحاد المدرک و المدرک، س ره

۲- أی من أهل القشور و أما المحققون فقالوا إن الکلی الطبیعی موجود بعین وجود أشخاصه کما قال قدس سره بل وجود الإنسان بعینه تشخصه فوجوده و وجود شخصه واحد و استلزام تشخصه قدرا من الکم و غیره استلزام الشی ء علائمه، س ره

۳- عذر من قبلهم فی کون وجود الطبیعی غیر وجود شخصه بأن غیر المتبدل غیر المتبدل- و جواب بأنه کما لا یصادم تغایر الأفراد فی النوع المنتشر الأفراد وحدته کذلک لا یصادم تغیر الفرد الواحد وحدته الشخصیه لأن التمییز غیر التشخص فیجوز بقاء التشخص مع تفننه- و قوله وحدتها النوعیه إشاره إلی وحده الکلی الطبیعی و وحدتها العقلیه إلی وحده الکلی العقلی، س ره

هـذه الأـمور متبـدله و الإنسانيه باقيه زعموا أن وجودها غير وجود الماهيه و لم يتفطنوا أنه كما يجوز للماهيه الواحـده أعـداد من الوجود و أشـخاص من الكون بحيث لاـ ينـافى ذلـك وحـدتها النوعيه و لاـ وحـدتها العقليه التجرديه كـذلك لا ينافى وحـدتها العـدديه- اسـتحالتها فى الوجود الشخصـى من طور إلى طور مع انحفـاظ الهويه الشخصـيه على نعت الاتصال التـدريجى كما مر بيانه.

ثم إن هؤلاء القوم لما رأوا فى كتب أسلافهم من الحكماء الأقدمين أن أنواع الإدراكات كالحس و التخيل و الوهم و العقل أنما تحصـل بضـرب من التجريد زعموا أن التجريـد المـذكور عباره عن حـذف بعض الصـفات و الأجزاء و إبقاء البعض بل كل(۱) إدراك إنما يحصل بضـرب من الوجود و يتبدل الوجود إلى وجود آخر مع اتحاد الماهيه و العين و الثابت فالوجود المادى يلزمه وضع خـاص و مـاده معينه ذات كم و كيف خاص و أين معين و الوجود(۲) الحسـى وجود صورى غير ذى وضع و لا قابل لهذه الإشارات الحسـيه إلا أنه مشروط بوجود الماده الخارجيه و صورتها المماثله لهذه الصور المحسوسه- ضربا من المماثله حتى أنه لو عـدمت تلـك المـاده الخـارجيه لم تكن الصوره الحسـيه مفـاضه على قوه الحس و أما الوجود الخيالى فهو وجود صورى غير مشروط بحضور الماده و لا الإدراك الحسى إلا عند الحدوث و هو مع ذلك صوره شخصيه غير محتمله للصدق- و الحمل على الكثره و أما الوجود العقلى فهو صوره غير ممتنعه عن الاشتراك بين الكثره و الحمل [و الصدق] عليها إذا أخذت مطلقه لا بشرط التعيين كالإنسان(۳)

۱- يعنى أن الإـدراك ضـرب من الوجـود نورى على مراتبه فى النوريه و فى الحقيقه المـدرك يـترقى من منزل إلى منزل لاـ أن الإدراك هو الوجود الطبيعى الظلمانى إلا أنه يحذف عنه بعض و يبقى بعض حذفا أقل أو أكثر و أن التفاوت فيه، س ره

۲- أى المحسوس بالـذات وجود آخر أشـرف من المحسوس بـالعرض و أخس من الوجود الخيـالى كمـا أن الخيالى أخس من العقلى بمراتب، س ره

۳- أى الكلى العقلى و هو رب النوع المشاهـد عن بعـد و سـمعه و بصـره و يده و رجله علمه الحضورى و قدرته النافذه على أن كل مدرك و محرك فى أصنامه مأخوذين لا بشرط منه و متصله به إلا أن سمعه الذاتى و بصره الذاتى علمه الحضورى و يده و رجله الذاتيين قدرته الذاتيه، س ره

العقلی المشترک بین کثیرین و کذا أجزاؤه العقلیه کالسمع العقلی و البصر العقلی و الید العقلیه و جمیع الأعضاء العقلیه علی وجه لا ینافی کثرتها فی بساطه تلک الصور العقلیه بحسب الوجود فإن الواحد العقلی قد یکون ذا معان کثیره متخالفه المفهوم متحده الوجود.

ثم إنک قد علمت مما ذکرناه مرارا أن الأشیاء ذوات الطبائع متوجهه إلی کمالاتها و غایاتها فاعلم أن الإنسان من جمله الأکوان الطبیعیه مختص بأن واحدا شخصیا من نوعه قد یکون مترقیا من أدنی المراتب إلی(۱) أعلاها مع انحفاظ هویته الشخصیه المستمره علی نعت الاتصال و لیس(۲) سائر الطبائع النوعیه علی هذا المنهاج- لأن الماده الحامله لصورتها تنفصل عنها إلی صوره أخری من نوع آخر منقطعه عن الأولی فلا تنحفظ فی سائر التوجهات الطبیعیه هویاتها الشخصیه بل و لا النوعیه أیضا بخلاف الشخص الإنسانی إذ ربما یکون له أکوان متعدده بعضها طبیعی و بعضها نفسانی و بعضها عقلی و لکل من هذه الأکوان الثلاثه أیضا مراتب غیر متناهیه(۳) بحسب الوهم و الفرض لا بحسب الانفصال الخارجی ینتقل من بعضها إلی بعض أی من الأدون

۱- أی غایه الغایات مع انحفاظ هویته بهویه النفس و هویه النفس بهویه العقل- و هویه العقل بهویه کل هو کما فی الدعاء: یا هو یا من هو یا من لا هو إلا هو ، س ره

۲- فالماء إذا صار هواء لا یبقی بفرده و لا بنوعه و کذا فی المرکب کالغنم إذا صار إنسانا بخلاف الغنم الذی هو الإنسان الجاهل إذا صار إنسانا و الإنسان إذا صار کاملا فی عقلیه النظری و العملی أی ملکا علاما و ملکا عمالا بقیت نوعیته بل هویته المتطوره، س ره

۳- فلا أعداد فضلا عن أن یکون غیر متناهیه فلا یلزم کون الغیر المتناهی محصورا بین حاصرین إذ لا مفصل خارجی کما قلنا فی طبقات البرازخ و العقول فلا تغفل و بوجه بعید کالمتصل الواحد الذی هو الفلک الأطلس فإنه واحد شخصی إذ لا مفصل إلا فی الوهم- هذا فی الجواهر و فی الأعراض کالمتصل الواحد الخطی کمحور الأطلس بل کالخط الواحد الغیر المتناهی و الزمان المتصل الواحد الذی من الله و إلی الله و لا تعدد هناک إلا فی الوهم بتخلل النقاط و لا هنا إلا بتخلل الآنات عند التجزئه بالأیام و الساعات و الدقائق و الثوانی و غیرها، س ره

إلى الأرفع و من الأخس إلى الأشرف فما لم يستوف جميع المراتب التى يكون للنشأه الأولى من هذه النشئات الثلاث أعنى الطبيعيه و النفسيه و العقليه لم ينحط إلى النشأه الثانيه و هكذا من الثانيه إلى الثالثه فالإنسان من مبدإ طفوليته إلى أوان أشده(١) الصورى إنسان بشرى طبيعى و هو الإنسان الأول فيتدرج فى هذا الوجود و يتصفى و يتلطف حتى يحصل له كون أخروى نفسانى و هو بحسبه إنسان نفسانى و هو الإنسان الثانى و له أعضاء نفسانيه لا تحتاج فى وجودها النفسانى إلى مواضع متفرقه- كما إذ ظهرت فى الماده البدنيه حين وجودها الطبيعى فإن الحواس فى هذا الوجود متفرقه تحتاج إلى مواضع مختلفه ليس موضع البصر موضع السمع و لا موضع الذوق موضع الشم و بعضها أكثر تجزيا من البعض و أشد تعلقا بالماده كالقوه اللامسه و هى أول درجات الحيوانيه و لذا لا يخلو منها حيوان و إن كان فى غايه الخسه و الدناءه قريبا من أفق النباتيه كالأصداف و الخراطين و هذا بخلاف وجودها النفسانى فإنه أشد جمعيه من هذا الوجود فتصير الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا و هكذا قياس القوى المحركه ففى هذا العالم بعضها فى الكبد و بعضها فى الدماغ و بعضها فى القلب و بعضها فى الأنثيين و بعضها فى غير ذلك من الأعضاء و فى العالم النفسانى مجتمعه ثم إذا انتقل من الوجود النفسانى إلى الوجود العقلى و صار عقلا بالفعل و ذلك فى قليل من أفراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود إنسان عقلى و له أعضاء عقليه كما أومأنا إليه و هو الإنسان الثالث هذا إذا أخذ الترتيب من هذا العالم و أما إذا أخذ من عالم العقل فالإنسان الأول هو العقلى و بعده النفسانى و الثالث هو الطبيعى كما فعله إمام المشائيين و معلمهم و لا مشاحه فى الاصطلاحات فقد قال فى كتاب أثولوجيا الإنسان العقلى يفيض بنوره على الإنسان الثانى الذى فى العالم النفسانى و الإنسان الثانى يشرق بنوره

١- أى البشرى الطبيعى فقط إلى هنا غالبا و المعيار أنه إلى حصول استحكام الخيالات فإن الأطفال فى أوائل حالهم لا يرون الرؤيا لضعف خيالهم و خيالاتهم مرائى لحاظ محسوساتهم و كذا الإنسان النفسانى فقط إلى أوان تحصيل المعقولات و عند هذا إنسان عقلى سيما إذا صارت الحسيات و الخيالات مرائى لحاظ العقليات و خلص من التلوين- و استقر فى مقام الاستقامه و التمكين فاستقم كما أمرت، س ره

على الإنسان الثالث و هو الذى فى العالم الجسمانى الأسفل فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا إن فى الإنسان الجسمانى الإنسان النفسانى و الإنسان العقلى و لست أعنى هو هما لكنه أعنى أنه متصل بهما و أنه صنم لهما و ذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلى و بعض أفاعيل الإنسان النفسانى و ذلك أن فى الإنسان الجسمانى- كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى فقد جمع الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين أعنى النفسانى و العقلى إلا أنهما فيه قليله ندره لأنه صنم الصنم انتهى كلامه.

و لا- منافاه بين ما ذكرناه من أن بعض أفراد الناس إنسان طبيعى ثم يصير إنسانا نفسانيا- ثم يصير على سبيل الندره و الشذوذ إنسانا عقليا و بين ما ذكره من أن فى الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين إن نظرنا فيما خرج من القوه إلى الفعل و صار مقامه ذلك المقام يعنى مرتبه هويته الوجوديه لا- الذى هو بعد بالقوه و من جهه مجرد الارتباط و الاتصال و قبول الآثار و حكايه الأفعال و مما يجب أن يعلم أن الإنسان هاهنا مجموع النفس(١) و البدن و هما مع اختلافهما فى المنزله موجودان بوجود واحد فكأنهما شى ء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل داثر فان و هو كالفرع و الآخر ثابت باق و هو كالأصل و كلما كملت النفس فى وجودها صار البدن(٢) أصفى و ألطف و صار أشد اتصالا بالنفس و صار الاتحاد بينهما أقوى و أشد حتى إذا وقع الوجود العقلى صارا شيئا واحدا بلا مغايره و ليس الأمر كما

١- كما إذا عرفته بالأجزاء العقليه فالتعريف التام له هو الحيوان الناطق لا الحيوان فقط و لا الناطق فقط كذلك إذا عرفته بالأجزاء الخارجيه فالتعريف التام أنه نفس و بدن نعم الإنسان الملكوتى هو النفس و الإنسان البشرى الطبيعى هو البدن و أما الإنسان التام فهو المجموع و الأولى حذف لفظ هاهنا لأنه بصدد أن التجرد ليس طرح البدن بل ألطفيته و أتميته إلا- أن يكون ناظرا إلى وصف المجموع بالاجتماع و بالجمله فى هذا التحقيق تعريض بالظانين إذ على ظنهم كان الإنسان هو النفس، س ره

٢- الأصفائيه و الاتصال و الاتحاد شأن البدن المثالى لكن لما كان شيئيه الشى ء بصورته كان اتحاده و نحوه اتحاد البدن الطبيعى-ءبس بزرگان گفته اند نى از گزاف جسم پاكان عين جان افتاد صاف ، س ره

ظنه الجمهور أن النفس عند تبدل وجودها الدنيوى إلى وجودها الأخروى تنسلخ عن بدنها و تصير كعريان يطرح ثوبه و ذلك لظنهم أن البدن الطبيعى الذى تدبره و تتصرف فيه تدبيرا ذاتيا و تصرفا أوليا هذه الجثه الجماديه التى يطرح بعد الموت و ليس(۱) كذلك بل هذه الجثه الميته خارجه عن موضوع التصرف و التدبير و إنما هو كثفل و دردى يقع مدفوعا عن فعل الطبيعه كالأوساخ و ما يجرى مجراها أو كالأشعار و الأوبار و القرون و الأظلاف مما تحصله الطبيعه خارجا عن ذاتها لأغراض خارجيه كالدار يبنيها الإنسان لا لأجل الوجود بل لدفع الحر و البرد و سائر ما لا يمكن التعيش بدونها فى هذا العالم مع أنها لا تسرى فيها الحياه الإنسانيه فالبدن الحقيقى هو الذى يكون سريان نور الحس و الحياه فيه بالذات لا بالعرض و نسبته(۲) إلى النفس نسبه الضوء إلى الشمس- و لو كانت هذه الجثه الساقطه مما سرت فيه قوه الحياه بالذات لا كالظرف و الوعاء لما بقيت مطروحه منهدمه كالدار التى خربت لارتحال صاحبها منها و بالجمله حال النفس فى مراتب تجردها كحال المدرك الخارجى إذا صارت محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما أن قولهم لكل إدراك ضرب من التجريد و إن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذى ذكرناه من أن التجريد للمدرك ليس عباره عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض بل عباره عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف فكذلك تجرد(۳) الإنسان و انتقاله من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبديل نشأته الأولى إلى

۱- لأن تدبيره الذاتى و تصرفه الأولى فى الدنيا أيضا فى البدن المثالى و تصرفه الثانوى فى الروح البخارى و غلافه، س ره

۲- أى نسبه البدن الحقيقى و هو البدن الأخروى إليها نسبه الضوء إلى الشمس- و الظل إلى ذى الظل و اللازم إلى الملزوم إلا أن ذلك البدن الأخروى فى العقول بالفعل غير ملتفت إليها كما أن ظل الإنسان غير ملتفت إليه، س ره

۳- بل تجرد المدرك تجرد المدرك بناء على اتحادهما و فى كلتا المرتبتين يبدل الأرض غير الأرض و الوجود الظلمانى المادى وجودا صوريا نورا أشرف و أكمل و أبقى و لما كان شيئيه الشى ء بصورته كان كمال ذلك الكمال هذا بل نفس ذلك كمال هذا فإن كل الصور فى الترقى إلى أن تستغنى عن المواد و تتصل بالصور الصرفه المثاليه- أى تنغمر و تنمحى فيها كما أن كل النفوس تستكمل إلى أن تتصل بالعقول حتى النفوس الحيوانيه تتصل بأرباب أنواعها و تحشر بحشرها حشرا تبعيا، س ره

نشأه ثانيه و كذا النفس إذا استكملت و صارت عقلا بالفعل ليس بأن يسلب(١) عنها بعض قواها كالحساسه و يبقى البعض كالعاقله بل كلما تستكمل و ترتفع ذاتها كذلك تستكمل و ترتفع سائر القوى معها إلا أنه كلما ارتفع الوجود للشى ء صارت الكثره و التفرقه فيه أقل و أضعف و الوحده و الجمعيه فيه أشد و أقوى.

و يؤيد ما ذكرناه قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذى نقلناه فقد بان أن الإنسان الأول حساس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس الكائن فى الإنسان السفلى- و أن الإنسان السفلى إنما ينال الحس من الإنسان الكائن فى العالم الأعلى العقلى كما بيناه و أوضحناه فإنا بينا كيف يكون الحس فى الإنسان و كيف لا تستفيد الأشياء العاليه من الأشياء السفليه بل هى المستفيده من الأشياء العاليه لأنها متعلقه بها فلذلك صارت هذه الأشياء متشبثه بتلك الأشياء فى جميع حالاتها و أن قوى هذا الإنسان أنما هى مستفاده من الإنسان العالى و أنها متصله بتلك القوى غير أن لقوى هذا الإنسان محسوسات- غير محسوسات قوى إنسان العالم الأعلى و ليست تلك المحسوسات أجساما و لا ذلك الإنسان يحس و يبصر مثل هذا الإنسان(٢) لأن تلك المحسوسات و ذلك البصر خلاف

١- فإن الترقيات الطوليه تغيرات استكماليه و الاستكمال فى الطول ليس بالخلع و اللبس كما فى الانقلاب إلا خلع النقص و الحد بل للتالى كمال المتلو مع شى ء زائد فهو لبس ثم لبس فالقوى التى فى الإنسان الطبيعى كلها فى الإنسان النفسانى بأضعافها- و فى الإنسان العقلى بأضعاف أضعافها كما مر إلا أنها بنحو جميع لكونه فى عالم الجمع و يد الله مع الجماعه، س ره

٢- لأن الإنسان الطبيعى يحس بالآلات و الإنسان العقلى لتماميته و غنائه يحس بذاته و علمه الحضورى يرجع إلى سمعه و بصره و لأن الإنسان الطبيعى إذا أحس بشى ء و ناله زوى عنه الآخر و العقلى لا يشغله شأن عن شأن يحس الشى ء مع المحسوسات الأخرى كما قال ذلك أكثر نيلا للأشياء و إنه يبصر الكليات و كما قال بعض الحكماء- الأول تعالى يعلم الجزئى على وجه كلى أى يعلم الجزئى مع كل الجزئيات الأخرى دفعه واحده سرمديه و لأنه لما كان علم الإنسان العقلى حضوريا وقع بصره و هو علمه الشهودى على أشياء أكرم و أشرف و هى المجردات فهو يبصر بإبصار واحد جميع ما فى عالم العقول- و جميع ما فى عالمى المثال و الطبيعه من المبصرات و إبصار ما دونه إبصاره أيضا و قس عليه، س ره

هذه لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل و أرفع من هذا النوع و هذا البصر و لذلك صار ذلك البصر أقوى و أكثر نيلا للأشياء من هذا البصر لأن ذلك البصر يبصر الكليات- و هذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه و إنما صار ذلك البصر أقوى من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم و أشرف و أبين و أوضح من الأبدان فلذلك صار ذلك الحس- و ذلك البصر أقوى و أكثر معرفه و صار هذا البصر ضعيفا لأنه إنما ينال أشياء خسيسه دنيه و هى أصنام لتلك الأشياء العاليه و نصف تلك الحسائس فأقول إنها عقول ضعيفه- و نصف تلك العقول فنقول إنها حسائس قويه على ما وصفناه من أنه كيف يكون الحس فى الإنسان العالى انتهى كلامه.

و قال فى موضع آخر من ذلك الكتاب فإن كانت(١) النفس على هذه الصفه أى إن فيها كلمات الفواعل فلا محاله أن فى النفس الإنسانيه كلمات فواعل تفعل الحياه و النطق و إذا صارت النفس الهيولانيه أى الساكنه فى الجسم على هذه الصفه قبل(٢) أن يسكن فيه فهو إنسان هناك لا محاله فإذا صارت فى البدن صنم(٣) إنسانا آخر- و نفسه على نحو ما يمكن أن يقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق و كما أن المصور يصور صوره الإنسان الجسمانى فى مادتها و فى بعض ما يمكنه أن يصور فيه و يحرص على أن يتقن تلك الصوره و يشبهها بصوره هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر- الذى يصورها فيه فتكون تلك الصوره إنما هى صنم لهذا الإنسان إلا أنها أدون و أنقص منه بكثير و ذلك أنه ليس فيه كلم الإنسان فواعل و لا حياته و لا حركته و لا حالاته و لا قواه فكذلك هذا الإنسان الحسى إنما هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق إلا أن المصور هى النفس فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق و ذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول إلا أنها جعلتها فيه ضعيفه قليله نذره و ذلك أن قوى

١- أى مطلق النفس كالفلكيه و الحيوانيه كذا فالنفس الإنسانيه كذا، س ره

٢- و الظاهر أنه سقط شى ء و هو و كذا النفس قبل أن يسكن فيه، س ره

٣- بالتشديد اشتقاق من الصنم و كذا نفسه من النفس و استعمال الكلمه فى الوجودات فى كلام القدماء مثله فى كلام المتأخرين و فى كلمات الأئمه الطاهرين ع كثير، س ره

هذا الإنسان حياته و حالاته ضعيفه و هی فی الإنسان الأول قويه جدا و للإنسان الأول حواس قويه ظاهره أقوی و أبين و أظهر من حواس هـذا الإنسـان لأـن هـذه أنما هی أصـنام لتلک كما قلناه مرارا فمن أراد أن يری الإنسان(۱) الحق الأـول فينبغی أن يكون خيرا فاضـلا و أن يكون له حواس قويه لاـ تنخفش عنـد إشـراق الأـنوار السـاطعه عليهـا لأـن الإنسـان الأـول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانيه إلا أنها فيه بنوع أفضل و أشـرف و أقوی و هـذا الإنسان و هو الإنسان الـذی حـده أفلاطون الإلهی لأنه زاد فی حـده فقال إنه الـذی يسـتعمل البـدن و تعمل أعماله بأداه بدنيه فهذه النفس تسـتعمل البدن أولا فأما النفس الشـريفه الإلهيه فإنها تستعمل البدن استعمالا ثانيا أی بتوسط النفس

۱- أی فی عقله الصـعودی و فی الوادی الأـيمن من قلبه و لاـ يسـمع تبعيـد لن ترانی كما قال رب الأرباب فينبغی أن يكون خيرا بفعليه العقل العملی و فاضـلا بفعليه العقل النظری بل باندكاک جبل النفسيه كما هناک باندكاک جبل الإنيه فيصير إنسانا كاملا بالفعل- لأن الإنسان الأول الجبروتی نور قاطع ساطع فيه جميع الحالات أی الكمالات الإنسانيه-ءليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فی واحد إلا أنها فيه بنحو أفضل هذا من باب الاسـتثناء من المدح بما يشبه الذم مثل أنا أفصح الناس بيد أنی من قريش و هـذا الإنسـان هو الـذی حـده أفلاـطون فی قوله بالمثل الإلهيه أن فی معنی الإنسانيه إنسانين إنسان فاسـد محسوس و إنسان دائم ثابت غير داثر و لا زائل- ذو عنايه بنوعه إلا أنه زاد فی حـده و فی النسخ التی رأيناه من سـفر النفس لأنه زاد فی حده و هو غلط كما لا يخفی فقال إنه الذی يسـتعمل البدن أی لم يقتصـر فی حده علی أنه نور ساطع فيه جميع الكمالات الإنسانيه و فعلياتها بل زاد أنه يسـتعمل البـدن مع أن اسـتعمال البـدن و قواه جهه النقص و الحـاجه كمـا أن العقـل بالفعـل جهه الكمـال و الغنی فـأراد أفلاـطون الاسـتعمال الثـانوی و بواسـطه النفس و الاسـتعمال التكميلی لا الاسـتكمالی و أيضا اسـتعمال النفس الناطقه بالحق عن الحق اسـتعماله لاتصالهـا به و أنها فی جلبابها قـد نضـته و إليه أشار بقوله و ذلک أنه إذا صارت النفس الحيوانيه ملكوتيه أی فی الملكوت الأسـفل- باسـتعمال الصوريـات المثـاليه و الرياضـيه لاقتنـاص الكليـات ترتب عليهـا وجود النفس الناطقه- العقليه التی بالفعـل و أعطت النفس الملكوتيه حيـاه أشـرف جبروتيه و قـد علمت سابقا أن الكينونه السابقه للعقل الكلی كينونه للنفس و بها صح القول بقدمها الزمانی و كذا الكينونه اللاحقه له تكون لها و هذا أوضح، س ره

الحيوانيه و ذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانيه ملكوتيه أتبعتها النفس الناطقه الحيه- و أعطتها حياه أشرف و أكرم و لست(۱) أقول إنها انحدرت من العلو لكنى أقول إنها زادتها حياه أشرف و أعلى من حياتها لأن النفس الحيه الناطقه لم تبرح عن العالم العقلى لكنها تتصل(۲) بهذه الحياه و تكون هذه متعلقه بتلك فتكون كلمه تلك متصله بكلمه هذه النفس و لذلك صارت كلمه هذا الإنسان و إن كانت ضعيفه خفيه أقوى و أظهر لإشراق كلمه النفس العاليه عليها و اتصالها بها.

فإن قال قائل إن كانت النفس هى فى العالم الأعلى حساسه فكيف يمكن أن يكون فى الجواهر الكريمه العاليه حس و هو موجود فى الجوهر الأدنى.

قلنا إن الحس الذى فى العالم الأعلى أى فى الجوهر الأكرم العقلى لا يشبه هذا الحس(۳) الذى فى هذا العالم الدنى و ذلك إنه لا يحس هناك هذا الحس الدنى لأنه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك و لذلك صار حس هذا الإنسان السفلى- متعلقا بحس الإنسان الأعلى و متصلا به فإنما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العاليه و الحس الكائن فى النفس التى هناك- متصل بالحس الكائن فى النفس التى هاهنا و لو كانت فى العالم الأعلى أجسام كريمه- مثل هذه الأجسام لكانت النفس تحس بها و تنالها و لكان الإنسان الذى يحس بها و ينالها أيضا فلذلك صار الإنسان الثانى الذى هو صنم للإنسان الأول فى عالم الأجسام- يحس بالأجسام و يعرفها بأن فى الإنسان الآخر الذى هو صنم للإنسان الأول كلمه الإنسان الأول و فى الإنسان كلمات الإنسان العقلى انتهى كلامه و أراد بالإنسان الأول هاهنا الإنسان النفسانى فإنه أول بالإضافه إلى هذا الإنسان الجسمانى

۱- أى ليس التنزل بنحو التجافى و كذا الترقى كما عرفت فى معنى التجرد قبيل ذلك بل إفاضه الحياه العقليه أنما هى على سبيل الرشح و قد عرفت أن الإفاضه رشح الفوائد و العوائد بحيث لا ينقص من المفيد شى ء و لا يزيد فى العود على كماله شى ء، س ره

۲- هذا مثل ما قال سابقا فى الأناسى الثلاثه لا أقول إنه هما و لكنى أقول إنه متصل بهما، س ره

۳- قد عرفت فى الحاشيه الفروق فلا تغفل، س ره

فصل (۵) فی أن قوی النفس المتعلقه بالبـدن بعضـها أقل قبولا للتجزی و بعضـها أکثر قبولا للتجزی و أنها کیف تکون مع تبدلها و تبدل أفاعیلها شخصیه منسوبه إلی نفس شخصی و کذا البدن کیف یبقی بدنا شخصیا مع تبدله فی کل حین

اشاره

قد علمت أن وجودات الأشـیاء متفاوته فی الکمال و النقص و أن قاعده الإمکان- دلت(۱) علی أن کل مرتبه من مراتب الوجود التی تکون متوسـطه بین أعلی الموجودات و أدناها هی واجبه التحقیق فی العالم و قد أوضـحنا ذلک فیما سبق حیث فصلنا أنواع الجمادات و النباتات و الحیوانات و أن أنواعها متفاوته الوجود و آخر کل أفق من الثلاثه متصل بأول الأفق الذی بعده.

فاعلم هاهنا أن کل حقیقه جمعیه تألیفیه

فاعلم هاهنا(۲) أن کـل حقیقه جمعیه تألیفیه کالحقیقه الإنسانیه المشـتمله علی جزء أعلی کالنفس و جزء أدنی کماده البـدن فلا بد أن یکون الارتباط بینهما بمتوسط مناسب للطرفین و کذا بین کل من الطرفین و الواسـطه فإذن فی الإنسان قوی مختلفه بعضها إدراکیه و بعضـها تحریکیه و الإدراکیه بعضـها عقلیه و بعضـها وهمیه و بعضـها خیالیه و بعضها حسیه و التفاوت بین هذه الأقسام بالشده و الضعف ظاهر مکشوف و إن أشد منها تجردا هی العقلیه ثم الوهمیه ثم الخیالیه ثم الحسیه و الحسیات خمسه مشهوره و فیها أیضا تفاوت بالکمال و النقص و أشدها تعلقا بالماده هی اللمسیه ثم الذوقیه ثم الشمیه ثم السمعیه ثم البصریه و کل من هذه الأقسام الثمانیه لا یخلو من تفاوت بین أفرادها و کذلک القوی التحریکیه کالغضبیه و الشـهویه و النباتیه بعضها أشد تعلقا بالماده من البعض و کلما کانت أشد تعلقا بالماده کانت أکثر تجزیا و کلما

۱- أی إمکان الأشرف و الأخس کلیهما، س ره

۲- أی عالم الصغیر الإنسانی مثل العالم الکبیر فی الاستیفاء و عدم جواز شبه الطفره، س ره

كانت أقل تعلقا بها كانت أقل انقساما و النفس و إن كانت بحسب ذاتها المجرده غير قابله للتجزى و الانقسام لكنها من جهه اتصالها بالبدن قابله للتجزى و الانقسام.

قال الفيلسوف الأكرم إن النفس تتجزى بالعرض و ذلك أنها إذا كانت فى الجسم قبلت التجزئه بتجزى الجسم كقولك إن الجزء المفكرى غير الجزء البهمى و جزأها الشهوانى غير جزئها الغضبى فالنفس إنما تقبل التجزئه بالعرض لا بذاتها أى بتجزى الجسم الذى هى فيه- فأما هى بعينها فلا تقبل التجزئه البته فإذا قلنا إن النفس متجزئه فإنما نعنى بذلك أنها فى كل جزء من أجزاء الجسم لأنها تتجزى بتجزى الجسم و الدليل على ذلك أعضاء البدن و ذلك أن كل عضو من أعضاء البدن حساس و إنما يكون حساسا دائما إذا كانت قوه النفس فيه فإذا كانت قوه النفس الحساسه فى جميع الأعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوه إنها تتجزى بتجزى الأعضاء التى هى فيها و قوه النفس و إن كانت منبثه فى جميع الأعضاء لكنها فى كل عضو تامه كامله و ليست متجزئه كتجزى الأعضاء- و إنما يتجزى بتجزى الأعضاء كما وصفناه مرارا انتهى قوله.

و اعلم أن هذه القوى المتعدده هى مجتمعه فى النفس متفرقه فى البدن و سبب افتراقها فى البدن أنه لا بد لكل منها ما يناسبه من الأعضاء فإن العضو الذى هو آله للبصر مثلا لا يمكن أن يكون مثل العضو الذى هو آله للسمع و كذا(١) العضو الذى يصلح- لأن يكون فيه موضع الغضب غير الذى يصلح أن يكون محل الشهوه و هكذا القياس فى غيرها من الأعضاء و أما اللمس فلكونها قوه سافله دنيه من جنس أوائل الكيفيات العنصريه فأكثر الأعضاء صالحه لقبولها و لهذا تنبت فيها.

قال الفيلسوف إن لكل قوه من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن تكون فيه لا إنها تحتاج إلى المواضع لثباتها و قوامها لكنها تحتاج إليها لظهور فعلها

١- هو القلب كما يقال الغضب غليان دم القلب لإراده الانتقام و إن الروح القلبى يبرز إلى الخارج دفعه كما يبرز فى الفرح شيئا فشيئا و فى الخوف يميل إلى الداخل دفعه كما فى الغم شيئا فشيئا و شهوه الشوقيه إلى الأكل بامتصاص العروق الرطوبات عند الجوع- و صب شى ء من السوداء على فم المعده و شهوتها إلى شرب الماء و نحوه بهيجان حراره الكبد و شهوه الوقاع بدغدغه المنى بحراره للأوعيه، س ره

من ذلـك المكـان المتهيئ لقبول فعلهـا لأنهـا إنما يتهيأ العضو بالهيئه التى تريـد أن يظهر فعلها منه فإذا هيأت النفس العضو على الهيئه الملاءمه لقبول قوتها أظهرت قوتها من ذلك العضو و إنما تختلف(۱) قوى النفس على نحو اختلاف هيئه الأعضاء و ليس للنفس قوى مختلفه و لا هى مركبه منها بل هى مبسوطه ذات قوه تعطى الأبدان القوى إعطاء دائما و ذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت(۲) النفس تعطى الأبـدان القوى و بسبب تلك القوى آلاتها لأنها عله لها و صـفات المعلول أحرى بأن تنسب إلى العله منهـا إلى المعلول لا سـيما إذا كانت شـريفه تليق بالعله أكثر مما تليق بالمعلول نرجع إلى ما كنا فيه فنقول إنه إن لم يكن كـل قوه من قوى النفس فى مكان معلوم من أماكن البـدن و كانت كلها فى غير مكان لم يكن بينها فى أن يكون داخل البـدن- أو خارجا منه فرق البته فيكون البـدن المتحرك الحساس لا تغير لها و هذا قبيح و يعرض من هذا أيضا إذا لا نعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنه بالآلات الجسدانيه إذا صارت قواها ليست فى البدن انتهى قوله.

و أما الإشكال فى أن قوى المتبدله الوجود كيف تكون باقيه بالعدد

لنفس واحده شخصـيه فإنما ينحل بأن الأشـياء المتبدله الهويات تنحفظ وحدتها الشخصـيه بأمر وحدانى الذات نسـبته إليها نسـبه الروح إلى البدن و نسبه الصوره إلى الماده و قد مرت الإشاره

۱- أى اختلافهـا باختلاف المظاهر و قـد علمت أن المـدرك للكلى و الجزئى- و المحرك فى الإنسان شـى ء واحـد و أن هـذه القوى أظلال مـا فى النفس بنحو أبسـط- و بالجمله كلمات المعلم ناصه على أن النفس كل القوى و فعلها فى فعله قـد انطوى و قوله و لاـ هى مركبه منهـا إشاره إلى أن النفس ليست واحـده بالاجتماع بل واحـده بالوحـده الحقه الظليه. ٫كيف مـد الظل نقش اولياست كان دليل نور خورشيد خداست ، س ره

۲- كلمه صارت تامه و صـيروره النفس مجيؤها إلى هذا العالم و مجعوليتها و تعطى جواب لما و مفعولاه الأبدان و القوى و قوله لأنهـا عله إلـخ تعليـل للإعطـاء بأن النفس عله للقوى و العله جامعه لكمالات المعلول فلما كانت للنفس فى ذاتها سـمع و بصـر و شم- و غيرها بنحو اللف وجدت فى البدن بنحو النشر و فاضت منها عليه، س ره

مرارا إلى أن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى و كذا النفس و البدن لأنها تمامه- و تمام الشى ء هو هو على وجه أقوى و أكمل فكل واحده من القوى النازله السفليه- تنحفظ هويته المتجدده بهويه ثابته هى أصل هويتها و هى قوه أخرى فوقها و هكذا إلى أن ينتهى إلى أمر ثابت الذات من كل وجه.

و بهذا يندفع الإشكال الذى يرد فى اللامسه من أن اللمس لا يكون إلا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفيه هى ضد كيفيه المزاجيه الملموسه.

أيضا لأن المثل لا يدرك المثل إذ كل إحساس انفعال و الشى ء لا ينفعل عن مثله- و أيضا يلزم اجتماع المثلين و هو أيضا محال كاجتماع الضدين فعلى أى تقدير منها يلزم بطلان الكيفيه الأولى عند ورود الثانيه و يبطل ببطلانها القوه اللمسيه التى فيها و الإدراك لا يكون إلا ببقاء المدرك من الصور المدركه.

و وجه دفعه أن القوه اللمسيه و إن انعدمت و تجددت(۱) أمثالها لكن القوه الإدراكيه التى هى فوقها تجمع السابقه فتدرك بالسابقه الأمر اللاحق و تحفظهما معا- و إن بطل السابق حين ورود اللاحق.

قال الفيلسوف فقوه النفس على ضربين

اشاره

أحدهما يتجزى بتجزى الجسم مثل القوه الناميه و القوه التى هى شهوانيه فإنهما منبثتان فى سائر الجسم من النبات و الحيوان- و القوى المتجزئه بتجزى الجسم تجمعها قوه أخرى أرفع منها و أعلى فقد يمكن إذن أن تكون قوه النفس المتجزئه بتجزى الجسم غير متجزئه بالقوه التى فوقها التى لا تتجزى- و هى أقوى القوى المتجزئه مثل الحسائس فإنها قوه من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانيه و كلها تجمعها(۲) قوه واحده هى أقوى الحواس و هى ترد عليها

۱- إشاره إلى أن المراد من قوله يبطل ببطلانها إلى بدن مثل بطلان الكيفيه، س ره

۲- فكان هذه القوه الواحده هى العروه الوثقى التى لا انفصام لها بها فهذه القوى باعتبار وجهها إلى تلك القوه العاليه واحده ثابته و باعتبار وجهها إلى أنفسها و قوابلها المتجزئه المتغيره متغيره متغايره، س ره

بتوسط الحواس و هی قوه لا تتجزی لأنها لا تفعل فعلها بآله لشده روحانیتها و لذلک صارت الحسائس کلها ینتهی إلیها فتعرف الأشیاء التی تؤدی إلیها الحسائس و تمیزها معا من غیر أن تنفعل آثار الأشیاء المحسوسه فلذلک صارت هذه القوه تعرف الأشیاء المحسوسات و تمیزها معا فی دفعه واحده انتهی قوله.

أقول إن ما ذکره تحقیق شریف نافع جدا ینتفع به فی کثیر من المطالب

منها إثبات المعاد الجسمانی

منها إثبات(۱) المعاد الجسمانی و حشر الأجساد کلها حتی النبات و الجماد-

و منها کیفیه ارتباط المعلومات

و منها کیفیه ارتباط(۲) المعلومات بعللها

و منها کیفیه بقاء الإنسان

و منها کیفیه بقاء(۳) الإنسان مع تبدل ذاته فی کل آن و هی التی عجز عن درکها الشیخ الرئیس بفرط ذکائه و شده فهمه و لطافه طبعه فقال عند سؤال بهمنیار عنه فی تجویز تبدل الذات لا یلزمنی جوابک لأنی لست بمسئول عنه حین الجواب.

و اعلم أن هذه الدقیقه و أمثالها من أحکام الموجودات لا یمکن الوصول إلیها إلا بمکاشفات باطنیه و مشاهدات سریه و معاینات وجودیه و لا یکفی فیها حفظ القواعد البحثیه- و أحکام المفهومات الذاتیه(۴) و العرضیه و هذه المکاشفات و المشاهدات لا تحصل إلا

۱- إذ هذا البدن الدنیوی طبیعی ظلمانی و البدن الأخروی صوری علمی إن الدار الآخره لهی الحیوان و مع التفاوت بحسب النشأه أحدهما هو الآخر و حشر ذلک حشر هذا فإن المشخص هو النفس و هی فیهما واحده کما یأتی، س ره

۲- إذ فهم من کلماته سابقه و لاحقه أن بینونتهما صفتیه لا عزلیه و لهذا وحده العله و ثباتها وحده المعلول و ثباته حتی إن عند ذوق المتألهین أی القائل بأن وجود الممکن- بالانتساب إلی الواجب تشخصه بالفاعل و عندنا التشخص بالفاعل معناه أنه بوجود من صقع الفاعل فإنه ربط محض به و متقوم تقوما وجودیا به، س ره

۳- و ذلک لأن النفس أصل محفوظ له باعتبار ذاتها. و أیضا التبدل علی سبیل الاتصال و الاتصال الوحدانی مساوق للوحده الشخصیه- و أیضا باق باعتبار الهیولی المستبقاه بواحد بالخصوص و بواحد بالعموم و باعتبار وجه الله الباقی، س ره

۴- أی الحـدود و الرسوم یعنی لاـ یکفی حفـظ مفهوم العقـل الفعـال مثلاـ و أنه غیر محتـاج إلی المـاده ذاتا و فعلا و أنه لا حاله منتظره له و أن له کلیه بالنسـبه إلی العقول بالفعل الجزئیه و غیر ذلک من ذاته و أعراضه و إن صار ذلک العلم ملکه بل لا بـد و أن تصـیر النفس غنیه عن البدن و قواه نافیه للأغراض الجزئیه مترفعه عن الغایات الوهمیه- محصله للسعه الوجودیه متصله به باقیه ببقائه بل ببقاء الله لأن العقل الکلی کلمه الله- و قدره الله و مشیه الله و بالجمله تخلقوا بأخلاق الروحانیین بل بأخلاق الله، س ره

برياضات و مجاهدات فى خلوات مع توحش شديد عن صحبه الخلق و انقطاع عن أعراض الدنيا و شهواتها الباطله و ترفعاتها الوهميه و أمانيها الكاذبه و أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم مما يدل على قوه كشفه و نور باطنه و قرب منزلته عند الله و أنه من الأولياء الكاملين و لعل اشتغاله بأمور الدنيا و تدبير الخلق و إصلاح العباد و تعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و المجاهدات و بعد أن كملت نفسه و تمت ذاته و صار فى كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن فأراد الجمع بين الرئاستين و تكميل النشأتين.

فاشتغل بتعليم الخلق و تهذيبهم و إرشادهم سبيل الرشاد تقربا إلى رب العباد.

و أما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج- و العجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجوديه دون الأمور العامه و الأحكام الشامله تبلد ذهنه و ظهر منه العجز و ذلك فى كثير من المواضع.

منها منعه الحركه فى مقوله الجوهر فإنه زعم أنها توجب خروج الموضوع عن ماهيه إلى ماهيه أخرى فلو تحرك زيد مثلا فى إنسانيته لزم عنده خروجه من الإنسانيه إلى نوع آخر مع أنه لا بد فى الحركه من بقاء الموضوع و ذلك لذهوله عن أحوال الوجودات و أن لماهيه واحده قد يكون أنحاء متفاوته من الوجود بعضها أتم من بعض- بل يجوز أن يكون لشخص واحد أنحاء و أطوار كثيره من الوجود نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهور المتأخرين أمرا انتزاعيا كان الأمر كما زعمه و ليس كذلك كما علمت.

و منها إنكاره للصور المفارقه الأفلاطونيه و قد سبق تحقيقها فى مباحث الماهيه.

و منها إنكاره لاتحاد العاقل بالمعقول و كذا اتحاد النفس بالعقل الفعال و قد مر إثباتهما فى مباحث العقل و المعقول.

و منها تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصوره و قد أثبتناه.

و منها إنكاره تبدل صور العناصر إلى صوره واحده معتدله الكيفيه و قد علمت فى مبحث المزاج بيانه.

و منها عجزه عن إثبات حشر الأجساد و سيأتى بيانه.

و منها رسوخ اعتقاده فى تسرمد الأفلاك و الكواكب و أزليتها بأشخاصها مع صورها و موادها و مقاديرها و أشكالها و ألوانها و أنوارها كل منها بحسب الشخص إلا الحركات و الأوضاع فإنها قديمه عنده بالنوع و كذا هيولى العنصريات و قد مر بيان حدوثها بالبراهين.

و منها أنه سأله بهمنيار فى بعض أسئلته ما السبب فى أن بعض قوى النفس مدركه- و بعضها غير مدركه مع أن الجميع قوى لذات واحده فقال فى الجواب أنى لست(۱) احصل هذا و ذلك لأنه لم يحصل بعد الوحده الجمعيه للبسائط المجرده و قد مر فى مباحث النفس أنها العاقله و المتخيله و الحاسه و المحركه.

و منها أيضا سأله قائلا لو أنعم(۲) بشى ء ثابت فى سائر الحيوان و النبات كانت

۱- أقول لعله لم يساعده حاله فى ذلك الوقت المخصوص للجواب فإن الإنسان ليس على حاله واحده. گهى بر طارم اعلا نشينم گهى تا پشت پاى خود نبينم و إلا فالتفاوت باعتبار القوابل و مواد القوى شى ء و التحقيق ما ذكره المصنف قدس سره أن وحده النفس ليست عدديه بل وحده جمعيه و إن شئت قلت وحده حقه ظليه- و قد مر فى الأمور العامه تحقق أقسام الفاعل الثمانيه فى النفس و عند العرفاء فى الإنسان سبع لطائف أولاها الطبع و فى الإنسان الكامل تراكمت جميع القوى المتشتته فى العوالم- فحيث لا يشذ عنه قوه لا يشذ عنه أثر، س ره

۲- إنما خصه بهما لأنهما أبدا فى التحلل و التبدل سيما الحيوان باعتبار الحرارات الأربع و غيرها من الأسطقسيه و الغريزيه و الكوكبيه و حراره الحركات البدنيه و النفسانيه من حركات الروح و الدم إلى الخارج و الداخل فى الغضب و الفرح و الخوف و الغم و نحوها كما هو مشروح فى موضعه و لو نظر إلى وجه الله الثابت فى كل شى ء- لم يستشكل بل حيثيه الوجود فى أي شى ء ثباته و وحدته و تشخصه فهى كالوضوء الواقع على الماء السيال، س ره

المنه أعظم فقال لو قدرت.

و منها أنه سئل هل يشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها و ما البرهان عليه إن كان كذلك فقال يحتاج أن أتفكر فى ذلک و لعلها لا تشعر(۱) إلا بما تحس أو تتخيل و لا تشعر بذواتها أو لعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناک شعورا ما يشترک من(۲) بين الأظلال يجب أن يفكر فى هذا هذا كلامه فى هذا المقام و قد علمت فيما سبق من طريقتنا أن نفوس الحيوانات التى لها قوه التخيل بالفعل ليست ماديه فهى مدركه لذواتها على الوجه الجزئى لأن ذواتها لها ليست لغيرها و كلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرک لذاته كما مر فى مباحث العلم و لا يلزم من ذلک كونها جواهر عقليه إذ التجرد عن الماده أعم من العقليه و العام لا يوجب الخاص و يقرب من ذلک أنه سئل إن جاز أن تدرک قوه جسمانيه أن هذا الذئب مهروب عنه و أن هذا الشی ء مخوف منه فجاز أن تدرک المعانى المعقوله لأن هذه أيضا معان لا يجوز أن تحل جسما إذ لا مقدار لها و الذى يمنع إدراک المعقولات بآله جسمانيه هو أنها ليست ذوات مقدار و صوره الخوف و الأذى كلها لا مقدار لها فأجاب عنه بأنه من يقول(۳) هذا

۱- لعل مراده لا يشعر بذواتها إلا مشوبه بالمحسوس أو المتخيل و لا يشعر بها خالصه صرفه و ذلک لأنها لا تفضل على الإنسان الجاهل المتوهم نفسه فى الجهه و المكان و الزمان كما قيل فيه.* تا تو خود را پيش و پس دارى گمان بسته جسمى و محرومى ز جان زير و بالا- پيش و پس وصف تن است بى جهت آن ذات جان روشن است و قوله بالآلات المراد بها الوهم و الدماغ و قوله يشترک من بين الأظلال المراد بالأظلال هو الصور التى فى مداركها الباطنه أى تشعر بصوره مشتركه غير متميزه عن الصور الأخرى مثل إدراک الإنسان شيئا بالوجه العام لا بالوجوه الخاصه، س ره

۲- المشترک من بين الأظلال لعله هو محل القوى التى بها يدرک الحيوان صور المحسوسات و الموهومات و أظلالها و محل هذه القوى هو ذات الحيوان أعنى جسمه هو مدرک فى ضمن كل إدراک لكل قوه مدركه فيه لأن إدراک الحال المرتسم يتضمن إدراک المحل بوجه فافهم، ن ره

۳- الصواب ما يقال هذا الخوف، س ره

الخوف و الهرب كلها معان جسمانيه يحتاج إلى ضرب من التجريد حتى تصير عقليه- و هذا جواب غير نافع و كلام مجمل فإن أصل الإشكال بأن الخوف و الهرب و الشهوه و الغضب و المحبه و ما يجرى مجراها كلها من قبيل المعانى الغير القابله للقسمه- و ليست من قبيل الأمور(۱) ذوات الأوضاع و الأشكال و المقادير و الأطراف فكيف تحل فى الجسم و هى لا تقبل الوضع و الانقسام لا بالذات و لا بالعرض كالسواد و الطعم و الرائحه و حكمها قبل التجريد حكم كثير من الأشياء بعد التجريد فالحق فى الجواب أن يقال مدرك هذه المعانى الوحدانيه لا بد أن يكون قوه حيوانيه غير حاله فى الأجسام و لا يلزم أن يكون عقليه كما مر

و منها أنه سئل أن ما قيل

إن الصور الكليه إذا حصلت لشى ء صار ذلك الشى ء بها عقلا أمر عجيب(۲) فإن الشى ء إنما يصير عقلا بأن يتجرد غايه التجرد و كيف يدخل على شى ء غير مجرد ما يجرده فإن قوله يصير به الشى ء عقلا معناه يصير به الشى ء مجردا فأجاب بأن معنى صار ليس أنه صار حينئذ بل معناه أنه دل على كونه كذلك- و هذه كلمه يستعمل مجازا.

أقول إنما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد(۳) لأن النفس الإنسانيه عنده مجرد عقلى من أول الفطره حين حدوثها فى الشهر الرابع للجنين و ليست كذلك كما سبق بل إنها فى أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوه ثم يصير بتكرر الإدراكات و انتزاع

۱- أى ليست الخوف و المحبه و نحوهما من المعانى الجزئيه بجسمانيات و لا متقدرات بالنصف و الثلث بأن يقال خوف هذا شبر و خوف ذاك نصفه أو ثلثه أو ربعه فكيف يحل فى الجسم أى فى الوهم الذى هو حال فى الروح البخارى الدماغى الذى هو جسم لطيف، س ره

۲- هذا القول يقال فى النفس حيث يطلق عليها العقل بالملكه و العقل بالفعل- فيطالب الوجه فى إطلاق العقل على النفس و العقل و النفس متخالفان و قسيمان فى تقسيم الجواهر إلى الخمسه فيجاب بأن تسميتها بالعقل تسميه المحل باسم الحال فإن الصوره العقليه إذا حصلت لشى ء صار ذلك الشى ء بها عقلا، س ره

۳- ليس ببعيد على مذهبه فإن ما يقال النفس مجرده لتجرد عارضها ليس تجرد العارض تجردها بل كاشف عنه فإن تجرد الحال كاشف عن تجرد المحل، س ره

المعقولات من المحسوسات و الكليات من الجزئيات صائره من حدود العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل فتتحول(۱) و تنتقل ذاتها فى هذه الاستحاله الجوهريه من القوه الخياليه إلى القوه العقليه ثم لا يخفى أن الكلمات المنقوله من القدماء الناصه فى هذا الباب كثيره لا تقبل التأويل و لا يمكن حملها على المجازات.

و منها أنه قال فی مراسله

وقعت بينه و بين بعض تلامذته و قد سأله عن أشياء- أنى قد تأملت هذه المسأله فاستجدتها و أجبت عن بعضها بالمقنع و عن بعضها بالإشاره- و لعلى عجزت عن جواب بعضها أما الشى ء الثابت فى الحيوان و لعله أقرب إلى دركك البيان و لى فى الأصول المشرقيه خوض عظيم فى التشكيك ثم فى الكشف و أما فى النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره فى مقابله الثبات غير متناه القسمه بالقوه و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجددا فى زمان محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا و ليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد على عنصر بالتغذيه فلعل الصوره(۲) الواحده يكون لها أن تكسبها و تلبسها ماده و أكثر منها و كيف يصح هذا و الصوره الواحده معينه لماده واحده و لعل الصوره الواحده محفوظه فى ماده(۳) واحده أولى تثبت إلى آخر مده بقاء الشخص و كيف يكون هذا

۱- إن قلت هذا أيضا عجيب لأن الجسم أو الطبع يصير مجردا و هذا انقلاب. قلنا ليس المراد أن الجسم أو الطبع يصير مجردا بل المراد أن الأفق الأعلى من الطبع يتصل اتصالا معنويا بالأفق الأدنى من النفس و كذا النفس و العقل و قولنا صارت النفس عقلا للاتصال و لأن فى الوجودات ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و وحده وجه الله تعالى فيها، س ره

۲- أى النوعيه النباتيه لها أن تلبسها ماده واحده فى مواضع أخرى و أكثر منها أى هاهنا، س ره

۳- لما شرط التكافؤ فى الوحده أشعر أن الماده الأولى هنا واحده ثم أبطل هذا بأنه كيف يقال الصوره النباتيه واحده و هى نفس نباتيه ساريه فى المحل متبدله بتبدل المحل، س ره

و أجزاء النـامی یتزایـد علی السواء فتصـیر کـل واحـده من المتشابهه الأجزاء أکثر مما کان- و القوه ساریه فی الجمیع لیست قوه البعض أولی بأن تکون الصوره الأصلیه دون قوه البعض الآخر فلعل قوه السابق وجودا هو الأصل(۱) و المحفوظ لکن نسبتها إلی السـابق کنسـبه الأـخری إلی اللاـحق فلعـل النبـات الواحـد بالظن لیس واحـدا بالعـدد فی الحقیقه بل کل جزء ورد دفعه هو آخر بالشـخص متصـل بالأـول أو لعـل الأـول هو الأصل یفیض منه الثانی شبیها له فإذا بطل الأصل بطل ذلک من غیر انعکاس و لعل هـذا یصـح فی الحیوان أو أکثر الحیوان و لا یصح فی النبات لأنها لا تنقسم إلی أجزاء کل واحد منه قد یسـتقل فی نفسه أو لعل للحیوان أو النبات أصـلا غیر مخالط لکن هـذا مخالط لکن هـذا مخالف للرأی الذی یظهر منا أو لعل(۲) المتشابه فی الحس غیر متشابه فی الحقیقه أو لعل النبات لا واحـد فیه بالشـخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذی لا بد منه- فهذه أشـراک و حبائل إذا حام حوالیها العقل و فرع إلیها و نظر فی أعطافها رجوت أن یجد من عند الله مخلصا إلی جانب الحق انتهت عبارته.

أقول قـد ظهر من هـذه التردیدات أنه کان عاجزا من تصـحیح الحرکه الکمیه فی النبات بل فی الحیوان أیضا بناء علی عجزه عن إثبات أمر ثابت فیهما یکون موضع هـذه الحرکه لأن النفس لهما حاله عنده فی مادتهما الجسـمانیه و الجسم إذا تبدل بالزیاده أو النقصان یتبـدل بتبـدله کل ما یحل فیه و أنت قـد وقفت علی تحقیق ذلک فیما سـبق و العجب أنه قـد جری الحق علی لسانه فی جمله هذه الاحتمالات و الشـقوق الفاسده و لم یثبت فیه علی التردید و هو قوله أو لعل للحیوان أو النبات أصـلا غیر مخالط و لم یعلم أن هذا هو الرأی المحقق الذی لا یعتریه شک و لا ریب أما الحیوان

۱- أی الثابت هو الأجزاء الأصلیه المنخلقه من منی الوالدین، س ره

۲- لا تتوهم أنه تکرار لما سـبق فإنه إحقاق للأجزاء الأصلیه فی النبات بأنه لا یمیز الحس فیه أجزاء غیر أصلیه و أجزاء أصلیه أی عمـده إذا بطلت بطـل الأـخری و لا ینعکس و کـذا قوله أو لعل النبات فرقه مع السابق من جهه فرق زمان الوقوف عن غیره و قد ذکر هذا العبارات من الشیخ فی أواخر السفر الأول أیضا و قد علقنا هناک ما ینفعک، س ره

فلما ظهر بالبراهين القطعيه أن له نفسا غير مخالطه بجسمه و أما النبات فلما مر من أن القوه المتجدده فی الأمور الطبيعيه متصله بما فوقها(١) من قوه ثابته غير متجدده- و قد سبق(٢) أيضا أن الماده المقداريه داخله فی هويه ما له صوره طبيعه كامله على سبيل(٣) الإبهام فلا يقدح تبدلها فی استمرار هويه شخصيه.

و منها أنه لما لم يظفر بإثبات تجرد القوه الخياليه للإنسان

صار متحيرا فی بقاء النفوس الساذجه الإنسانيه بعد البدن فاضطر تاره إلى القول ببطلانها كما فی بعض رسائله المسمى بالمجالس السبعه على أنه معترف بأن الجوهر الغير الجرمی لا يبطل ببطلان الجسد و تاره إلى القول بأنها باقيه من جهه إدراكها ببعض الأوليات و العمومات- و كل من له قدم راسخ فی الفلسفه يعلم أن النشأه الآخره نشأه إدراكيه علميه و النفوس العقليه قوامها بإدراك العقليات و الشی ء لا يمكن أن يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين و لم يتذوت و أی سعاده(٤) للنفس فی إدراك الشی ء و الممكن العام أو الخاص أو بإدراك أن الكل أكثر من جزئه أو بأن المساوی للمساوی مساو و ما يجری مجرى هذه و كما أن فی هذا العالم لا- يمكن وجود أمر بمجرد كونه جوهرا مطلقا أو كيفا مطلقا ما لم يتحصل نوعا مخصوصا له صوره مخصوصه فكذا لا يوجد شی ء فی العالم العقلی- بأن(٥) يكون أحد موجودات ذلك العالم بمجرد كونه شيئا ما أو ممكنا ما أو جوهرا ما

١- و أما فوق القوه المتجدده هو الذی تعين بتنوع الأمور الطبيعيه و فی وجه هو الله هو المقوم للزمان كما يقتضيه قاطع البرهان فافهم إن شاء الله المستعان، ن ره

٢- متعلق بما سبق من الشيخ أن الصوره الواحده معينه لماده واحده، س ره

٣- متعلق بقوله داخله عند هذا يلزم استمرار الشخص على نعت الاتصال الغير القار و هذا ضرب من الثبات و البقاء و بقاء قاطبه الزمانيات هو هذا و كن من الشاكرين، س ره

٤- لعل مراد الشيخ فعليتها بجميع البديهيات التصوريه و التصديقيه الست المشهوره و الأوليات تطلق على أوائل المعقولات كما تطلق الثوانی على النظريات المكتسبه، س ره

٥- لا يذهبن عليك أن الشی ء بحسب الوجود العقلی ما لم يصر جوهريا لم يكن له قوام فی النشأه العقليه و حصول هذا القوام يتقرر بالفصول المتنوعه المكمله الكامله الجوهريه العقليه و وجود الأوليات تصوريا كان أو تصديقيا فی المثل بمثابه وجود الحراره فی الفحم و حصول الحقائق النظريه للنفس بمنزله صيروره الفحم بالاستحاله نارا(النفس كذا لنفس الساذجه بالفحم كذا) و صيرورتها عقلا بالفعل بصيروره الفحم نارا صرفه- و كما لا يصير الفحم بمجرد حصول الحراره فيه ناريه و طبيعه ناريه فكذلك لا تصير النفس الإنسانيه بمجرد حصول الأوليات شيئا عقليا بل الخيالی خيالا بالفعل فی غايه الكمال فی الوجود الخيالی و عقل بالقوه القريبه من الفعل فی الوجود العقلی و لم يصر بعد متقررا فی العالم العقلی فأحسن التأمل، ن ره

لم یصر ذاتا عقلیه مخصوصه

و منها أنه زعم أن النفوس الفلکیه

لم یبق لهـا کمال منتظر إلا فی أسـهل غرض(۱) و أیسـر عرض و هی النسب الوضـعیه لأجسادها و هذا عند البصـیر المحقق رأی سخیف و اعتقـاد فاسـد فـإن النفس مـا دام وجودهـا النفسـی نـاقصه الـذات غیر تامه الهویه مفتقره إلی الجسم لیصـیر آله لها فی تحصیل کمالها الوجودی متشبثه به لضعف وجودها و لتتهیأ باستعمالها و تحریکها إیاه للخروج من القوه إلی الفعل فی تجوهرها لا ـ فی أمر خـارج عن تجوهرهـا و وجودها غایه الخروج کالإضافات و کیف یسوغ عنـد العارف البصـیر أن ینحبس جوهر عقلی بعلاـقه جرمیه مهـاجرا عن عـالم النوری إلی عـالم الظلمـات لأجل تحصـیل إضافات و نسب وضـعیه مع أن عنـدهم أن العالی لا یلتفت إلی السافل.

و منها أنه ذهب إلی امتناع الاستحاله الجوهریه

و مع ذلـک اعترف بـأن النفس إذا اسـتکملت و تجردت عن البـدن تصـیر عقلاـ و سـقط عنها اسم النفس و لم یعرف أن نفسـیه النفس لیست إضـافه زائـده علی وجودهـا کالملک و الربان حتی إذا زالت عنها الإضافه بقی وجودها کما کان بل نفسـیه النفس أنما هی نحو وجودها و إذا اشتدت فی

۱- هذا کمال حاصل له من جهه نفسه و هو التصور بعد التصور و الشـهود بعد الشهود للمجردات التی فوقها نعم المصنف قدس سره لما قال بالحرکه الجوهریه- قال بالاستکمال الذاتی للفلک و نیل ذاته و بلوغ جوهره إلی الغایه بنحو الاتصال الحقیقی و هم قالوا بالاستکمال الصفاتی لا غیر و هو قصور و فصل ذلک فی مفاتیح الغیب، س ره

وجودها و کملت ذاتا عقلیه صار وجودها وجودا آخر و هذا بعینه استحاله ذاتیه و انقلاب جوهری و قد أنکرها.

و منها أنه لم یعرف معنی العقل البسیط

و منها أنه لم یعرف معنی العقل(۱) البسیط و لم یحصل مفاده علی الوجه الذی مر بیانه بل زعم أنه عباره عن إدراک المعقولات دفعه بلا ترتب(۲) زمانی بل بترتب علی و معلولی و بأن یعلم العاقل من ذاته صوره بعد صوره دفعه بلا زمان قال فی التعلیقات العقل البسیط هو أن یعقل المعقولات علی ما هی علیه من مراتبها و عللها دفعه واحده بلا انتقال فی المعقولات من بعضها إلی بعض کالحال فی النفس بأن تکتسب علم بعضها من بعض بل بأنه یعقل کل شی ء و یعقل أسبابه حاضره معه فإذا قیل للأول عقل قیل علی هذا المعنی البسیط إنه یعقل الأشیاء بعللها و أسبابها حاضره معها من ذاته بأن یکون صدور الأشیاء عنه إذ له علیها إضافه المبدإ لا بأن یکون تلک فیه حتی یکون صور الأشیاء المعقوله فی ذاته و کأنها أجزاء ذاته بل یفیض عنه صورها معقوله و هو أولی(۳) بأن یکون عقلا- من تلک الصور الفائضه عن عقلیته و المعقولات البسیطه هی أن یکون کلها علی ما هی علیه من ترتب بعضها علی بعض و علیه بعضها لبعض حاصله له دفعه

۱- أی العلم البسیط الواجبی و إنما عبر المشاءون عن علمه بالتعقل و العقل لترفعه عن الأقسام الثلاثه الأخری من العلم و هی الإحساس و التخیل و التوهم و لم یعرف الشیخ لأن معنی العقل البسیط کون بسیط الحقیقه کل الموجودات بنحو أتم و هو العلم الحضوری السابق علی کل المعلومات لأن کل وجود حاضر بحضور ذاته و کل ماهیه حاضره بحضور أسمائه و صفاته الملزومه لها لزوما غیر متأخر فی الوجود. و منتهی تحقیق الشیخ أن هذه الصور قائمه بذاته قیاما صدوریا لا حلولیا و أن هذه الصور منبعثه من ذاته لا کالصور النفسانیه التی ترشح علی النفس من العقل الفعال و بإعداد من الموجودات الطبیعیه التی هی مدرکه للقوی الجزئیه إذ من فقد حسا فقد علما، س ره

۲- لیس هذا الترتب و الترتیب بتقرر بعدیه بحسب الثبوت لا الوجود کما اشتهر من المشائیین بل علی ما هو أهل الحق بأن یکون الجمیع فی الوجود و الفرق فی عین الثابت تدبر فیه، ن ره

۳- لأن ذاته مبدأ هذه الصور العلمیه و مبدأ الکمال أولی به و لیس فاقدا له فذاته عند الشیخ علم کمالی إجمالی بجمیع ما سواه و تفصیل بذاته، س ره

واحده على أنها صادره عنه إذ هو مبدأ لها و المثال فى ذلک کما تقرأ کتابا فتسأل عن علم مضمونه فيقال لک هل تعرف ما فى الکتـاب تقول نعم إذ کنت تتيقن أنک تعلم و يمکنک تأديته على تفصـيل و العقل البسـيط هو المتصور بهـذه الصور و ليس فى العقول الإنسانيه عقل على هـذا المثال و يکون متصورا بصور المعقولات جمله دفعه واحده اللهم إلا أن يکون نبيا و العلم العقلى هو بلا تفصـيل زمانى و النفسانى هو بالتفصيل انتهى کلامه- و لقد کرر الکلام فى کتاب التعليقات فى بيان العقل البسيط و أکثر ذکر ذلک إلا أنه لم يزد فى الفرق بينه و بين العلم النفسانى إلا بأن المعقولات هاهنا مترتب بترتيب زمانى و هناک مترتب ترتيبا سببيا و مسـببيا و أن العاقل لها هاهنا مبـدأ قابلى- و هناک مبدأ فاعلى و لم يتيسـر له حقيقه معناه و أنه کل المعقولات مع بساطته کما مر و فوت(۱) معنى البساطه لأن ذلک مدرک عزيز المنال و مرتقى صعب شريف المثال و الله ولى الفضل و الإفضال و بيده مفتاح الآمال.

و منها أنه أبطل و أحال کون الصوره الجوهريه المفارقه علوما تفصيليه

للواجب تعالى بالأشياء بناء على(۲) زعمه أنها أمور منفصـله عنه تعالى مباينه الذوات لذاته- فکيف يکون لوازم الأول تعالى فإذا لم يکن من اللوازم کان صدورها عنه مسـبوقا بصور أخرى فيتسـلسل و يتضاعف الصور إلى غير نهايه فجعل علمه تعالى أعراضا حاله فى ذاته معتذرا بأن ذاته لا تنفعل منها و لا تستکمل بها.

و قد علمت فساد ما زعمه و أن الصور العقليه الجوهريه ليست منفصله الذوات عن

۱- لأـن البسـاطه الحقيقيه أن يکون البسـيط کـل الوجود و کله الوجود بلاـ کليه- و يکون وجوده کله الوجـدان لکـل الوجود و الفعليه بلا فقدان و إلا لزم الترکيب من الوجود و العدم و الوجدان و الفقدان و هو شر التراکيب، س ره

۲- و ليست کـذلک لأنهـا بـاقيه ببقـاء الله فضـلا عن إبقـائه حيه بحياه الله فضـلا عن إحيائه و من رآها فقـد رأى الله لأن الماده و لواحقهـا و الحرکه و عوارضـها منتفيه- و أحکـام السوائيه فيهـا مسـتهلکه و کـان ينبغى للشـيخ أن يرفع الانفصال و الاسـتقلال و التشـتت عن هـذه الوجودات بجعلها علما حضوريا له تعالى فکيف بهـذه الصور المفارقه العقليه- لا أن تجعل الانفصال الذى لم يکن قط و لا يکون عوض مانعا عن العلميه، س ره

ذاته كما مر مستقصى فهذه(۱) و أمثالها من الزلات و القصورات إنما نشأت من الذهول عن حقيقه الوجود و أحكامها و أحكام الهويات الوجوديه و صرف الوقت فی علوم غير ضروريه كاللغه و دقائق الحساب و فن أرثماطيقى و موسيقى و تفاصيل المعالجات فی الطب و ذكر الأدويه المفرده و المعاجين و أحوال الدرياقات و السموم و المراهم و المسهلات و معالجه القروح و الجراحات و غير ذلک من العلوم الجزويه- التى خلق الله لكل منها أهلا و ليس للرجل الإلهی أن يخوض فی غمرتها- و لهذا لما سئل سقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعليميه قال إنی كنت مشتغلا بأشرف العلوم يعنی به العلم الإلهی و بالجمله رأس الأمر و سنامه لمن أعطاه الله فطره صافيه و طبعا لطيفا و ذكاء شديدا و فهما ثاقبا و استعدادا بالغا أن لا يشتغل بأمور الدنيا و طلب الجاه و الرفعه بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوه آنسا بالله آيسا عن غيره مع حضور القلب و اجتماع الهمه و صرف الفكر فی الأمور الإلهيه بعد أن حصل له قبل ذلک شطر من العلوم الأدبيه و المنطقيه و الطبيعيه و الخلقيه مما لا بد فيه للسالكين إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمی دون المجذوبين إليه تعالى فی أول الأمر بجذبه ربانيه توازی عمل الثقلين و أما بدون أحد الأمرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبه الكشف العلمی و الشهود القلبی فی المعارف الإلهيه و أحوال المبدأ و المعاد و معرفه النفس و مقاماتها و معارجها إلى الله تعالى مع الاشتغال بأمور الدنيا و علائقها و حبائلها.

۱- مقصوده قدس سره أن الشيخ لم يعط كل ذی حق حقه و لم يضع جهده فی موضعه و كان عليه أن يصرف وقته فی ملازمه باب الحق و طول خدمه العلم الأعلى المطلق- و إلا فجامعيه فنون الحكمه من أقصى مراتب الكمال و أدخل فی إقبال العقول المتعلمه المسترشده و لو كان جل أوقاته مصروفه فی العلم الإلهی لما عثر قدمه فی مهمات الحكمه سيما مسأله العلم الحضوری أما مثل عدم العثور على شیء ثابت فی النبات و الحيوان- المشعر بالذهول عن أحكام حقيقه الوجود و أنه يقول بتباين أنحائها كما يشعر قول المصنف- إنما نشأت إلخ فليس كذلک فإنه يقول بالسنخيه بين وجود العله و وجود المعلول و باتفاق حقيقته كما يدل عليه عباراته فی المباحثات و غيرها بل أول المصنف قدس سره فی الشواهد الربوبيه ظاهر قول المشائيين بالتباين بأنه بالعرض للماهيات لا بالذات، س ره

قال الشيخ فى بعض مراسلاته إلى تلميذ التمس منه إعاده تصنيف ضاع منه فى بعض الأسفار ثم من هذا(۱) المعيد و من هذا المتفرع من الباطل للحق و عن الدنيا للآخره و عن الفضول للفضل فقد أنشب القدر فى مخاليب الغير فما أدرى كيف أتخلص لقد دفعت إلى أعمال لست من رجالها و قد انسلخت من العلم فإنما ألحظه من وراء سجف ثخين مع شكرى لله تعالى فإنه على الأحوال المختلفه و الأهوال المتضاعفه و الأسفار المتداخله لا يخلينى عن وميض يحيى قلبى و يثبت قدمى إياه أحمده على ما ينفع و يضر و يسوء و يسر انتهى أقول فرضنا أن هذه الشواغل العائقه وقعت له على سبيل الجبر و الاضطرار من غير إراده منه و اختيار فمن الذى صنف فى العلوم الجزئيه التى هى من قبيل الصناعات و الحرف مجلدات أ ليس الاشتغال الشديد بها و الخوض فى غمراتها حجابا عن ملاحظه الحق عائقا من ملازمته و العكوف على بابه و الاستجلاب لأنوار علمه و مزيد إحسانه

۱- كلمه من استفهاميه فقد أنشب القدر فى بياء المتكلم مخاليب الغير غير الدهر كعنب بمعجمه فمثناه من تحت إحداثه المغيره دفعت إلى بياء المتكلم و السجف بالسين المهمله و الجيم الستر و الوميض الإشراق، س ره

الباب العاشر فی تحقیق المعاد الروحانی و الإشاره إلی السعاده العقلیه و الشقاوه

اشاره

التی بإزائها و إلی السعاده و الشقاوه الغیر الحقیقیتین و ما قیل فی بیانهما و فیه فصول

فصل (۱) فی ماهیه السعاده الحقیقیه

اعلم أن الوجود هو الخیر و السعاده و الشعور(۱) بالوجود أیضا خیر و سعاده- لکن الوجودات متفاضله متفاوته بالکمال و النقص فکلما کان الوجود أتم کان خلوصه عن العدم أکثر و السعاده فیه أوفر و کلما کان أنقص کان مخالطته بالشر و الشقاوه أکثر و أکمل الوجودات و أشرفها هو الحق الأول و یلیه المفارقات العقلیه و بعدها النفوس و أدون الموجودات هی الهیولی الأولی و الزمان و الحرکه ثم الصور الجسمیه

۱- لأن العلم عین المعلوم بالذات مطلقا و عین المعلوم بالعرض ماهیه و وجودهما ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک فالعلم بالشمس مثلا شمس و بالقمر قمر و هکذا و الشعور بالوجود حضوری و حصولی و الحضوری إما إجمالی و إما تفصیلی- فالأول کعلم النفس الناطقه القدسیه بذاتها و هی الوجود کما هو رأیه و رأی الشیخ الإشراقی و الثانی کعلم الفانی بالمفنی فیه و حق العلم به علم الحق تعالی و العلم الحصولی بالوجود قسمان أحدهما العلم بمراتب الوجود بالفحص و البحث عن الماهیات و مقوماتها و عوارضها اللازمه و المفارقه و ثانیهما العلم به بصوره العامه المطابقه لحقیقته مثل العلم بأنه طرد العدم عن الماهیات و أنه حیثیه الوحده و الهویه و أنه النور الحقیقی و الحیاه الساریه و العشق الساری و العلم و الإدراک و نحو ذلک من العنوانات المطابقه لحقیقته البسیطه المبسوطه و المزیه و التفاضل بین العقلاء بوفور المعارف به فإنه الموضوع للحکمه ما قبل الطبیعه، س ره

ثم الطبائع ثم النفوس وجود كل شى ء لذيذ عنده و لو حصل له وجود سببه و مقومه له لكان ألذ لأنه وجوده فيكون كمال لذته بإدراكه و حيث كانت الوجودات متفاوته- فالسعادات التى هى إدراكاتها تكون متفاضله أيضا و كما أن وجود القوى العقليه- أشرف من وجود القوى الحيوانيه الشهويه و الغضبيه التى هى نفوس البهائم و السباع- و غيرهما من الحيوانات فسعادتها أجل و لذتها و عشقها أتم فنفوسنا إذا استكملت و قويت و بطلت علاقتها بالبدن و رجعت إلى ذاتها الحقيقيه و ذات مبدعها تكون لها من البهجه و السعاده ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسيه و ذلك لأن أسباب هذه اللذه أقوى و أتم و أكثر و ألزم للذات المبتهجه أما أنها أقوى فلأن أسباب اللذه هى الإدراك و المدرك و المدرك و قوه الإدراك(١) بقوه المدرك و القوه العقليه أقوى من القوى الحسيه و مدركاتها أقوى فلا جرم هى محصله لحقيقه الشى ء المدرك الملائم و نائله للبهاء المحض و الخير الصرف و الوجود الذى هو أصل كل موجود و فياض كل خير و نظام و كذلك ما بعده من الجواهر العقليه التى هى معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها أم لم يعشق و أما المشتهيات الحسيه فإدراكها بالقوى الضعيفه الوجود الناقصه الأكوان و هو يتعلق بالظواهر و الأطراف غير متوغل إلى حقيقه الشى ء الملائم و المدركات هى من باب المأكولات و الملموسات و الروائح و الألوان و ما أشبهها و أما أنها أكثر فإن مدركات القوه العقليه هى كل الأشياء- و مدركات القوى الحسيه هى بعضها و هو المحسوسات فقط دون المعقولات.

و أيضا ليس كل المحسوسات ملائما لذيذا للحس بل بعضها ملائم له و بعضها مناف بخلاف العقل فإن كل معقول ملائم له و به كمال ذاته و ذلك لأن الحسيات يقع فيها التضاد و المنافره لقصور وجوداتها و قبولها النقص و الآفه و أما العقليات فلها الفسحه و السعه فى الوجود من غير تزاحم و تضايق و أما أنها ألزم للذات فإن الصور

١- و الأولى عدم إرجاع الإدراك إلى المدرك إذ هو فى نفسه قوى و أقوى إذ إدراك الخير و الكمال و الجمال و الجلال بالحضورى التام أقوى من الحضورى الإجمالى- و الحصولى بعنوانات حقيقه الوجود أقوى من الحصولى بعنوانات مراتبها و كل واحد من الثلاثه سبب فى تماميه السعاده و اللذات و اجتماعها سبب للأتميه، س ره

العقليه إذا عقلها العقل يستكمل بها و يصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل أن يقع الشعور به مقوما(۱) لذات العقل و كان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فإذا استشعر و تنبه- يرى ذلك البهاء و الجمال فى ذاته فصار مبتهجا بذاته غايه البهجه كما قال معلم الأول فصرت داخلا فى ذاتى خارجا عن سائر الأشياء فأدى فى ذاتى من الحسن و البهاء و السناء- ما تكل الألسن عن وصفه فوصول سبب الالتذاذ إلى هذا المستلذ العقلى أشد و أوغل إذ لا أوصل إلى الشى ء من ذاته إلى ذاته و هذه اللذه شبيهه بالبهجه التى للمبدإ الأول بذاته و بلذات المقربين بذواتهم و ذات مبدئهم و معلوم أن لذه الملائكه الروحانيين- بإدراكاتهم النوريه فوق لذه الحمار بإدراك صوره الجماع و القضيم و نحن لا نشتهى تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الأبدان بالوجدان بل نعلمها من جهه الاستدلال و البرهان- إذ لا نتصور من ذوات المعشوقات العقليه إلا بحسب مفهومات كليه ذهنيه صادقه عليها- و مفهوم الشى ء و ماهيته و معناه غير حقيقه وجوده و هويته العينيه فإن مفهوم الحلاوه ليس حلوا و ماهيه السلطنه ليست سلطانا إلا أن البرهان و العقل يدعوان إلى وجود المستلذات العقليه و معرفه العقليات فى النشأه الأولى منشأ الحضور فى العقبى لما مر أن المعرفه بذر المشاهده و ذلك لأن الحجاب بيننا و بين العقليات إما عدم التفطن لها و هو الجهل(۲) و إما الاشتغال بغيرها كالبدن و المواد الحسيه و قواها المنطبعه فالنفس إنما تتوصل إليها باكتساب(۳) العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقليه مستعده بالطبع تهيؤا قريبا- لقبول صورها العقليه من المبدإ المفارق فإذا زال المانع الخارجى بالموت إذ ليس بعد المفارقه عن البدن لصاحب المعرفه إعراض عن تلك الجهه إلى جانب البدن و شواغله

۱- فإن القيوم تعالى مقوم وجودى لوجود العقل و كان غافلا كما قيل. در جستن جام جم بسى پيمودم روزى ننشستم و دمى نغنودم ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان نماى عالم بودم ، س ره

۲- و المفروض عدمه لأن الكلام فى أن المعرفه بذر المشاهده فبقى الثانى، س ره

۳- و هو مشاهده العقول المفارقه الكليه عن بعد فإذا زاول العلم بالحقائق تبدل البعد بالقرب سيما بعد رفع شواغل البدن، س ره

فیکون مجرد المعرفه باللذیذ العقلی سبب الوصول إلیه و الالتذاذ به عند رفع المانع و هو الاشتغال بالبدن و قد انقطع بالموت و هذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذیذه فإنه غیر کاف للوصول إلیها و الإحساس بها لإمکان الحجب الجسمانیه بین الحواس و محسوساتها اللذیذه و السبب فیه ضیق وجودها و ضعف حصولها و فقد بعض أجزائها عن بعض و غیبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه و لا عند شی ء آخر فکذا الجسمانی القائم به من الصفات و الأعراض و لهذا لیس للأجسام بما هی أجسام حیاه و لا شعور و أما الأجسام الحیه فلیس کونها جسما هو کونها حیه إنما الحیاه لها بسبب کون آخر یطرأ علیها بسبب حی بالذات هو نفسها الحیوانیه و لو کان وجود الجسم حیاه له کان وجود کل جسم حیاه له و لیس کذلک و أما ما لیس بجسم و إن کان ذا تعلق به فلیس یمتنع بأن یکون وجوده بعینه حیاته کالواجب تعالی و العقول و النفوس الفلکیه- و الإنسانیه و الحیوانیه و لیست الحیاه ما به یکون الشی ء حیا غیر نفس وجوده فإنه من المستحیل أن یصیر الشی ء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حیاه الشی ء حییته کما هو طریقتنا فی باب الوجود و کذا المضاف و الأین و الاتصال فی الصوره الجسمیه- و النفسیه فی النفس و النوریه فی المفارقات و التقدم و التأخر الزمانیتین فی الأکوان المتجدده.

و الغرض من إیراد هذا الکلام هاهنا أن یعلم أن الوجود الجسمانی یصحبها الموت و الغفله و الهجران و الفوت سواء کان هذا الوجود من طرف المدرک المشتاق أو فی طرف المشتاق إلیه لما فیه من قله الحضور و الوجدان و بقدر تعلق الشی ء سواء کان مدرکا أو مدرکا کان الحضور أقل و الإدراک أنقص حتی أن شعورنا بذواتنا حین فارقنا البدن کان أشد لأن حضورنا لنا أتم و أوکد و أکثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادیه و شواغلها نسوا أنفسهم کما قال تعالی نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ و ذلک لأنهم لا یشعرون بذواتهم مع هذه العلاقه الشدیده إلا مخلوطا(۱) بالشعور بأبدانهم لأن

۱- فیظنون أنفسهم فی الجهه السفلی و مؤرخه بتأریخ معین بالعرض للبدن و هی مجرده بالذات عن الجهات و الأوقات بل الکلیات العقلیه علی مذهب المنکرین للمثل الأفلاطونیه کل منها بلا زمان و مکان و جهه و نحوها فکیف من ینشئها و الکلیات العقلیه بل الجزئیات الخیالیه موجب ضعفها بعلاوه ضعف توجهها إلیه جعل النفس إیاها مرائی ملاحظه الخارجیات لا ملحوظات بالذات و لو جعلتها ملحوظات لقویت کما فی الآخره و الجزئیات عند أهل العلم الکلی ینبغی أن تلحظ لاقتناص الکلیات و لو لا هذه الموجبات ینبغی أن یتفطن النفس بأن کل کلی له وحده جمعیه و وجود نوری محیط- و جمیع رقائقه و رقائق رقائقه من أفراده المثالیه و الطبیعیه شروقه و بروقه و مشمولاته- و له الکثره فی الوحده و الوحده فی الکثره، س ره

اتصال النفس بالبدن و ارتباطها به کاتصال النور بالظل و الشعله بالدخان و الشخص بالعکس إذا قابلته مرآه لأنا لا نعقل شیئا و نحن بدنیون إلا-و التعقل منا یشوب بالتخیل-فإذا انقطعت العلاقه بین النفس و البدن و زال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهده-و الشعور بها حضورا و العلم عینا و الإدراك رؤیه عقلیه فکان الالتذاذ بحیاتنا العقلیه أتم و أفضل من کل خیر و سعاده و قد عرفت أن اللذیذ بالحقیقه هو الوجود و خصوصا الوجود العقلی لخلوصه عن شوب العدم و خصوصا المعشوق الحقیقی و الکمال الأتم الواجبی لأنه حقیقه الوجود المتضمنه لجمیع الجهات الوجودیه فالالتذاذ به هو أفضل اللذات و أفضل الراحات بل هی الراحه التی لا ألم معها

فصل (۲) فی کیفیه حصول هذه السعاده و منشإ احتجاب النفس عنها ما دامت فی هذا العالم

اعلم أن النفس إنما تصل إلی هذه البهجه و السعاده بمزاوله أعمال و أفعال مطهره

للنفس مزیله لکدوراتها و مهذبه لمرآه القلب عن أرجاسها و أدناسها و بمباشره حرکات فکریه و أنظار علمیه محصله لصور الأشیاء و لماهیاتها فإذا استکملت بحصول معرفه الأشیاء فی ذاتها و خرجت ذاتها من القوه العقلیه الهیولانیه إلی العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس و استعمال البدن و قواه و لکن لا یزال یحاذیها البدن و القوی-و یشغلها و یمنعها عن تمام(۱) الاتصال و روح الوصال فإذا انحط عنه شغل البدن

۱-و نعم ما قیل-۱۲۵، تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود تا بود پیوند جان و تن بجای کی شود مقصود گل برقع گشای تا بود قالب غبار چشم جان کی توان دیدن رخ جانان عیان ، س ره

و وساوس الوهم و دعابه المتخیله ارتفع الحجاب و زال المانع الخارجی و دام الاتصال لأن النفس باقیه و المبدأ الفعال باق و الفیض من جهته مبذول و النفس متهیأه- و الحجابان أعنی الداخلی و الخارجی مرتفعان أما الداخلی و هو قصور النفس و هیولانیتها و وغولها فی البدن و اتحادها به فبخروجها من القوه إلی الفعل و صیرورتها راجعه إلی ذاتها العقلیه و تمیزها عن البدن و قواه غایه التمیز و أما الخارجی و هو البدن و حواسه کغلاف فیه مرآه مصیقله فبخروجها عن غلاف البدن بالموت فإن البدن و الحواس و إن احتیج إلیها فی ابتداء الأمر لیحصل بواسطتها الخیالات الصحیحه حتی تستنبط النفس من الخیالات المعانی المجرده و تتفطن بها و تتنبه إلی عالمها و مبدئها و معادها إذ لا یمکن لها فی ابتداء النشأه التفطن بالمعارف إلا بواسطه الحواس و لهذا قیل من فقد حسا فقد علما فالحاسه نافعه فی الابتداء عائقه فی الانتهاء کالشبکه للصید و الدابه المرکوبه للوصول إلی المقصد ثم عند الوصول یصیر عین ما کان شرطا- و معینا شاغلا و وبالا.

و اعلم أن سعاده کل قوه بنیل ما هو مقتضی ذاتها

من غیر عائق و حصول کمالها من غیر آفه و لا شک أن کمال کل ما هو من باب نوعه و جنسه فکمال الشهوه هو حصول مشتهاها و کمال القوه الغضبیه هو الغلبه و الانتقام و کمال الوهم و سعادته هو الرجاء و التمنی و لکل حاسه الإحساس بالکیفیه المحسوسه التی هی من نوعه- فللمس إدراک الکیفیه المزاجیه المعتدله المتوسطه بین أوائل الکیفیات الأربع اعتدالا و توسطا قریبا من اعتدال اللامسه و توسطها و للذوق إدراک الطعوم المناسبه لمزاج الآله و البدن کالحلاوات و الدسومات و غیرها و للشم الروائح الطیبه و للبصر الأنوار و الألوان و للسمع الأصوات المؤتلفه و النغمات المطربه و للخیال تصور المستحسنات و هی إما مثل المحسوسات المرتفعه إلی الخیال أو حکایات المعقولات

المتنزله إليه و للنفس بحسب ذاتهـا العقليه الوصول إلى العقليات الصـرفه و صـيرورتها موضوعه- للصور الإلهيه و نظام الوجود و هيئه الكل من لدن الحق الأول إلى أدنى الوجود.

و أما كمال(۱) النفس و سـعادتها بحسب مشاركه البـدن و وقوعها فى هـذا العالم- و دار البـدن فبحصول العـداله بصدور أفعال سـائقه إليها محصـله إياها و هى أن تتوسط بين الأخلاق المتضاده فيما تشـتهى و لا تشـتهى و تغضب و لا تغضب لئلا تنفعل عن البـدن و قواه فإن المتوسط بين الأضـداد بمنزله الخالى عنها فإن الخلو المحض و البراءه الصـرفه عن آثار هـذه القوى غير ممكنه للنفس ما دامت فى هـذا الكون الـدنياوى لكن التوسط بينها بمنزله الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها و لا تذعنها- بل تحصل لها هيئه استعلائيه على القوى فتخدمها و تأتمر بأمرها و تنزجر بزجرها- و تطيعها فى جميع ما تأتى و تذر و تأتمر و تنزجر فإن إذعان النفس للبـدن و قواه- و انفعالها عنها من موجبات شـقاوتها و الحرمان عن سـعادتها فإن ارتباط الـذى بين النفس و البدن يوجب أولا ـ انفعـال كـل منهمـا عن صـاحبه فتاره تحمل على البـدن فتقهره تأييـدا من الله و ملكوته و تاره تسـلم للبـدن و تنقهر عن قواه بإغواء الشـيطان- بوساطه تلبيس الوهم و تزيينه المشـتهيات الحيوانيه فإذا تكرر تسـليمها له انفعلت عنه انفعالا قويا و حـدثت فيها هيئه انقياديه و عاده رديه حتى أنه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسده و كف أذاه و إذا تكرر قمعها له و استعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئه استعلائيه يسـهل بها على النفس ما لم يكن يسـهل من قبل- و هذه القوه الاستعلائيه أنما تحصل بأن تفعل الأفعال التى لا بـد لها من فعلها ما دامت فى البـدن على وجه التوسط الخالى عن الإفراط و التفريط كما أن هيئه الخضوع و الـدناءه أنمـا تحصل بوقوع الأفعال منها فى الأطراف كالغلو و التقصـير فإن الأطراف مؤثرات و الأوساط بخلافها فإنها فى حكم اللامؤثر فأفعال التوسط بمنزله ترك

۱- عطـف على قـوله و للنفس أى كمـال النفس بحسب القوه النظريه هو الوصول إلى العقليـات الصـرفه و بحسب العقـل العملى حصول العداله المعتبره عند علماء الأخلاق- و هى التوسط المشهور بينهم، س ره

الأفعال البدنيه و عدم الالتفات إليها كما أن الفاتر من الماء لا حار و لا بارد و هيئه الاستعلاء و الرفع ليست غريبه عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد و التفرد بذاتها و الهيئه الإذعانيه كأنها غريبه عن ذاتها العقليه مستفاده من الماده التى تعلقت بها فسعاده النفس و كمالها هو الوجود الاستقلالى المجرد و التصور للمعقولات و العلم بحقائق الأشياء على ما هى عليها و مشاهده الأمور العقليه و الذوات النورانيه و لا تقاس هذه اللذات إلى ما يناله الحس من اللذات المكدره و المشتهيات الجرميه الداثره- و المرغوبات الكثيفه الزائله و سبب خلونا و عدم وجداننا لذه العلوم و المعارف التى قد حصلناها و نحن فى شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوه الذوق بواسطه(۱) مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذه الطعوم و الحلاوات الموجوده عندها فلو فرض حصول المعارف العقليه التى هى مقتضى طباع القوه العقليه و خاصيتها و النفس غير مستغرقه فى شغل البدن و لا مشتغله بما تورده الحواس لكانت لذه النفس بها لذه لا يدرك الوصف كنهها فإنما لا يشتد الشوق و الابتهاج من العرفاء بمعارفهم فى هذا الآن لعدم الذوق و الوجدان التام فإن اللذيذ هو وجود الملائم الخارجى لا مفهومه أو وجوده الذهنى- و إنما الحاصل عند النفس هاهنا من المعلومات العقليه هو نحو وجودها الضعيف الذهنى- و إنما ضعف وجودها الذى للنفس لضعف إدراك النفس لها إما لغمورها فى البدن و إما لضعف تحصيل النفس إياها كما يكون بطريق الظن و القياس الغير المنتج لليقين- و إلا فهى قويه الوجود شديده الظهور و الوضوح بحسب أنفسها لكن هذه المعرفه الضعيفه من النفس إذا كان ضعفها من جهه البدن لا من ضعف التحصيل و عدم البراهين و الحدود الذاتيه تؤدى بعد رفع غشاوه البدن إلى مشاهده المقربين و مصاحبه القديسين

۱- أى الجوع البقرى و هذا اللفظ فإن بولى هو الشى ء العظيم كالبقر و موس هو الجوع و فى الفرس يشبه الشى ء العظيم بالبقر فمعنى گاوجوع أنه جوع عظيم كالبقر- و سببه أنه يعرض برد مفرط لفم المعده فيبطل لمسه فلا يشعر بدغدغه السوداء المصبوب عليه المنبه على الجوع و يبطل جذبه بحيث لا يمكن أن يزدرد لقمه فالمعده شبعان- و لكن الأعضاء لها جوع عظيم إذ لا يصل إليها شى ء فلها شده الحاجه إلى الغذاء و أما خداره قوه الذوق و آلتها فلسرايه البرد من فم المعده إليها، س ره

التی لا سعاده فوق مشاهدتهم فإن المعرفه التامه فی هذه الدنیا بذر المشاهده التامه فی الآخره کما مر فهذه اللذه العقلیه لنفس کملت فی هذا العالم فإن کانت منفکه عن العلوم الحقیقیه منزهه عن الرذائل الخلقیه لیکون مصروف الهم إلی المتخیلات فلا یبعد أن یتخیل(١) الصور الملذه الموعوده فینجر إلی مشاهدتها بعد رفع البدن کما فی النوم الذی هو ضرب من الموت لأنه عباره عن ترک استعمال بعض قواها المحرکه و الحساسه- فیتمثل لها ما وصف فی الجنه من المحسوسات و هذه جنه المتوسطین و سعاده الصالحین و أصحاب الیمین و تلک جنه الکاملین المقربین و بالجمله البهجه تابعه للمشاهده و حیث یخفی قدر المشاهده یصغر قدر البهجه- فکذلک حالنا فی السعاده التی نعرف وجودها و لا نتصورها مشاهده لکنا نعلم أنها إذا ارتاحت نفسنا فی حیاتنا الدنیا و آنست لذکر الله و فرحت بذکر صفاته العلیا و أفعاله العظمی و کیفیه ترتیب الوجود منه تعالی علی ألیق نظام و أحسن ترتیب علی اتساق- و دوام و کمال و تمام فذلک مما یدل دلاله واضحه من جهه المناسبه علی أن تنال من

١- لیس المرد أن التخیل یستحکم فیخبر إلی التمثل و إلا کان تخیلات المطعومات اللذیذه و الملبوسات الفاخره و المنکوحات البهیه و نحوها لأهل العیش الهنی ء فی الدنیا متمثله فی الآخره و یجل ساحه عز کلام هذا المحقق المتأله قدس سره عن أمثال هذا المعنی کما سیظهر بل ظهر من تحقیقاته فالمراد أن الأعمال الصالحه و مزاولتها و الملکات المتخلقه منها و تخیل صورها اللازمه المناسبه الموجوده بلسان الشرع الأنور توجب التمثل فی الآخره بصور جرد مرد لأنفسهم و الحشر مع الصور الجمیله و اللذائذ و کذا فی طرف مظاهر القهر فإن حرص الحریص و تخیله لوازمه و متعلقاته فی الدنیا یوجب التمثل بالنمل و الحشر معه و أذیه الموذی للمسلمین و تخیله لوازمها و أسبابها فی الدنیا توجب تمثل الحیات و العقارب فی العقبی و قس علیهاإِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً- إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً فهنا أکل اللذائذ من طریق الحرام هناک یمثل بأکل النار و فی النوم الذی هو ضرب من الموت أیضا هکذا فإن سنی الرخاء تمثل ببقرات سمان و سنی القحط تمثل ببقرات عجاف و العلم باللبن و السرور بالخضره و نحوها- و بالجمله بین کل عمل و تجسمه بصورته مناسبه و لزوم عقلی فیضطر هناک علی حسبها و تخیلها و الناس نیام إذا ماتوا انتبهوا و وصلوا إلی تعبیرات ما رأوا فی هذا المنام، س ره

السعاده عند فراغها عن شواغل البدن قدرا يعتد به و خصوصا إذا أحكمت المسائل و أتقنت العلوم و المعارف على أتم وجه و أبلغه كما وقع للراسخين فى العلم و أقل المراتب فى اكتساب العلم التى يستحق بها الإنسان لهذه السعاده الحقيقه على وجه الظن(۱) و التقريب لا على وجه النصوصيه و التحديد أن يكتسب هاهنا العلم بالمبدإ الأعلى- و الوجود الذى(۲) يليق به و يخصه و يعرف أيضا علمه بجميع الأشياء على وجه- لا يلزم(۳) منه انفعال و قدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا و لا تكثرا فى ذاته و يعرف عنايته بالأشياء الخاليه عن الالتفات بغيره و عود الغرض إلى ذاته- و يعرف سعه رحمته و جوده و سائر صفاته الحقيقيه على وجه لا يزيد شى ء منها على ذاته إلا الإضافات فإنها زائده لكن بشرط أن يعرف أن هذه الإضافات كالقادريه و العالميه و الرازقيه و المبدئيه و غيرها كلها إضافه واحده بسيطه فى الوجود و إن اختلفت أساميها باختلاف الاعتبارات فكما أن جميع صفاته الحقيقيه راجعه إلى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفات الإضافيه راجعه إلى الموجديه التامه كما سبق و يعرف العقول(۴) الفعاله- التى هى كلمات الله التامات التى لا تبيد و لا تنفذ و ملائكته العلميه و يعرف النفوس الكليه التى هى كتبه و ملائكته العمليه و يعرف ترتيب النظام فى البدايه و العود- و أن الوجود مترتب من الأول تعالى إلى العقل و منه إلى النفوس و منها إلى الطبائع- حتى تنتهى إلى المواد و الأجسام ثم يترتب منها صاعدا إلى المعادن ثم النبات ثم

۱- فإنه إن زيد شى ء آخر مثل مسأله التكلم و السمع و البصر و نحوها أو نقص- بإرجاع بعضها إلى بعض لم يخل بالغرض، س ره

۲- و أما أن وجوده بسيط الحقيقه كل الوجودات و وحدته هى الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره فهو من أفضل المراتب، س ره

۳- و أما أن علمه الذاتى حضورى و له علم سابق بكل الكليات و الجزئيات- بناء على أن البسيط كل الأشياء و هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى فهو من أفضل المراتب لا أقلها، س ره

۴- و أما أنه يتصل و يتحد بها كما قيل «نفس را چون بندها بگسيخت يابد نام عقل\Z و أن فى إدراك كل كلى عقلى إضافه شهوديه اتحاديه عن بعد و انه ميقات الوصال لها كما أن معرفه وجود الكل طرا مشاهده وجود الحق فهو من أعلى المراتب، س ره

الحیوان و هلم إلی درجه العقل المستفاد فانتهی إلی ما ابتدأ منه و عاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظیما و ینال من السعاده قدرا جسیما و خلص من الشقاوه التی منشؤها إما الإعراض عن تحصیلها مع المکنه و الاستعداد و الانحراف عن طریق الحکمه مع ملکه الشوق إلی کسب العلوم أو إنکار هذه المعلومات بالجحود و الاستکبار و العناد.

و لکن کلما یزید علی هذا المبلغ کما أو یشتد کیفا کانت سعادته أکمل و أتم فإنی(۱) اعلم من المشتغلین بهذه الصناعه من کان رسوخه بحیث یعلم من أحوال الوجود أمورا یقصر الأفهام الذکیه عن درکها و لم یوجد مثلها فی زبر المتقدمین و المتأخرین من الحکماء و العلماء لله الحمد و له الشکر.

ثم إنک قد علمت أن الشرف و السعاده بالحقیقه إنما یحصل للنفس من جهه جزئها النظری الذی هو أصل ذاتها و أما ما یحصل لها بحسب جزئها العملی الذی هو من جهه تعلقها بالبدن و إضافتها و نفسیتها فلیس لها بحسبه من الاغتباط إلا السلامه عن المحنه و البلاء و الطهاره عن الشین و الرجس و الصفا عن الکدوره و الرذیله- و الخلاص عن العقوبه و الجحیم و العذاب الألیم و ذلک بمجرده لا یوجب الشرف الحقیقی و الابتهاج العقلی إلا أن لأهل السلامه کالزهاد و الصلحاء ضربا آخر من السعاده التی تناسبها کما سنعود إلی شرحه

فصل (۳) فی الشقاوه التی بإزاء السعاده الحقیقیه

اشاره

اعلم أن هذه الشقاوه لا تکون للنفوس الحیوانیه و لا للنفوس الساذجه و لا للنفوس العامیه التی لم تحصل فیها بعد ملکه التشوق إلی کسب العلوم العقلیه و الکلامیه- و لا محبه الترفع و الرئاسه کأکثر أرباب الحرف الدنیویه و العوام و النساء و الصبیان- فإن لهم إذا شقوا نوع آخر من الشقاوه کما أن لهم إذا سعدوا نوع آخر من السعاده- إذ

الأشقیاء فریقان.

اشاره

۱- أراد نفسه الشریفه و الحق معه و تحقیقاته الأنیقه أعدل شاهد علی ما أفاده شکر الله مساعیه، س ره

فريق حق عليهم الضلاله

فريق حق عليهم(۱) الضـلاله و حق عليهم القول فى الأزل لأنهم أهل الظلمه و أهل الـدنيا و الحجاب الكلى المختوم على قلوبهم فطره كمـا قـال تعـالى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ* و قوله وَ لَقَـدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها الآيه.

و الفريق الآخر هم المنافقون

الذين كانوا مستعدين فى الأصل قابلين لنور المعرفه بحسب الفطره و النشأه الأولى و لكن ضلوا عن(۲) الطريق و احتجبت قلوبهم بالرين- المسـتفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصـى و مباشـره الأعمال البهيميه و السبعيه- و مزاوله المكايد الشيطانيه حتى رسـخت الهيئـات الغاسـقه و الملكـات المظلمـه و ارتكمـت على أفئـدتهم و انتقشت نفوسـهم برسـوم سفسـطيه و صـور جهليه و خيالاـت بـاطله و أوهـام كـاذبه فبقوا شـاكين حيارى تائهين منكوسـين انتكست وجوههم إلى أقفيتهم و حبطت أعمالهم و بقيت نفوسـهم فى غصه و عـذاب أليم مغلوله مقيـده بسـلاسل علائق الهيولى فى ظلمات شـهوات الدنيا و قد سـلبت عنها قوى إدراك هـذه الشـهوات و آلاتها تلـذعها عقارب الهيئات السوأى و حياتها خالـدين فيها ما دامت السـماوات و الأرض و كانت قـد ناداها منـادى الحق فتغـافلت و غوت و أعرضت و جحـدت فحـل عليهـا غضب الحق و قيل فيها وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَـهً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمى قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِى

۱- فى موضـعين أحـدهما نشأه العلم فـإن كـل عين ثـابت اسـتدعى فى العلم مـا يليق بحاله فاسـتدعى السـكر الحلاوه و الحنظل المراره و لا ألف الاسـتقامه و الدال الانحناء و هكذا و ثانيهما الماده فماده الشـعير تطلب صوره الشعير و لا تطلب صوره الحنطه- و ماده العصـفور تطلب صوره العصفور و لا تطلب صوره الطاوس و هذا الطلب أيضا فى الأزل لأن الأزل ليس وقتا موقوتا و حدا محدودا بل روح الدهر و الزمان و أيضا كلا الطلبين من ذات الشـى ء لأن ماهيته هى هو و مادته جزؤه لا تباينه فما عامل الله شيئا إلا بما علم منه، س ره

۲- لمحبه الترفع و الرئاسه كما هو مفهوم من نفيهما عن الفريق الأول و لغلبه شهواته و شيطنته و نكراه و استعباد هواه إياه، س ره

أَعْمى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيراً قالَ كَذلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فَنَسِيتَها وَ كَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسى(۱) و من أعظم الآلام لهم أنهم عن ربهم لمحجوبون و قد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون- و أحاطت به خطيئاتهم فهم فى الدرك الأسفل من النار متقاعدون فلا شك أن هؤلاء الأشقياء أسوأ حالا من الفريق الأول فالأولى(۲) أهل الحجاب و الأخرى أهل العقاب- و فى الكتاب الإلهى قد تكررت و تكثرت الإشاره إليهما جميعا و إلى كل منهما منفردا.

منها ما وقع فى أوائل البقره فالإشاره إلى القسم الأول قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ إلى قوله وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فهؤلاء لا سبيل إلى خلاصهم من النار- و هم أصحاب(۳) النار بالحقيقه كأكثر الكفره طبعا و قد تأكدت القوه بمزاوله المعاصى و الشهوات كذلك حقت كلمه ربك على الذين فسقوا إنهم لا يؤمنون و كذلك(۴) حقت كلمه ربك على الذين كفروا إنهم أصحاب النار لأنهم سدت عليهم الطريق- و أغلقت عليهم الأبواب إذ القلب أعنى القوه العاقله هو مشعر الإلهى الذى هو محل الإعلام و الإلهام فحجبوا عنه بختمه و الحواس سيما السمر و البصر و هما المشعران- اللذان هما بابان عظيمان من أبواب الفهم و الاعتبار فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب فلا سبيل لهم فى الباطن إلى العلوم الحقيقيه و لا فى الظاهر

۱- سيما الآيات الكبرى أعنى الأدلاء على الله الهادين إليه «قال على ع: «لا آيه أكبر منى و نعم ما قيل «اگر چه آينه روى جانفزاى تواند همه عقول و نفوس و عناصر و افلاك ولى كس ننمايد تو را چنانكه توئى بجز دل من مسكين بيدل غمناك ظهور تو بمن است و وجود من از تو فلست تظهر لولاى لم أكن لولاك فنسيتها و أعرضت عنها و نبذت دلالتها وراء ظهرك و كذلك اليوم تنسى بعين إنسائك نفسك، س ره

۲- كالحيوانات العجم فحجابها فطرى و مختوميه قلوبهم جبليه، س ره

۳- فإن أصحاب الشى ء ملازموه و مزاولوه و أهله كما يقال أصحاب الدنيا و أهلها لملازميها و من أهلها و اختارها، س ره

۴- أى فى الأزل كما عرفت، س ره

إلی العلوم الرسمیه(۱) کما قال تعالی وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ- لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها الآیه فحبسوا فی سجون الظلمات فما أعظم عذابهم- و الإشاره إلی القسم الثانی قوله تعالی وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ إلی قوله وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ و هؤلاء مرضی القلوب متألمو النفوس بالحقد و الحسد و الکبر و النفاق و العداوه و البغضاء و الرعونه و الریاء و هم أهل الکید و النفاق و الغدر و الخداع و الشقاق و المکر و الحیله و قد یکون لهم مع ذلک آراء باطله- و اعتقادات فاسده و نعوذ بالله إذا حفظوا مع شراره النفس أقوالا شرعیه و علوما ناموسیه- جعلوها من أسباب الترفع و الرئاسه بادعائهم الإیمان بالله و بالیوم الآخر و لم یدخل فی قلوبهم الإیمان أصلا فهذه الأمراض النفسانیه سواء کانت من باب الآراء و العقائد- أم لا کلها مؤلمه للنفوس معذبه للقلوب و لکن الاعتقادات الردیه و العلوم الفاسده- أشد تعذیبا و أکثر إیلاما للنفوس فإنها نیرانات ملتهبه فی نفوس معتقدیها و حرقات مشتعله فی قلوبهم فإیلامها أشد من إیلام هذه النار الدنیویه کما ذکر الله تعالی بقوله- نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَهُ الَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی الْأَفْئِدَهِ إِنَّها عَلَیْهِمْ مُؤْصَدَهٌ فِی عَمَدٍ مُمَدَّدَهٍ لأنها مع کونها فی نفسها قبیحه مؤلمه منها ینشأ سائر المعاصی و السیئات الموجبه لتعذب النفوس إلی وقت معلوم فهاتان الشقاوتان(۲) کلاهما شقاوه عقلیه و سیأتی(۳) شرح السعاده و الشقاوه الحسیتین فیما بعد إن شاء الله تعالی.

و الحاصل أن الشقاوه الأخرویه إما بحسب ما یحصل لها من الهیئات البدنیه- من المعاصی الحسیه الشهویه و الغضبیه و إما بحسب ما یحصل لها من الهیئات النفسانیه کالحسد و الریاء و الجحود للحق و الإنکار للعلوم الحقه الحقیقیه فسبب

۱- أی المتعلقه بکیفیه العمل، س ره

۲- أی شقاوه أهل الحجاب و المختوم علی قلوبهم و شقاوه أهل العقاب و بعباره أخری الجهل البسیط و الجهل المرکب فإن الأولی أیضا نقص و عدم شأنی باعتبار نوعه- و إن لم یزاولوا المعاصی و أما إن زاولوا کما سبق أنه قد تأکدت القوه بمزاوله المعاصی و الشهوات فواضح، س ره

۳- أی بیان تجسم الأعمال و تشبح الکلمات بالصور المناسبه، س ره

الشقاوه التی تحصل من الجهه الأولی أن هذه الهیئات الانقیادیه و الانفعالات الانقهاریه للنفس إذا تأکدت یمنعها عن الوصول إلی سعادتها الأخرویه و تصدها عن(۱) درک النعیم الأخروی و هی مع ذلک تحدث نوعا من الأذی عظیما لفقد المألوفات العادیه- و وجود الملکه الشوقیه إلیها و عدم ما یشغل النفس عن تذکرها فإن هذه الهیئات و إن کانت قبیحه فی نفسها مؤلمه لجوهر النفس مضاره لحقیقتها لکن کان إقبال النفس علی البدن یشغلها عن الإحساس بفضائحها و قبائحها و مضادتها لجوهر النفس ففی الآخره إذا زال ذلک الإقبال و الاشتغال فیجب أن تحس بإیلامها و إیذائها کما قال تعالی فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ فتأذی النفس عند رفع الحجاب و الموت أذی عظیما و عذابا شدیدا کمن به آفه مؤلمه و مرض ألیم و له شغل شاغل کخدر أو إغماء أو غیر ذلک فإذا فزع عن ذلک أحس به فتأذی منه غایه الأذی و لکن لما کانت هذه الهیئات الانقیادیه غریبه عن جوهر النفس کما أشرنا إلیه فکذا ما یلزمها و یتفرع عنها من الأشباح الجهنمیه فلا یبعد أن یزول عنها فی مده من الدهر متفاوته علی حسب کثره العوائق و قلتها إن شاء الله تعالی و یشبه أن تکون الشریعه الحقه قد أشارت إلیه حیث ورد أن المؤمن الفاسق لا یخلد فی النارو أما القسم الثانی من الشقاوه العقلیه فهو الداء العضال(۲) و المرض المؤلم للشاعر بالعلوم و الکمال العقلی فی الدنیا و الکاسب شوقا لنفسه إلیها ثم تارک الجهد فیه لتکتسب العقل بالفعل اکتسابا ما ففقدت منه القوه الهیولانیه و حصلت ملکه الاعوجاج- و الصور الباطله المخالفه للواقع و القول علی العصبیه و الجحد فهذه الداء العیاء مما

۱- أی لا- عن تلک الغبطه العظمی مثل أنها عن ربها لمحجوبه إذ علمت أن لیست لها ملکه التشوق إلی تحصیل المعارف و لا استعدادها حتی یکون شقاوتها بالصد عنها- بل لها بدلا عنها کما قال ملکه الشوق إلی المألوفات الجزئیه الدنیویه فتشقی بفقدها، س ره

۲- سیما الجهل المرکب لمضادته للنفس النطقیه التی من عالم العصمه و الطهاره- بحسب أصل فطرتها و قد صارت بحسب الفطره الثانیه مثل کتاب مشحون من الأغالیط و الأکاذیب عند نقاد وقاد معیر فهو لا یلیق إلا التمزیق و التحریق بالنار أی نار النار التی تطلع علی الأفئده، س ره

أعيت أطباء الأرواح عن علاجها إذ المحال غير مقدور عليه و هذا الألم الكائن عنها- بإزاء اللذه الكائنه عن مقابلها و كما أن تلك أجل من كل إحساس بملائم كذلك هذه أشد من كل إحساس بمناف من تفريق اتصال بالنار أو تجميد بدن بالزمهرير أو ضرب عنق و قطع عضو و عدم تصور ذلك لأهله فی الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذی قررناه فی عدم وجدان اللذه المقابله له و كما أن الصبيان لا يحسون باللذات و الآلام- التی يخص المدركين و يستهزءون بهم و إنما يستلذون ما هو غير لذيذ و يكرهه المدركون كذلك صبيان العقول و هم أهل الدنيا لا يشعرون بما أدركه ذو العقول البالغه الذين يخلصون عن الماده و علائقها

فصل (۴) فی سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات و حرمانهم عن السعاده الأخرويه

اشاره

اعلم أن القوه التی هی محل العلوم و المعارف فی الإنسان هی اللطيفه المدبره لجميع الجوارح و الأعضاء المستخدمه لجميع المشاعر و القوى و هی بحسب ذاتها قابله للمعارف و العلوم كلها إذ نسبتها إلى الصور العلميه نسبه المرآه إلى صور الملونات و المبصرات و إنما

المانع من انكشاف الصور العلميه لها أحد أمور خمسه كما ذكره- بعض أفاضل العلماء فی مثال المرآه.

أولها نقصان جوهرها و ذاتها قبل أن يتقوى

كنفس الصبی فإنها لا- يتجلى لها المعلومات لنقصانها و كونها بالقوه و هذا بإزاء نقصان جوهر المرآه و ذاتها كجوهر الحديد قبل أن يذوب و يشكل و يصيقل.

و الثانی خبث جوهرها و ظلمه ذاتها

ككدوره الشهوات و التراكم الذی حصل على وجه النفس من كثره المعاصی فإنه يمنع صفاء القلب و طهاره النفس و جلاءها فمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها و تراكمها كصداء المرآه و خبثها و كدورتها المانعه من ظهور الصوره فيها و إن كانت قويه الجوهر تامه الشكل و اعلم أن كل حركه أو فعل وقعت من النفس حدث فی ذاتها أثر منها فإن كانت شهويه أو غضبيه صارت بحسبها عائقه من

الکمال الممکن فی حقها و إن کانت عقلیه صارت بحسبها نافعه فی کمالها اللائق فکل اشتغال بأمر حیوانی دنیوی کنکته سوداء فی وجه المرآه فإذا تکثرت و تراکمت أفسدتها و غیرتها عما خلقت لأجله کتراکم الغبارات و البخارات و الأصدیه فی المرآه- الموجبه لفساد جوهرها.

و الثالث أن تکون معدولا بها عن جهه الصوره المقصوده و الغایه المطلوبه

فإن نفوس الصلحاء و المطیعین و إن کانت صافیه نقیه عن کدوره المعاصی نقیه عن ظلمات المکر و الخدیعه و غیرهما لکنها لیست مما یتضح فیه جلیه الحق لأنها(۱) لیست تطلب الحق و لم تحاذ شطر المطلوب و عدلت عن الطریق المؤدی إلی جانب الملکوت و هو صرف الفکر فی المعارف الحقیقیه و التأمل فی آیات الربوبیه و إدراک الحضره الإلهیه- بصرف الهم إلی أعمال بدنیه و نسک شرعیه و أوراد و أذکار وضعیه من غیر تدبر و تأمل فیها(۲) و فی الغرض من وضعها فلا ینکشف لهم إلا ما توجهت إلیه هممهم من تصحیح صوره الأعمال و الطاعات و دفع مفسدات النسک من القیام و الصلوات و غیرهما إن کانوا متفکرین فیها و إذا کان تقیدهم بترجیح الطاعات و تفضیل حسنات الأعمال- مانعا عن انکشاف جلیه الحق فما ظنک فی صرف الهمه إلی شهوات الدنیا و علائقها- فکیف لا یمنع من الکشف الحقیقی و هذا فی مثال المرآه هو کونها معدولا بها من جهه الصوره إلی غیرها.

الرابع الحجاب المرسل

فإن المطیع القاهر للشهوه المتحری للفکر القاصد لتحصیل

۱- بل نعمه و ملکه و هذه حجاب عنه أولا تطلب حق المطالب لإعراضها عن التفصیل اکتفاء بالإجمال، س ره

۲- مثل أن الغرض من الصلاه الاتصال المعنوی و القرب الحقیقی کما ورد أن الصلاه معراج المؤمن و من الصوم تصفیه القلب لاستجلاب الفیض کما ورد الجوع سحاب یمطر الحکمه بل التخلق بأخلاق من هو صمد لا یطعم و من الزکاه تحصیل الجود بل التخلق بأخلاق الوهاب الرزاق القاضی للحاجات و من الحج التجرید و التفرید التام- کما ورد أن الحج رهبانیه هذه الأمه و هذا مجمل من الأغراض الحقه و تفصیلها و تفصیل أغراض أرکانها و عوارضها یحتاج إلی بسط فی المقام، س ره

العلم قـد لا ينكشف له حقيقه مطلوبه الـذى قصـده لكونه محجوبـا عنه(١) باعتقـاد مقبول للناس سـبق إليه منـذ الصبا على وجه التقليد و حسن الظن يحول بينه و بين حقيقه الحق- و يمنع أن ينكشف فى قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد و هذا أيضا حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين و المتعصبين للمـذاهب بـل أكثر المنسوبين إلى العلم و الصـلاح فـإنهم محجوبون باعتقـادات تقليـديه رسـخت فى نفوسهم و تأكدت فى قلوبهم و صارت حجابا بينهم و بين دركـ الحقائق و هذا فى مثالنا حجاب المرسل بين المرآه و الصوره.

الخامس الجهل بالجهه التى منها يقع الشعور بالمطلوب

و العثـور على الحـق المقصود فـإن طـالب العلم ليس يمكنه تحصـيل العلم بـالمطلوب من أى طريق كـان بـل بالتـذكر المعلوم و المقـدمات التى تنـاسب مطلوبه حتى إذا تـذكرها و رتبهـا فى نفسه ترتيبـا مخصوصـا مقررا بين العلمـاء النظار ذوى الاعتبار فعند ذلـكـ يكون قـد عثر على جهه- فيتجلى له حقيقه المطلوب فإن العلوم المطلوبه التى بها تحصل السـعاده الأخرويه- ليست فطريه فلا تقتنص إلا بشـبكه العلوم الحاصـله أولا- بـل كـل علم غير أولى لا يحصـل إلا بعلمين سابقين يأتلفان و يزدوجان على وجه مخصوص فيحصـل من ازدواجهمـا علم ثالث- على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل و الأنثى فإن لكل ممكن معلول عله مخصوصه لا يمكن حصول شـى ء من ذوات العلل و الأسباب إلا من طريق سببه و علته فكذلك العلم بها لا يحصل إلا من جهه العلم بأسبابها و عللها فالجهل(٢) بأصول المعارف و بكيفيه ترتيبها و ازدواجها هو المانع من العلم بها و مثاله فى المرآه هو عـدم المحـاذاه لهـا بالجهه التى فيها الصوره المرئيه فرب صوره لم تكن محاذيه للجهه التى فيها المرآه- بل مثاله أن يريـد الإنسان مثلا أن يرى قفاه فى المرآه فيحتاج إلى مرآتين ينصب

١- مثل أن المشـتق ذات ثبت له المبـدأ فيحجب المتعلم أن يعتقـد أن الوجود موجـود- بل عن أن الواجب وجود إلى أن يرفع أو أن الصـفه مطلقـا معنى قـائم بالغير فيحجبه عن أن يعتقـد أن النفس فى ذاتها حياه و علم ذاتها بـذاتها و إراده ذاتها لـذاتها و نحو ذلك و هذا معنى ما قال بعض العرفاء العلم حجاب أكبر، س ره

٢- و هى مواد البراهين و بكيفيه ترتيبهـا و هى صورها المشـروحه فى الميزان قال تعاليَ زِنُوا بِالْقِسْـطاسِ الْمُسْـتَقِيمِ* و قالوَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ، س ره

أحدهما وراء القفا و الأخرى فى مقابلتها بحيث يبصرها و يراعى مناسبه مخصوصه بين وضع المرآتين حتى ينطبع صوره القفا فى المرآه المحاذيه للقفا ثم تنطبع صوره هذه المرآه فى المرآه الأخرى حتى تدرك العين صوره القفا كذلك فى اقتناص العلوم طرق عجيبه فيها انتقالات أعجب مما ذكر فى المرآه و يعز على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفيه الاهتداء بها فهذه هى الأسباب المانعه للنفس الناطقه من معرفه حقائق الأمور- و إلا فكل نفس بحسب الفطره السابقه صالحه لأن تعرف حقائق الأشياء لأنها أمر ربانى شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصيه و ما

ورد عنه ص: لو لا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماء

إشاره إلى هذه القابليه و هذه الحجب الحائله بين النفوس الإنسانيه و عالم الملكوت فإذا ارتفع هذه الحجب و الموانع عن قلب الإنسان الذى هو نفسه الناطقه تجلى فيه صوره الملك و الملكوت- و هيئه الوجود على ما هى عليه فيرى ذاته فى جنه عرضها السماوات و الأرض بل يرى فى ذاته جنه عرضها أوسع من عرض السماوات و الأرض لأنهما عباره عن عالم الملك و الشهاده و هو محدود و أما عالم الملكوت و الحقائق العقليه و هو الأسرار الغائبه من مشاهده الحواس المخصوصه بإدراك البصيره فلا نهايه لها و جمله عالم الملك و الملكوت إذا أخذت دفعه تسمى الحضره الربوبيه لأن الله محيط بكل الموجودات إذ ليس فى الوجود سوى ذات الله و أفعاله و مملكته من أفعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنه(۱) بعينها عند قوم و هو سبب استحقاق الجنه عند آخرين و يكون سعه المملكه فى الجنه بقدر سعه المعرفه و بمقدار ما يتجلى للإنسان من الله و صفاته و أفعاله و إنما المراد من الطاعات و أعمال الجوارح كلها تصفيه القلب و تطهير النفس و جلاؤها بإصلاح الجزء العملى منها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّٰاها و نفس الطهاره و الصفاء ليست كمالا بالحقيقه لأنها أمر عدمى و الأعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول أنوار الإيمان أعنى إشراق نور المعرفه بالله و أفعاله و كتبه و رسله و اليوم الآخر و هو المراد بقوله تعالى فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاٰمِ ... فَهُوَ عَلىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ

۱- أى جنه الذات و جنه الصفات و جنه الأفعال الإبداعيه و الإنشائيه، س ره

فشرح الصدر غايه الحكمه العمليه و النور غايه الحكمه النظريه فالحكيم الإلهى هو الجامع لهما و هو المؤمن الحقيقى بلسان الشريعه و ذلك الفوز العظيم

فصل (۵) فی كيفيه حصول العقل الفعال فی أنفسنا

اعلم أن للعقل الفعال وجودا فی نفسه و وجودا فی أنفسنا فإن كمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غايتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه- فإن ما لا وصول(۱) لشی ء إليه بوجه الاتحاد لا يكون غايه لوجود ذلك الشی ء فما هو غايه بالطبع لشی ء فی وقت فهو من شأنه أن يصير صوره له فی وقت آخر إلا لمانع يقطع طريقه إلی الوصول و كأنا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتحاد فی العلم الكلی عند بحثنا عن أحوال العقل و المعقول إيضاحا يكفی لأهل العرفان و أصحاب الذوق و الوجدان- و إن لم يكن نافعا لأهل الجحود و الطغيان فمن استشكل عليه أن شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما علی وجود الشی ء و غايه متأخره عنه مترتبه عليه ترتبا ذاتيا بعد مراتب استكمالاته و ترقياته فی الوجود فعليه أن يرجع و ينظر إلی ما حققناه و يسلك الطريق الذی سلكناه حيث عرفناه بقوه البرهان و نور الكشف و العيان أن المبدأ الأعلی له الأوليه و الآخريه لأجل سعه وجوده المنبسط و قوه وحدته الجامعه- و شده نوريته الساطعه و تمام هويته التی انبعث منها الهويات و عينه التی انبجست منها أعيان الوجودات فوجوده التام الذی هو فاعل الآنيات هو غايتها و كمالها فهو أصل شجره الوجود و ثمرتها لأن وحدته ليست كسائر الوحدات التی تحصل بتكررها الأعداد فلا ثانی لوحدته كما لا مثل لوجوده بل أحديته الصرفه جامعه للكثرات

۱- أی الوصل إلی الغايه لا يكون بنحو الاتصال الإضافی بل بنحو الاتحاد و التحول- بأن يتحول و ينقلب المغيی إلی الغايه بناء علی جواز التبدل الذاتی علی الاتصال الحقيقی- و الحركه الجوهريه ثم إنه كما قال قدس سره للعقل الفعال وجود نفسی و وجود رابطی- و النفس النطقيه القدسيه تتحد بوجوده الرابطی فلا يرد إشكالات الشيخ الرئيس عليه، س ره

ساریه فی الوحدات و نور وجوده نافذ فی الهویات

کما قال أمیر الموحدین علی ع:

مع کل شی ء لا بمقارنه و غیر کل شی ء لا بمزایله

فلا یدفع وجوده الابتدائی وجوده الانتهائی فمنه یتنزل الموجودات فی الابتداء و إلیه تصعد الآنیات فی الانتهاء فعلی هذا المنوال حال وجودات الأنوار القیومیه و صور المفارقه الإلهیه فإن(۱) وجودات العقول الفعاله ظلال لوجوده و وحداتها مثل لوحدته فسعتها و جمعیتها أنموذج لسعته و جمعیته فإنما هی وسائط صدور الأشیاء عن الحق تعالی و وسائل رجوع الموجودات إلیه فلها الأولیه بأولیته و الآخریه بآخریته کما أنها موجوده بوجوده لا بإیجاده- باقیه ببقائه لا بإبقائه لأنها کما علمت بمنزله أشعه نوره و لوازم هویته.

ثم إن النظر فی العقل الفعال من حیث وجوده فی نفسه غیر النظر فیه من حیث حصوله لنفوسنا فالنظر فیه من الحیثیه الأولی قد مر ذکره فی الربوبیات إذ قد ثبت وجوده فی نفسه بالبرهان و لیس النظر فیه الآن إلا من حیث کونه کمالا للنفس الإنسانیه و تماما لها و البرهان علی وجوده فی النفس أن النفس فی مبادی الأمر- و إن کانت نفسا بالفعل لکنها عقل بالقوه و لها أن تصیر عقلا بالفعل لأجل تصور المعقولات و التفطن بالثوانی بعد الأولیات حتی یصیر بحیث تحضر صور المعلومات متی شاءت فتحصل لها ملکه استحضار الصور العقلیه من غیر تجشم کسب جدید فخرجت ذاتها من العقل بالقوه إلی العقل بالفعل و کلما خرج من حدود القوه و الاستعداد إلی حد الفعل فلا بد له من أمر یخرجه منها إلیه فهو إن کان أمرا غیر عقلی کجسم أو قوه جسمانیه فیلزم أن یکون الأخس وجودا عله مفیده للأشرف وجودا و کان غیر العقل

۱- فکما أن وجوده کل الوجودات کذلک وجودها کل وجودات ما دونها و کما أن وحدته وحده حقه حقیقیه کذلک وحدتها وحده حقه ظلیه لا- عددیه و بالجمله إضافتها إلی النفس متأخره زمانا متقدمه ذاتها علیها دهرا و مثله و مثلها کمثل عاکس انعکس منه عکس صغیر علی جلیدیه غبراء یصلحها بالتصفیه و التلطیف و التکبیر بالتدریج بحیث تقبل صوره حاکیه للعاکس علی ما هو علیه من العظم و الشکل و الحسن و الجمال و تشتد الصوره بحیث تستغنی عن المرآه رأسا فتکسرها و تفنی فی العاکس فالعاکس لا تغیر فیه و حاله قبل الصوره- و بعدها و عند نقصها و کمالها حال واحده، س ره

أفاده العقل لغيره و ذلک محال و إن کان عقلا فلا يخلو إما أن يکون عقلا فی أصل الفطره فهو المطلوب و إن لم يکن کذلک فيحتاج لا- محاله إلی أمر يخرجه من القوه إلی الفعل- و يجعله عقلا بالفعل فننقل الکلام إليه حتی يدور أو يتسلسل أو ينتهی إلی المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبه القوه و النقص الاستعدادی.

و من سبيل آخر أن النفس الإنسانيه قد لا يکون معلوماتها التی اکتسبتها حاضره لها مدرکه و لها قوه الاسترجاع و الاستذکار فهی مخزونه فلها قوه الإدراک و قوه الحفظ و هما متغايرتان لأن(۱) الحافظ فاعل و المدرک قابل فيمتنع اتحادهما- و لا شک أن المدرک القابل هی النفس فالحافظ الفاعل جوهر أجل منها وجودا و هذا النحو من الوجود عقل فعال و ظاهر مکشوف أنه ليس جسما من الأجسام و لا قوه فی جسم لأن شيئا منهما لا يکون معقولا بالفعل و لا عاقلا بالفعل فکيف يکون سببا لما ليس بجسم و لا- فی جسم و الکلام فی وجود سبب تصير به النفس عقلا بالفعل و أما المعقول من الجسم فهو صوره عقليه لا يحمل عليه معنی الجسم بالحمل الشائع الصناعی- فبالجسم لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الأمور التی ليست داخله فی مکان- و لا منطبعه فی ذی وضع و حيز حتی يجاورها أو يحاذيها جسم أو صوره فی جسم فيؤثر فيها لما تقدم أن تأثير الأجسام و الجسمانيات فی الأشياء بمشارکه الأوضاع المکانيه- فإن القرب الوضعی و الاتصال المقداری فی الجسمانيات بإزاء القرب المعنوی و الارتباط العقلی فی الروحانی فی قبول الأثر و استجلاب الفيض و أما الأول تعالی فهو و إن کان هو الفياض المطلق و الجواد الحق علی کل قابل لفيض الوجود إلا أن فی کل نوع من أنواع الکائنات لا بد من واسطه تناسبه من الصور المجرده و الجواهر العقليه و هم الملائکه المقربون المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع و عند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونيه و الصور الإلهيه لأنها علومه التفصيليه التی بواسطتها يصدر الأشياء

۱- قد يطوی حديث الفعل و القبول و يستدل بالتفرقه بين المشاهده و الذهول و النسيان فی المعقول فيثبت العقل الفعال خزانه للنفس الناطقه کما فی إثبات الخيال خزانه للحس المشترک و الحافظه للوهم، س ره

الخارجه کما مر و لا شک أن أليقها و أنسبها فی أن يعتنی تکميل النفوس الإنسانيه- هو أبوها القدسی و مثالها العقلی المسمی بلسان الشرع جبرئيل روح القدس و فی مله الفرس کان يسمی روانبخش و فی کثير من الآيات القرآنيه تصريح بأن هذه المعارف فی الناس و فی الأنبياء ع يحصل بتعليم الملک و إلهامه کقوله تعالی عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى و قوله قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ(۱) و کيفيه وساطه هذا الملک المقرب العقلانی- فی استکمالاتنا العلميه أن المتخيلات المحسوسه إذا حصل فی قوه خيالنا يحصل منها من جهه المشارکات و المباينات المعانی الکليه و لکنها فی أوائل الأمر مبهمه الوجود- ضعيفه الکون کالصور المرئيه الواقعه فی موضع مظلم فإذا کمل استعداد النفس و تأکد صلاحيتها بواسطه التصفيه و الطهاره عن الکدورات و تکرر الإدراکات و الحرکات الفکريه- أشرق نور العقل الفعال عليها و علی مدرکاتها الوهميه و صورها الخياليه فيجعل النفس عقلا بالفعل و بجعل مدرکاتها و متخيلاتها معقولات بالفعل و فعل العقل الفعال فی النفس و صورها المتخيله الواقعه عندها کفعل الشمس فی العين الصحيحه و ما عندها من الصور الجسمانيه الواقعه بحذائها عند إشراقها علی العين و علی مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال و قوه الإبصار فی العين مثال قوه البصيره فی النفس و الصور الخارجيه التی بحيالها مثال الصور المتخيله الواقعه عند النفس فکما أن قبل إشراق الشمس عند الظلام يکون البصر بصرا بالقوه و المبصرات مبصرات بالقوه فإذا طلعت الشمس و أشرق عليها صارت القوه البصريه رائيه مبصره بالفعل و تلک الملونات التی بحيالها مرئيات مبصره بالفعل فکذلک مهما طلع علی النفس هذا النور القدسی و أشرق ضوؤه عليها و علی مدرکاته الخياليه صارت القوه النفسانيه عقلا و عاقلا بالفعل و صارت المتخيلات معقولات بالفعل و ميزت القوه العقليه بين المکتسبات الحاصله ذاتياتها عن عرضياتها

۱- بناء علی أن المراد بالعليم الخبير هو الملک أو الله تعالی بواسطه الملک لکن ليس فی الآيه تصريح به فليس دلالتها نصا بل دلالتها علی المطلوب بضميمه أن ربط الحادث بالقديم بواسطه و طريقه العرفاء أن الأسماء الحسنی هی الأرباب للأنواع و فيها دلاله عليها و علی الأول إسناد التنبئه إلی العليم الخبير لأن الوسائط مجالی علم الله- کقولهاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُکُمُ اللَّهُ، س ره

و حقائقهـا عن لواحقهـا و رقائقها و أصولها عن فروعها و أخـذتها مجرده عن الأعـداد و الأفراد فيصير الإنسان عنـد ذلك إنسانا عقليا إذ بطلت جزئيته و ضيق وجوده بقطع التعلقات و القيود و إذا اشتد هـذا النور الـذى هو صورته العقليه اتحـد بالروح الكلى الإنسانى المسمى بروح القـدس و العقل الفعال و المبدأ الفاعلى الذى سعته وجوده و بسط هويته بحيث يكون نسبته إلى جميع الأشخاص و الأعداد و الأنداد البشريه نسبه واحده كما هو شأن الكلى الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم و المعنى إلا أن المفهوم(۱) عنوان للأفراد و هـذا المبـدأ الفـاعلى حقيقه لهـا و حامل لها حافظ إياها- و كـذا الطبائع الكليه عنوانات لـذوات نوريه و هويـات عقليه و ملائكه قدسيه و أربـاب أنواع طبيعيه و بـالجمله مهما صارت النفس عقلا تصير محسوساتها معقولات بالفعل(۲) و عاقلات أيضا لما مر من طريقتنا أن كل معقول بالفعل عاقل بالفعل

فصل (۶) فى إظهار نبذ من أحوال هذا الملك الروحانى المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز و الإشاره

العنقاء(۳) محقق الوجود عند العارفين لا يشكون فى وجوده كما لا يشكون فى

۱- أى الطبيعه المبهمه لفرط إبهامها و فقـدانها يحمل عليها و هـذا المبدأ الفاعلى لسعه وجوده و كمال وجدانه حامل إياها حاو لها فله الكثره فى الوحده و لها الوحده فى الكثره و هو توحيد الكثير و هى تكثير الواحد، س ره

۲- فـإن وجود المعقولات وجود النفس العـاقله و علمت أن المراد من الاتحـاد- ليس اتحاد مفهوم المعقول مع مفهوم النفس بل أن وجوده وجودها و وجودها حياه و عقل و عاقل و معقول، س ره

۳- و مـا يقـال إن له ألف أجنحه و ألف منقـار و نحو ذلـك فـأكثر من ذلـك لأـن فيض الله لاـ ينقطع و لو عين و حـدد بالألف فباعتبار مظهريته للألف من أسماء الله تعالى كيف و إن جناحى العقل النظرى و العقل العملى أو العلم و القـدره لكل نبى و ولى و حكيم- و بالجمله إنسان كامل بالفعل جناحه و ألسنه الكل لسانه كما أنه لسان الله. ۱۴۴٭اين همه آوازها زان شه بود گر چه از حلقوم عبد الله بود گفت او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو ، س ره

البیضاء و هو طائر قدسی مکانه(۱) جبل قاف صفیره یوقظ الراقدین فی مراقد الظلمات- و صوته ینبه الغافلین عن تذکر الآیات نداؤه ینتهی إلی سماع الهابطین فی مهوی الجهالات المترددین کالحیاری فی تیه الظلمات النازلین فی عالم الهیولی و الهاویه الظلماء- و القریه الظالم أهلها و لکن قل من یستمع إلیه و یصغی نداءه و یعرف صداه(۲) لأن أکثرهم عن السمع لمعزلون و عن آیات ربهم معرضون صم بکم عمی فهم لا یعقلون هو مع جمیع الخلق و هم لا معه و نعم ما قیل بالفارسیه.

با مائی و با ما نه ای جائی از آن تنها نه ای

و کل من له عله الاستسقاء أو فیه مرض السوداء یستسقی(۳) بظلاله و کذا من به من عله مالیخولیا ینتفع بسماع صفیره بل الأمراض المختلفه و العلل الممرضه کلها یزول بخواص(۴) أجنحته و ریاشه إلا مرض واحد مهلک و هو الجهل الراسخ المرکب بالعناد- و له الطیران(۵) صعودا و نزولا- من غیر حرکه و انتقال و له الذهاب و المجی ء من غیر تجدد حال و ارتحال و إلیه القرب و البعد من دون مسافه و مکان و لا تغیر و زمان- منه ظهرت الألوان فی ذوات الألوان و هو مما لا لون له و کذا الأمر فی باب الطعوم و الروائح و من فهم(۶) لسانه یفهم جمیع ألسنه الطیور و یعرف کل الحقائق و الأسرار

۱- أی قاف القدره إن نظرنا إلی قیامه الصدوری بما فوقه أو جبل قاف القلب إن نظرنا إلی تجلیه علی ما تحته من القلوب القابله له بإصلاح الله و عنایته تعالی، س ره

۲- الصدی عکس النداء فصداه معارف العقول بالفعل و معرفه الإنسان الکامل بالفعل، س ره

۳- إذ معالجه الطبیب مثلا بإلهامه و تعلیمه، س ره

۴- أی خواص القوی و الطبائع التی بمنزله أجنحته لأنه مبدأ الصور النوعیه- التی فی العناصر و العنصریات، س ره

۵- هذا وجوده الرابطی للعقول أو صعود العقول و نزولها إلیه فی إدراکها الکلیات و اتصالها به، س ره

۶- أی معارفه و علومه فهم علوم جمیع العلماء بالله لأن الکل کانوا متصلین به فی علومهم فعقائد جمیع أهل الحق واحده و لهذا کان الإمام عالما بکل اللغات و بألحان الطیور المساویه، س ره

مستوكره المشرق و لا يخلو عنه ذره فى المغرب الكل به مشتغل و هو من الكل فارغ و الأمكنه مملوءه منه و هو خال عن المكان العلوم و الصنائع مستخرجه من صفيره و النغمات اللذيذه و الأغانى العجيبه و الأرغنونات و الموسيقارات المطربه و غيرها مستنبطه من أصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم.

چون نديدى شبى سليمان راتو چو دانى زبان مرغان را

كل من يتعوذ بريشه من رياشه يجوز(۱) فى النار آمنا من الحرق و يعبر على الماء مصونا من الغرق بل استكمال جميع الخلق بأنحاء كمالاتهم و وصول السالكين إلى مآربهم و حاجاتهم بتأييد هذا الطير القدسى

۱- أى نار الطبيعه و يعبر على الماء أى البحر المسجور الدنيا هذا حال العنقاء- و أما سيمرغ الذى هو سلطان الطيور السماويه فهو العقل الكلى أو الوجود المنبسط الذى هو نور الله ۱۴۶ فقال الشيخ فريد الدين العطار فيه-ابتداى كار سيمرغ اى عجب جلوه گر بگذشت در چين نيمشب در ميان چين فتاد از وى پرى لا جرم پر شور شد هر كشورى هر كسى نقشى از آن پر بر گرفت هر كه ديد آن نقش شورى در گرفت اين همه آثار صنع از فر اوست جمله نقشى از نقوش پر اوست گر نگشتى نقش پر او عيان اين همه غوغا نبودى در ميان آن پر اكنون در نگارستان چينست اطلبوا العلم و لو بالصين ازينست فأراد بذلك الطير المتجلى فى الصين العقل الكلى و بالصين النفس الكليه الفلكيه التى هى أقصى بلاد مشرق عالم الملكوت و بالليل السلسله النزوليه التى هى حقيقه ليله القدر- و بالريش الملقى منه عكسه و ظله و بالممالك الأفلاك الدواره و بالنقش الذى أخذه كل أحد العقل الجزئى. و أما قول ذلك الشيخ- ۱۴۶هست ما را پادشاهى بى خلاف در پس كوهى كه هست آن كوه قاف نام آن سيمرغ و سلطان طيور او بما نزديك و ما زو دور دور فهو ظاهر فى الوجود المنبسط، س ره

فصل (۷) فی بیان السعاده و الشقاوه الحسیتین الأخرویتین دون العقلیتین الحقیقیتین

اشاره

إن النفوس الجاهله جهلا- بسیطا دون ما هو مضاد للحق إن کانت هیولانیه محضه و لم تحدث هیئه عقلیه و لا علم أولی ففی بقائها وقع التردد و الاختلاف بین الفلاسفه- و المنقول من الإسکندر الأفرودیسی و هو من أعاظم تلامذه معلم المشائیین القول بعدمها و فسادها و الشیخ الرئیس أیضا مال إلى هذا الرأی فی بعض رسائله الموسومه بالمجالس السبعه و قد أشرنا إلى أن النشأه الآخره لو کانت منحصره فی النشأه العقلیه لکان القول ببطلان هذه الساذجه لازما اضطراریا لأن وجود الشی ء فی کل نشأه أنما یکون بصورته لا بهیولاه لکن قد علمت أن بعد هذه النشأه التعلقیه المتجدده الکائنه الفاسده عالمان صوریان مستقلان باقیان غیر داثرین أحدهما دار المعقولات و الثانی دار المحسوسات الصرفه التی لا ماده لها و لا حافظ إیاها إلا النفس لأن وجودها وجود إدراکی و هو نفس محسوسیتها و المحسوس بما هو محسوس وجوده بعینه وجوده للجوهر الحاس و هو النفس فالنفس هی الحافظه و المبقیه للصور الحسیه هناک من غیر ماده کما أن العقل هو الحافظ المبقی بإذن الله للنفس من غیر حامل أو بدن فلا حاجه للأشیاء الموجوده فی هذا العالم إلا بأسبابها(۱) الفاعله و جهاتها دون الأسباب القابله و القوى و الاستعدادات فإذن هذه النفس باقیه بعد البدن و لم یترسخ فیها هیئات بدنیه و رذائل نفسانیه حتى تکون متأذیه بها معذبه بسببها لمنافاتها و مضادتها لجوهر النفس من حیث فطرتها الأصلیه النورانیه و لا یمکن أیضا أن تکون معطله لا تفعل و لا تنفعل إذ لا معطل فی الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذه و السعاده و قد مر أن الوجود لذیذ إن حصل و کماله ألذ و هذه النفس وجودها لها لا لشی ء آخر لکونها غیر مادیه- فاللذه حاصله لها بقدر وجودها و وجود ما معها إن کان بلا مانع أو مشوش لکنها ضعیفه

۱- و جهاتها هی الملکات الحمیده و الرذیله للنفس، س ره

إذ لا كمال لها و إن كانت خارجه عن القوه المحضه و الهيولانيه بحصول الأوليات و بعض الآراء المشهوره و المقدمات الذائعه و لم يحدث فيها بعد شوق إلى العقليات و لا داعيه كمال علمى عقلى على وجه التأكد و الجزم فإنها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيره فلا محاله لها سعاده غير حقيقيه من جنس ما كانت توهمته و تخيلته و بلغت إليه همته و سمعت من أهل الشرائع من الحور و القصور و السدر المخضود و الطلح(١) المنضود و الظل الممدود و الأشجار و الأنهار و سائر ما يكون لذيذا بهيجا عنده و هذا مما لا إشكال فى إثباته عندنا لأن الصور الأخرويه المحسوسه حصولها غير مفتقر إلى موضوع و ماده كما أشرنا إليه و سيأتى بيان ذلك على مسلك البرهان و الفحص البالغ و البحث اللائق.

و أما الفلاسفه فنقل صاحب الشفاء عن بعض منهم قولا ممكنا على زعمه و قد وصفه بأنه لا يجازف فى الكلام من أن هؤلاء إذا فارقو الأبدان و هم بدنيون و ليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التزام النظر إليها و التعلق بها عن الأشياء البدنيه و إنما لأنفسهم أنها زينه لأبدانهم فقط و لا يعرف غير الأبدان و البدنيات- أمكن أن يعلقهم نوع تشوقهم إلى التعلق ببعض الأبدان التى من شأنها أن يتعلق بها الأنفس لأنها طالبه بالطبع و هذه ماهيات هيئه الأجسام دون الأبدان الإنسانيه و الحيوانيه للعذر الذى ذكرناه و لو تعلق بها لم يكن إلا نفسا لها فيجوز أن يكون ذلك جرما سماويا لا أن تصير(٢) هذه الأنفس أنفسا لذلك الجرم أو مدبره لها فإن هذه لا يمكن بل أن تستعمل ذلك الجرم لإمكان(٣) التخيل ثم يتخيل الصور التى كانت معتقده عنده و فى وهمه فإن كان اعتقاده فى نفسه و فى أفعاله الخير و موجب السعاده رأى الجميل و تخيله فيتخيل أنه مات و قبر و سائر ما كان فى اعتقاده للأخيار- قال و يجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء و الأدخنه و يكون مقارنا

١- قراءه على ع طلع منضود، س ره

٢- بل تعلقها كالتعلق بالمرآه لتظهر الصور المألوفه للنفس، س ره

٣- و ذلک لوجوب التلازم بين الماده و الصوره مطلقا عند الشيخ فلا يقول بالصور القائمه بذواتها، س ره

لمزاج(۱) الجوهر المسمی روحا الذی لا یشک الطبیعیون أن تعلق النفس به لا بالبدن- و أنه لو جاز أن لا یتحلل ذلک الروح مفارقا للبدن و الأخلاط و یقوم لکانت النفس تلازمه الملازمه النفسانیه.

و قال و أضداد هؤلاء من الأشرار یکون لهم الشقاوه الوهمیه أیضا و یتخیلون أنه یکون لهم جمیع ما قیل فی السنه التی کانت لهم من العقاب للأشرار و إنما حاجتها إلی البدن فی هذه السعاده و الشقاوه بسبب أن التخیل و التوهم أنما یکون بآله جسمانیه- و کل صنف من أهل السعاده و الشقاوه یزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه و باتصال ما هو من جنسه بعده به فالسعداء الحقیقیون یتلذذون بالمجاوره و یعقل کل واحد ذاته و ذات ما یتصل به و یکون اتصال بعضها ببعض لا علی سبیل اتصال الأجسام فیضیق علیها الأمکنه بالازدحام لکن علی سبیل اتصال معقول بمعقول فیزداد فسحه بالازدحام.

هذا ما بلغ إلیه نظر الشیخ و أترابه فی إثبات السعاده و الشقاوه الأخرویتین المحسوستین و فی کیفیه جنه السعداء و جحیم الأشقیاء فی المعاد و قد مرت الإشاره منا فی الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشکوک الباقیه- لأصحاب النقل إلی سخافه هذا الرأی و ما یلزمه من المفاسد و الذی نذکر هاهنا أن القول بتجویز أن یکون موضوع تصور النفس و تخیلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء و الدخان کیف یصح من رجل ذی بضاعه من الفلسفه الطبیعیه فکیف من الفلسفه الإلهیه أ لیس مثل هذا الجسم الدخانی المتولد من بعض المواد العنصریه یتفرق و یتحلل بأدنی سبب إذا لم یکن له طبیعه حافظه إیاه عن التبدد و عن التحلل شیئا فشیئا بإیراد البدل کما فی الروح الطبی حتی یبقی تهیؤه لتصرف النفس فیکون هو فی ذاته نوعا نباتا بل حیوانا لکونه موضوع الإدراک التخیلی فإذن أ لیس هذا عین

۱- یرید أن النفس فی هذه النشأه الأولیه أیضا متعلقه بالبخار و الدخان من الروح البخاری القلبی و الدماغی و الکبدی الساری فی الشرایین و الأعصاب و الأورده سیما ما فی الدماغ و نعم ما قیل-ٔچون دمی در گل دمد آدم کند در کف دودی همه عالم کند ، س ره

التناسـخ و أ ليس صار هـذا الجرم الدخانى حيوانا غير إنسان تعلقت به نفس إنسانيه- فصار هذا الإنسان منسـلخا عن إنسانيته إلى حيوان آخر و ذلك لأن شرط الإنسانيه- أن يكون له قوه إدراك المعقولات إما بالفعل أو بالاستعداد القريب أو البعيد له و ليس فيه شـى ء منها إذ قد بطل اسـتعداده الأول بالموت من غير أن تصـير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوه تعقل المعقولات لكان إنسانا آخر فعلى أى وجه يلزم التناسـخ و هو مع بطلانه فى نفسه كما مر قد أحاله الشـيخ و غيره من توابع المشائيين و هذا اللزوم لاـ يـدفع بمجرد قوله تسـتعمله من غير أن تصـير نفسـا لها إذ لا معنى للنفس إلا الجوهر الإدراكى- المسـتعمل لجرم حيوانى ذى حياه بالقوه موضوع لإدراكاته سـيما على ما ذهبوا إليه من انطباع صوره المحسوسات و المتخيلات فى الأجرام التى هى آله لها و بالجمله هذا مذهب ردى ء و قول فاسد ألجأهم إلى القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخياليه و مدركاتها عن المواد الطبيعيه و العجب من الشـيخ أبى على أيضا أنه ذكر فى هذا الكلام المنقول أن السـعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال ذواتهم بعضـهم ببعض اتصالاـ عقليـا كاتصال معقول بمعقول مع أنه لم يحصل معنى الاتصال العقلى و الاتحاد الـذاتى بين العاقل و المعقول و لم يقـدر على إثباته بل أنكره فى أكثر كتبه غايه الإنكار و شنع على القائل به كفرفوريوس و متابعيه غايه التشنيع.

ثم قـال فى أواخر إلهيـات الشـفاء و فى الرسـاله الأضـحويه إن الصور الخياليه ليست تضـعف عن الحسـيه بل تزداد عليها تأثيرا و صفـاء كمـا نشاهـد فى المنـام و ربمـا كـان المحلـوم به أعظم شأنـا فى بـابه من المحسوس على أن الأـخروى أشـد اسـتقرارا من الموجود فى المنـام بحسب قله العوائق و تجرد النفس و صـفاء القابـل و ليست الصور التى ترى فى المنـام- بـل و التى تحس فى اليقظه كما علمت إلا المرتسم فى النفس إلا أن(۱) إحداهما تبتدئ من

۱- حاصـله أن المشاهـده تتم بأن يتمثل الصوره فى النبطاسيا الـذى هو كمرآه ذات وجهين سواء تمثلت عنده من طرق الحواس الظـاهره أو من داخـل و مـا من الـداخل أعم من أن تكون الصور المشاهـده و المتمثله لوجهه الـداخلى رقائق الحقائق عكس مه رويـان بسـتان خـدا أو مـا ركبته المتخيله من الصور المخزونه فى الخيـال فأدركته النبطاسـيا و حفظه الخيال كبسائطه و هـذان ما ينحدر إليه من الباطن و الأول ما يرتفع إليه من الخارج، س ره

باطن و تنحدر إليه و الثانيه تبتدئ من خارج و ترتفع إليه فإذا ارتسم فى النفس ثم هناك الإدراك المشاهد و إنما(۱) يلذ و يؤذى بالحقيقه هذا المرتسم فى النفس لا الموجود فى الخارج و كلما ارتسم فى النفس فعل فعله و إن لم يكن سبب من خارج فإن السبب الذاتى هذا المرتسم و الخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب فهذه هى السعاده و الشقاوه- الخسيستان بالقياس إلى الأنفس الخسيسه و أما الأنفس المقدسه فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تتصل بكمالها بالذات و تنغمس فى اللذه الحقيقيه و تبرئ عن النظر إلى ما خلفها و إلى المملكه التى كانت لها كل التبرى و لو كان بقى فيها أثر من ذلك اعتقادى أو خلقى تأذت به و تخلفت لأجله عن درجه العليين إلى أن ينفسخ انتهى كلامه.

فهذه غايه ما وصلت إليه أفكار الفلاسفه الإسلاميين أعنى صاحب الشفاء و الفارابى- و من كان فى طبقتهم و يحذو حذوهم و هى قاصره عن درجه التحقيق غير بالغه حد الإجداء بل باطله فى نفسها كما سبق و ستعلم مخ القول و لب الكلام فيما سيأتى عند تجريدنا البحث إلى إثبات معاد الأنفس الغير الكامله و لا الواصله إلى درجه العليين.

ثم العجب أن الذى صوره الشيخ رئيس الفلاسفه و نقله من بعض العلماء و هو أبو نصر كما ذكره المحقق الطوسى شارح الإشارات أحسن و أجود مما ذكر فى كتب غيرهم من الإسلاميين و لهذا اختاره الشيخ الغزالى فى كثير من مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الإحياء و غيره و قال فى رسالته المشهوره الموسومه بالمضنون بها إن

۱- هذا واضح فإن الصوره الجميله التى فى مادتها وجودها لمادتها لا لک حتى تلذک و اللذه إدراک الملائم و الإدراک لغه أيضا هو النيل فلا يلذک إلا الصوره التى تنشئها أو تقبلها و إذا مات الولد فصوره موته أو ذهابه فى الخارج لا تؤذيک بل الصوره التى تجعلها بسوء غرضک مؤذيه لک كيف و لعله عدو لک فصوره ذهابه الخارجى خير لک- و حكايه خضر و موسى ع قرعت سمعک و حكم الأمثال واحد، س ره

اللذات المحسوسه الموعوده فی الجنه من أكل و نكاح يجب التصديق بها لإمكانها- و اللذات كما تقدم حسيه و خياليه و عقليه أما الحسی فلا يخفی معناه و إمكانه فی ذلک كإمكانه فی هذا العالم فإنه بعد رد الروح إلی البدن و قام البرهان علی إمكانه- و أما الخيالی فلذه كما فی النوم إلا أن النوم غير مستقر لأجل انقطاعه فلو كانت دائمه لم يظهر الفرق بين الخيالی و الحسی لأن التذاذ الإنسان بالصوره من حيث انطباعها فی الخيال و الحس لا- من حيث وجودها فی الخارج فلو وجدت فی الخارج و لم يوجد فی حسه بالانطباع فلا لذه له و لو بقی المنطبع و عدم فی الخارج لدامت اللذه و للقوه المتخيله قدره علی اختراع الصور فی هذا العالم إلا أن الصوره المخترعه المتخيله ليست محسوسه و لا منطبعه فی القوه الباصره فلذلک لو اخترع صوره جميله فی غايه الكمال و توهم حضورها و مشاهدتها لم يعظم سروره لأنه ليس يصير مبصرا كما فی المنام- فلو كانت للخيال قوه علی تصويرها فی القوه الباصره كما له قوه تصويرها فی المتخيله- لعظمت لذته و نزلت منزله الصور الموجوده و لم يفارق الدنيا الآخره فی هذا المعنی- إلا من حيث كمال القدره علی تصويرها الصوره فی القوه الباصره و لا يخطر بباله شی ء يميل إليه إلا و يوجد له فی الخيال حيث يری و إليه الإشاره

بقوله ع: إن فی الجنه سوقا يباع فيه الصور

و السوق(۱) عباره عن اللطف الإلهی الذی هو منبع القدره علی اختراع الصوره بحسب الشهوه و هذه القدره أوسع(۲) و أكمل من القدره علی الإيجاد من خارج الحس و حمل أمور الآخره علی ما هو أتم و أوفق للشهوات أولی و لا- ينقص رتبتها فی الوجود اختصاص وجودها فی الحس و انتفاء وجودها فی الخارج فإن وجودها مراد لأجل حظه و حظه من وجوده فی حسه فإذا وجد فيه فقد توفر حظه- و الباقی فضل لا حاجه إليه و إنما يراد لأنه طريق المقصود و قد تعين كونه طريقا فی هذا العالم الضيق القاصر أما فی ذلک العالم فيتسع الطريق و لا يتضيق و أما الوجود

۱- و هو الملكات الحميده المسببه عن تكرر الأعمال الحسنه و كل منها حقيقه لرقائق مخصوصه، س ره

۲- لأنها علی الإنشاء بخلاف ما هاهنا لأنه علی التكوين، س ره

الثالث العقلی فهو أن یکون هذه المحسوسات أمثله للذات عقلیه التی لیست بمحسوسه- فإن العقلیات تنقسم إلی أنواع کثیره مختلفه کالحسیات فتکون هی أمثله لها کل واحد مثالا للذه أخری مما رتبته فی العقلیات یوازی رتبه المثال فی الحسیات انتهی کلامه.

و أکثر موافق لما نقلناه من صاحب الشفاء و کأنه مأخوذ منه و أنزل من هذه المرتبه من الاعتقاد فی باب المعاد و حشر الأجساد اعتقاد علماء الکلام کالإمام الرازی- و نظرائه بناء علی أن المعاد عندهم عباره عن جمع متفرقات أجزاء مادیه لأعضاء أصلیه باقیه عندهم و تصویرها مره أخری بصوره مثل الصوره السابقه لیتعلق النفس بها مره أخری و لم یتفطنوا بأن هذا حشر فی الدنیا لا فی النشأه الأخری و عود إلی الدار الأولی دار العمل و التحصیل لا إلی الدار العقبی دار الجزاء و التکمیل فأین استحاله التناسخ و ما معنی(١) قوله تعالی إِنَّا لَقادِرُونَ عَلی أَنْ نُبَدِّلَ خَیْراً مِنْهُمْ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقِینَ و قوله تعالی نَحْنُ قَدَّرْنا بَیْنَکُمُ الْمَوْتَ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقِینَ عَلی أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَکُمْ وَ نُنْشِئَکُمْ فِی ما لا تَعْلَمُونَ و قوله تعالی نَحْنُ خَلَقْناهُمْ وَ شَدَدْنا أَسْرَهُمْ وَ إِذا شِئْنا بَدَّلْنا أَمْثالَهُمْ تَبْدِیلًا و لا یخفی علی ذی بصیره أن النشأه الثانیه طور آخر من الوجود یباین هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطین و أن الموت و البعث ابتداء حرکه الرجوع إلی الله أو القرب(٢) منه لا العود إلی الخلقه المادیه و البدن الترابی الکثیف الظلمانی.

[بیان کلام الفخر فی الحشر]

ثم جعل الفخر فی تفسیره الکبیر یستدل علی إثبات ما فهمه و تصوره من معنی الحشر و المعاد بآیات قرآنیه وقعت فی باب القیامه و البعث و یحملها علی ما وافق طبعه و رأیه فقال إن قوله تعالی فی سوره الواقعه من الآیات إشاره إلی جواب شبهه المنکرین الذین هم من أصحاب الشمال المجادلین فإنهم قالوا أَ إِذا مِتْنا وَ کُنَّا تُراباً

١- إذ التبدیل و الأمثال و الإنشاء و ما لا تعلمون تدل علی خلاف ما قالوه، س ره

٢- الرجوع فی النفس المطمئنه و القرب فی غیرها و بعباره أخری الرجوع فی المقربین و القرب فی أصحاب الیمین و أما أصحاب الشمال فقربهم لأجل مظهریه صفه قهره تعالی، س ره

وَ عِظاماً أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَ وَ آباؤُنَا الْأَوَّلُونَ و أشير إلى إمكانها هذا بوجوه أربعه- أولها قوله تعالى أَ فَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ أَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ وجه الاستدلال بهذا أن المنى إنما يحصل من فضله الهضم الرابع و هو كالطل المنبث فى أطراف الأعضاء و لهذا يشترك كل الأعضاء و يجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم إن الله تعالى سلط قوه الشهوه على البنيه حتى أنها تجمع(۱) تلك الأجزاء الطليه فالحاصل أن تلك الأجزاء كانت متفرقه جدا أولا فى أطراف العالم ثم إن الله جمعها فى بدن ذلك الحيوان و جمعها الله فى أوعيه المنى ثم إنه أخرجها ماء دافقا إلى قرار الرحم فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقه فجمعها و كون منها هذا الشخص فإذا افترقت بالموت مره أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مره أخرى و هذا تقرير الحجه و إن الله ذكرها فى مواضع من كتابه منها فى سوره الحج يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ إلى قوله- ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتى وَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيها وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ.

و منها فى سوره المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقه ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذلِكَ لَمَيِّتُونَ- ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ تُبْعَثُونَ.

و منها فى سوره لا أقسم أَ لَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنى ثُمَّ كانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى و منها فى سوره الطارق فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ إلى قوله إِنَّهُ عَلى رَجْعِهِ لَقادِرٌ و ثانيها قوله تعالى أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وجه

۱- أى بالتبخير كما قال كثير من أفاضل الأطباء إنه يتبخر تلك الرطوبه من كل واحد من الأعضاء حتى يتصعد إلى الدماغ و هناك يفارقها الحراره المبخره فتبرد و تتكاثف ثم تنزل فى العروق التى خلف الأذنين و تنفذ إلى النخاع ثم تنزل إلى الكليتين ثم إلى الأنثيين و لهذا قيل إن قطع العرقين اللذين خلف الأذنين يقطع النسل، س ره

الاستدلال(۱) به أن الحب و أقسامه من بطون مشقوقه و غير مشقوقه كالأرز و الشعير مدور و مثلث و مربع و غير ذلک من الأشكال إذا وقع فی أرض البذر و استولی علیه الماء و التراب فبالنظر العقلی یقتضی أن یتعفن و یفسد لأن أحدهما یکفی لحصول العفونه و الفساد فهما جمیعا أولی ثم إنه لا یفسد بل یبقی محفوظا ثم إذا ازداد فی الرطوبه- تنفلق الحبه قطعتین فیخرج منها فرقتان فرقه من رأسها صاعده إلی فوق و أخری من تحتها یتشبث بها فی الأرض و كذا النوی بما فیها من الصلابه العظیمه تنفلق بإذن الله مجموعه علی نصفین یخرج من أحدهما الجزء الصاعد و من الثانی الهابط فیکون أحدهما خفیفا صاعدا و الآخر ثقیلا هابطا مع اتحادهما فی الطبیعه و العنصر فیدل ذلک علی قدره کامله و حکمه شامله یعجز العقول عن درکها فهذا القادر کیف یعجز عن جمع الأجزاء و ترکیب الأعضاء.

و ثالثها قوله تعالی أَ فَرَأَيْتُمُ الْماءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ وجه الاستدلال بوجوه.

أولها أن الماء جسم ثقیل بالطبع و إصعاد الثقیل علی خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر یقهر الطبع و یسخره و یبطل الخاصیه و یصعد الذی من شأنه الهبوط و النزول.

و ثانیها أن تلک الذرات المائیه المبثوثه اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع یجمعها قطره قطره فمن جمع الأجزاء الرشیه المائیه للإنزال قادر علی أن یجمع الأجزاء المبثوثه الترابیه للبعث.

و ثالثها تسییرها بالریاح.

و رابعها إنزالها فی مظان الحاجه و الأرض الجرز و کل ذلک دلیل الحشر.

و الرابع من تلک الوجوه قوله تعالی أَ فَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ وجه الاستدلال أن النار صاعده بالطبع و الشجره هابطه و أیضا النار نورانیه و الشجره ظلمانیه و النار حاره یابسه و الشجر بارد رطب فإذا أمسک الله فی داخل تلک الشجره الظلمانیه تلک الأجزاء النورانیه فقد جمع بقدرته بین تلک

۱- لا یخفی أنه بهذا التقریر دلیل خطابی و کذا ما بعده، س ره

الأجزاء المتنافره فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب أجزاء الحيوان- و جمع أعضائه انتهى كلامه.

[كلام المصنف فى ذلک]

و هذا نهايه ما بلغ إليه فهم أهل الكلام و غايه ما وصلت إليه قوه نظر علماء الرسوم فى إثبات النشأه الآخره و حشر الأجسام و نشر الأرواح و النفوس و فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع و الخدش و عن تحريف الآيات القرآنيه عن معانيها- و الأغراض المتعلقه بها المقصوده منها المنساقه هى إليها و لأجلها كما سنشير إليه أن ما قرره و صوره ليس من إثبات النشأه الأخرى و بيان الإيمان بيوم القيامه فى شى ء أصلا- فإن الذى يثبت من تصوير كلامه و تحرير مرامه ليس إلا إمكان أن يجتمع متفرقات الأجزاء المنبثه فى أمكنه متعدده و جهات مختلفه من الدنيا و يقع منظما بعضها إلى بعض فى مكان واحد فيفيض عليها صوره مماثله للصوره السابقه المنعدمه فيعود الروح من عالمه التجردى القدسى بعد أحقاب كثيره كانت فيه فى روح و راحه تاره أخرى إلى هذا العالم متعلقه بهذا البدن الكثيف المظلم و إنما سمى يوم الآخره بيوم القيامه لأن فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعى مستغنيا عنه فى وجوده قائما بذاته و بذات مبدعه و منشئه و البدن الأخروى قائم بالروح هناک و الروح قائم بالبدن الطبيعى هاهنا لضعف وجوده الدنيوى و قوه وجوده الأخروى و بالجمله كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخره منه بكلام المقرين بها فإن أكثر الطباعيه و الدهريه هكذا كانوا يقولون يعنى أن المواد العنصريه- تجتمع بواسطه هبوب الرياح و نزول الأمطار على الأرض و وقوع الأشعه الشمسيه و القمريه و غيرهما عليها فيحصل من تلك المواد إنسان و حيوان و نبات ثم تموت و تنفسخ صورها ثم تجتمع تلك الأجزاء مره أخرى على هذه الهيئه أو على هيئه أخرى قريبه منها فيحصل منها أمثال هذه المواليد تاره أخرى إما مع بقاء النفوس و الأرواح- كما يقوله التناسخيه أو مع حدوث طائفه منها و بطلان طائفه سابقه و ليت(۱) شعرى من الذى أنكر أن يحدث من ماء و تراب و ماده بعينها تاره بعد أخرى صوره شبيهه

۱- فإن الاجتماع و الافتراق واقعان بداهه فلا حاجه إلى الاستدلال نعم الطباعيه يقولون هما فعل القوى و الطبائع و الأشاعره يقولون إنهما من أفعال الله تعالى بإبطال خواص القوى و الطبائع و أهل الحق لا يبطلون و لا يعطلون و يقولون لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم لأن الطبائع و القوى المقارنه و المفارقه المضافه و المرسله جميعا مجالى قدرته و درجات فاعليته تعالى إلا أن الكلام ليس فى الفواعل و البدايات بل فى الغايات و العائدات، س ره

بالصوره الأولی حتی یکون المطلوب إثبات قدره الله فی ذلک و جمله الأمر أن هؤلاء القوم من أصحاب اللقلقه و الکلام و أهل المجادله و الاختصام لم یعلموا أن مقصود التکالیف و وضع الشرائع و إرسال الرسل و إنزال الکتب لیس إلا تکمیل النفوس الإنسانیه و تخلیصها عن هذا العالم و دار الأضداد و إطلاقها عن أسر الشهوات و قید الأمکنه و الجهات و هذا التکمیل و التجرید لا یحصلان إلا بتبدیل هذه النشأه الداثره المتجدده إلی النشأه الباقیه الثابته و هذا التبدیل إلی النشأه الباقیه موقوف أولا علی معرفتها و الإیمان بوقوعها و ثانیا علی أنها الغایه الأصلیه المقصوده من وجود الإنسان التی یتوجه إلیها بمقتضی فطرتها الطبیعیه لو لم ینحرف عن مسلکها بواسطه الجهالات و ارتکاب السیئات و ثالثا علی العمل بمقتضاها و ما یسهل السبیل إلیها- و تدفع القواطع المانعه عنها فالغرض الإلهی من هذه الآیات الداله علی حقیقه المعاد- هو التنبیه علی نحو آخر من الوجود و الهدایه إلی عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلائق و هو مسمی بعالم الغیب و هذا بعالم الشهاده و هو عالم الأرواح و هذا عالم الأجساد و کما أن الروح باطن الجسد کذلک عالم(۱) الآخره باطن هذا العالم ثم لما کان إثبات نحو آخر من الوجود یخالف هذا الوجود الطبیعی الوضعی- و نشأه أخری باطنه تباین هذه النشأه الظاهره أمرا صعب الإدراک متعصیا علی أذهان أکثر الناس جحدوه و أنکروه و أیضا لا لفهم بهذه الأجساد و شهواتها و لذاتها یصعب علیهم ترکها و طلب نشأه تضاد هذه النشأه و لذلک لم یتدبروا فی تحقیقها و کیفیتها- بل أعرضوا عنها و عن آیاتها کما قال تعالی

۱- أی لیس فی عرض العالم إنما هو فی الطول إلا أن الصور الکمالیه فی السلسله الطولیه العروجیه لیست مسماه بالحشر و الآخره إلی أن تطرح النفوس جلابیب الأبدان الطبیعیه و تصیر من عالم المعنی أو مکتسیه بصور لا تری بهذه المشاعر الطبیعیه و لهذا قال تعالییَرَوْنَهُ بَعِیداً وَ نَراهُ قَرِیباً فذلک العالم من هذا العالم کالفرخ من البیضه، س ره

وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَهٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ و رضوا بالحياه الدنيا و اطمأنوا بها و أخلدوا إلى الأرض كما قال وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ و نحن رأينا كثيرا من المنتسبين إلى العلم و الشريعه انقبضوا عن إثبات عالم التجرد و اشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل و النفس و الروح و مدح ذلك العالم و مذمه الأجساد و شهواتها المحسوسه و دثورها و انقطاعها و أكثرهم توهموا الآخره كالدنيا و نعيمها كنعيم الدنيا إلا أنها أوفر و أدوم و أبقى و لأجل ذلك رغبوا إليها و فعلوا الطاعات لأجلها طالبين قضاء لوطر شهوه البطن و الفرج و لأجل ما ذكرناه تكرر فى القرآن العظيم ذكر الآيات الداله على النشأه الآخره و البعث و القيام ليتنبه الإنسان من نوم الجهاله و رقده الغفله فيتوجه نحو الآخره و يتبرأ من البدن و قيوده من الدنيا و تعلقاتها متطهرا عن الأدناس و الأرجاس متشوقا إلى لقاء الله و مجاوره المقربين و الاتصال بالقديسين.

و اعلم أن المراد من الآيات المنقوله ليس ما فسره صاحب الكبير من إثبات القدره الجزافيه الأشعريه التى مبناها على إبطال الحكمه و نفى العله و المعلول- و أعجب الأمور أن هؤلاء القوم متى حاولوا إثبات أصل من أصول الدين كإثبات قدره الصانع أو إثبات النبوه و المعاد اضطروا(۱) إلى إبطال خاصيه الطبائع التى أودعها الله فيها- و نفى الرابطه العقليه بين الأشياء و الترتيب الذاتى الوجودى و النظام اللائق الضرورى بين الموجودات التى جرت سنه الله عليها و لا تبديل لها و هذه عادتهم فى إثبات أكثر الأصول الاعتقاديه كما فعله هذا الرجل الذى هو إمام أهل البحث و الكلام.

فإن قلت فما معنى هذه الآيات سيما المشتمله على ذكر النطفه و ابتداء الخلقه فهل المراد منها إلا أن الله تعالى كما أنه قادر على الابتداء و الإنشاء قادر على الإعاده و التكوين مره أخرى.

قلت الغرض الأصلى من الآيات المعاديه يحوم حوم بيان منهجين شريفين فى بيان المعاد و حشر النفوس و الأجساد.

۱- و لولاه فكل مركب ينحل لتصادم بسائطه و ميولها إلى أحيازها الطبيعيه- و قد صرح سابقا به بقوله فلا بد له من قادر يبطل الخاصيه، س ره

أحدهما إثبات ذلك من جهه المبدأ الغائی و لزوم الغایات للطبائع الجوهریه الأصلیه و ثانیهما إثباته من جهه المبدأ الفاعلی و لا شک أن البرهان الذی یکون الحد الأوسط فیه عله للنتیجه و هی ثبوت الأکبر للأصغر و هو المسمی ببرهان اللم أوثق من الذی یکون الأوسط معلولا للحکم المذکور و هو المسمی بالدلیل ثم أوثق البراهین اللمیه و أحکمها ما یجعل الوسط فیه سببا فاعلیا أو سببا غائیا دون سائر الأسباب فإذن نقول الآیات التی فیها ذکرت النطفه و أطوارها الکمالیه و تقلباتها من صوره أنقص إلی صوره أکمل و من حال أدون إلی حال أعلی فالغرض من ذکرها إثبات أن لهذه الأطوار و التحولات غایه أخیره فللإنسان توجه طبیعی نحو الکمال و دین إلهی فطری فی التقرب إلی المبدأ الفعال و الکمال اللائق بحال الإنسان المخلوق أولا من هذه المواد الطبیعیه و الأرکان لا یوجد فی هذا العالم الأدنی- بل فی عالم الآخره التی إلیها الرجعی و فیها الغایه و المنتهی فبالضروره إذا استوفی الإنسان جمیع المراتب الخلقیه الواقعه فی حدود حرکته الجوهریه الفطریه من الجمادیه و النباتیه و الحیوانیه و بلغ أشده الصوری و تم وجوده الدنیوی الحیوانی فلا بد أن یتوجه نحو النشأه الآخره و یخرج من القوه إلی الفعل و من الدنیا إلی الأخری ثم المولی و هو غایه الغایات منتهی الأشواق و الحرکات و هو المراد من قوله تعالی یا أَیُّهَا النَّاسُ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَهٍ إلی قوله وَ أَنَّ اللَّهَ یَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُورِ قبور الأجساد(۱) و قبور الأرواح أعنی الأبدان و کذا غیره من الآیات المذکوره فیها أطوار الخلقه و أکوان النطفه فإن الغرض من الکل- إثبات النشأه الآخره للإنسان من جهه ثبوت الغایه لوجوده و حرکته الفطریه.

۱- أعنی الأبدان تفسیر لکلیهما فإن الأبدان الطبیعیه قبور و غلف للأجساد البرزخیه و الصور الأخرویه و کذا للأرواح. بین که اسرافیل وقتند اولیا مرده را ز ایشان حیاتست و نما جانهای مرده اندر گور تن برجهد ز آوازشان اندر کفن ، س ره

فإن قلت هذه التحولات و التطورات مما يوجد فی غير ماده الإنسان أيضا كالنبات و الحيوان فيلزم أن يكون لها أيضا نشأه أخرويه.

قلت بعض هذه الأحوال و الأطوار يوجد فيها لا كلها لنقصان فطرتها عن درجه الإنسانيه فغايتها أيضا تكون بعد تلك الأطوار و سائر الأكوان الحيوانيه ما لم يصل إلى حد الإنسانيه و لم يدخل بابها لا يمكنه(۱) الولوج إلى ملكوت السماوات- و الصعود إلى باب القدس كما أن الأكوان النباتيه ما لم يدخل باب الحيوانيه- لم يمكنه الدخول إلى الإنسانيه لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر(۲) يعلمه أهل البصيره و الحكمه ثم إنه ليس كل متوجه نحو غايه فهو لا محاله واصل إليها بل ربما يعوق عنها لأمر خارجی فإن هاهنا قواطع للطريق و حجبا عن الوصول و الغرض أن للطبائع غايات ثابته مقتضى الفطره الأصليه البلوغ إليها و ربما يقع المنع و الحجاب.

و أما الآيات(۳) التی يستدل فيها على إثبات الآخره بخلق الأجرام العظيمه و الأنواع الطبيعيه فالغرض فيها إثبات هذا المطلوب من جهه نحو الفاعليه فإن أكثر الناس يزعمون أنه لا بد من حدوث شی ء من ماده جسميه و طينه لأن حصول شی ء

۱- أی استقلالا و أما الحشر التبعی فهو ممكن لها على قسمين- أحدهما أنه إذا حشر الإنسان حشر معه جميع ما فی وجوده لقد صار قلبی قابلا كل صوره- لو أحب أحد حجرا لحشر معه. و ثانيهما أن كل حيوان استكمل وجوده تكوينا فی مده حياته فإذا انقضى أجله حشر صورته إلى عالم الصور البرزخيه و نفسه إلى المثال النوری الذی فی عالم العقول المتكافئه- و هو محشور إليها و هی إلى الله و هو بتبعيتها إليه، س ره

۲- أی على سبيل الاتصال الطولی فی صراط الإنسان، س ره

۳- كآيات سوره الواقعه و كقوله تعالیأَ وَ لَيْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ- بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ و كقوله تعالیقالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ أی كان خلق السماوات و الأرض على سبيل الإنشاء من الجهات الفاعليه و ليس بالتكوين عن ماده سابقه و كذا خلق أولی العظام فأمكنه إنشاءها فی الآخره من مجرد الجهات الفاعليه و غير ذلك من الآيات، س ره

لا ـ من أصل محال فينكرون حدوث عالم آخر و إشكال و صور فيها و لم يعلموا أن وجود الأكوان الأخرويه أنما هو من باب الإنشاء بمجرد الجهات الفاعليه لا من باب التخليق من أصل مادى و جهات قابليه فالله تعالى بينه على أن شأنه الأصلى فى الفاعليه هو الإبداع و الإنشاء لا التكوين و التخليق من ماده و كذلك خلق السماوات و الأرض و أصول الأكوان فإن وجودها لم يخلق من ماده أخرى بل أوجدها على سنه الاختراع و الإنشاء و هكذا يكون إنشاء الجنه و النار و الأجسام الموعوده فى الآخره فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخره أنها فى أى(۱) ماده توجد و فى أى قطر و جهه و أين مكانها و متى زمانها و وقت قيامها يطلبون للآخره مكانا خاصا- و يسألون عن الساعه أيان مرساها أى فى أى مكان من أمكنه هذه الأجسام وَ يَقُولُونَ مَتى هـذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ* أى فى أى زمان معين من أزمنه الدنيا و لم يعلموا أن مكان الآخره و زمانها ليس من جنس مكان الدنيا و زمانها و لا أن وجودها و إيجادها ليس كوجود الأكوان الدنيويه و إيجادها فلها نشأه أقوى حاصل من الإنشاء و لهذه خلقه حاصله من التخليق و هذا أيضا منهج دقيق شريف و حمل الآيات القرآنيه على ما هو أشرف و أحكم أولى فالغرض من هذه الآيات التى أشير فيها إلى هذا المنهج أن إبداع الصور و إنشاءها من غير ماده سابقه أنسب و أقرب إلى العله الأولى و أهون(۲) عليها من تركيب المواد و جمع أجزائها و متفرقاتها لأن أمرها كلمح البصر أو هو أقرب- كما قال وَ ما أَمْرُ السَّاعَهِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ و قوله وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَهٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ فإذا كان الأليق و الأحرى بمبدع البدائع و مكون الصنائع إنشاء الصور و إبداعها من غير ماده من تخليقها من مزاج و امتزاج و تركيبها من أجزاء مختلفه حاصل بازدواج- ففعله الخاص الذى هو الإبداع و الإنشاء أشرف و أرفع من جمع متفرقات و تركيب مختلفات فإن هذا شأن القوى و الطبائع التى هى فى الدرجه الأدنى من القصور فى الفاعليه و التأثير فإذا صدر منه تعالى وجود الإنسان على نهج الامتزاج و التركيب من

۱- و سيأتى هذه الإشكالات كل برأسه مع جوابه إن شاء الله تعالى، س ره

۲- أى أليق بذاتها، س ره

الأركان و الأمشاج فليجز صدوره منه تاره أخرى على سبيل الإنشاء مجردا عن الهيولى.

على أنـک قـد علمت أن الإيجـاد مطلقا منه تعالى و أن الوسائط هى مخصـصات و مرجحات لإيجاده أو جهات مكثرات لفعله و إفاضه وجوده و لكن ما هو أبسط فى الوجود و أرفع من الكثره فهو أقرب إلى الموجد الحقيقى و قد أشـرنا إلى أن وجود الأمور الأخرويه أصـفى من التركيب و أعلى من الامتزاج و أقرب إلى الوحـده الخالصه- من هـذه الأمور الدنيويه فكما أن فعله الخاص فى الابتـداء هو إنشاء النشأه(۱) الأولى لا- تركيب المختلفـات و جمع المتفرقـات فكـذلک حقيقه المعاد و الفعل اللائق به إنشاء النشـأه الثـانيه و هو أهون عليه من إيجـاد المكونـات فى الـدنيا التى تحصل بالحركات من الأجساد و الاسـتحالات فى المواد لأن الآخره خير و أبقى و أدوم و أعلى و ما هو كـذلك فهو أولى و أنسب فى الصدور عن المبدأ الأعلى و أهون عليه تعالى كما قال وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلى فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ.

و اعلم أن الآخريه و الثانويه أنما هى بالقياس إلى حـدوثنا و إلا فتلك النشأه هى فى نفسـها أقدم و أسبق لأنها ما قبل الطبيعه فى ترتيب الوجود ذاتا و شرفا(۲) و ما بعـد الطبيعه نظرا إلى حدوثنا(۳) و اسـتكمالاتنا فهذا أيضا يدل على أن الدار الآخره موجوده بالفعل و أن الجنه و النار مخلوقتان(۴) الآن كما دلت عليه الآيات و الأحاديث الكثيره.

و ممـا يـدل أيضا على أن إيجاد الأكوان الأخرويه أشـبه لسـنه الله التى هى الإبـداع من إيجاد المكونات الـدنيويه أن إيجاد هـذه المواليد و تبليغها إلى كمالها حاصل

۱- فإن مجموع العالم الطبيعى مبـدع فإن مجموع الماده و المادى و الزمان و الزمانى- و المكان و المكانى مثلا لا ماده و زمان و مكان له كما يأتى بل كل نوع من الأنواع المتوالده إبداعى، س ره

۲- و دهرا فإن عالم المثال له التقـدم دهرا على عالم الماده و عالم العقول تقدمه الذاتى و الدهرى أوضح و أبين و هذا للمقربين كالغايه الأعلى منه، س ره

۳- أى وجودها الرابطى متأخر، س ره

۴- خلافا لبعض المليين القائلين بأنهما ليستا مخلوقتين إلا فى القيامه الكبرى، س ره

بالتدريج و هى أيضا تدريجيه الوجود حدوثا و كمالا ـ و الأخرويات أمور دفعيه الوجود حدوثا و كمالا ـ و أن أفراد الأنواع و أشخاص الطبائع المتكثره الأعداد لا يوجد جميعها دفعه واحده فى آن بل بعضها يوجد قبل و بعضها بعد على سبيل التوالد أو التولد و ما لم تنعدم أمه لا توجد أمه أخرى كما قال تعالى لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ بخلاف وجود الصور الأخرويه و أشخاصها المنشأه لا على وجه التولد و التوالد قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلى مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ لأن وجوده أنما يقع دفعه واحده بإذن الله فى نفخ إسرافيل أرواحهم فى صور أجسادهم الكائنه من تلك الأرواح فَإِنَّما هِيَ زَجْرَةٌ واحِدَةٌ فَإِذا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ(۱)

فصل (۸) فى اختلاف مذاهب الناس فى باب المعاد

إن من الأوهام العاميه و الآراء الجاهليه رأى من ذهب إلى استحاله حشر النفوس

۱- النفخه نفختان نفخه تطفى النار و نفخه تشعلها و هذه الأبدان الطبيعيه كأحطاب و أخشاب مشتعله بنار هى نور الله تعالى ففى القيامه الكبرى تطفى هذه النار دفعه واحده- و تشعل أحطاب أخرى هى الصور الصرفه الأخرويه التى أجسادهم القائمه بتلك الأرواح- بنار هى تلك الأرواح فإذا نظرت طولا رأيت تاره نيران الأنوار الأسفهبديه متشبثه بهذه الصور الماديه و تاره أخرى متشبثه بالصور الصرفه الأخرويه و هذا بوجه كتشبث الأرواح كلها فى النهار بالأبدان الطبيعيه عند اليقظه و فى الليل عند النوم بالأشباح المثاليه كما قال تعالىاللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرى و يرشدك إلى المطلوب إرجاع الأناسى بل الحيوانات جميعا إلى أصلها القابلى الذى هو العناصر فإن كل مولود أصله هذه العناصر و لا حياه و لا علم و لا قدره و لا غيرها من الكمالات فيها بل الكمالات فيها طوارى و عوارى و لا بد يوما أن يرد الودائع و حين التلبس و التنور انظر إلى أخواتها العطلاء و تصور أمواتها الشوهاء تعرف مبدئها، س ره

و الأجساد و امتناع أن يتحقق فى شى ء منهما المعاد و هم الملاحده و الطباعيه(۱) و الدهريه و جماعه من الطبيعيين و الأطباء الذين لا اعتماد عليهم فى المله و لا اعتداد برأيهم فى الحكمه زعما منهم أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفيه المزاجيه و ما يتبعها من القوى و الأعراض و أن جميعها مما يعدم بالموت- و يفنى بزوال الحياه و لا يبقى إلا المواد المتفرقه فالإنسان كسائر الحيوان و النبات إذا مات فات و سعادته و شقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات و الآلام البدنيه الدنياويه و فى هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من أهل الفلسفه و للشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعه و المنقول من جالينوس فى أمر المعاد هو التردد و التوقف بناء على توقفه فى أمر النفس أنها هل هى المزاج فتفنى بالموت و لا يعاد أم هى جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المتشبثين بأذيال العلماء من ضم إلى هذا أن المعدوم لا يعاد فإذا انعدم الإنسان بهيكله لم يمكن إعادته و امتنع الحشر و المتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع إعاده المعدوم تاره و بمنع فناء الإنسان بفساد هيكله أخرى فقالوا إن للإنسان أجزاء باقيه إما متجزئه أو غير متجزئه ثم حملوا الآيات و النصوص الوارده فى بيان الحشر على أن المراد جمع الأجزاء المتفرقه الباقيه التى هى حقيقه الإنسان و الحاصل أن أصحاب الكلام ارتكبوا فى تصحيح المعاد أحد الأمرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل و لا يلزم شى ء منهما- بل العقل و النقل حاكمان بأن المعاد فى الآخره هو الذى كان مصدر الأفعال و مبدأ الأعمال مكلفا بالتكاليف و الواجبات و الأحكام العقليه و الشرعيه ثم لا يخفى أن عرق

۱- الفرق بينهما أن الطباعيه بعد المواد الجسمانيه و هى القوى الانفعاليه لم يتفطنوا من القوى الفعليه و المبادى الفاعله إلا بالقوى و الطبائع المقارنه و لم يعثروا بالمبادى البرزخيه و المجردات المضافه التى هى النفوس النطقيه القدسيه فضلا عن المجردات المرسله فكيف على من له الأمر و الخلق القدوس السبوح رب الملائكه و الروح و الدهريه يقول باقتضاء الزمان و فصوله للاجتماع و الافتراق و الحياه و الموت و نحو ذلك فتبا لنظرهما و تعسا على فكرهما نعم من لا يعرف اللطيفه المجرده فى ذاته كيف لا يعجز عن إثبات المجردات فى الإنسان الكبير الخارج منه و عن معرفه الله تعالى، س ره

الشبهه لا تنقلع عن أراضـى أوهام الجاحدين المنكرين للحشر و القيامه إلا بقطع أصلها و هو أن الإنسان بموته يفنى و يبطل و لا يبقى لأنه ليس إلا الهيكل مع مزاج أو صوره حاله فيه و قد مر قطع هـذا الأصل مستقصـى و قد اتفق المحققون من الفلاسـفه و المليين على حقيه المعاد و ثبوت النشأه الباقيه لكنهم اختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور الإسـلاميين و عامه الفقهاء و أصحاب الحديث إلى أنه جسمانى فقط بناء على أن الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم و الماء فى الورد و الزيت فى الزيتونه و ذهب جمهور الفلاسـفه و أتباع المشائيين إلى أنه روحانى أى عقلى فقط لأن البدن ينعدم بصوره و أعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تاره أخرى إذ المعدوم لا يعاد و النفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعى و ذهب كثير من أكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعه من المتكلمين كحجه الإسلام الغزالى و الكعبى و الحليمى و الراغب الإصفهانى و كثير من أصحابنا الإماميه كالشيخ المفيد و أبى جعفر الطوسى و السيد المرتضى و العلامه الحلى و المحقق الطوسى رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين(١) جميعا ذهابا إلى أن النفس مجرده تعود إلى البدن و به يقول جمهور النصارى و التناسخيه إلا أن الفرق بأن محققى المسلمين و من يحذو حذوهم يقولون بحدوث الأرواح و ردها إلى البدن لا فى هذا العالم بل فى الآخره و التناسخيه بقدمها و ردها إلى البدن فى هذا العالم و ينكرون الآخره و الجنه و النار الجسمانيتين.

ثم إن هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفت كلماتهم فى أن المعاد من جانب البدن- أ هو هـذا البدن بعينه أو مثله و كل من العينيه أو المثليه أ يكون باعتبار كل واحد من الأعضاء و الأشكال و التخاطيط أم لا و الظاهر أن هـذا الأخير لم يوجبه أحد بل كثير

١- هـذا هو القول الفحل و الرأى الجزل لأن الإنسان بدن و نفس و إن شئت قلت نفس و عقل فللبدن كمال و مجازاه و للنفس كمال و مجازاه و كذا للنفس و قواه الجزئيه كمالات و غايات يناسبها و للعقل و قواه الكليه كمال و غايه و لأن أكثر الناس لا يناسبهم الغايات الروحانيه العقليه فيلزم التعطيل فى حقهم فى القول بالروحانى فقط و فى القول بالجسمانى فقط يلزم فى الأقلين من الخواص و الأخصين، س ره

من الإسلاميين مال كلامهم إلى أن البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الخلقه و الشكل- و ربما يستدل عليه ببعض الأخبار المذكوره فيها صفات أهل الجنه و النار ككون أهل الجنه جردا مردا و كون ضرس الكافر مثل جبل أحد و بقوله تعالى كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ و بقوله تعالى أَ وَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ.

فإن قلت فعلى هذا يكون المثاب و المعاقب باللذات و الآلام الجسمانيه غير من عمل الطاعه و ارتكب المعصيه.

قيل في الجواب العبره فى ذلك بالإدراك و إنما هو للروح و لو بواسطه الآلات و هو باق بعينه و لهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخه إنه هو بعينه و إن تبدلت الصور و المقادير و الأشكال و الأعراض بل كثير من الأعضاء و القوى و لا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب إنها عقاب لغير الجانى هذا تحرير المذاهب و الآراء و الحق كما ستعلم أن المعاد فى المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا و بدنا فالنفس هذه النفس بعينها- و البدن هذا(۱) البدن بعينه بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان الذى كان فى الدنيا- و إن وقعت التحولات و التقلبات إلى حيث يقال هذا ذهب و هذا حديد و ربما ينتهى فى كلاهما إلى حيث يتحدان و يصيران عقلا محضا واحدا و من أنكر ذلك فهو منكر للشريعه ناقص فى الحكمه و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآنيه

۱- أى البدن البرزخى و الأخروى هذا البدن الدنيوى لكن لا بوصف الدنيويه و الطبيعيه و إنما كان هو هو بعينه لما مضى و سيأتى أن شيئيه الشى ء بصورته أى الصوره البدنيه لا بمادته و بصورته التى بمعنى ما به الشى ء بالفعل و هو النفس و النفس مشخصه فإذا كان مشخص هذا و ذاك باقيا فكيف لا يكون الشخص بمعناه و صورته باقيا و تشخص النفس بالوجود الحقيقى و هو عين وحدتها و تشخصها و سيحقق المصنف قدس سره المقام بأبلغ وجه، س ره

فصل (۹) فی احتجاج المنکرین للمعاد

اشاره

احتج المنکرون تاره بامتناع إعاده المعدوم کما مر و تاره(۱) بأنه لو أکل إنسان إنسانا فالأجزاء المأکوله إن أعیدت فی بدن الأکل لم یکن الإنسان المأکول معادا و إن أعیدت فی بدن المأکول لم یکن الأکل معادا و إن أعیدت فیهما لزم أن یکون أجزاء بعینها منعمه و معذبه إذا أکل مؤمن کافرا و أجیب فی الکتب الکلامیه عن الأول بمنع الامتناع فی إعاده المعدوم أو بمنع توقف العود علیها و عن الثانی بأن المعاد هو الأجزاء- التی منها ابتداء الخلق و هی الأعضاء الأصلیه عندهم و الله تعالی یحفظها و لا یجعلها جزءا کذلک لبدن آخر.

إن للناظرین فی أمر المعاد إثباتا و نفیا مشاجرات و مباحثات فی الجانبین- ذکرها یؤدی إلی التطویل من غیر فائده و ما أورده المتکلمون من الکلام لا یفی بالإلزام و الإفحام فکیف یتبین المرام و تحقیق المقام و الأولی بحال من اقتصر فی تحقیق- هذه الأمور الاعتقادیه علی مجرد البحث الکلامی أن یستفسر عن هؤلاء المنکرین للمعاد- الجاحدین لأحکام الشریعه بناء علی قصور مدارکهم عن درکها أنهم هل یدعون الامتناع أو یمنعون الإمکان و الجواز فعلی الأول یقال لهم إن علیکم البینه و إثبات ما ادعیتم- و ما لکم فیما قلتم به من هذا عین و لا أثر و علی الثانی کل ما أزیل ظاهره عن الإحاله و الامتناع قام التنزیل الإلهی و الأخبار النبویه الصادره عن قائل مقدس عن شوب الغلط

۱- هذا یتم إذا کان شیئیه الشی ء بمادته و یعاد الإنسان بتکوینه من أجزاء مادیه- و أما إذا کانت شیئیته بصورته فلا یلزم من کون أجزاء ماده بدن أجزاء لبدن آخر أن یکون صورته جزءا لبدن آخر إذ ماده الغذاء تصیر جزءا للمغتذی لا صورته فإن کل صوره لها أجل و هی هی فی تلک المده فصوره لا تنقلب إلی صوره فما هو حقیقه الإنسان و ما هو صورته بل ما هو بدنه من حیث هو بدنه لا یصیر غذاء لشی ء بل کل ماده إذا أخذت مع صورتها النوعیه أو الشخصیه و قیل إنها ماده لشی ء فهی ماده بالعرض، س ره

و الكذب مقام البراهين الهندسيه فى المسائل التعليميه و الدعاوى الحسابيه.

بحث و تحصيل:

إن من الباحثين من حصل وجه الإعاده البدنيه بما حاصله أن الشخص إنما يتشخص و يتخصص بخصوصيه أجزائه ماده و صوره و بدنا و روحا و ليس خصوص التأليف معتبرا فى الشخص بل المعتبر أشخاص الأجزاء بتأليف نوعى لا شخصى باق بعينه ثم إذا بطل التأليف و انحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الأول لا لزوال الأجزاء فإنها باقيه بأشخاصها و أعيانها بل لزوال النظم و التأليف المعتبر بينها نوعا ثم إذا حصل مره أخرى من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقيه بعينها عاد الشخص الأول بعينه هذا كلامه.

و يقرب منه ما ذكره بعض أجله المتأخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين إلى جواز إعاده المعدوم و ذهبت الحكماء و بعض المتكلمين إلى امتناعها و هؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسمانى المنكرين لإعاده المعدوم لا يقولون بانعدام الأجسام بل بتفرق أجزاؤها و خروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت فى حواشى التجريد أن هذا بناء(۱) على نفى الجزء الصورى للأجسام و حصر أجزائه فى الجواهر الفرده كما هو مذهب المتكلمين و كذا على ما ذهب إليه المصنف حيث قال الجسم هو الصوره الاتصاليه و إنها تبقى بعينها حال الانفصال و لو أثبت الجزء الصورى فى الأجسام قيل يكفى فى المعاد الجسمانى كون الأجزاء الماديه هى بعينها و لا يقدح فيه تبدل الجزء الصورى بعد أن كان أقرب الصور إلى الصوره الزائله.

فإن قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب الماده لا إلى بدن متألف من عين ماده هذا البدن و صوره هى أقرب الصور إلى الصوره الزائله فإن سمى ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فإن

۱- و على أن شيئيه الشىء بمادته و هذا سخيف جدا و الحق أن شيئيه الشىء بصورته و صوره الإنسان كما كتبت فى الحاشيه السابقه اثنتان إحداهما صورته الباطنه أعنى ما به الشىء بالعقل و هى النفس و ثانيتهما صورته الظاهره و كلتاهما باقيتان فى الآخره و هذيته محفوظه، س ره

النزاع أنما هو فی المعنی لا فی اللفظ انتهی قوله.

و قال فی موضع آخر دلیلنا علی امتناع التناسخ هو الدلائل السمعیه.

و أقول کلام هذین الفاضلین فی غایه السخافه و الرکاکه مع أنه أقرب إلی الصواب من کلام غیرهما من أهل الکلام فی هذا الباب و ذلک لوجوه.

الأول أنه مبنی علی أن شخص زید لم ینعدم منه بالموت إلا نسب و إضافات بین أجزائه و نظم و ترتیب بین أعضائه فیلزم أن تکون الحیاه من مقوله المضاف و هو ظاهر الفساد.

و الثانی کون أجزاء زید مثلا منحصره فی الجواهر الفرده لا یلزم أن تکون تلک الجواهر إذا رکبت تکون زیدا سواء کان ترکیبا و ترتیبا مطلقا علی أی وجه کان أو علی نظم مخصوص و إلا لزم علی الأول أنها لو رکبت منها کره مصمته کانت هذه الکره زیدا و علی الثانی أن یکون زیدا المیت فی بعض من الأحیان حیا إذا وقعت أجزاؤه علی هذا النظم مع کونه میتا سواء کان هذا الترکیب جزءا منه أو شرطا خارجا عنه- و المحقق الطوسی لم یذهب و لا غیره من العقلاء القائلین بنفی الهیولی إلی أن الجسم المعین- الذی هو فرد للجسم المطلق بالمعنی الذی(۱) هو جنس لا بالمعنی الذی هو ماده لا ینعدم بالتفریق إنما الذی لا ینعدم عندهم هو الجسم بمعنی الماده و هو الذی یکون مستمر

۱- و هذا هو محل الکلام إذ الکلام فی بقاء الإنسان لا- فی بقاء الجسم بشرط لا- فکیف لا یبقی و الجسم الجنسی وجوده وجودات لأنه المقول علی الکثره المختلفه الحقائق- و الحمل هو الاتحاد فی الوجود فهو فی الناطق عینه فکل ناطق جسم و کذا فی الصاهل و الناهق و غیرهما فزوال الناطق بعینه زوال الجسم و عندی أن توجیه کلامه أن هذا بناء علی أن اتصال الجسم التعلیمی کما یقول به صاحب المحاکمات و کذا الفاضل القوشجی فی مقام الاعتراض إنهم کما یقولون إن الهیولی مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله کذلک نحن نقول إن الصوره الجسمیه مع الجسم التعلیمی الواحد متصله واحده و مع الجسم التعلیمی المتعدد متصله متعدده و إن کان هذا خلاف التحقیق فإن الاتصال الجوهری الصوری اتصال بالذات متقدم علی سائر الاتصالات و لکل اتصال جوهری أو کمی انفصال یقابله و المقابل لا یقبل المقابل فإن القابل واجب الاجتماع مع مقبوله، س ره

الوجود فى مراتب الاتصالات و الانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسى الذى لا وجود له محصلا إلا بصوره أخرى مقومه له مخصصه لطبيعته الجنسيه تخصيصا تميزه من بين سائر الأنواع تميزا ذاتيا و قد اتفق جمهور الحكماء و أتباعهم على أن الجسم بما هو جسم مطلق- لا- وجود له فى الأعيان و لا- الجسم المعرى عن كافه الصور الكماليه مما يمكن أن يوجد فى الخارج و إنسانيه الإنسان ليست بمجرد الجسميه و إلا لكان كل جسم إنسانا و كذا زيديه زيد ليس بمجرد أجزاء ماديه كيف كانت و إلا لكان إذا صارت تلك الأجزاء متفرقه متباعدا بعضها عن بعض فى أطراف العالم زيدا و كيف يصح لعاقل أن يذهب- إلى أن جسما مخصوصا كهذا الفرس إذا قسم أقساما و فرقت أجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق.

الثالث أن مفسده التناسخ بحسب المعنى كما ذكره وارده هاهنا بلا مريه و هى لزوم كون بدن واحد ذا نفسين فإن تلك الأجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقيه لم تفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حيا و قد فرض ميتا و إن لم تكن باقيه فاحتاجت فى قبولها للنفس إلى انضمام أمر إليه به يستعد للقبول فإذا انضم إليها ذلك الأمر و صارت مستعده باستعداد آخر جديد لا- بد أن يفيض عليها من المبدإ الجواد فيض جديد و روح مستأنف فإذا تعلق بها الروح المعاد أيضا كان لبدن واحد روحان و هو ممتنع ثم أى تخصص و مناسبه بقى لأ-جزاء ترابيه متفرقه من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها و لو كان ارتباطا ضعيفا فإن كل علاقه و ارتباط بين شيئين دون سائر الأشياء أنما يتحقق بأن يكون كل منهما أنسب الأشياء إلى الآخر و نحن نرى كثيرا من المواد التى لها مزاج قريب من مزاج الحيوان و كيفيه قريبه من كيفيته يكون بها يستحق الماده لفيضان صوره حيوانيه فهى أولى بتعلق النفس إليها من تلك الأ-جزاء الرماديه التى لم يبق لها استحقاق قبول صوره جماديه فضلا عن النباتيه فضلا عن الحيوانيه- فضلا عن الإنسانيه فضلا عن الزيديه و كل من له أدنى إدراك إذا رجع إلى وجدانه يعلم يقينا أن لا التفات و لا اشتياق و لا استيناس للنفس بجسم من بين سائر الأجسام أو بأجزاء جسميه من بين سائر الأجزاء إلا بأن يكون له أو لها كيفيه محسوسه ملاءمه أو هيئه

مناسبه قل لی أیها العاقل المتأمل أی تعلق و تشوق یکون للنفس بأجزاء مبثوثه فی الهواء أو مغموره فی باطن الأرض أو الماء بحیث لا یتمیز عند الحس أو الخیال عن غیرها من الأجزاء و إن کان لها تمیز فی نفس الأمر و فی علم الله امتیازا لا یوجب الاختصاص لهذا الأمر أصلا و لیست أیضا عند انحلال الترکیب و فساد القوی البدنیه قوه ذاکره للنفس عندهم حتی یکون بقاء البدن الشخصی فی الحافظه مخصصا لتعلق النفس بالأجزاء التی منها رکب البدن و بعد تسلیم وجود الذکر و کونه مخصصا فهو إنما یوجب تخصیص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الأبدان لا لتعلق هذه النفس به دون(۱) نفس أخری و الذی ینفع لهم فی دفع مفسده التناسخ علی تقدیر صحته هو الثانی دون الأول- إذ الکلام فی کون ماده بدنیه حادثه مستدعیه لفیضان نفس حادثه فیلزم وجود نفسین لبدن واحد و هو آت بعینه هاهنا علی ما سبق فالمصیر فی دفع هذه المفاسد و التکلفات البعیده- و التمحلات الرکیکه کلها إلی ما تفردنا بتحقیقه و جعله الله نصیبنا من الحکمه المتعالیه- کسائر نظائره من الفرائد الزاهره التی یحکم بصحتها و یعرف شرف قدرها و نوریتها من بین کلمات أصحاب الأفکار و أرباب الأنظار کل من سلک سبیل الله و کوشف بالأنوار الإلهیه و الأسرار کما یعرف الجوهری قیمه الیواقیت اللامعه و الدرر الزاهره من بین سائر الأحجار

فصل (۱۰) فی تفاوت مراتب الناس فی درک أمر المعاد و تفاضل مقاماتهم فی ذلک

اشاره

اعلم أن لأهل الإیمان و الاعتقاد بحقیه الحشر و المعاد و بعث الأجساد حسب ما ورد فی الشریعه الحقه مقامات.

المقام الأول

أدناها فی التصدیق و أسلمها عن الآفات مرتبه عوام أهل الإسلام و هو

۱- بل دون نفوس أخری لأن النفوس غیر متناهیه کما قالوا إن النفس الناطقه لها أفراد غیر متناهیه بالفعل فیلزم ازدحامها و تمانعها إذ لا یفی المتناهی بغیر المتناهی نعم علی مذهب الملیین متناهیه، س ره

أن جميع أمور الآخره من عذاب القبر و الضغطه و المنكر و النكير و الحيات و العقارب و غيرها أمور واقعه محسوسه من شأنها أن يحس بهذه الباصره لكن لا- رخصه من الله فى إحساس الإنسان ما دام فى الدنيا لحكمه و مصلحه من الله فى إخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات و صوره الروايات.

المقام الثانى

أن تلك الأمور الموعوده بها أو المتوعد عليها فى عالم الآخره هى مثل ما يرى فى المنام كلها أمور خياليه و صور مثاليه لا وجود لها فى الخارج كما لا وجود لها عينيا لما يراه الإنسان فى نومه من الحيات و العقارب التى تلدغها إلا أنها كثيرا ما يتألم منها فى النوم حتى يراه يصيح فى نومه و يعرق و ينزعج من مكانه انزعاجا شديدا و كذا فى جهه اللذه فإنه ربما يلتذ بشى ء فى النوم التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ و السرور فى اليقظه كل ذلك يدركه النائم من نفسه و يتأذى أو يلتذ به و يشاهد كثيرا من الصور و الأشكال و يفعل أفاعيل خياليه و أنت ترى ظاهره ساكنا و لا- يرى حواليه حيه موجوده- و هى موجوده فى حقه و العذاب حاصل فى حقه و لكنه غير مشاهد و إذا كان العذاب فى ألم اللدغ فلا فرق(۱) بين حيه يتخيل أو يشاهد و كذا الحال فى الجنات و الأشجار و الأنهار- و المواضع النزهه و الأشخاص الكريمه التى يراها و يسر بها فى نومه حاصله له موجوده فى حقه إدراكا ذهنيا لا عينيا خارجيا و لا مشاهده بالحواس الظاهره و هذا هو الذى مال إليه الشيخ فى باب جنه الناقصين فى العلم و نار القاصرين فى العمل من الفساق و غيرهم و تبعه الغزالى على ما مر كما يظهر من كتبه و رسائله و قد نقلنا نبذا من كلامه فى ذلك.

المقام الثالث

اشاره

فى الاعتقاد بالصور الموعوده يوم المعاد و توجيهه بأحد وجهين.

الأول أن تلك الصور المحسوسه المذكوره فى لسان الشرع إشاره إلى صور عقليه

الأول أن تلك الصور المحسوسه المذكوره فى لسان الشرع إشاره إلى صور(۲) عقليه مفارقه واقعه فى عالم العقول الصرفه حسب ما ذهب إليه أفلاطون و شيعته من أن

۱- كما قيل خذ الغايات و دع المبادى، س ره

۲- و ليس شى ء من الموجودات إلا و له صوره فى عالم العقول المتكافئه حتى للماء و التراب و الهواء و النار و الذهب و الفضه و المعادن الأخرى فجميع الموجودات عندهم- تنزل على الحقائق إذ لم يقولوا بالرقائق و هو قصور عظيم، س ره

لكل نوع من الأنواع المحسوسه مثلا عقليا و صوره مفارقه فى عالم العقل و لا يخفى أن مشاهده الأمور الأخرويه على هذا الوجه العقلى مختص بأهل المعرفه و الكاملين فى العلم- دون المتوسطين و الناقصين من العقول الساذجه و النفوس الساكنه و هم أكثر أهل الجنه كما ورد فى الخبر أكثر أهل الجنه البله و عليون ذوو الألباب و لذلك ذكر الغزالى فى بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثه كلاما بهذه العباره و جميع هذه الأقسام ممكنه فيجوز أن يجمع بين الكل و يجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمحمود على الصوره المشعوف بالتقليد لن ينفتح له طريق الحقائق و لا يتمثل له هذه الصور العقليه و العارفون المستصغرون بعالم الصور و اللذات المحسوسه يفتح لهم من لطائف السرور و اللذات العقليه- ما يليق بهم و يشفى شرههم و شهوتهم إذ حد الجنه أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العطيات و اللذات و القدره واسعه و القدره البشريه عن الإحاطه بعجائب القدره قاصره و الرحمه الإلهيه ألقت بواسطه النبوه على كافه الخلق القدر الذى احتملت أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه و الإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين انتهى كلامه.

و الوجه الثانى أن يكون هذه الأمور كنايه عما يلزمها من فنون السرور

و الوجه الثانى(۱) أن يكون هذه الأمور كنايه عما يلزمها من فنون السرور أو الآلام- و هو المراد من قول الغزالى فى بيان المرتبه الثالثه إنه لو رأى أحد فى المنام الخضره و الماء الجارى و الوجه الحسن و الأنهار و الأمطار الممطره باللبن و العسل و الخمر و الأشجار المزينه بالجواهر و اليواقيت و اللئالى و القصور المبنيه من الذهب و الفضه و الأسوره المرصعه بالجواهر و الغلمان المتمثل بين يديه للخدمه لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور و لا يحمله على نوع آخر من السرور يرجع بعضه إلى سرور العلم و كشف المعلومات و بعضه إلى

۱- الفرق بين الوجهين غير خفى إذ فى الوجه الأول الحقائق المعقوله من سنخ رقائقها لا اختلاف إلا بالكليه و الجزئيه أى السعه و المحدوديه سيما عند المصنف قدس سره- القائل بأن الفرد الإبداعى المجرد و الأفراد الطبيعيه متماثلات بحسب الماهيه و فى الوجه الثانى حالات و كيفيات نفسانيه مباينات مع الموجودات مباينه المعنى للصوره مثلا الخضره- و الماء الجارى و نحوها لها صحه السلب إلا لمسبباتها و غاياتها على الثانى دون الأول و كذا للحيه و العقرب و نحوهما من مظاهر القهر، س ره

سرور المملکه و بعضه إلی مشاهده الأصدقاء و إن اشـتمل الجمیع اسم اللذه و السرور- فهی مختلفه المراتب مختلفه الذوق لکل واحـد مـذاق یخالف الآخر فکـذلک اللـذات العقلیه ینبغی أن یفهم کـذلک و إن کانت مما لا عین رأت و لا أذن سـمعت و لا خطر علی قلب بشر انتهی.

ثم بین کون تلک(۱) الأمور الموعوده کنایه عن اللذات و الآلام العقلیه بأن الحیه بنفسـها لا تؤلم بل الذی یلقاک منها هو السـم ثم السم لیس هو الألـم بـل عـذابک فی الأـثر- الـذی یحصـل فیـک من السم فلو حصل مثل ذلک الأثر من غیر السـم(۲) لکان العذاب قد یؤثر و کان لا یمکن تعریف ذلک النوع من العذاب إلا بأن یضاف إلی السـبب الذی هو یفضی إلیه فی العاده فإنه لو خلق فی الإنسان لذه الوقاع مثلا من غیر مباشـره صوره الوقاع لم یمکن تعریفها إلا بالإضافه إلیه لتکون الإضافه للتعریف بالسـبب و یکون ثمره السبب حاصله و إن لم یحصل صوره السبب و السبب لثمرته لا لذاته و هذه الصفات المهلکات- تنقلب مؤذیات و مؤلمات فی النفس عند الموت فیکون آلامها کألم اللدغ و اللسع من غیر وجود حیات و عقارب و انقلاب الصـفه مؤذیه یضاهی انقلاب العشق مؤذیا عنـد موت المعشوق فإنه کان لذیـذا فصار اللذیـذ بنفسه مؤلما حتی نزل بالقلب من أنواع العـذاب ما یتمنی معه أنه لم یکن قد تنعم بالعشق و الوصال بل هذا بعینه أحد(۳) أنواع عذاب المیت.

المقام الرابع

فی الاعتقاد بالصور التی فی الآخره هو مقام الراسخین فی العرفان

۱- هـذا تتمیم فی طرف اللـذات لاـ فی الآلاـم لأـن الأـثر السـمی مثلا إذا انقلب من الحس إلی التعقل صار شـریفا بهیا فإن عالم العقـل هو عـالم الحسن و البهاء و عالم الصـدق و الصـفاء و علی هـذا یرجع إلی الوجه الأول و له وجه لکن فیه ما فیه کما ذکره المصنف قدس ره، ن ره

۲- لیت شـعری کیف یتصور کون مثل ذلک الأثر عقلیا علی کونه مـدرکا للمس و هو صوره لمسـیه اللهم إلا أن یریـد باللمس اللمس العقلی و مماثله الصوره العقلیه اللمسـیه للصوره اللمسیه الحسیه معقوله مقبوله کما قرره فی محله فافهم لکن فیه ما فیه، ن ره

۳- لأـنه کان عاشـقا لمعشوقات شتی من النساء و البنین و الـذهب و الفضه و الخیل المسومه و غیرها من أمتعه الـدنیا و زخارفها، س ره

الجامعين بين الذوق و البرهان و هو الإذعان اليقينى بأن هذه الصور التى أخبرت بها الشريعه و أنذرت بها النبوه موجودات عينيه و ثابتات حقيقيه و هى فى باب الموجوديه و التحقق أقوى و أتم و أشد و أدوم من موجودات هذا العالم و هى الصور الماديه بل لا نسبه بينهما فى قوه الوجود و ثباته و دوامه و ترتب الأثر عليه و هى على درجات بعضها صور عقليه هى جنه الموحدين المقربين و بعضها صور حسيه ملذه هى جنه أصحاب اليمين و أهل السلامه و المسلمين أو مؤلمه هى جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالين و المكذبين بيوم الدين و لكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانيه و الحواس الداثره الباليه كما ذهب إليه الظاهريون المسلمون و لا أنها أمور خياليه و موجودات(۱) مثاليه لا وجود لها فى العين كما يراه بعض أتباع الرواقيين و تبعهم آخرون و لا أنها أمور عقليه أو حالات معنويه و كمالات نفسانيه و ليست بصور و أشكال جسمانيه و هيئات مقداريه كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائيين بل إنما هو صور عينيه جوهريه موجوده لا فى هذا العالم الهيولانى محسوسه لا بهذه الحواس الطبيعيه بل موجوده فى عالم الآخره محسوسه بحواس أخرويه نسبه الحاس إلى الحاس كنسبه المحسوس إلى المحسوس و عالم الآخره جنس لعوالم كثيره كل منها مع تفاضلها أعظم و أشرف من هذا العالم و كذلك للإنسان و حواسه نشئات كثيره غير هذه النشأه الهيوليه المستحيله الكائنه الفاسده و لذلك قال تعالى عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ و قال تعالى وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا و قال تعالى بعد خلق النطفه و العلقه و المضغه و هى أطوار طبيعيه ماديه ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ إشاره إلى شرف نشأه الروح و قال تعالى وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً ثم نشأه الولايه لمن يفوز بها نشأه أخرى أعلى عن نشأه أصل الروح ثم نشأه النبوه و ظهور خاصيتها أشرف من نشأه أصل الولايه و الله تعالى منشئ النشئات و باعث الأموات

۱- أى فى المثال الأصغر و هو الخيال الإنسانى فهو عباره أخرى لأمور خياليه- و مع ذلك قد أكدها بقوله لا وجود لها فى العين فلا يرد أن الموجودات الأخرويه مثل معلقه لا يكون غير ذلك و ينادى به أبدا فكيف نفاه و ذلك لأن ما نفاه أن يكون أمورا خياليه لا معنون لها و مثلا ضعيفه من المثال المقيد، س ره

و ناشر الكتب و الصحائف و الرسائل يوم النشور و هو محصل ما فى الصدور و مخرج ما فى القبور و حقيقه البعث يرجع إلى إحياء الموتى و نزع الصور من المواد و إخراج الأرواح من الأجساد بإنشائهم نشأه أخرى و تبديل وجودهم بوجود أرفع و أنور و أعلم فإن الجهل هو الموت الأكبر و العلم هو الحياه الأشرف و قد ذكر الله تعالى فى كتابه العلم و الجهل و سماهما حياه و موتا كما سماهما نورا و ظلمه بقوله تعالى أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ الآيه و اعلم أن لكل نفس من نفوس السعداء فى عالم الآخره مملكه عظيمه الفسحه- و عالما أعظم و أوسع مما فى السماوات و الأرضين و هى ليست خارجه عن ذاته بل جميع مملكته و مماليكه و خدمه و حشمه و بساتينه و أشجاره و حوره و غلمانه كلها قائمه به و هو حافظها و منشئها بإذن الله تعالى و قوته و وجود الأشياء الأخرويه و إن كانت تشبه الصور التى يراها الإنسان فى المنام أو فى(۱) بعض المرايا لكن يفارقها بالذات و الحقيقه أما وجه المشابهه فهو أن كلا منها بحيث لا يكون فى موضوعات الهيولى و لا فى الأمكنه و الجهات لهذه المواد و أن لا تزاحم بين أعداد الصور لكل منهما و أن شيئا منهما لا يزاحم لشى ء من هذا العالم فى مكانه أو زمانه فإن النائم ربما يرى أفلاكا عظيمه و صحارى واسعه و مفاوز نائيه مثل الذى يراه فى يقظه هذا العالم و هى مع كونها مغايره لما فى الخارج بالعدد لكن لا تزاحم و لا تضايق بينها فكذلك ما يراه الإنسان بعد الموت و فى القبر لا تزاحم و لا تضايق بينه و بين هذه الأجسام فالميت يرى فى قبره ما لا يسع فيه لو كان من أجرام هذا العالم و أما وجه المباينه فهو أن نشأه الآخره و الصور الواقعه فيها قويه الجوهر شديده الوجود عظيمه التأثير إلذاذا و إيلاما و هى أقوى و أشد و آكد و أقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المناميه و المرآتيه و نسبه النشأه الآخره إلى الدنيا كنسبه الانتباه إلى نشأه النوم

كما فى قوله ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا

و قد سبقت الإشاره إلى كيفيه وجود الصور الأخرويه فى عده مواضع من هذا الكتاب

۱- سيما على طريقه الشيخ الإشراقى أن صوره المرآه من موجودات عالم المثال- و الصوره الأخرويه تشبه صوره المرآه بشرط أن تكون قائمه بذاتها لا بالمرآه و أن تكون متعلقه للروح حيه لا شبحا بلا روح، س ره

و أما بيانها على النهج التفصيلى البرهانى و المسلك التعليمى اللمى على النظم الميزانى بإيراد ما يتوقف إثباتها عليه من المقدمات و الأصول الضروريه و القواعد الكليه البرهانيه بحيث لم يبق لأحد بعد الاستماع مجال للبحث و الإنكار و لا مساغ للمنع و الاستنكار إلا لقصور الطبع أو سوء الفهم و الاعوجاج أو مرض العناد و الاستنكار فقد قرب إنجاز موعده و إبراز سره و مقصده إن شاء الله تعالى.

و أما إجماله فبأن يعلم أن النفس الإنسانيه لكونها من سنخ الملكوت و نشأه القدره و القوه على اختراع الصور من غير ماده لكن الصور التى يخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصرى الكثيف المركب من الأضداد و ما يحتاج إليه من جلب المنافع و دفع المضار و غير ذلك من التدابير و التصرفات الشاغله لا تكون إلا ضعيفه الوجود ناقصه الكون لا يترتب عليها الآثار المطلوبه منها و لا تكون أيضا ثابته مستقره بل زائله متغيره لأن مظهرها الآن جرم بخارى فى الدماغ و هو دائم التحلل و التجدد و الزوال و الانتقال حسب اختلاف أمزجه العضو الدماغى من جهه ما يرد عليه من المغيرات الداخليه و الخارجيه- حتى لو فرض وجود تلك الصور أقوى و أدوم مما كانت من جهه عدم الشواغل و جمع الهمه- و عزل سائر القوى البدنيه عن فعلها لكانت الآثار المطلوبه مترتبه عليها و لم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيله و الموجوده فى العين و لكان الخيال حسا و المتخيل محسوسا- أ لا ترى أنه كلما استراحت النفس من الاشتغال و الحركات الضروريه فى حفظ هذا البدن المجتمع من الأمور المتنافره المتداعيه إلى الانفكاك و تعطلت الحواس الظاهره عن فعلها- إما بالنوم أو الإغماء أو بانصراف توجه النفس عن استعمالها إلى الجنبه العاليه بقوه فطريه- أو مكتسبه اغتنمت الفرصه و رجعت إلى ذاتها بعض الرجوع لا كله لأن القوى الطبيعيه و النباتيه و غيرها مستعمله و إلا لحدث الموت و تعفن البدن برطوباته فبهذا الرجوع أصبحت النفس مخترعه للصور مشاهده إياها بحواسها التى فى ذاتها بلا مشاركه البدن- فإن لها فى ذاتها سمعا و بصرا و شما و ذوقا و لمسا إذ لو لم تكن لها فى ذاتها هذه الخمسه- فكيف يكون الإنسان حاله النوم أو الإغماء يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس مع أن حواسه الظاهره معطله عن إدراكاتها بل هى أتم و أصفى لأن هذه كالقشور لها و كما

أن هـذه الخمسه البدنيه ترجع إلى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس و قواها المدركه و المحركه ترجع إلى قوه واحـده هی ذاتها النوريه الفياضه بإذن الله و بحوله و قوته و يصير حال رجوعها من هـذا العالم إلى ذاتها إدراكها(۱) للأشياء عين قـدرتها- فإذا كان رجوعها إلى ذاتها و هی بعـد متصـرفه فی البدن بعض التصـرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنـك إذا انقطعت العلائق و العوائق كلهـا و رجعت إلى ذاتها و ذات مبـدعها كل الرجوع ثم أ و لا تنظر و لا تتأمل فی أن هـذه النفوس الإنسـانيه كلمـا كـانت أتم قوه و أقوى تجوهرا كانت أقل مزاحمه و معاوقه لقواها إما لفتورها و ضـعفها كما للمجانين و المرضـى أو بسـبب آخر قدسی كما للأنبياء و الأولياء أو باستعمال أمور مدهشه للحواس- محيره لها كما للكهنه و السحره كانت ملاقاتهـا للصور الغائبه و مشاهـدتها إياها أقوى- و تأثيرها رغبه و رهبه و تلـذذا و تألما أكثر و أعظم و ربما يوجـد بعض النفوس المسـتعليه- عن القيود الـدنيويه النافضه عن أذيالنا غبار المحسوسات من الـذين يلتفتون إلى أغراض هـذا العالم و لا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار و الاعتبار لا يشـغلهم شأن عن شأن- و لا يحجبهم مقام عن مقام و لا يلهيهم تجاره و لا بيع عن ذكر الله و تـذكر عـالم الآخره- فقوتهم يفی بضـبط الجـانبين و حفـظ النشـأتين فهی كالمبـادی الفعـاله ذاتا و فعلا فتقـدر على إيجاد أمور صوريه إدراكيه يكون إيجادهـا عين شـهودها و ربمـا يشـغل بعض المكاشـفين شـهود صور ذلك الموطن عن شـهود صور هـذا المـوطن فی اليقظه و سـلامه الآلات على عكس حـال المحجـوبين و إن كـان ذلك(۲) أيضـا نوع حجـاب لكنه نادر عزيز جـدا حجبت عيونهم بالأخره عن الـدنيا فجميع مـا ذكرناه من الأحوال إنما يكون لظهور سـلطان الآخره- على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهـذا أنموذج من معرفه أحوال الآخره و أحكامهـا للنفوس فكـل نفس من النفوس إذا انقطع تعلقها عن البـدن بالموت و خلت و بخراب البيت

۱- و فی حاله النوم و شـبهها إدراكها قـدرتها و هی متصـرفه بعـد فی البدن فما تدركه فی النوم من سـماء تظله و أرض تحمله و إنسان تخاطبه و أشياء أخرى كلها منشئاتها و مخترعاتها لا من ماده و كلها علومها الحضوريه، س ره

۲- و هو الجمع المكسـر كمـا أن من يفی بالجـانبين هو الجمع السالم و جمع الجمع- و جمع منتهى الجموع مرتبه غيب الغيوب، س ره

ارتحلت تصیر حواسها الباطنیه لإدراک أمور الآخره أشد و أقوی فتشاهد الصور العینیه الموجوده فی تلک الدار و لا یختص ذلک بنفس دون نفس کما لا یختص قوه الإحساس بهذه الحواس فی الدنیا بنفس دون نفس فإذا انقطع تعلقها عن هذا البدن اضطرارا أو اختیارا یجب لها انکشاف الأمور المناسبه لأعمالها و أفعالها و نیاتها و اعتقاداتها کما فی قوله تعالی- فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ فإن کانت أفعالها حسنه و نیاتها صحیحه فروح و ریحان و جنه نعیم و إن کانت أفعالها قبیحه و اعتقاداتها ردیه فنزل من حمیم و تصلیه جحیم

فصل (۱۱) فی التنبیه علی شرف علم المعاد و علو مکانه و سمو معرفه بعث الأرواح و الأجساد و عظم شأنها

اعلم أن هذه المسأله بما فیها من أحوال القبر و البعث و الحشر و النشر و الحساب- و الکتاب و المیزان و مواقف العرض و الصراط و الجنه و طبقاتها و أبوابها و النار و أبوابها و درکاتها هی رکن عظیم فی الإیمان و أصل کبیر فی الحکمه و العرفان و هی من أغمض العلوم و ألطفها و أشرفها مرتبه و أرفعها منزله و أسناها قدرا و أعلاها شأنا- و أدقها سبیلا و أخفاها دلیلا إلا علی ذی بصیره ثاقبه و قلب منور بنور الله قل من اهتدی إلیها من أکابر الحکماء السابقین و اللاحقین و مشاهیر الفضلاء المتقدمین و المتأخرین فأکثر الفلاسفه و إن بلغوا جهدهم فی أحوال المبدإ من التوحید و التنزیه فی الذات و الصفات و سلب النقائص و التغیرات فی الأفعال و الآثار لکنهم قصرت أفکارهم عن درک منازل المعاد و مواقف الأشهاد لأنهم لم یقتبسوا أنوار الحکمه من مشکاه نبوه هذا النبی الخاتم علیه و علی آله الصلاه الکبری و التقدیس الأشرف الأتم الأوفی- حتی أن رئیسهم(۱) اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدلیل العقلی و هو

۱- حیث قال فی إلهیات الشفاء المعاد منه روحانی و منه جسمانی أما الجسمانی- فقد أغنانا عن بیانه الشریعه الحقه المصطفویه و أما الروحانی فنحن ذاکروه، س ره

الذی لمعظم الخلائق و جل النفوس و الأرواح بل کلهم إلا عددا قلیلا فی کل زمان من المقربین و عجزوا أیضا عن معاد النفوس المتوسطه حتی اضطر بعضهم إلی القول بتعلقها بعد الموت بأجرام فلکیه و عن معاد النفوس الهیولانیه فالتجأ الإسکندر الأفرودیسی إلی القول ببطلانها و إنما ذهب أکثرهم إلی إثبات المعاد الروحانی فقط فالجنه و نعیمها و حورها و قصورها و أشجارها و أنهارها لیست إلا إدراک المعقولات و الابتهاج بها و النار و قیودها و سلاسلها و حمیمها و زقومها کنایه عن رذائل الأخلاق و ذمائم الصفات خصوصا الجهل المرکب و التعذب بها ثم إن أکثر الإسلامیین یرون و یعتقدون- بأن الإنسان لیس شیئا سوی هذه البنیه المحسوسه أعنی الجسد المرکب من اللحم- و الدم و العظم و العروق و ما شاکلها من الأجسام و ما یحلها من الأعراض و الکیفیات الفعلیه و الانفعالیه علی هیئه مخصوصه هی الصوره الإنسانیه عندهم تلک الأجسام مادتها أو مواد تلک الأجساد مادتها فهم فی الحقیقه لا یعرفون أمر البعث و لا یتصورون حقیقه القیامه ضمیرا و قلبا و إن أقروا بها لسانا و بذلک جری علیهم حکم المسلمین فالقیامه لیست عندهم إلا إعاده هذه الأجساد المعدومه برمتها و الأعراض بعینها علی هذه الحال- التی هی علیها فی الدنیا و أکثر أبناء زماننا و إن قالوا بتجرد النفس لکنهم فی غفله عریضه عن إنیتها و کیفیه درجاتها و درکاتها و منازلها و مصاعدها و أنها من الله مطلعها و إلیه مغیبها و مرجعها إما مشرقه زاهره فی علیین أو مظلمه ناکسه رأسها إلی أسفل سافلین فمن عرف حقیقه النفس و ماهیتها و إنیتها و کیفیه تعلقها بالبدن أولا ثم ارتفاعها و اشتداد وجودها شیئا فشیئا ثم انبعاثها عنه ثانیا ثم رجوعها إلی العقل بالفعل ثالثا ثم مصیرها فی الأخیر إلی الله تعالی فکانت طبعا ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها فی نور الأحدیه فهو العارف الربانی و من جهل نفسه و لم یعلم حقیقه ذاتها فهو جاهل بحقیقه المعادین جمیعا و هو بمعرفه خالقه أجهل.

و العجب من أکثر المنتسبین إلی العلم کیف قنعوا بمرتبه العوام و الناقصین کالنساء و الصبیان حیث لم یشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقیقه النفوس و أنها کیف مآلها و إلی ما ذا یصیر حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافیه نادره الوقوع

فتركوا الواجب العينى و اشتغلوا بفروض الكفايات.

و اعلم أن الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامى جيد للجهال و العوام و أرباب الحرف و الصنائع و أهل المعاملات و التجارات الذين لا يمكنهم النظر فى حقائق الأمور و لا التأمل فى المبادى الذاتيه و الغايات الطبيعيه فهم مكلفون باعتقادات رسميه فى باب الآخره و ذلک لأنهم متى اعتقدوا هذا الرأى فى المعاد و تحققوا هذا الاعتقاد يكون ذلک حثا لهم على عمل الخير و ترک الشرور و اجتناب المعاصى و فعل الطاعات و أداء الأمانات و ترک الخيانات و الوفاء بالعهود و صحه المعامله و النصيحه فيها و حسن العشيره و خصال كثيره محموده فى هذا الباب.

و أما ما تزين به محققو المليين و أفاضل المسلمين فهو أن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هى أشرف و أنور و ليست هى بأجسام كثيفه بل هى أرواح لطيفه تخرج عن هذه الأبدان عند الموت فلا يتصور عندهم أمر البعث و القيامه إلا برد تلک الأرواح إلى تلک الأجساد أو أجساد أخر مثلها يقوم مقامها يحشرون و يثابون أو يعاقبون بما عملوا من خير أو شر فهذا الرأى أجود(۱) و أقرب إلى الحق.

و أما من كان فوق هذه الطوائف فى المعرفه و اليقين لرسوخه فى العلم و شده ارتياضه بالحكمه فهو يرى و يعتقد فى أمر المعاد شيئا لا يعرف كنهه إلا الله و الراسخون فى العلم.

و اعلم أن الكتب الإلهيه المنزله على الأنبياء ع مختلفه الظواهر فى باب البعث و القيامه و إن كانت بواطنها متفقه الأصل و ذلک لدقه المطلب و غموضه كما مر ذكره ففى(۲) التوراه أن أهل الجنه يمكثون فى الجنه خمسه عشر ألف سنه ثم

۱- الأجوديه و الأقربيه لأنهم لم يقصروا الإنسانيه فى العظم و العصب و العروق و اللحم و الشحم و نحوها بل قالوا إن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هى الأرواح المجرده- و إنسانيه الإنسان ليست بمجرد الجسميه و أما أن الأجساد التى بعد رد الأرواح ما هى و كيف هى و أين هى و غير ذلک فلم يحققوها فضلا عن تحقيق مآل النفوس الكليه الإلهيه، س ره

۲- بل التوراه أكثرها أحكام و آداب و ليس فيها من علم التوحيد و علم الأسماء و الصفات و علم الآخره إلا قليل أنزلنا التوراه و فيها حكم الله و هذه العلوم فى القرآن المجيد كثيره مع وجازته كما قال ص: أوتيت جوامع الكلم و ما فيها من مده المكث و الصيروره ملائكه لعل المراد كون المؤمنين الموحدين متنعما باللذائذ الصوريه فى الجنه الجسمانيه مده و بعد ذلک مبتهجا بعالم التجرد و كذا فى الضد و يحمل ما فى الإنجيل على معاد الروحانيين و مقامات الأخيار و المقربين، س ره

یصـیرون ملائکه و أن أهل النار یمکثون فی الجحیم کذا أو أزید ثم یصیرون شیاطین- و فی الإنجیل أن الناس یحشرون ملائکه لا یطعمون و لا یشـربون و لا ینامون و لا یتوالدون و فی القرآن من الآیات ما تدل علی أن أفراد البشر یبعثون علی صفه التجرد و الفردانیه کقـوله تعـالی کُلُّهُمْ آتِیهِ یَوْمَ الْقِیـامَهِ فَرْداً(۱) و أن النـاس یحشـرون کمـا خلقهم الله أول مره لقوله تعـالی کَمـا بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ و فی بعضها ما یدل علی أنهم یکونون علی صفه التجسم کقوله تعالی یَوْمَ یُسْحَبُونَ فِی النّارِ عَلی وُجُوهِهِمْ و قوله تعالی یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فِی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ و کذلک سؤال إبراهیم ع عن الله تعالی رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَـوْتی و الجواب بقوله تعـالی فَخُـذْ أَرْبَعَهً مِنَ الطَّیْرِ الآـیه و قول عزیر کمـا حکی الله عنه- أَنَّی یُحْیِی هـذِهِ اللَّهُ بَعْـدَ مَوْتِها فَأَماتَهُ اللَّهُ مِائَهَ عامٍ الآیه و مکث أصـحاب الکهف فی النوم ثلاثمائه و تسع سـنین و قول الله فیهم وَ کَذلِکَ أَعْثَرْنا عَلَیْهِمْ لِیَعْلَمُوا أَنَّ وَعْـدَ اللَّهِ حَقٌّ فبعض هـذه النصوص یـدل علی أن المعاد للأرواح و بعضـها علی أنه للأبدان و قد جل کلام الله و کتبه النازله علی رسـله عن أن یشتمل علی التناقض و سنشیر إلی وجه الموافقه- و قد وقع شبه هذه الأخبار المنقوله عن الکتب الإلهیه منقولا فی الأحـادیث النبـویه- و کـذا فی کلاـم أسـاطین الحکمـه المقتبسـین أنـوار علـومهم من مشـکاه النبـوه و مبـادی الـوحی- دون متأخریهم المقتصرین علی البحث مثل ما ذکر قال سقراط معلم أفلاطون و أما

۱- أی فردا من المـاده و لواحقه بـل بالنسـبه إلی طـائفه فردا من المـاهیه و لوازمهـا کما قیل-٭امروز و پریر و دی و فردا هر چار یکی شود تو فرد آ ، س ره

الـذين ارتكبوا الكبـائر فـإنهم يلقون فى طرطـاوس و لاـ يخرجون منه أبـدا و أمـا الـذين نـدموا على ذنوبهم مـده عمرهم أو قلت آثامهم و قصرت عن تلك الدرجه فإنهم يلقون فى طرطاوس سـنه كامله يتقدون ثم يلقاهم الموج إلى موضع ينادون خصومهم يسـألونهم الإحضار على القصاص لينجوا من الاتقاد فإن رضوا و إلا أعيـدوا إلى طرطاوس و لم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضـى خصومهم عنهم و الـذين كانت سـيرتهم فاضـله يتخلصون من هـذه المواضع من هـذه الأرض و يستريحون من هـذه المحابس و يسكنون الأرض النقيه.

قـال المترجم طرطاوس شق كبير و أهويه يسـيل إليه الأنهار على أنه يصـفه بما يـدل على التهاب النيران كما فى قوله تعالى وَ إِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ و قوله وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ.

و قال أسـتاد الفلاسفه النفس إذا سلكت(۱) علوا و لم تبلغ إلى العـالم الأـعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين و كانت بين الأشـياء العقليه و الحسـيه متوسـطه بين العقل و الحس- غير أنها إذا أرادت أن يسـلك علوا سـلكت بأهون سـعى و لم يشـتد عليها ذلك بخلاف ما إذا كانت فى العالم السفلى ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلى فإن ذلك مما يشتد عليها.

و أما بيان رفع التناقض بين الآيات و الكلمات المنقوله و التحقيق فى التوفيق بينها- فهو أن الأبدان الأخرويه متوسطه بين العالمين جامعه للتجرد و التجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هـذه الأبـدان الـدنيويه فإن البدن الأخروى كظل لازم للروح- و كحكايه و مثال له بل هما متحدان فى الوجود بخلاف هذه الأبدان المسـتحيله الفاسده- و إن الدار الآخره و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و مساكنها و الأبدان التى فيها كلها صور(۲) إدراكيه وجودها عين مدركيتها و محسوسيتها و قد علمت مرارا أن الصوره المحسوسه وجودها فى نفسها عين محسوسيتها و محسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس

۱- كنفوس أصحاب اليمين من السعداء حيث استكملت من جهه العقل العملى دون النظرى بخلاف المستكملين من جهه العقل النظرى و إن استكملت من الجهتين فتكون ذات الرئاستين الفائزه بالحسنيين، س ره

۲- مثـل أن الأشــجار و الأنهـار و الغرفـات و السـماء و الأـرض و المخـاطب و المتكلـم و غير ذلـك ممـا يرى فى المنـام أو فى الاختلاسات كلها علوم و حياه قويت أو ضعفت، س ره

و کـذلک حکم الصور المعقوله فی أن وجودها فی نفسـها و معقولیتها و وجودها للجوهر العاقل کلها شـی ء واحـد بلا اختلاف جهه و لـذلک قال تعالی إِنَّ الدّارَ الْآخِرَهَ لَهِیَ الْحَیَوانُ لَوْ کانُوا یَعْلَمُونَ معناه أن الحیاه ذاتیه لتلک الأجسام بخلاف أجسام الدنیا و أبدانها فإنها فی ذواتها میته الجواهر مظلمه الذوات مجهوله الأکوان فی أنفسها إلا بصور إدراکیه زائده علیها و إن الحیاه وارده علیها من خارج و قد علمت أیضا منا فی مباحث العقل و المعقول من الفن الکلی من الحکمه أن الصوره العقلیه متحده بالعاقل- و کذلک الصوره المحسوسه متحده بالحاس فالأبدان الأخرویه عین النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنیویه.

و وجه آخر فی الموافقه أن نحو وجود السـعداء و أهـل الجنه أرفع و أعلی من نحو وجود الأشـقیاء و أصـحاب النـار و الکـاملون المقربون أعلی و أرفع منهـا جمیعـا- فـالتجرد لقوم و التجسم لقوم آخرین و هاهنـا أوان الشـروع فی ما وعـدناه من تحقیق المعاد الجسـمانی و بعث الأبـدان و ما ینوط بـذلک من أحوال الآخره بمقـدمات یقینیه و أصول برهانیه تناسب أهل البحث فلنشـرع فیه مستعینا بالله و ملکوته

الباب الحادی عشر فی المعاد الجسمانی و ما یرتبط به من أحوال الآخره و مقاماتها و فیه فصول

فصل (۱) فی ذکر أصول یحتاج إلیها فی إثبات هذا المقصد أو ینتفع بها فیه

اشاره

و هـذه الأصول و المقـدمات قـد مر بیانها فی هذا الکتاب مستقصـی لکن الغرض اسـتحضارها و اجتماعها لئلا یذهل عنها و یقع إعمال الرویه فیها و هی هذه.

الأصل الأول أن الوجود فی کل شی ء هو الأصل فی الموجودیه و الماهیه تبع له

الأصل الأول(۱) أن الوجـود فی کـل شـی ء هو الأصـل فی الموجودیه و المـاهیه تبع له و أن حقیقه کـل شـی ء هو نحو وجوده الخـاص به دون مـاهیته و شـیئیته و لیس الوجود کمـا زعمه أکثر المتـأخرین أنه من المعقولاـت الثانیه و الأمور الانتزاعیه التی لا یحـاذی بهـا أمر فی الخـارج بـل حق القول فیه أن یقال إنه من الهویات العینیه التی لا یحاذیها أمر ذهنی و لا یمکن الإشاره إلیها إلا بصریح العرفان الشهودی.

الأصل الثانی أن تشخص کل شی ء و ما یتمیز به هو عین وجوده الخاص

و أن الوجود و التشخص متحدان ذاتا متغایران مفهوما و اسما و أما المسمی عند القوم بالعوارض المشخصه فلیست إلا أمارات و لوازم للهویه الشخصـیه الوجودیه لا بأعیانها و أشخاصـها بل علی سبیل البـدلیه فی عرض یکون لها من حـد إلی حد فیتبدل کثیر منها بل کلها و الشخص هو هو بعینه.

۱- إعمـال هـذا و الثـانی فی المطلـوب هـو أن یعلم أن الموضـوع للعـود هو الوجود الخـاص و إذا کـان عین التشـخص فالمعـاد محفوظ الهویه و إن تغیر کثیر من الأحوال و الصور- فإن التمیز غیر التشخص غایته أن یکون التغیر و التمیز تفنن تشخص واحد، س ره

الأصل الثالث أن طبیعه الوجود قابله للشده و الضعف

الأصل(۱) الثالث أن طبیعه الوجود قابله للشده و الضعف بنفس ذاتها البسیطه- التی لا ترکیب فیها خارجا و لا ذهنا و لا اختلاف بین أعدادها بممیز فصلی ذاتی أو بمصنف عرضی أو بمشخص زائد علی أصل الطبیعه و إنما تختلف أفرادها و آحادها بالشده و الضعف الذاتیین و التقدم و التأخر الذاتیین و الشرف(۲) و الخسه الذاتیین إلا أن المفهومات الکلیه الصادقه علیها بالذات المنتزعه عنها لذاتها و هی المسماه بالماهیات- متخالفه بحسب الذات اختلافا جنسیا أو نوعیا أو عرضیا و لهذا یقال إن الوجود مختلف الأنواع و إن مراتب الأشد و الأضعف أنواع متخالفه.

الأصل الرابع أن الوجود مما یقبل الاشتداد و التضعف

یعنی أنه یقبل الحرکه الاشتدادیه و أن الجوهر فی جوهریته أی وجوده الجوهری یقبل الاستحاله الذاتیه و قد ثبت أن أجزاء الحرکه الواحده المتصله و حدودها لیست موجوده بالفعل علی نعت الامتیاز- بل الکل(۳) موجود بوجود واحد فلیس شی ء من تلک الماهیات التی هی بإزاء تلک المراتب الوجودیه موجوده بالفعل بوجودها علی وجه التفصیل بل لها وجود إجمالی کما فی أجزاء الحد علی ما أوضحناه سابقا.

الأصل الخامس أن کل مرکب بصورته هو هو

الأصل الخامس(۴) أن کل مرکب بصورته هو هو لا بمادته فالسریر سریر بصورته

۱- إعماله و إعمال الرابع الفرق بین الشده و الضعف و الاشتداد و التضعف و غیر خفی أنه إذا لم یکن الأشد و الأضعف نوعین بل سنخا واحدا و کذا المشتد ففی عین صیروره الوجود أشد و أکمل بحیث إنه فی الأول لم یکن شیئا مذکورا و فی الآخر صار عقلا بسیطا بالفعل و عقلا فعالا و أین التراب و رب الأرباب کان ذلک الأکمل عین الأنقص، س ره

۲- ذاتیه الخسه لمرتبه من الوجود مع أن الوجود خیر و شرف أنما هی فی الخسه بمعنی مرتبه من الوجود النازل یقال له فی الاصطلاح نقصا و خسه و نحوهما و هذه غیر الخسه و النقص بمعنی العدم و حد الوجود، س ره

۳- و الاتصال الوحدانی مساوق للوحده الشخصیه فالقطعیه من کل حرکه متصله واحده و التوسطیه منها مستمره بسیطه و التجدد و التکثر فی نسبها إلی حدود المسافه، س ره

۴- قد مر أن الأصول بعضها مما یحتاج إلیه و بعضها مما ینتفع به و هذا مما یحتاج إلیه کثیرا کما لا یخفی و فی الأمثله إشاره إلی أن المراد بالصوره أعم من الصوره النوعیه و الجسمیه و الهیأه و ما به الشی ء بالفعل کالنفس للحیوان، س ره

لاـ بمـادته و السـيف سـيف بحـدته لاـ بحديـده و الحيوان حيوان بنفسه لاـ بجسـده و إنمـا المـاده حامله قوه الشـى ء و إمكانه و موضوعه انفعالاـته و حركـاته حتى لو فرضت صوره المركب قـائمه بلا ماده لكان الشـى ء بتمام حقيقته موجودا و بالجمله نسـبه المـاده إلى الصوره نسـبه النقص إلى التمـام فالنقص يحتاج إلى التمام و التمام لا يحتاج إلى النقص و كـذلك الفصل الأخير فى الماهيـات المركبه من الأجنـاس و الفصول كالنـاطق فى الإنسـان هو أصـل الماهيه النوعيه و سائر الفصول و الأجناس من اللوازم الغير المجعوله لهذا الأصل فقد يقع فى تعريفه الحدى و إنما دخولها فى الحد بما هو محدود و توضيح(۱) هذا المقام أن الماهيه المركبه التى لهـا وحـده طبيعيه هى التى أجناسـها و فصولهـا بحـذاء أجزائهـا المـاديه و الصوريه كما مر فى مبحث الماهيه فنقول لتلك الماهيه اعتباران اعتبار كثرتها و تفصـيلها و اعتبار وحـدتها و إجمالها فإذا نظرت إليها من جهه وجودها التفصـيلى و أردت تحديـدها فلا بـد لك من إيراد جميع المعانى التى هى بحذاء تلك الأجزاء و إذا نظرت إليها من الجهه التى هى بها واحد و هى صورتهـا الكمـاليه و أردت تحديـدها فهـذا التحديـد لاـ يكون بالأجزاء- لأن الصوره بسـيطه لا جزء لها خارجا و لا ذهنا كما هو التحقيق بـل بـاللوازم لكن ليست هـذه اللوازم كسـائر اللوازم التى لهـا وجود غير وجود ملزومهـا بـل هى كلهـا صـادقه على تلك الصوره البسيطه الكماليه منتزعه منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شى ء إليها و هى

۱- لمـا قـال قـدس سره إن شـيئيه المركب بصورته و فصـله و مـادته ليست إلا حامله قوته توجه أن يقال لزم أن يكون جميع ما ذكروا فى حـدود المركبـات لغوا و ينبغى أن يعرف بالفصـل فقـط أو بـالصوره فقـط بنـاء على جواز التعريف بالأجزاء الخارجيه تصـدى لتحقيق المقـام و حاصـله أن هنا مقامين مقام توحيـد الكثير و مقام تكثير الواحـد و ما ذكروا من التعاريف التفصـيليه فى المقـام الثـانى و مـا قلنـاه هو فى المقـام الأول و نحن أيضا نفصل الجميع فى التعريف إلا أنهما بعـد الاسـتكمال عنـدنا لوازم غير متأخره فى الوجود كما نقرر أنه ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التى لها وجود غير وجود ملزومها إلخ، س ره

مع ذلـک لیست داخله فی ماهیتها إذ لا ماهیه لها(۱) غیر الإنیه لما سـبق أن الصور الکمالیه للأشیاء هی وجودات محضه متفاوته فی الموجـودیه و قـد مر أن الوجـود لاـ حـد له- لکن التعریـف بمثـل تلـک اللـوازم لیس بـأدون و أنقص من التعریـف الحـدی بالأجنـاس و الفصول لأـن تلـک الأجنـاس و الفصول متحـده بهـا منـتزعه منهـا و هـذا معنی مـا ذکره الشـیخ الرئیس فی الحکمه المشـرقیه أن البسائط قـد یحـد بـاللوازم التی توصل الـذهن إلی حاق الملزومات و التعریف بها لیس أقل من التعریف بالحـدود انتهی و سـر هذا(۲) القول- و هاهنـا أیضـا من المواضع التی یکون للحـد زیـاده علی المحـدود کمـا مر ذکره و تعریف المبادی الوجودیه لا یکون إلا علی هذا الوجه و هکذا تعریف القوی بأفاعیلها فقد علم بما ذکرناه أن للإنسان وجودین وجود تفصـیلی و وجود إجمالی فوجوده التفصـیلی أنما یتحقق بماده جوهریه و صوره اتصالیه مقـداریه و صوره هی مبـدأ النمو و التغذیه و أخری مبدأ الحس و الحرکه الاختیاریه و أخری ناطقه فیقال فی حده أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرک للکلیات و هذه الأجزاء مترتبه فی الوجود متفاضـله فی الشـرف و الکمال- و کلما یترتب علی الأقدم الأخس و یلزمه یترتب علی الآخر الأشـرف و یلزمه علی الوجه الألطف الأبسط و أما وجوده الإجمالی فإنما یتحقق بنفسه الناطقه التی توجد فیها جمیع هذه المعانی علی وجه أبسـط و أعلی.

الأصل السادس أن الوحده الشخصیه فی کل شی ء

الأصل السادس(۳) أن الوحـده الشخصیه فی کل شی ء و هی عین وجوده لیست علی

۱- قـد مر توجیه قوله قـدس سـره أن الفصـل هو نحو من الوجود و أن اختیـاره من الأـقوال الأـربعه التی فی الترکیب من الأجزاء العقلیه ما هو فی حواشی الأمور العامه- و هذا الکلام منه ناظر إلی ذلک فتذکر، س ره

۲- عطف علی لفظ معنی أی و هذا سـر هذا القول من الشیخ مع أن ظاهره لا یخلو عن إشکال فإنه أین التعریف بالحدود و علل القوام من التعریف باللوازم و الخارجیات- فـدفع الإشـکال بأن اللوازم الغیر المتأخره فی الوجود کان المحکی بها عنه حاق ذات الملزوم- کمـا أن جمیع الماهیـات علی القول بأصـاله الوجود منتزعه من نفس الوجودات إذ لاـ یحـاذی فیهـا للماهیات شـی ء و ترکیب الماهیه و الوجود اتحادی، س ره

۳- و هـذا أیضا من الأصول الواجبه فإن النفس و إن کانت واحـده إلا أن لها وحده فی الکثره کما أن لها کثره فی الوحده فکما أن النفس أعجوبه فی الموجودات کذلک وحدته أعجوبه الوحدات فهی الواحده التی فیها کل الکثرات و جمیع العوالم و فیک انطوی العـالم الأـکبر فجمیع مـا یحس و یتخیل و یتوهم و یعقل هناک من الملـذات و المؤلمات من صور الأعمال و الملکات و المعـانی الجزئیه و الکلیه و غیرهـا ممـا فی صـقع النفس شـئونها- و فنونهـا و أطوارهـا لقـد خلقکم أطوارا و الکـثره فی الحقیقه للمفاهیم المنتزعه من مراتب وجودها فللنفس وحـده حقه ظلیه و لواجب الوجود تعالی وحده حقه حقیقیه لا عددیه-أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَ کما قیل ؛ کیف مد الظل نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست ، س ره

وتيره واحده و درجه واحده كالوجود ليس على نحو واحد فالوحده الشخصيه فى المقادير المتصله عين متصليتها و امتدادها و فى الزمان و المتدرجات الوجود عين تجددها و تقضيها- و فى العدد عين كثرتها بالفعل و فى الأجسام الطبيعيه عين كثرتها بالقوه و أيضا حكمها فى الجواهر المجرده غير حكمها فى الجواهر الماديه فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعا لأوصاف متضاده كالسواد و البياض و الحلاوه و المراره و الألم و اللذه و ذلك لنقص وجوده و ضيق وعائه عن الجمع بين الأمور المتخالفه فموضع البصر فى بدن الإنسان غير موضع السمع و موضع الشم غير موضع الذوق و أما الجوهر النفسانى فإنه مع وحدته يوجد فيه صوره السواد و البياض و غيرهما من المتقابلات و كلما زاد الإنسان تجردا و تجوهرا و اشتد قوه و كمالا صار إحاطته بالأشياء أكثر و جمعيته للمتخالفات أتم فهو يتدرج فى الكمال حتى يستوفى فى نفسه أى ذاته هيئه الوجود كله فينقلب كما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال المطلق و متحده به و منتقشه بمثاله و منخرطه فى سلكه و صائره من جوهره و مما يبين ذلك و يوضحه أن المدرك بجميع الإدراكات الحسيه و الخياليه و العقليه و الفاعل بجميع الأفاعيل الطبيعيه و الحيوانيه و الإنسانيه الواقعه من الإنسان هو نفسه المدبره فلها النزول إلى مرتبه الحواس و الآلات الطبيعيه و لها الصعود(۱) إلى مرتبه

۱- و هذا الصعود و الطيران و النزول فى التربان بلا تجاف إذ ليست بحركه أينيه فهى بحسب عقلها البسيط فى عالم الجبروت و وعاء الدهر و بحسب جسمه الطبيعى فى الناسوت و وعاء الزمان، س ره

العقل الفعال و ما فوقه فی آن واحد و ذلک لسعه وجودها و وفور نورها المنتشره فی الأطراف و الأکناف فذاتها تتطور بالشئون و الأطوار و تتنزل بأمر الله إلی منازل القوی و الأعضاء- فإذا نزلت بساحه المواد و الأجساد کان حکمها حکم القوی و إذا رجعت إلی ذاتها و حاق جوهرها و ذلک عند تمامها کانت الکل فی وحده فمن هذا الأصل یتبین أن شیئا واحدا- یجوز کونه متعلقا بالماده تاره و مجردا عنها أخری و أما ما اشتهر(۱) عند أتباع المشائیین- أن نحوی الوجود الرابطی و الاستقلالی لا یجتمعان فی شی ء واحد فهو غیر مبرهن علیه إلا أن یراد فی وقت واحد من جهه واحده

الأصل السابع أن هویه البدن و تشخصه أنما یکونان بنفسه لا بجرمه

فزید مثلا زید بنفسه(۲) لا بجسده و لأجل ذلک یستمر وجوده و تشخصه ما دامت النفس باقیه فیه و إن تبدلت أجزاؤه و تحولت لوازمه من أینه و کمه و کیفه و وضعه و متاه کما فی طول عمره و کذا القیاس لو تبدلت صورته الطبیعیه بصوره مثالیه کما فی المنام و فی عالم القبر و البرزخ إلی یوم البعث أو بصوره أخرویه کما فی الآخره فإن الهویه الإنسانیه فی جمیع هذه التحولات و التقلبات واحده هی هی بعینها لأنها واقعه علی سبیل الاتصال الوحدانی التدریجی و لا عبره بخصوصیات جوهریه و حدود وجودیه واقعه فی طریق هذه الحرکه الجوهریه و إنما العبره بما یستمر و یبقی و هی النفس لأنها الصوره التمامیه فی الإنسان- التی هی أصل هویته و ذاته و مجمع ماهیته و حقیقته و منبع قواه و آلاته و مبدأ أبعاضه و أعضائه و حافظها ما دام الکون الطبیعی ثم مبدلها علی التدریج بأعضاء روحانیه و هکذا إلی أن تصیر بسیطه عقلیه إذا بلغت إلی کمالها العقلی بتقدیر ربانی و جذبه إلهیه و إلا

۱- و لهذا کانت النفس و العقل متباینین و قسمین من أقسام الجوهر الخمسه، س ره

۲- و ما قال سابقا إن التشخص بالوجود لا یغنی عن ذلک فإن تشخص البدن بالنفس و تشخص النفس بالوجود و أیضا کون التشخص بالوجود لم یقل به الجمیع إلا الفارابی و المصنف قدس سره و بعض تلامذته بخلاف کون تشخص البدن بالنفس و به صححوا الهویه فی البدن المعاد و البدن الدنیوی، س ره

فإلی أی حد وقع الانقطاع إلیه لأجل أسباب قاطعه مانعه عن البلوغ إلی الکمال الأخیر یطول شرحها فإذا سئل عن بدن زید مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولیه و عند الشیخوخه کان الجواب بطرفی النفی و الإثبات صحیحا باعتبارین أحدهما(۱) اعتبار کونه جسما بالمعنی الذی هو ماده و هو فی نفسه أمر محصل و الثانی اعتبار کونه جسما- بالمعنی الذی هو جنس و هو أمر مبهم فالجسم بالمعنی الأول جزء من زید غیر محمول علیه و بالمعنی الثانی محمول علیه متحد معه و أما إذا سئل عن زید الشاب هل هو الذی کان طفلا و سیصیر هو بعینه کهلا و شیخا کان الجواب واحدا و هو نعم لأن تبدل الماده لا یقدح فی بقاء المرکب بتمامه لأن الماده معتبره لا علی وجه الخصوصیه و التعین بل علی وجه الجنسیه و الإبهام و قد مر الفرق فی مباحث الماهیه من العلم الکلی و الفلسفه العامه- بین الجنس و الماده و هو کالفرق بین الماهیه المطلقه و المأخوذ بشرط التجرید و نظیر الفرق بینهما الفرق بین الفصل و الصوره و العرضی و العرض بکل من هذه الأمور محمول علی الشی ء بالاعتبار الأول غیر محمول علیه بالاعتبار الثانی.

الأصل الثامن أن القوه الخیالیه جوهر قائم لا فی محل من البدن و أعضائه

الأصل الثامن أن القوه الخیالیه(۲) جوهر قائم لا فی محل من البدن و أعضائه و لا هی موجوده فی جهه من جهات هذا العالم الطبیعی و إنما هی مجرده عن هذا العالم واقعه فی عالم جوهری متوسط بین العالمین عالم المفارقات العقلیه و عالم الطبیعیات المادیه- و قد تفردنا بإثبات هذا المطلب ببراهین ساطعه و حجج قاطعه کما مرت.

الأصل التاسع أن الصور الخیالیه بل الصور الإدراکیه لیست حاله فی موضوع النفس و لا فی محل آخر و إنما هی قائمه بالنفس قیام الفعل بالفاعل لا قیام المقبول بالقابل و کذا الإبصار عندنا لیس بانطباع شبح المرئی فی عضو کالجلیدیه و نحوها کما ذهب إلیه الطبیعیون و لا بخروج الشعاع کما زعمه الریاضیون و لا بإضافه علمیه تقع للنفس إلی الصوره الخارجیه عند تحقق الشرائط کما ظنه الإشراقیون لأن هذه الآراء کلها باطله کما بین فی مقامه أما المذهبان الأولان فإبطال کل منهما مذکوره فی الکتب

۱- و أیضا باعتبار محفوظیه هویه البدن بالنفس، س ره

۲- بل هی مع الحس المشترک لأنه المدرک و الخیال حافظ، س ره

المشـهوره على وجوه عديده و قد تصدى كل من الفريقين لإبطال رأى صاحبه و نقضه و جرحه و كفى الله المؤمنين القتال و أما المذهب الأخير الذى اختاره الشيخ أبو نصر فى الجمع بين الرأيين و الشيخ المقتول فى حكمه الإشراق فنحن قد أبطلناه كما مر ذكره- و اعلم أن النفس ما دامت متعلقه بالبـدن كان إبصاره بل إحساسه مطلقا غير تخيله لأن فى الأول يحتاج إلى ماده خارجيه و شرائط مخصوصه و فى الثانى لا يفتقر إليها و أما عنـد خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل و الإحساس إذ القوه الخيـاليه و هى خزانه الحس قـد قويت و خرجت عن غبار البـدن و زال عنها الضـعف و النقص- و اتحـدت القوى و رجعت إلى مبـدئها المشترك فتفعـل النفس بقوته الخياليه ما تفعله بغيرها- و ترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس و صارت قـدرتها و علمها و شـهوتها شيئا واحـدا فإدراكها للمشـتهيات نفس قدرتها و إحضارها إياها عندها بل ليس فى الجنه إلا شـهوات النفس و مراداتها كما قال تعالى فِيها ما تَشْتَهِى أَنْفُسُكُمْ و قوله فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ.

الأصل العاشر أن الصور المقداريه و الأشكال و الهيئات الجرميه

كما تحصل من الفاعل بمشاركه الماده القابله بحسب استعداداتها و انفعالاتها كـذلك قـد تحصل من(۱) الجهات الفاعليه و حيثياتها الإدراكيه من غير مشاركه المـاده و من هـذا القبيل وجود الأفلاك و الكواكب من المبادى العقليه على سبيل الاختراع بمجرد التصورات إذ قبل

۱- كاختلاف صور الإنسان و الفرس و الشجر فى الماء من الجهات الفاعليه و هى العواكس لا من جهات القابل لأن الماء طبيعه واحده و الاختلاف النوعى فى غير الصور و المقادير من الجهات الفاعليه كما يحصل من جهه وجوب العقل الأول العقل الثانى و من جهه وجوده النفس الكليه كما من جهه إمكانه جرم الفلك الأقصى و الحصول من الحيثيات الإدراكيه و مجرد التصورات على طريقه الإشراقيين حصول هـذه الأنواع الطبيعيه من العقول المتكافئه التى هى أربابها فإن تلك العقول علوم تفصيليه للحق تعالى و حصولها من الصور المرتسمه فى ذاته تعالى عند المشائيين فإن تلك الصور كلماته الفعاله فإن كل صوره مرتسمه كلمه كن الوجوديه بالوجود الوجوبى و كل ذى صوره بإزائها كلمه يكون الوجوديه بالوجود الإمكانى، س ره

الأجسام الأولیه لیست مواد سابقه علیها و من هذا القبیل الصور الخیالیه الصادره من النفس بالقوه المصوره(۱) من الأجرام و الأعظام المشکله التی ربما تکون أعظم من الأفلاک- الکلیه الخارجیه و کذلک الصحاری و المفاوز الواسعه و الجبال العظیمه و البلاد و الجنات و الأشجار التی لم یخلق مثلها فی البلاد و إنها لیست قائمه بالجرم الدماغی و لا حاله فی القوه الخیالیه کما برهن علیه و لا فی عالم المثال الکلی کما بیناه سابقا بل فی مملکه النفس و عالمها و صقعها الخارج عن هذا العالم الهیولانی و قد سبق أن الصور التی یتصورها النفس بقوتها المصوره و تراها بباصرتها الخیالیه لها وجود لا فی هذا العالم و إلا لیراها کل سلیم الحس و لیس کذلک بل فی عالم آخر غائب عن هذا العالم و لا فرق بینها و بین ما تراها النفس بقوه الحس إلا بعدم ثباتها و ضعف تجوهرها لاشتغال النفس(۲) بغیرها

۱- المراد بها الحس المشترک من حیث وجهه الداخلی کما مر أنه کمرآه ذات وجهین فهو یدرک ما فی الخیال و ما یرکبه المتخیله من الصور التی فیه و یحفظها أیضا الخیال ثانیا و یطلق المصوره علی الخیال أیضا و علی إحدی القوی الأربع الرئیسه النباتیه و هذا أشهر، س ره

۲- فالصور الخیالیه مرائی لحاظ غیرها حینئذ و مرآه اللحاظ غیر ملتفت إلیها- و لا وجود لها إلا أنها ظهور الغیر فالصوره الخیالیه و الإدراکیه من الشمس مثلا حین هی مرآه لحاظ الشمس الخارجیه بأنها مضیئه أو منکسفه أو غیر ذلک لا وجود لها إلا الوجود الظلی الظهوری للشمس المادیه و أما إذا کانت ملحوظه بالذات لا مرآه اللحاظ للمرتبه الأخری فواضح أنها وجود و موجود و أکمل لخلوصها عن الماده کالشمس المجرده أی الکلی العقلی المجرد الموجود بالوجود المحیط الواحد بالوحده الجمعیه إذا لم یکن مرآه لحاظ الأفراد الداثره و المحدوده و معلوم أن الشمس التی علم منها ما هو و هل هو و لم هو و کیف هو و کم هو و متی هو و کانت ملحوظه بالذات لا نسبه لها بالتی هی محدوده داثره آنا فآنا مشموله لهذه بالتبع و لهذا الجزئی لا یکون کاسبا و لا مکتسبا- و الکلی العقلی نور یسعی بین یدی العقل یستعلم منه أحوال جمیع جزئیاته و هو مع ذلک الشموخ ما دام اشتغال النفس بالجزئیات و ما دام کونه مرآه اللحاظ لها و جلوه أمور مرغوبه بمدخلیه البدن و قواه علی النفس الضعیف الوجود فهل یحکم أن هذا الضعف ذاتی له ما هکذا الظن بک فکذا الصوره المثالیه منها، س ره

و تفرق همتها و توزع خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجيه و تشتغل بها حتى لو فرض أن يرتفع عنها الاشتغال بأفاعيل سائر القوى الحيوانيه و الطبيعيه و تكون مصروفه الهمه إلى فعل التخيل و التصور تكون الصور و الأجسام التى تتصورها و تفعلها بقوه الخيال فى غايه ما لها من القوام و تأكد الوجود و يكون تأثيرها أقوى من تأثير المحسوسات الماديه كما يحكى عن أهل الكرامات و خوارق العادات و إذا كان حال النفس فى تصوير الأشياء على هذا الوجه و هى بعد فى الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك إذا انقطعت علائقها عن الدنيا بالكليه و قويت قوتها و تأكدت فعليتها فكل نفس إنسانيه فارقت الدنيا و كانت من أهل السلامه- عن الأمراض النفسانيه و ذمائم الأخلاق و الملكات غير مرتهن بما يزعجها و يؤذيها و يمنعها عن الرجوع إلى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده و تشتهيه و هذا أدنى مرتبه من مراتب السعداء فإن كل أحد منهم له جنه عرضها كعرض السماوات و منازل الأبرار و المقربين فوق هذا إلى ما لا يحصى

الأصل الحادى عشر أنک قد علمت أن أجناس العوالم و النشئات

مع كثرتها التى لا تحصى منحصره فى ثلاثه و إن كانت دار الوجود واحده لارتباط بعضها ببعض أدناها عالم الصور الطبيعيه الكائنه الفاسده و أوسطها عالم الصور الإدراكيه الحسيه المجرده عن الماده الحامله للإمكانات و الاستعدادات القابله للمتضادات و أعلاها عالم الصور العقليه و المثل الإلهيه فاعلم أن النفس الإنسانيه مختصه من بين الموجودات بأن لها هذه الأكوان الثلاثه مع بقائها بشخصها فللإنسان الواحد من مبدإ طفوليته كون طبيعى و هو بحسبه إنسان بشرى ثم يتدرج فى هذا الوجود و يتصفى و يتلطف شيئا فشيئا فى تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفسانى و هو بحسبه إنسان نفسانى أخروى يصلح للبعث و القيام- و له أعضاء نفسانيه و هو الإنسان الثانى ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضا على التدريج- فيحصل له كون عقلى و هو بحسبه إنسان عقلى و له أعضاء عقليه و هو الإنسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفه فى كتاب أثولوجيا و هذه الانتقالات و التحولات التى يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق إلى الغايه القصوى مختصه بنوع الإنسان فإن الأشياء و إن كانت كلها متوجهه إلى الحضره الإلهيه لكن الذى يمر على الصراط المستقيم منتهيا إلى

النهايه الأخيره لا يوجد فى غير هذا النوع من سائر الأنواع الكونيه ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه إلى الحضره القدسيه أن ينتقل نوعه إلى نوع آخر بالكون و الفساد و أن يصل أولا إلى باب الإنسانيه ثم منها إلى باب الحضره القدسيه و هذه النشئات الثلاث ترتيبها- فى الرجوع الصعودى إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائى النزولى عنه تعالى- لكن على نحو آخر فإن سلسله الابتداء كانت على نحو الإبداع بلا- زمان و حركه و سلسله الرجوع تكون بحركه و زمان فللإنسان أكوان سابقه على حدوثه الشخصى المادى- و لهذا قد أثبت أفلاطون الإلهى للنفوس الإنسانيه كونا عقليا قبل حدوث البدن و كذلك ثبت فى شريعتنا الحقه لأفراد البشر كينونه(۱) جزئيه متميزه سابقه على وجودها الطبيعى- كما أشار إليه بقوله تعالى وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إلخ و عن أئمتنا المعصومين أحاديث كثيره داله على أن أرواح الأنبياء و الأوصياء كانت مخلوقه من طينه عليين(۲) قبل خلق السماوات و الأرضين و أن أبدانهم مخلوقه(۳) من دون تلك الطينه- كأرواح متابعيهم و شيعتهم و أن قلوب المنافقين مخلوقه من طينه سجين و أبدانهم و كذلك قلوب متابعيهم مخلوقه من دون تلك الطينه الخبيثه فهذا الخبر و أمثاله يدل على أن للإنسان أكوانا سابقه على هذا الكون فالإنسان بحسب الفطره الأصليه يتوجه نحو

۱- بخلاف ذلك الكون العقلى فإنه كينونه كليه تجرديه كما مر و الكينونه الجزئيه صورها المثاليه القدريه التى لها فى عالم الذر موطن العهد و الميثاق، س ره

۲- الطينه تطلق و يراد بها الماهيه و تطلق و يراد بها الملكات المخمره بها النفس الناطقه و تطلق و يراد بها الماده و طينه الأنبياء و الأولياء و تابعيهم بأقسامها من عليين- أما ماهيتهم فالحيوان بحياه الحى القيوم و الناطق بالفعل بنطقه و الإنسان الكامل بالفعل و كذا ماهيتهم العرضيه و أوصافهم الكامله و أما الملكات فهى الملكات الحميده العلميه و العمليه المخلوقه أنفسهم الكليه الإلهيه منها سيما على اتحاد العاقل و المعقول- و أما ماده أبدانهم فهى المركب المعتدل الذى كان فى الأصلاب الشامخه و الأرحام المطهره- و أما فى طرف المقابل فالماهيه الحيوان بالحياه البهيميه و السبعيه و الناطق بالقوه و الأوصاف المذمومه و الملكات هى المرذوله و الماده المركب الغير المعتدل الذى جاء من أصلاب دانيه و أرحام نجسه، س ره

۳- أى سواء كانت أبدانهم المثاليه أو أبدانهم الطبيعيه، س ره

الآخره على التدريج و يرجع إلى غايه مقصوده فيبتدى بوجوده الدنيوى المادى إلى وجوده الأخروى الصورى إذ نسبه الدنيا إلى الأخرى نسبه النقص إلى الكمال و نسبه الطفل إلى البالغ و لهذا يحتاج فى هذا الوجود كالأطفال لضعفهم و نقصهم إلى مهد هو المكان و دايه(۱) هو الزمان فإذا بلغ أشده(۲) الجوهرى يخرج من هذا الوجود الدنيوى إلى وجود أخروى و يستعد للخروج من هذه الدار إلى دار القرار و إلى هذا الحد من الوجود النفسانى و الاستقلال الجوهرى الصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى و الخروج من هذه النشأه مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن و الكافر و الموحد و المشرك و المعطل إذ لا منافاه بين هذا الكمال الوجودى و الاستغناء عن الماده البدنيه و بين الشقاوه و التعذيب بنار الجحيم و إدراك العذاب الأليم بل يؤكدها فإن شده الوجود يوجب الخروج عن الغواشى و الملابس الماديه و هو يوجب شده الإدراك للمؤلمات و المؤذيات- و نتائج الأعمال القبيحه و السيئات و الأمراض و العلل النفسانيه التى كان الذهول عنها فى الدنيا لخدر الطبيعه و غشاوه على البصيره فإذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم تقطع جميع الحدود الطبيعيه ثم النفسانيه لم يصل إلى جوار الله و لم يستحق مقام العنديه فالموت أول منازل الآخره و آخر منازل الدنيا و الإنسان بعد خروجه عن الدنيا- قد يكون محبوسا فى البرازخ المتوسطه بين الدارين الدنيا و العقبى مده طويله أو قصيره

۱- أى إذا بلغ حركته الجوهريه فى مده عمره الدنيوى إلى النهايه و كذا حركاته العرضيه التابعه له، س ره

۲- دايه فارسيه و المراد بها هنا المربيه و الأم هى الطبيعه و الثديان هما النبات و الحيوان فإن الإنسان لما كان فى غايه اللطافه فى المركبات لا تصير العناصر أغذيه له إلا بتغييرات الطبيعه بل مع تدبيرات الصناعه فكما أن الطفل الرضيع للطافته- لم يوافقه غذاء الكبار و لا بد أن يتصرف فيه نفس الأم و مغيره ثديها كذلك العناصر لم توافق مزاج الإنسان الكبير البشرى إلا إذا غيرت فى الثديين اللذين هما النبات و الحيوان و كما أن الإنسان البشرى لا بد أن يشرب من هذين كذلك الإنسان الملكوتى و هو النفس لا بد أن يشرب لبن العلم من الثديين اللذين هما العقل النظرى و العقل العملى ليتقوى و يتكامل، س ره

و ربما يرتقى سريعا بنور المعرفه أو بقوه الطاعات أو بجذبه ربانيه أو بشفاعه الشافعين- و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين

فصل (۲) فی نتیجه ما قدمناه و ثمره ما أصلناه

أقول أن من تأمل و تدبر فی هذه الأصول و القوانین(۱) العشره التی أحکمنا بنیانها و شیدنا أرکانها ببراهین ساطعه و حجج قاطعه لامعه مذکوره فی کتبنا و صحفنا سیما هذا الکتاب تأملا کافیا و تدبرا وافیا بشرط سلامه فطرته عن آفه الغوایه و الاعوجاج- و مرض الحسد و العناد و عاده العصبیه و الافتخار و الاستکبار لم یبق له شک و ریب فی مسأله المعاد و حشر النفوس و الأجساد و یعلم یقینا و یحکم بأن هذا البدن بعینه سیحشر یوم القیامه بصوره الأجساد و ینکشف له أن المعاد فی المعاد مجموع النفس و البدن بعینهما و شخصهما و أن المبعوث فی القیامه هذا البدن بعینه لا بدن آخر مباین له عنصریا کان کما ذهب إلیه جمع من الإسلامیین أو مثالیا(۲) کما ذهب إلیه الإشراقیون فهذا هو الاعتقاد

۱- لعله کان بدل قوله الأصل الحادی عشر إنک قد علمت إلخ ثم إنک قد علمت بدون لفظ الأصل الحادی عشر، س ره

۲- أی مثالیا مباینا من حیث إنه مباین إذ لم یخرجوا من عهده العینیه بإحقاق کون شیئیه الشی ء بصورته و تشخصه بوجوده و نحو ذلک و أما نحن فبحول من یحق الحق بکلماته فقد أثبتنا أن الوجود الوجود و التشخص التشخص و النفس النفس و الصوره الصوره و إن حصل تفاوت بالأشد و الأضعف و وقع الاشتداد مثلا فالأشد هو الأضعف و بالعکس و لا یصیره شخصین فضلا عن تصییره نوعین نعم یتمیز تلک المرتبه عن هذه المرتبه لکن التمیز غیر التشخص و التفنن فی التشخص لا یقدح فی بقاء شخصیته الشخص و هویته و لم یحذف من الشخص فی الآخره إلا الحدود و النقائص و لم یسقط من فعلیاته و صوره النوعیه و الجسمیه و الشخصیه إلا ما لیس له مدخل فی فعلیته لکونه قوه صرفه و هو الهیولی و قوه الشی ء لیست بشی ء و هذه من لوازم هذه النشأه الدنیویه و لو بقیت مع کونها غیر داخله فی شیئیته و هویته کانت الصوره دنیویه لا أخرویه هذا خلف، س ره

الصحيح المطابق للشريعه و المله الموافق للبرهان و الحكمه فمن صدق و آمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء و قد أصبح مؤمنا حقا و النقصان عن هذا الإيمان خذلان و قصور عن درجه العرفان و قول بتعطل أكثر القوى و الطبائع عن البلوغ إلى غاياتها و الوصول إلى كمالاتها و نتائج أشواقها و حركاتها و يلزم أن يكون ما أودعه الله فى غرائز الطبائع الكونيه و جبلاتها من طلب الكمال و التوجه إلى ما فوقها هباء و عبثا و باطلا و هدرا- فلكل قوه من القوى النفسانيه و غيرها كمال يخصها و لذه و ألم و ملائمه و منافره تليق بها- و بحسب كل ما كسبته أو فعلته يلزم لها فى الطبيعه الجزاء و الوفاء كما قررته(۱) الحكماء من إثبات الغايات الطبيعيه لجميع المبادى و القوى عاليه كانت أو سافله فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ أَيْنَ ما تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً و قوله وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها و إليه الإشاره بقوله تعالى ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّى عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ و كل ما فى الكون من الجواهر الطبيعيه دابه لما بيناه من حركاتها الذاتيه فالله آخذ بناصيه نفوسها و طبائعها و هو موليها نحوه و جاذبها إليه و من تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل- و لم يشتبه عليه ذلك و هذا مقتضى الحكمه و الوفاء بالوعد و الوعيد و لزوم المكافاه فى الطبيعه و المجازاه و لنا رساله على حده فى هذا الباب بينا فيها حشر جميع الأشياء الكائنه- حتى الجماد و النبات إلى الدار الآخره و حشر الكل إليه تعالى ببيانات واضحه و قواعد صحيحه برهانيه مبناها على أن لا معطل فى الطبيعه و لا ساكن فى الخليقه فالكل متوجه نحو الغايه المطلوبه إلا أن(۲) حشر كل أحد إلى ما يناسبه و يجانسه فللإنسان بحسبه- و للشياطين بحسبهم و للحيوانات بحسبها و للنبات و الجماد بحسبهما كما قال تعالى فى حشر

۱- فإن الحشر الذى فى لسان الشرع عبارته الأخرى فى لسان الحكمه هى الوصول إلى الغايات إلا أن لفظ الحشر فى الشرع لا يطلق إلا على الوصول إلى الغايات- التى لا تدرك بهذه المشاعر و إلا إذا تصورت الروح بالصوره المثاليه و تحولت معنى، س ره

۲- فإن الغايه المطلوبه غايه الغايات و لها وحده جمعيه شامله لغايات الجميع- و لها أسماء حسنى مربيه للأنواع و غايات لها و جميع العوالم الطوليه درجات قدرته و علمه فغايات أهل المعنى و أهل الصوره عنده و له بيت الضيافه و بيت النكال و العقوبه- هذا للبعض و ذلك للبعض، س ره

أفراد الناس يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمنِ وَفْداً وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلى جَهَنَّمَ وِرْداً(۱) و فی الشیاطین فَوَ رَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّیاطِینَ و فی الحیوانات وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ(۲) وَ الطَّیْرَ مَحْشُورَةً کُلٌّ لَهُ أَوّابٌ و فی النبات وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدانِ و قوله تعالی وَ تَرَی الْأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهِیجٍ إلی قوله وَ أَنَّ اللّهَ یَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُورِ و فی حق الجمیع وَ یَوْمَ نُسَیِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَی الْأَرْضَ بارِزَةً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً وَ عُرِضُوا عَلی رَبِّکَ صَفًّا و قوله إِنّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَیْها وَ إِلَیْنا یُرْجَعُونَ و قوله تعالی کَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِیدُهُ

فصل (۳) فی دفع شبه المنکرین و شکوک الجاحدین لحشر الأجساد

اشاره

إن هذه المقدمات و الأصول المذکوره کما أفادت هذا المطلوب علی وجه التحقیق- کذلک هی وافیه بدفع تلک الشبهه و الشکوک و لا بأس بذکرها علی التفصیل و الإشاره إلی دفعها.

منها ما سبق من أنه إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر

فالأجزاء المأکوله إما

۱- أی بتقوی الخواص و حشرهم استتم هاهنا فإن عقلهم البسیط و نفسهم الکلیه الإلهیه مقامهم الجبروت فی عین کونهم بأبدانهم فی الناسوت و وقتهم الدهر بل نسبه الثابت إلی الثابت سرمد و الرحمن صاحب الرحمه الواسعه و عند طرح جلباب الجسد- یبرز ذلک بروزا تاما کما قال علی ع: فزت برب الکعبه مع أنه قال: لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا و قس علیه سوق المجرمین هاهنا و هناک، س ره

۲- إن حملنا علی الحیوانات فالحشر تبعی فإن فی الجنه طیورا عنادل و قماری و غیرها و فیها ما تشتهیه الأنفس و إن حملنا علی الأناسی الذین فی الجهل کالغنم و الضبا فحشرهم استقلالی و کذا النجم أی النبات الذی لا ساق له و الشجر و هو النبات الذی له ساق یمکن أن یحمل علی الإنسان الذی درجته درجه النبات لا شأن له إلا الجذب و الدفع و له التعلق التام بالنبات، س ره

أن يعاد فی بدن الآكل أو فی بدن المأكول و أيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه و أيضا إذا كان الآكل كافرا و المأكول مؤمنا يلزم إما تعذيب المطيع و تنعيم الكافر أو أن يكون شخص واحد كافرا معذبا و مؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا و اندفاعه ظاهر بما مر من أن تشخص(۱) كل إنسان إنما يكون بنفسه لا ببدنه و إن البدن المعتبر فيه أمر مبهم لا تحصل له إلا بنفسه و ليس له من هذه الحيثيه تعين و لا ذات ثابته و لا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشورا أن يكون الجسم الذى منه صار مأكولا لسبع أو إنسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه هو بعينه بدنه الذى كان فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامه هو أن يبعث أبدان من القبور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه و هذا بهمان بعينه أو هذا بدن فلان و هذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه و لا يلزم من ذلك أن يكون غير مبدل الوجود و الهويه كما لا يلزم أن يكون مشوه الخلق- و الأقطع و الأعمى و الهرم محشورا على ما كان من نقصان الخلقه و تشويه البنيه كما و الأحاديث و المتكلمون عن آخرهم أجابوا عن هذه الشبهه بما لا حاجه إلى ذكره لركاكته-

و منها أن جرم الأرض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ و الأميال و الذراع- و عدد النفوس غير متناه

فلا يفى مقدار الأرض و لا يسع لأن تحصل منه الأبدان الغير المتناهيه.

و الجواب الحق بما مر من الأصول أن لا عبره بخصوصيه البدن و أن تشخصه و المعتبر فی الشخص المحشور جسميه ما أيه جسميه كانت و أن البدن الأخروى ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس يحدث من الماده بحسب هيئاتها و استعداداتها كما فی الدنيا.

و لك أن تجيب أن المقادير قد يزداد حجما و عددا من ماده(۲) واحده فإن هيولى

۱- و أيضا صوره الغذاء و شكله لا تعتبر فی التغذيه أ لا ترى أن الخبز يصير جزءا للمغتذى بل الدم النقى المتغير بتغييرات أربعه و أما الاستداره أو الاستطاله أو غيرهما من الصور فلا مدخليه لها فی الجزئيه و لو صارت الصوره غذاء لم تكن فی وقتها تلك الصوره، س ره

۲- أى بالتخلخل إذا لا علاقه لها بمقدار و التخلخل الحقيقى ازدياد المقدار بدون ازدياد جوهر الأجزاء، س ره

قوه قابله محضه لا مقدار لها فی نفسها و لا لها اختصاص بحد خاص و عدد معین بل یعرض لها المقادیر و الانقسامات من خارج و هی فی نفسها قابله للانقسامات الغیر المتناهیه و لیس أیضا من شرطها فی أن یکون أبدانا أن تکون صوره الأرضیه باقیه بل یجوز انقلابها من الأرضیه إلی أجسام حسب ما شاء الله و أیضا لا یلزم أن یکون کل نفس محشوره بالبدن- فإن من النفوس ما فارقت الأجسام صاعده إلی عالم القدس منخرطه فی سلک المقربین- و الجواب الأول(۱) هو العمده.

و منها أن الجنه و النار إذا کانتا موجودتین جسمانیتین فأین مکانهما

اشاره

و فی أی جهه من جهات العالم حصولهما فإن کان حصولهما أو حصول إحداهما فوق محدد الجهات- فیلزم أن یکون فی اللامکان مکان و فی اللاجهه جهه و إن کان فی داخل طبقات السماوات و الأرض أو فیما بین طبقه و طبقه فیلزم إما التداخل و إما الانفصال بین سماء و سماء و الکل مستحیل و مع هذا ینافی قوله تعالی وَ جَنَّهٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ.

هذا تقریر هذه الشبهه و طریق اندفاعها مکشوف لمن تدبر فی الأصول التی بیناها.

أما المتکلمون فحیث لم یدخلوا البیوت من أبوابها لیس فی وسعهم التفصی عن أمثال هذا الإشکال فأجابوا عنه تاره بتجویز الخلاء و تاره بعدم کون الجنه و النار مخلوقتین بعد و تاره بانفتاق السماوات علی قدر یسع بینها الجنه و لیتهم قنعوا بدین العجائز و اکتفوا بالتقلید و لم یستنکفوا أن یقولوا لا ندری الله و رسوله أعلم.

ثم العجب أن أکثر ما رأینا منهم یخوضون فی المعقولات و هم لا یعرفون المحسوسات- و یتکلمون فی الإلهیات و هم یجهلون الطبیعیات و یتعاطون الحجج و القیاسات و لا یحسنون المنطق و الریاضیات و لا یعرفون من العلوم الدینیه إلا مسائل خلافیات و لیس غرضهم فی العلم إصلاح النفس و تهذیب الباطن و تطهیر القلب عن أدناس الصفات و الملکات

۱- لأنه برهانی و أما الثانی فهو جدلی بناؤه علی أن یکون البدن المحشور- هو البدن الطبیعی بما هو طبیعی و مع ذلک ثبت تناهی الأبعاد و المقربون و إن کانوا لا علاقه لهم بالأبدان إلا أن نفوس غیرهم غیر متناه أیضا بل کل صنف غیر متناه لعدم تناهی فیض الله و عدم نفاد کلمه الله سواء کانوا مقربین أو أصحاب الیمین أو أصحاب الشمال أو أصحاب السور و لا نسبه لغیر المتناهی إلی المتناهی، س ره

بل طلب الرئاسه و الجاه و إرجاع الخلائق إلى فتاواهم و حکوماتهم و لأجل ذلک یضمرون النفاق و یعادون أهل الحکمه و المعرفه و من أعظم الفتن و المصائب أنهم مع هذه العقول الناقصه و الآراء السخیفه یخاصمون و یعادون الحکماء و العرفاء أکثر من الخصومه و العداوه- مع الکفار و الیهود و النصاری و یعدون هذا من تقویه الدین و حفظ عقائد المسلمین و غایه تقویتهم للدین أن یقولوا إن الحکمه ضلال و إضلال و إن تعلمها بدعه و وبال و إن علم النجوم باطل فی أصله و إن الکواکب جمادات و إن الأفلاک لا حیاه لها و لا نطق و إن الطب لا منفعه له و إن الهندسه لا حقیقه لها و إن علوم الطبیعات أکثرها کفر و زندقه و أهلها ملاحده و کفره إلى غیر ذلک من مقالاتهم و هوساتهم المشحونه بالتدلیس و التلبیس لمخالفه أکثرها لما فی کتاب الله و سنه نبیه من تعظیم الحکمه و توقیر أهلها و تعظیم النجوم و السماء و الأقسام فی کثیر من الآیات بها و مدح الناظرین المتفکرین فی خلقها و ذم المعرضین عن آیاتها لقوله تعالى- یَتَفَکَّرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ الآیه و قوله وَ کَأَیِّنْ مِنْ آیَهٍ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ یَمُرُّونَ عَلَیْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ فإذا جاءوا إلى دفع مثل هذه المشکلات عن الدین وقعوا فی العجز کالحمار فی الوحل و الطین و لنرجع إلى ما فارقناه

کشف مقال لدفع إشکال:

أن أعضل شبه الجاحدین للمعاد الجسمانی و أعظم إشکالات المنکرین للجنه و النار المحکوم بثبوتهما و تحققهما فی الشریعه الحقه التی أتى بها أهل النبوه و الحکمه المؤسسه على الأصول و المبانی المحکمه المهمه هو طلب المکان لهما و التزام کونهما فی جهه من الجهات- الامتدادیه الوضعیه و فی زمان من الأزمنه المتصرمه و استیجاب کونهما داخل حجب السماوات و تحت حیطه محدد الجهات و عرش المتمادیات.

فالجواب کما یستعلم من الأصول المؤسسه عن أصل هذه الشبهه و قلع مادتها- و فسخ صورتها هو أن یقال على منهج أبحاث المتألهین و طریقه إنظار السالکین إلى الله- بأقدام المعرفه و الیقین إن حجتکم هذه مبنیه على أن للجنه و النار مکانا من جنس أمکنه هذه الدنیا لکن أصل إثبات المکان على هذا الوجه للجنه و النار باطل فالشبهه منهدمه الأساس منحسمه الأصل و مما یوضح ذلک حسب ما مضت الإشاره إلیه أن عالم

الآخره(۱) عـالم تـام لا يخرج عنه شـى ء من جوهره و ما هـذا شأنه لا يكون فى مكان كما ليس لمجموع هـذا العالم أيضا مكان يمكن أن يقع إليه إشاره وضـعيه من خارجه أو داخله لأن مكان الشى ء إنما يتقرر بحسب نسبته و إضافته إلى ما هو مباين له فى وضـعه خـارج عنه فى إضافته و ليس فى خارج هـذه الـدار شـى ء من جنسه و إلا لم يوجـد بتمامه و لا فى داخله أيضا ما يكون مفصولا عن جميعه إذا أخـذ من هـذه الحيثيه فلا إشاره حسـيه إلى هـذا العالم عند أخذه تاما كاملا لا من داخله و لا من خارجه فلاـ يكون له أين و وضع- و لهـذا المعنى حكم معلم الفلاسـفه بـأن العـالم بتمامه لا مكان له فقـد اتضـح أن ما يكون عالما تاما فطلب المكان له باطل و المغالطه نشأت من قياس الجزء على الكل و الاشـتباه بين الناقص و الكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سأل سائل هل الـدار الآخره مع هـذه الـدار منتظمتان فى سـلك واحد و المجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا أو كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر و الذات للآخر غير منسلك معها

۱- هـذا كلاـم تـام صـدر عن معـدن التحقيق فإن هـذه التماميه تامه فى دفع شـبهات كثيره كطلب الماده له و الزمان و المكان و الوضع و نحوها فإن ما كان عالما تاما كان جميع ضـرورياته و لوازمه تسـتتم من نفسه فلو كان وجوده ملتئما من بعض مواد هـذا العـالم الطبيعى كـان مزاحما لصوره فى الماده مصادما لها فيها و محتاجا إليه فى بعض ضـرورياته فلم يكن تاما و كـذا لو كان له مكان و وضع و جهه مما فيه كان محاطا له و مصادما لذوات إحيازه و جهاته و محتاجا إليه فى بعض لوازمه فلم يكن تاما مكتفيا بـذاته و كـذا لو وقع فى بعض أزمنه هـذا العـالم كـان محاطـا له مع أنه محيـط به و بأمكنته و أزمنته إحاطه قاف بالـدنيا و إحاطه الـدهر بالزمان فليست الآخره فى عرض هـذا العالم و لا زمانها فى تلو هـذا الزمان تلوا زمانيا بل دهريا و لـذا من يسأل عن الساعه أيـان مرساهـا لاـ يمكنه فهم الجواب إذ لم يـأت البيت من الباب و لم يؤد على وجهه الخطاب حيث ترقب خاصـيه نشأه من نشأه أخرى تخالفها مرتبه فمع أنه يجاب بجواب شاف و هو أن علمها عند ربى لا يتفطن- إذ ليس له مقام العنديه فلا يعلم أن العوالم التى هى النهايـات و الغايـات إلى غـايه الغايـات- و هى درجـات الآـخره إنمـا هى فى بـاطن هـذا العالم و فى طوله و هى مقاعد الصـدق عنـد مليك مقتـدر سيما الحضـره الربوبيه و مرتبه الأسـماء و الصـفات نعم فى ذلك العالم صوره كل شـى ء ففيه صور الأمكنه و الأزمنه و الأوضاع و الجهات فله هذه و لكن من سنخه، س ره

فى سلک واحد لا یجمعهما دار واحده فحینئذ طلب المکان لهما غیر صحیح و أنت تعلم أن الحق هو الثانى إلا أن یراد بکونهما واحدا ضربا آخر من الوحده فإن العوالم و النشئات متداخله فى المعنى و القوام لا فى الوضع و الامتداد مع کون کل منهما عالم تام أ و لا ـ ترى أن أهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم و ذلک العالم حسبما ورثوه من أسلافهم و مقدمیهم و لو کان المجموع عالما واحدا کان هذا القول باطلا و لا یصح أن یقال هذا الإطلاق من قبیل قولهم عالم العناصر و عالم الأفلاک و عالم الحیوان لأن هذه أقوال مجازیه على سبیل التشبیه فإن الدنیا و الآخره لو لم یکونا عالمین تامین- فلا یکون فى الوجود عالم تام لأن المجموع لیس منتظما فى سلک واحد إلا بأن یکون أحدهما باطن الآخر و الآخر ظاهره کما أشرنا إلیه و هذا کلام آخر فیه غموض فإذا لم یکونا مع مباینه کل منهما للآخر فى الوجود مما یشملهما عالم آخر فلا محاله کل منهما عالم تام کما أطلق القول علیه فى ألسنه الشریعه إن لله سبحانه عالمین الدنیا و الآخره و مما یوضح أیضا القول بأن الآخره لیست من جنس هذا العالم إن الآخره نشأه باقیه یتکلم(۱) الإنسان فیها مع الله و هذه نشأه داثره بائده أهلها هالکه الذوات و لا ینظر إلیهم و اختلاف اللوازم یدل على اختلاف الملزومات و أما مکالمه الأنبیاء مع الله تعالى و مخاطبه سید الرسل ص معه تعالى لیله المعراج فهى من ظهور سلطان الآخره على قلوبهم و مما یدل على ذلک قوله تعالى وَ نُنْشِئَکُمْ فِی ما لا تَعْلَمُونَ فإنه صریح فى أن نشأه الآخره غیر نشأه الدنیا و بالجمله فنحو وجود الآخره غیر نحو وجود الدنیا و لو کانت الآخره من جوهر الدنیا لم یصح أن یقال إن الدنیا یخرب و الآخره دار القرار لأن الدنیا إنما هى دنیا بالجوهر و الوجود لا بالعوارض الشخصیه و المخصصات الخارجیه و إلا لکان کل سنه بل کل یوم دنیا أخرى لتبدل الأشکال و الهیئات و التشخصات و لکان القول بالآخره تناسخا و لکان المعاد عباره عن عماره الدنیا بعد خرابها و إجماع العقلاء على أن الدنیا تضمحل و تفنى ثم لا تعود و لا تعمر أبدا فقد ثبت و تحقق أن الدنیا و الآخره مختلفتان

۱- مثل قوله تعالىرَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً و وجه آخر للتکلم هو أنه صار مظهریته لصفات الله أقوى و تلقیه لکلماته التکوینیه أتم، س ره

فی الجوهر الوجود غیر منسلکین فی سلک واحد فلا وجه لطلب المکان للآخره و صاحب الذوق السلیم یتفطن بهذا علی أن من نظر إلی مواضع هذا الکتاب لا- یحتاج إلی زیاده مئونه و تفتیش و إنما بسطنا القول فی زیاده الکشف و التوضیح شفقه علی الظاهریین الذین قصدهم فی النسک و العبادات طلب قضاء شهوه البطن و الفرج فی الآخره علی وجه ألذ و أدوم فهم فی الحقیقه طلاب الدنیا و عند أنفسهم أنهم یطلبون ثواب الآخره و التقرب إلی الله تعالی.

و منها لزوم مفسده التناسخ کما مر ذکره

اشاره

و هذا أیضا شبهه قویه عسره الانحلال- صعب الزوال علی غیر من اطلع علی طریقتنا و سلک مسلکنا.

و الجواب الذی ذکروه و قرروه فی غایه الضعف و القصور و ما تیسر إلی الآن لأحد من الإسلامیین فی حل هذا الإشکال شی ء یمکن التعویل علیه حتی أن بعضهم ارتکب القول بتجویز التناسخ مع أن استحالته مبرهن علیها و غایه ما تفصوا به عن إشکال التناسخ ما ذکره بعض الأعلام فی رساله لفقها فی تحقیق المعاد إن للنفس الإنسانیه ضربین من التعلق بهذا البدن أولهما أولی و هو تعلقها بالروح البخاری- و ثانیهما ثانوی و هو تعلقها بالأعضاء الکثیفه فإذا انحرف مزاج الروح و کاد أن یخرج عن صلاحیه التعلق اشتد التعلق الثانوی من جانب النفس بالأعضاء و بهذا یتعین الأجزاء تعینا ما ثم عند المحشر إذا جمعت و تمت صوره البدن ثانیا و حصل الروح البخاری مره أخری عاد تعلق الروح کالمره الأولی فذلک التعلق الثانوی یمنع من حدوث نفس أخری علی مزاج الأجزاء فالمعاد هی النفس الباقیه لنیل الجزاء انتهی قوله.

و قد سبقت الإشارات إلی بطلانه من أن تعلق النفس بالبدن أمر طبیعی منشؤه المناسبه التامه و الاستعداد الکامل للماده المخصص لها بهذه النفس دون غیرها و لا بد أن یکون هذا التخصص و الاستعداد مما لم یوجد إلا لهذه الماده الواحده بالقیاس إلی النفس المعینه الواحده لئلا یلزم التخصص بلا مخصص أو تعلق نفس واحد ببدنین علی أنک قد علمت أن منشأ حدوث النفس و ما یجری مجراها هو الحرکه الذاتیه(۱) الاستکمالیه

۱- أی الحرکه و التغیرات التی کل تال جامع لکمالات متلوه مع شی ء زائد و هی منشأ حصول النفس لا التغیر الذی فی الخلع و اللبس و لا- الحرکه التنزلیه للماده و هنا تنزلت الماده غایه التنزل فکیف تتعلق بها النفس حتی یمنع تعلقها من حدوث نفس أخری کما ادعاه، س ره

لماده ما فى الصور الجوهريه على سبيل الترقى من الأدنى إلى الأعلى حتى يقع انتهاء الأكوان الصوريه إلى النفس و ما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبه الذاتيه للأجزاء الترابيه إليها و مع قطع النظر عما ذكرناه و أصلناه نقول كل من ذاق المشرب الحكمى- يعلم أن الجسم الذى يتعلق به النفس سيما الناطقه التى هى أخيره مراتب الشرف و الكمال- للأجسام الطبيعيه فى سلسله العود إلى العقل الفعال يجب أن يكون مختصا بمزيد استعداد- و تهيؤ مزاج و حراره غريزيه لروح(۱) بخارى شبيه بالجرم السماوى و أن التعلقات الطبيعيه و الذاتيه ليست كالتعلقات الإراديه الواقعه من الإنسان لأجل مصلحه خارجيه أو داعيه جزافيه أو عاديه ترغبه و تدعوه إلى التوجه و الالتفات نحو شى ء كمن توجه إلى خرابه عاش فيها مده كانت معموره ثم هاجر منها لأجل سبب من الأسباب فيلتفت إليها مره أخرى بعد خرابها- و يريد تعميرها طلبا لما يتذكره من التلذذات و التنعمات التى وقعت منه فيها على سبيل المجازفه الشهويه من غير فائده فكريه و غايه عقليه أو لملاحظه مصلحه رآها أو فائده و حكمه راعاها فإن شيئا من هذه الأمور لا يجرى فى الأسباب الذاتيه للغايات الطبيعيه ثم إن قولهم إن النفس تتعلق أولا بالأرواح اللطيفه و ثانيا بالأعضاء الكثيفه معناه أن تعلقها بالذات ليس إلا بالأرواح لأنها القريبه الشبه إلى جوهر النفوس دون الأعضاء لكثافتها و ظلمتها و بعد مناسبتها إلى الجواهر النورانيه إلا بالعرض لأجل كونها كالقشر و الغلاف و الوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق لأجل اعتداله و لطافته لأن يستوكره الحمام القدسى و الطائر الملكوتى فإذا تمزقت هذه الشبكه و استحالت ترابا و رمادا و طار طائرها السماوى و خلص من هذا المضيق فأى تعلق بقى له بالأجزاء المتفرقه و الذرات

۱- فى اللطافه و الشفافيه و الإشراق و فى الخلق من الأضداد فإن المعتدل المتوسط فيها كالخالى عنها و قلت فى موضع آخر إن لهذه المناسبات أطلق اسم أحدهما على الآخر فيطلق اسم الفلك على الروح البخارى و يطلق البخار و الدخان على الفلك كما قال تعالیثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ، س ره

المثبوته و أی تعلق للنفس بالتراب و الرماد و إن فرض مجتمع الأجزاء و لو کان کذلک لکان کل تراب و رماد ذا نفس لاشتراک الجمیع فی الترابیه و الرمادیه و الإضافه إلی الزمان السابق الذی کان فیه التعلق غیر باقیه أیضا لأن الزمان غیر باق

تنبیه تفضیحی:

إن الشیخ الغزالی قد صرح فی کثیر من مواضع کتبه أن المعاد الجسمانی هو أن یتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر و استبعد بل استنکر عود أجزاء البدن الأول و قال إن زیدا الشیخ هو بعینه زید الذی کان شابا و هو بعینه الذی کان طفلا صغیرا و جنینا فی بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء ففی الحشر(۱) أیضا کذلک و الملتزمون بعود الأجزاء مقلدون من غیر درایه.

أقول هذا الکلام فی غایه الإجمال و لم یظهر منه الفرق بین التناسخ و الحشر و قد بینا أن الحق فی المعاد عود البدن بعینه کالنفس بعینها کما یدل علیه الشرع الصحیح- الصریح من غیر تأویل و یحکم علیه العقل الصحیح من غیر تعطیل.

ثم قال و لیس هذا بتناسخ فإن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ(۲) هو شخص آخر و الفرق بین الحشر و التناسخ أن الروح إذا صار مره أخری متعلقا ببدن آخر- فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأول کان حشرا واقعا لا تناسخا.

أقول تقریره للمعاد الجسمانی بأنه عود للشخص مع عدم عود البدن و تصریحه بأن الشخص إنما هو مجموع الروح و البدن ظاهره(۳) متناقض مشکل و أشکل منه ما قرره فی الفرق بین التناسخ و الحشر أن الشخص الثانی فی الأول غیر الأول و فی الثانی

۱- فإن المشخص هو النفس فإذا کان الشیخ عین الشاب باعتبار وحده المشخص الذی هو النفس بل عین الجنین فالمحشور عین من أطاع أو عصی، س ره

۲- لأن المعاد هو بصوره إنسانیه کانت له فی النشأه الأولی و المتناسخ بصوره حیوانیه، س ره

۳- إذ علم من ذلک التقریر أن المشخص هو النفس وحدها و من قوله إن المعاد هو التشخص الأول و المتناسخ هو شخص آخر أنه یعتبر فی التشخص شی ء آخر کتوافق الصورتین، س ره

عينه إذ فى هذا(۱) الفرق تحكم لا يخفى.

و أعجب من هذه(۲) كلها أنه قال فى موضع آخر بهذه العباره إن الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول و لا يشارك له فى شى ء من الأجزاء.

ثم قال فإن قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا و لا مشاحه فى الأسماء و الشرع جوز هذا التناسخ و منع(۳) غيره.

أقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول و لعلهم زعموا أن الإشكال المذكور فى الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم و إطلاق اللفظ أو توهموا أن محاليه التناسخ من جهه الشرع إنما الإشكال لزوم مفسده التناسخ بحسب العقل و هو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمى تناسخا أو حشرا.

و قال فى موضع آخر اعلم أن هذا يستنكره من يبطل حشر الأجساد و يحيل رد النفوس إلى الجسد و ليس يقوم على استحالته برهان يقينى و كلما ذكره الأوائل فى الدلاله على استحالته ليس ببرهان محقق و الشرع قد ورد به فيجب تصديقه.

و الدليل على أن(۴) ذلك ليس مبرهنا أن أفضل متأخرى الفلاسفه أبا على ابن سينا قد أثبت ذلك فى كتاب النجاه و الشفاء قال لا يبعد أن يكون بعض الأجسام السماويه- موضوعا لتخيل النفس بعد الموت و حكى ذلك عمن عظمت رتبته إذ قال و قد قال من لا يجازف فى الكلام من العلماء إن ذلك غير ممتنع و هذه(۵) القضيه تدل على أنه شاك

۱- إذ وحده النفس فى التناسخ أيضا باقيه و هى مناط التشخص، س ره

۲- الأعجبيه أولا من قوله و تشارك له فى شى ء من الأجزاء مع أنه قال فى الفرق بين المعاد و التناسخ إن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ هو شخص آخر و ثانيا من تجويزه التناسخ و إسناده إياه إلى من ينكره أشد نكر، س ره

۳- و هو ما قاله التناسخيه من أن يتعلق النفس بعد مفارقته عن جسده إلى الجنين- الذى فى رحم حيوان مثلا، س ره

۴- أى استحاله التناسخ، س ره

۵- أى كون الفلك موضوعا لتخيل النفس تدل على أنه شاك فى استحاله التناسخ- لأن هذه الموضوعيه بكونها نفسا له، س ره

فی هـذا الأصـل و لم یقم عنـده برهان علیه و لو کان محالا عنـده لما وصف قائله بأنه لا یجازف فی الکلام بل أی مجازفه تزید علی القول بالمحال.

و ربمـا یقول قائـل إن ذلـک إنما ذکره علی سبیل المجامله و التقیه و إلا فقـد ذکر فی مسأله التناسـخ من کتاب النفس اسـتحاله تناسخ الأبدان لنفس واحده و ذلک بعینه دلیل إبطال الحشر للأجساد.

فنقول ما ذکره فی اسـتحاله التناسـخ أیضا لیس ببرهان محقق فإنه قال لو عادت النفس جسـدا و اسـتعد للقبول لفاضت إلیه نفس من واهب الصور فإن المسـتعد یسـتحق بذاته قبول الصوره فیؤدی إلی أن یفیض إلیه نفس و یتعلق به النفس المستنسـخه فیجتمع نفسان لبـدن واحد و هو محال هذا ما ذکره و یمکن أن یسـتعمل فی إعاده حشـر الأجساد- لکنه دلیل ضـعیف إذ یقال یجوز أن یختلف الاسـتعدادات فیکون للماده من الاسـتعدادات ما یناسب المفارقه الموجوده من قبل حتی یختص بتدبیرها و لا یحتاج إلی إفاضه نفس جدیـده فإنه لو اسـتعدت فی الأرحام نطفتان لقبول النفس فی حاله واحده- فاضت إلیهما نفسان من واهب الصور و اختص کل واحـد منهما بنفس و لیس اختصاصه بالحلول(۱) فیه فـإن النفس لا تحل فی الجسـد حلول الأعراض لکن اختصاص النفس بأحـد الجسـمین لمناسـبه بینهما فی الأوصاف فی أحـد المسـتعدین اختصاص إحدی النفسـین دون الأخری فإذا جاز هذا التخصـیص فی النفسـین المتمـاثلتین فلـم لاـ یجـوز فی النفـوس المفـارقه- فـإذا تـوفر علی المسـتعد حقـه مـن النفـوس المفـارقه المناسبه(۲) له لم لا یفیض إلیه نفس جدیـده من واهب الصور و لتقریر هذا الکلام عرض لست أخوض فیه و إنما المقصود بیان أن من أنکر حشر الأجساد لا برهان معه انتهت عبارته.

۱- إذ لو کان بالحلول و وجود الحال عین وجوده للمحل لم یکن لها اسـتقلال- حتی یقال لها نسبه و نسـبتها إلیهما علی السواء بخلاف ما إذا کانت مجرده، س ره

۲- لو کـانت العبـاره هکـذا فـإذا توفر علی المسـتعد حقه من النفوس المفارقه المناسـبه له لا یفیض إلیه نفس جدیـده من واهب الصور و لا یفیض لاستقام و حقه منصوب علی أنه مفعول للمستعد و من فی من النفوس تبعیضیه و المصدر فاعل توفر و الضمیر المجرور فی له للحق- و لا یفیض إلی آخره جزاء الشرط فافهم، ن ره

أقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه و أما ما جوزه الشيخ و نقله ممن يعتقد أنه من العلماء الذين لا يجازفون فليس إلا كون بعض الأجرام السماويه موضوعا(۱) لتخيل النفس و صرح بأن هذا التعلق ليس بأن يصير ذلك الجوهر النفسانی المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم و إلا لزم كون ذلك الجرم الفلكی ذا نفسين و هذا أمر محال فی نفسه و عند التناسخيه(۲) أيضا فإن القائلين بالتناسخ فكيف جوز مثل الشيخ أمرا لم يجوزه أحد من العقلاء و أما الذی قررناه و ألزمناه عليه فذلك حديث آخر و هو مسلك عميق دقيق و منهج يمكن الذهول عنه لأكثر العقلاء.

و أما ما تفصی به عن محاليه التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائده فيه فی دفع المفسده بل يؤكد لزومها(۳) كما يظهر عند التأمل فإن الواقف بالقوانين العقليه يعلم

۱- أی مظهرا لتمثل مألوفاتها و مرغوباتها، س ره

۲- إذ ليس التناسخ انتقال النفس بعد المفارقه عن البدن بالموت إلى البدن الحی و إلا لاجتمع نفسان لبدن واحد بل هو انتقال النفس بعدها إلى المواد المستعده المستدعيه بلسان استعدادها لها إلى الأجنه التی فی أرحام الأمهات الحيوانيه الطالبه إياها فكيف يجوز الشيخ انتقال النفس إلى الجسم الحی الفلكی الذی له نفس جزئيه منطبعه و نفس كليه عاقله حاشا عن ذلك نعم مذهب بعض الحكماء أن نفوس الأفلاك تستكمل و بعد قرون تلحق بعالم العقول و تصعد النفوس المستكمله الأرضيه إلى الأفلاك بدلا عنها ثم بعد ما استكملت هناك و التحقت بعالم العقول صعدت طائفه أخرى من النفوس و هكذا و هذا تناسخ، س ره

۳- أی ما ذكره من أن لكل استعداد مخصوص المستعد له المخصوص هو عليه لا له إذ ليس للتراب و الرماد و نحوهما استعداد النفس الناطقه الإنسانيه إذ الطبيعه ما لم تستوف فی الماده كمالات النوع الأخس لم تتخط بها إلى النوع الأشرف و فی حصول كل صوره مستعد له لا بد من مستعد و استعداد و ما به الاستعداد فالمنی لا يستعد للمضغه إلا إذا اكتسى ما به الاستعداد و هو صوره العلقه و كذا لا يستعد للجنين بالمضغه- فالمستعد و إن كان فی كل موضع هو الماده إلا أن ما به الاستعداد غيرها و هذا ما قال قدس سره و لا تستعد لفيضان صوره إلا عند تلبسه بصوره سابقه إلخ فالأجزاء الترابيه كيف تتعلق بها النفس الناطقه المفارقه و لم تتخط إلى مقام الحيوانيه و لم يتلبس أولا بأقرب صوره إليها، س ره

أن المـاده لاـ تتهيأ و لا تسـتعد لفيضان صوره إلا عنـد تلبسه بصوره سابقه مقومه لها هى المعـده للاحقه و تلك الصوره السابقه أقرب الأشـياء إلى الصوره اللاـحقه فالمـاده المسـتعده للنفس لاـ تسـتعدها إلاـ بعـد استيفائهـا جميع المراتب الصوريه التى تحتها بالقابليه و الاستعداد و هذا شى ء مطابق للبرهان معتضد بالتجربه و الوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث و الحشر للأبدان أصعب و أشـكل فباب الوصول إلى معرفه المعاد الجسـمانى مسدود إلا على من سلك منهجنا و ذهب فى طريقتنا و هو طريق أهل الله و الراسخين فى العلم و الإيمان الجامعين بين الكشف و البرهان المقتبسين نور الحكمه من مشكاه النبوه و الله ذو الفضل العظيم

و منها أن الإعاده لا لغرض عبث و جزاف لا يليق بالحكيم

اشاره

و الغرض إن كان عائـدا إليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه و إن كان عائـدا إلى العبد لزم العجز و خلاف الحكمه و العداله فإن ذلك الغرض إن كان إيصال ألم فهو غير لائق بالحكيم العادل فكيف عن خالق الحكمه و العـدل و إن كان إيصال لـذه فاللذات سيما الحسيات دفع آلام فإن أكل الطعام و إن كان حسـنا لذيذا لا يلتذ به من كان ممتلئا شـبعا و إنما يسـتلذه الجائع و كذا سائر اللذات الحسيه فإن(۱) العلماء و الأطباء بينوا و قرروا- أنها دفع الآلام فلزم أنه تعالى يؤلم العبد أولا حتى يوصل إليه لذه حسـيه و ذلـك أيضا لا يليق بالحكيم العادل و كيف يليق به أن يؤلم أولا أحـدا ليـدفع عنه هـذا و من ذا الـذى يريـد إحسانا بأحـد فيقطع بعض أعضائه و يجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ بها

۱- عبر بصـيغه الجمع المعرف باللام المفيـده للعموم و هـذا معروف من محمـد بن زكريا و هو قول خطابى لائق بالخطباء و رفع الألم عـدم و العـدم لا تأثير فيه فكيف يكون ملـذا و المغالطه من باب اشـتباه ما بالعرض بما بالـذات إذ فى بعض مواضع اللـذه- ثبوت و سلب لازم و تخليه و تحليه و لذه النظر إلى الوجه الجميل أولا من غير مسـبوقيه بالفراق و كذا استماع الصوت الحسن و استشـمام الطيب و استيـذاق الحلاوى و لمس نعومه البـدن من غير سـبق الاشتياق إليها وجوديات و لا رفع ألم فيها كيف و الحق تعالى أجل مبتهـج بـذاته و حقيقه الالتـذاذ متحققه فيه و إن كان لفظه توقيفيا و لا عـدم و لا ألم و كذا فى المجردات من العقول الكليه المتصله بالحق تعالى، س ره

و الأشاعره أجابوا عن هـذا بمنعهم لزوم الغرض فى أفعال الله و قبح الخلو عنه- ثم بمنع كون الغرض منحصرا فى إيصال اللذه و الألم ثم بمنع كون اللذه دفعا للألم- ثم بمنع كون اللذات الأخرويه كالدنيويه حتى يستلزم كونها أيضا دفع آلام كهذه.

و أجابت المعتزله عنه بأن الغرض(۱) فى المعاد نيل الجزاء و ظهور صدق الأنبياء- أقول قد عرفت الفرق بين الغرض و الضرورى و أن للأفعال غايات طبيعيه و لوازم ضروريه و أن الموت هو الانتقال من هذه النشأه إلى نشأه أخرى فوقها و أن اللذات الأخرويه و مقابلها من الآلام هى مما كسبته أو اكتسبته أيدى النفوس إراده أو عاده- فلحقته اللوازم و التبعات و الله تعالى منزه عن حسن طاعه المطيعين و قبح سيئه المسيئين- و ليس فعل الله فى عباده من إثابه أهل الثواب و عقوبه أهل العقاب يضاهى أفعال الملوك و السلاطين لأنهم ذوى أغراض و حاجات فينفعلون من أفعال أصدقائهم و أعدائهم- فيكرمون صديقهم طلبا للكرامه و تخلصا من الدناءه و ينتقمون من عدوهم تشفيا من الغيظ و إنما يضاهى فعله تعالى فعل الطبيب فى المرضى أمر بالاحتماء و تناول الدواء- و نهى عن ترك الاحتماء و فعل ما يزيد فى الداء فمن أطاع أمره خلص و نجا و من تمرد هلك و هوى و هو فارغ من إطاعه المريض و تعصيه فكذلك النفوس فى هذا العالم بمنزله المرضى و الأرض دار المرض و الأنبياء هم الأطباء المبعوثون من قبل الله- فمنهم من أطاع و منهم من عصى و الله برى ء من المشركين و رسوله وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ ثم نقول لذات الآخره و آلامها ليست من مقوله لذات الدنيا و آلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما فى الدنيا فإن هذه اللذات الدنيويه كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج و يؤثر فيها بخلاف اللذات الأخرويه فإنها ابتهاجات للنفس(۲) بذاتها و بلوازمها و أفعالها من حيث

۱- كلاهما ضعيف أما الأول فلأن الجزاء إلى إلذاذ أو إيلام و تعرض المشكك لهما و أما الثانى فمصادره إذ على الشبهه لا وجه للوعد و الوعيد حتى يحتاج إلى إظهار الصدق، س ره

۲- أى مكتفيه بذاتها و باطن ذاتها فى جميع ما يشاء و يختار فالمبهج و المبتهج و الموحش و المتوحش محلها واحد و ليس هناك شى ء خارج عن صقع النفس فلا تنفعل عن أمر خارج و هذا بوجه كما يقوله المشاءون فى الصور العلميه للأول تعالى إنه لا ينفعل عنها لأنها ليست من غيره تترشح على ذاته و لا بمدخليه ذوات الصور الخارجيه كما فى صورنا العلميه تترشح علينا الآن من العقل الفعال بإعداد المعلومات بالعرض، س ره

إنها أفعالها و لما كان الفعل و الانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراک لهما فی أمر ذاتی- فكذا اللذه الفعليه غير اللذه الانفعاليه فی الجنس و الحد فلا مجانسه بينهما فلا يقاس إحداهما بالأخرى ففی الجنه جميع الملاذ النفسانيه على وجه الكمال فللمشاعر الحسيه كلها لذات على وجه أعلى و أتم و أشرف مبناها على ترک هذه اللذات الفانيه- التی إذا أمعن فيها ينقلب هناک بعينها آلام و مؤذيات فينبغی للإنسان أن يلطف نفسه و يصفی جوهره و يزهد فی الدنيا و يحصل هاهنا قوه إدراک الخيرات و الشوق إلى نيل السعادات الباقيات حتى إذا خرج من القوه إلى الفعل و انتقل من النقص إلى الكمال- و برز من الأغشيه و القشور و الأجداث و القبور و يحصل له ما فی الصدور و كان جميع ما يتمناه و يهواه حاضرا لديه و متمثلا بين يديه بل ليس فی القيامه للنفوس إلا ما قصدته و نوته فإن كان مقصودها و مناها أمورا صحيحه حقه فازت بها فوزا عظيما- و إن كانت أمورا زائله مستحيله من باب المقاصد الدنيويه و المطالب الشهويه و الغضبيه و العقائد الوهميه الشيطانيه فأتتها فانفسخت صورتها و اضمحلت مادتها و بقيت الحسره و الندامه و الغصه و العذاب الأليم لأجل الركون إليها و الاعتياد بها و أنت تعلم أن الدنيا(۱) و ما فيها مضمحله فی جنبه الآخره اضمحلال الجمد و ذوبان الثلج عند طلوع

۱- فما استأنس أهل الدنيا من الجزئيات الداثره لم يبق و ما هو باق من عالم الأمر و من له الأمر و الخلق لم يستأنسوا به. إن قلت مألوفاتهم و إن لم تبق لكن صورها باقيه فی خيالهم فلهم التسليه بها و الالتذاذ بسببها. قلت لا يتمكنون من تخيلها لوجهين أحدهما شده الأهوال و فضاعه الأحوال- و ثانيهما أن لذائذ الدنيا تنقلب مؤذيات هناک فإن أكل مال اليتيم ظلما ينقلب هناک إلى أكل النار و أكل الموائد حراما فی الباطن أكل الزقوم و الضريع و هذا كانقلاب سنی المجاعه و سنی الرخاء إلى بقرات عجاف و بقرات سمان فی الرؤيا كما فی الكتاب الإلهی و قد مر فهناک فی حس من أكل فی الدنيا أموال اليتامى ظلما و فی خياله ليس إلا أكل النار، س ره

الشمس و سلطان نورها و شده حرارتها و حال أهل الدنيا و استيناسها بالشهوات الدنيويه بعينها كحال الخفافيش و استيناسها بظلمات الليل فإذا طلعت شمس الآخره عند صباح القيامه- بعد غروبها فى أفق الأجسام الكائنه فى ليل الدنيا يلحقهم من التوحش و الاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش و الغرض من هذا التمثيل زياده الوضوح و الانكشاف أو تفهيم العقول الضعيفه القاصره عن درك حقائق الأكوان و النشئات و إلا فالدعوى ثابته بالبرهان غير محتاج إلى التمثيل و كذلك جميع الأمثال الوارده(۱) فى القرآن و لسان النبوه الغرض فيها تنبيه النفوس العاميه عن أحوال الآخره كما قال تعالى وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ و لعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل فى كتبهم المنطقيه- أنما كان لضعفاء العقول الذين لا يمكنهم إدراك روح المعنى و حقيقته إلا فى قالب محسوس محاك لها فإن كلا من أشخاص الحقيقه الإنسانيه مثال محسوس مطابق لها و كذلك جميع المحسوسات الطبيعيه مثل و أشباح لأنواعها العقليه و كذلك الدنيا و ما فيها مثال الآخره و ما فيها فإن العوالم متطابقه متحاذيه و من أراد تعريف نشأه أخرى- لمن لم يصر بعد من أهلها و لم يتجاوز عن نشأته التى تكون فيها فلا يمكن ذلك إلا بوجه التمثيل و لأجل ذلك بناء الشرائع الحقه لكونها نازله لعامه الناس على باب التمثيلات.

ردع و تفريع:

إن من الفلاسفه الإسلاميين من فتح على قلبه باب التأويل فكان يأول الآيات الصريحه فى حشر الأجسام و يصرف الأحكام الأخرويه على الجسمانيات إلى الروحانيات قائلا أن الخطاب للعامه و أجلاف العرب

۱- لأن العامى الجاهل ليس إلا الحس و الخيال و الوهم فلو لم يصل إليها قوتها من التمثيل لم تطمئن بل لو كان هنا عقل و لم يصل إليها قوت يناسبها من التمثيلات لاختصمت- و نازعت العقل فى إدراك المعقول، س ره

و العبرانيين و هم لاـ يعرفون الروحانيات و اللسان العربى مشحون بالمجازات و الاستعارات- و العجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفه عن وجود عالم آخر جسمانى فيه أجسام و إشكال أخرويه مع أعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنيه الناصه الصريحه- فى أحوال المعاد الجسمانى على الأمور العقليه مع تصديقه للرسول و إيمانه بما فى القرآن.

و فيه مبالغات و تأكيدات لما ذكرناه أقول منشأ ذلك أنه عجز عن إثبات هذا المقصد بالدليل العقلى و كذا عن إمكانه لغايه غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر إلى التأويل كما وقع لغيره- من علماء الإسلام فى كثير من الآيات الوارده فى أحوال المبدإ الظاهره فى التشبيه و التجسيم فما فعله لا يوجب التكفير(۱) كما لا يوجب فيما فعله غيره.

و أما ما أورده عليه بعض المتأخرين من أن الأمر فى باب المعاد و لو كان كما زعمه يلزم أن يكون هادى الخلائق و الداعى لهم إلى الحق مضلا لهم و مقررا لأكاذيب- فإن الأجلاف و العبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الألفاظ إلا الظواهر التى زعم أنها غير مقصوده و هذا كما ترى مخالف للهدايه فالاعتقاد به مناف لدعوى الإيمان- بصدق الرسول و حقيه القرآن.

فأقول فيه نظر من وجهين الأول أن القرآن يشتمل على المنافع(۲) الدنيويه و الأخرويه متاعا لكم و لأنعامكم و لا يلزم أن يعود منفعته الأخرويه إلى أهل الجلافه و القسوه بل المنافع الأخرويه يختص بنيلها أهل الصفوه و انشراح الصدر و هؤلاء الحمقى بمعزل عن الهدايه و الضلال جميعا كما قال تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ الآيه.

و الثانى أن هذه الظواهر المذكوره فى القرآن لو لم يكن أمثالا و حكايات فيها

۱- لأنه بصدد الإذعان بما جاء به و استفرغ الوسع و عقد القلب على التأويل بل ۲۱۵ الغزالى قال لكل شى ء من الموعودات فى الشرع وجودات خمسه الذاتى و العقلى و الخيالى و الحسى و الشبهى فكل من قال فى شى ء من الموعودات بواحد منها حتى الشبهى لا يجوز تكفيره و هو مؤمن إنما الكافر من قال لا معنى له و أنكره مطلقا، س ره

۲- كأحكام المعاملات و المناكح و المواريث و نظيرها، س ره

تصوير الحقـائق و تمثيـل الأـمور الأخرويه لكان الأمر كما ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقائق و تصوير النشأه الباقيه فلا يلزم ما ذكره و إلا فجميع باب التمثيل- يلزم أن يكون إضلالا.

و منها ما تشبث به أكثر الطبيعيين و الدهريين

المتشبهين بالفلاسفه أن حدوث الإنسان و غيره من المركبات العنصريه لا يكون إلا من الأسباب السماويه و القوابل الأرضيه و بإعداد حركات فلكيه و استحالات ماديه و انقلابات زمانيه تحتاج إلى مضى أزمنه و دهور كثيره- لأن هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأه الطبيعيه إلى نشأه أخرى يحصل الأشياء الصوريه فيها بمجرد الأسباب الفاعليه لا- جرم أنكروا طريق الوجود و الإيجاد إلا- على نهج التحريك و الإعداد للاستعداد و لو يعلموا الفرق أيضا بين الوجودين اللذين للإنسان فقاسوا الفطره الثانيه بالفطره الأولى فى جميع الأحكام و قد نبه الله تعالى فى كثير من الآيات القرآنيه على أن إنشاء الآخره و إيجاد الأمور الأخرويه على وجه الإعاده كإيجاد هذا العالم فى الابتداء بمحض إفاضه الله تعالى كقوله كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ فكما أن وجود الأفلاك و الكواكب و الأركان ليس بحركه و زمان و استعداد و إعداد- لأسباب قابليه بل بعنايه ربانيه فكذلك حكم النشأه الأخرويه لأن الموجودات هناك صوره مستقله الوجود بلا ماده فليس لها من الأسباب إلا واهب الصور و الصور هناك قائمه بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا.

و منها أن الحشر و بعث الأبدان إما أن يقع لبعضها أو لجميعها

فالأول ترجيح من غير مرجح لأن استحقاق الثواب و العقاب مشترك بين الناس أجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض و الثانى يوجب التزاحم المكانى لأجساد الناس و حسابهم و كتابهم- و إليه الإشاره بقوله تعالى أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَ وَ آباؤُنَا الْأَوَّلُونَ فأزال الله تعالى هذا الاستبعاد و الاستنكار بقوله تعليما لنبيه ص قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلى مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ فنبه تعالى(۱) عباده بأن لا تزاحم بين الأجساد فى نحو الوجود الأخروى لما

۱- إن قلت ظاهر الآيه لم يرفع الاستبعاد- قلت بل رفعه بقوله يوم معلوم فإنه يوم دهرى لا زمانى فإن الزمانى ليس علما و معلوما بالذات إنما هو علم كالماديات باعتبار تجليه بصور معلومه بالذات فهذا كقوله تعاليَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ، س ره

ذكرناه أن الصور هناك غير قائمه بالمواد الوضعيه المقيده بالجهات المكانيه و أنها ناشئه من تصورات نفسانيه كما لا تزاحم فى الصور الموجوده فى أذهاننا هاهنا لأن لها نحوا آخر من الكون و كذا ميقات الآخره و ساعه القيامه يوم معلوم عند الله و خواص عباده- لا يصل إلى إدراكه أفهام المحجوبين عن النشأه الآخره المقيدين بأمكنه الدنيا و أزمنتها- و ليس يصلح لإدراك أمور الآخره هذه المشاعر و الحواس فإن أمور القيامه كلها أسرار- غائبه عن هذا العالم البشرى فلا يتصور أن يحيط بها إنسان ما دام فى الدنيا و لم يتخلص عن أسر الحواس و تغليظ الوهم و لذلك أكثر شبه المنكرين للبعث مبناها على قياس الآخره بالأولى و قول المنكرين مَتى هـذَا الْوَعْـدُ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ* سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن [على خ] موجبه فإن أمر الساعه إذا كان خارجا عن سلسله الزمان و كان على شبه الإبداع كلمح البصر أو هو أقرب و كان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال جواب السائل عنه إلا بشى ء مجمل و هو أن علمه عند الله كقول الأكمه إذا وصفنا له المبصرات المتلونه فقال كيف يدرك هذه الألوان فالجواب الحق من ذلك أن يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق من الكفار و أصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعه أن يقال لهم الجواب الإلهى قل علمها عند الله و عنده علم الساعه فمن تجرد عن غشاوه الدنيا و رجع إلى الله(١) و حشر عنده

١- أى رجع و حشر إليه الآن بأن يفنى فى الله و يبقى به فهو بصورته فى الدنيا و بمعناه عند الله و عنده علم الساعه هذا بحسب جزئيه الصورى و المعنوى و أما بحسب المكان فجسده هنا و روحه فى الجبروت أو اللاهوت و كذا بحسب الزمان جسمه الطبيعى فى الزمان- و روحه فى الدهر الأيمن الأعلى بل معناه فى السرمد كما قالوا إن نسبه الثابت إلى الثابت سرمد و من هنا ٢١٧ قال المولوى-٭با زبان حال ميگفتى بسى كه ز محشر حشر را پرسد كسى فكل ما يبرز هناك صوره ما هاهنا و المعرفه بذر المشاهدهوَ مَنْ كانَ فِي هـذِهِ أَعْمى فَهُوَ فِي الْآخِرَهِ أَعْمى.٭هر كه امروز معاينه رخ دوست نديد طفل راهيست كه او منتظر فردا شد ، س ره

فلابد أن یعرف حقیقه الساعه بالضروره و لذلک قال أعلم الخلق لا تقوم الساعه و فی وجه الأرض من یقول الله فإن من کان بعد(۱) علی وجه الأرض لم یحشر بعد إلی الله- لأن القیامه من داخل حجب السماوات و الأرض و منزلتها من هذا العالم منزله الجنین من بطن الأم فالنفس الإنسانیه ما دام لم تولد ولاده ثانیه و لم تخرج عن بطن الدنیا- و مشیمه البدن لم تصل إلی فضاء الآخره و ملکوت السماوات و الأرض

کما قال المسیح ع: لن یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرتین

و هذه الولاده الثانیه حاصله للعرفاء الکاملین بالموت الإرادی و لغیرهم بالموت الطبیعی فما دام السالک خارج حجب السماوات و الأرض فلا تقوم له القیامه لأنها داخل هذه الحجب و إنما الله داخل الحجب و الله عنده غیب السماوات و الأرض و عنده علم الساعه فإذا قطع السالک فی سلوکه هذه الحجب- و تبجح حضره(۲) العندیه صار سر القیامه عنده علانیه و علمه عینا

فصل (۴) فی القبر الحقیقی و أنه روضه من ریاض الجنه أو حفره من حفر النیران

فی القبر الحقیقی(۳) و أنه روضه من ریاض الجنه أو حفره من حفر النیران قد علمت أن الموت حق و أن الطبیعی منه نهایه الرجوع عن الدنیا و ابتداء الرجوع إلی الله فاعلم أن الروح إذا فارقت البدن الطبیعی مع بقاء تعلق ما لها

۱- أی أرض البدن أو أرض القابلیه متوجها إلیهما و أیضا ما دام هنا ذاکر و مذکور لا تقوم، س ره

۲- مأخوذه من قوله تعالیفِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُقْتَدِرٍ فمقام العندیه نعم البدل للوقوف عند البدن و الإخلاد إلی الأرض، س ره

۳- اعلم أن القبر أقسام أحدها القبر للنفس و هو البدن کما قیل جانهای مرده اندر گور تن. و ثانیها القبر المادی المعهود بین الجمهور للبدن. و ثالثها و هو أیضا للبدن القبر الصوری المشار إلیه بقوله قدس سره فیتخیل ذاتها إلی قوله و تجد بدنها فی القبر. و رابعها و هو للنفس الهیئات المحیطه بالإنسان و الضغطه أنما هی فی هیئات الشواغل الدنیویه الحاده للنفس و الظلمه المعاصی و الجهالات فإن العلم هو النور. و خامسها لأهل التجرد و هو عالم الجبروت فقبورهم و مزاراتهم التی یزورها الملائکه المقربون و یحفون بها هناک، س ره

بالبـدن لا بأجزاء ماديه كما زعمه جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مره بل بجمله بـدنه من حيث صورته و هيئه هيكله الباقيه فی ذكره فـإن النفس إذا فارقت البـدن و حملت القوه(۱) الوهميه المدركه للمعانی الجزئيه بذاتها و للصور الجسـمانيه باسـتخدام الخيـال و قـد علمت من طريقنا اسـتقلال القوه الخياليه فی الوجود و أنها باقيه بعـد البـدن- و إنما حاجتها إلی هـذا البـدن الكائن المادی فی الابتـداء لا فی البقاء فهی عنـد المفارقه مدركه للجزئيات و الماديات بصورهما كما كانت مدركه فی الدنيا فإذا مات الإنسـان فيتخيـل ذاتها مفارقه عن الـدنيا و يتوهم عين الإنسان الميت و المقبور الـذی مات علی صورته و تجـد بـدنها فی القبر و تـدرك الآلام الواصـله إليه علی سبيـل العقوبات الحسيه علی ما وردت به الشـرائع الحقه فهـذا عـذاب القبر و إن كانت سـعيده تخيلت الموائد الشرعيه علی صوره ملاءمه علی وفق ما كانت تعتقده من الجنات و الأنهار و الحدائق و الولدان و الحور العين- و الكأس من المعين فهذا ثواب القبر

كما قال ص: القبر إما روضه من رياض الجنه- أو حفره من حفر النيران

فالقبر الحقيقی هذه(۲) الهيئـات و عـذاب القبر و ثوابه مـا ذكرنـاه- و البعث عباره عن خروج النفس عن غبار هـذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين- و الفرق بين حـاله القبر و حـاله البعث كالفرق بين حالتی الإنسان فی الرحم و عنـد الخروج منه فإن حاله القبر أنموذج من أحوال القيامه فإن الإنسان لكونه(۳) قريب العهد

۱- أراد دفع مـا استشـكل به القـائلون بالمعـاد الروحـانی من أن القوی الجزئيه ماديه فتفسـد بفساد البـدن و تبقی العاقله و هی لا تدرك الجزئيات بأن القوی الجزئيه لها تجرد برزخی فتبقی و تشايع النفس أينما ذهبت فتتخيل و تتوهم و تحس، س ره

۲- أی الـتی هی أظلال الهيئـات النـوريه أو الظلمـانيه الـتی كـانت للنفس فی الـدنيا من الأعمـال و العلـوم الحسـنه و النـوريه أو الشواغل الضاغطه و المضيقه المحدوده، س ره

۳- فالصور الأخرويه بعينها هی الصور البرزخيه و لا تغاير بالـذات بل التغاير بالشده و الضـعف و التمام و النقصان و بشده التوجه و ضـعفه و كان الإنسان فی البرزخ متوجه إلی القفا و فی صور الآخره صارت الـدنيا نسـيا منسـيا و هو شديـد الإقبال علی الصور الأخرويه- و من هنا البرزخ منام و الدنيا منام فی منام، س ره

من الـدنيا لم يسـتحكم فى نفسه قوه انكشاف الآخره على وجه الكمال كما لم يسـتحكم فى الجنين قوه الإحساس بالمحسوسات فمـا دامت النفس حالهـا على هـذا المنوال من الضـعف و إدراكه كإدراك النائم يقال إنها فى عالم القبر و البرزخ و إذا اشـتدت قوتها قامت قيامتها و الـذى يوضـح لك كيفيه ضـغطه القبر و إن كان جسد الميت ساكنا أو كان فى الهواء- أو الماء أن من كان فى ضـيق شديـد أو تفرق اتصال بالنار و غيرها أو وقع بين حجرين عظيمين- فإن الـذى يؤلمه و يؤثر فى نفسه بالـذات ليس هذه الأـمور الواقعه على بـدنه بـل صورتها الواصـله إلى نفسه لعلاقه لها مع البـدن حتى أنه لو فرض حصول تلك الصور إلى النفس- من سبيل آخر لا من جهه هـذه الأسـباب الماديه لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقه بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقيا أم لا فضـغطه القبر و عذابه من هذا القبيل الذى ذكرناه و كذلك ثوابه و راحته فسـعه القبر و ضيقه تابعان لانشراح الصدر و ضيقه

فصل (۵) فى الإشاره إلى عذاب القبر

قال بعض العلماء كل من شاهـد بنور البصيره باطنه فى الـدنيا لرآه مشـحونا بأنواع المؤذيات و السـباع كالشـهوه(۱) و الغضـب و المكر و الحسـد و الحقـد و العجب و الريـاء و هى التى لاـ تزال تفترسه و تنهشه إن سـها عنها بلحظه إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهـدتها فإذا انكشف عنه الغطاء و وضع فى قبره عاينها و قـد تمثلت بصورها و أشـكالها الموافقه لمعانيها فيرى بعينه العقارب و الحيات قـد أحـدقت به و إنما هى ملكاته و صـفاته الحاضـره الآن فى نفسه و قـد انكشف له صورها الباطنيه الحقيقيه فإن لكل معنى صوره يناسبها فهذا عذاب القبر إن كان شقيا و إن كان سعيدا كان بخلافه

۱- فالشـهوه كخنزير و الغضب كسـبع و المكر كشـيطان و الإنسان الطبيعى المطيع لها كمن شـد الوسط و شـمر الذيل لعبادتها و امتثال أوامرها و تمشيه مقاصدها و الحال أن الله تعالى قاللا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ و قالأَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ، س ره

فصل (۶) فی الأمر الباقی من الإنسان

قد أشرنا إلی أن النفس إذا فارقت البدن بقی لها من البدن أمر ضعیف الوجود- فوقع فی روایه الحدیث النبوی التعبیر عنه بعجب الـذنب و اختلفت العلماء فی معناه فقیل- هو العقل الهیولانی و قیل بل الهیولی و قال أبو حامد الغزالی إنما هو النفس(۱) و علیها تنشأ النشأه الآخره و قال أبو یزید الوقواقی هو جوهر فرد یبقی من هذه النشأه لا یتغیر و قال الشیـخ العربی فی الفتوحات إنه العین الثابت من الإنسان و قال المتکلمون إنه الأجزاء الأصـلیه و عندنا القوه الخیالیه لأنها آخر الأکوان الحاصـله فی الإنسان من القوی الطبیعیه و النبـاتیه و الحیوانیه المتعـاقبه فی الحـدوث للمـاده الإنسـانیه فی هـذا العـالم- و هی أول الأکوان الحاصـله له فی النشأه الآخره و بیان ذلک أن شیـئا من أشـیاء الـدنیا- و موادها و صورها و قواها لا یمکن أن ینتقل بعینه و شـخصه من هـذه الدنیا إلی عـالم الآـخره إلاـ بعـد تحولاـت و تکونـات فالإنسان لا یسـتعد للحشـر إلا بقوه کمالیه هی صوره أخیره للطبائع الکونیه و الصور الهیولاـنیه و هی العنصـریه و الجمادیه و النباتیه- و الحیوانیه اللمسـیه أولا ثم الـذوقیه ثم الشـمیه إلی السـمعیه و البصـریه فإنه إذا حـدث الإنسان فأول ما یحـدث فیه بعـد العنصـریه و الجمادیه قوه بها یغتـذی و هی القوه الغاذیه ثم من بعـد ذلک القوه التی بها یحس الملموس و هی أوائـل الکیفیـات المحسوسه- مثل الحراره و البروده و غیرهما ثم التی بها یحس الطعوم ثم التی بها یحس الروائح ثم التی بها یحس الأصوات و التی بها یحس الألوان و المبصرات کلها مثل

۱- أی المرتبه الأولی منها فیرجع إلی العقل الهیولانی إذ لا بد أن یراعی أمران فی معناه. أحدهما البقاء و عدم الدثور و البلاء. و ثانیهما العجزیه و لذا اعتبر المصـنف قدس سـره فی المعنی الذی رجحه و هو القوه الخیالیه أنها صوره أخیره للطبائع الکونیه، س ره

الشعاعات و يحدث مع الحواس القوه النزوعيه التی بها يقع الاشتياق و الكراهه ثم ينتهی إلی قوه من شأنها أن يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسه الخارجيه بعد غيبتها عن مشاهده الحواس محفوظه عندها عن البطلان و الفساد و إن بطلت أو فسدت موادها الخارجيه التی هی بمنزله الأبدان لها لأن نشأتها غير نشأه صورها المحفوظه عند الخيال- كما أن نشأه بدن الإنسان غير نشأه روحها الباقيه بعد فساده فهذه القوه الحافظه لمثل المحسوسات الخارجيه هی الباقيه من الإنسان بعد خراب البدن فتصلح لأن تقوم عليها النشأه الآخره لأنها صوره الصور الدنيويه و الكمال الأخير لهذه الكمالات المتعاقبه- و هی الماده الأولی للصور و الكمالات الأخرويه المتفاضله فی الشرف و الدنو من المبدإ الفعال فهی من شأنها أن تكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا و الآخره و تكون سقف الدنيا و فرش الآخره

فصل (۷) فی ماده الآخره و هيولی صورها الباقيه

اشاره

اعلم أن كل هيولی هی ألطف وجودا فهی أسرع قبولا للصوره و أيضا كل هيولی هی أبسط جوهرا و أشد روحانيه فهی أشرف صوره و كما لما سبق من أن التركيب بين الماده و صورتها تركيب(۱) اتحادی كالتركيب بين الجنس و الفصل فلا بد أن يكون بينهما مناسبه قويه موجبه للاتحاد و لنوضح ذلك بمثال أ لا ترى أن الماء العذب لما كان جوهره ألطف من جوهر التراب صار أسرع انفعالا- و أحسن قبولا- من التراب لكل ما يقبله من الأشكال و الأصباغ و الطعوم و غيرها و هكذا لما كان الهواء ألطف منهما- و أشرف و أشد سيلانا صار أسرع انفعالا و أسهل قبولا لما يقبله و جميع مقبولاته أشرف و ألطف من مقبولات الأرض و الماء و هی الروائح و الأصوات و هكذا الشعاع(۲)

۱- و لو كان انضماميا أيضا لزم السنخيه و المناسبه و لا يتوقف على الاتحاد، س ره

۲- أی من مقبولات الهواء و الضمير البارز فی قبوله و المستتر فی يقبله فی الموضعين للهواء لكن الألوان لا يلائمه و الظاهر أنه كان بدل الألوان الأنوار فليس المراد بقوله- و هكذا الشعاع أنه الماده القابله مع أنه ينافی هذا لفظ الثلاثه، س ره

و الضیاء یکون قبوله لما یقلبه فی أسرع زمان بل فی آن و ما یقبله من الألوان و الأشکال- هی أشد روحانیه و قربا من عالم الروحانیات و کذا الروح النفسانی المنبعث من تجویف القلب الصاعد إلی تجویف الدماغ هو ألطف و أشرف مما سبق من المذکورات الثلاثه- فیقبل جمیع ما قبلتها الثلاثه من الکیفیات و الطعوم و الروائح و الألوان علی وجه ألطف و أشرف و إلی هاهنا تنتهی لطافه المواد(۱) الجسمانیه الطبیعیه و هذا أیضا باب یخفی(۲) علی کثیر من الناظرین فی العلوم فلا یصرفون إعمال رؤیتهم فیه و لا- ینظرون بعین التأمل و الاعتبار حتی ینکشف لهم أن جوهر النفس له مراتب متفاوته فی قوه الوجود و ضعفه و کمال اللطافه و نقصها و أن أدنی مراتب اللطافه فی النفس هو أشد بکثیر من لطافه جوهر النور الحسی و لذلک یقبل رسوم سائر المحسوسات و المتخیلات و المعقولات عند تکونها فی مراتب أنوار الحس و الخیال و العقل فأول ماده تقبل النشأه الآخره هی القوه الخیالیه من النفس فیتمثل لها و تقوم بها أمثله المحسوسات- و صورها المفارقه عن موادها.

و اعلم أن الفرق بین هیولی الصور الدنیویه و هیولی الآخره غیر ما ذکرناه بأمور أخری.

و منها أن ما یحل هذه الهیولی لا یحلها إلا بعد حرکه استعدادیه

و زمان سابق و جهات قابلیه و أسباب خارجیه بخلاف الماده الأخرویه فإن الصور الفائضه علیها- إنما تفیض علیها من المبدإ الفیاض من جهه المقومات و الأسباب الداخلیه(۳) و جهاتها الفاعلیه علی وجه اللزوم عند تأکدها.

۱- المراد بالماده ما هی أعم من الموضوع للعرض، س ره

۲- و لو لم یخف لعلموا أن الصور الخیالیه و العقلیه أشرف و أتم و أکمل و أقوی- لأن مادتها أشرف و أکمل و لیس کذلک و قل من یتفطن به و تتراءی أضعف و أخس سیما عند الأوهام العامیه و أیضا هذا الضعف أیضا ما دام کون الصور الذهنیه مرائی لحاظ الخارجیات و لو کانت ملحوظات بالذات لعکس الأمر لا سیما المعقولات الدائمات المحیطات المجردات عن القشور و السلاسل و الأغلال، س ره

۳- هی الأخلاق و الملکات، س ره

و منها أن الماده الدنیویه إذا أزیلت صورتها عنها فتحتاج فی استرجاعها إلی استیناف تأثیر

من سبب خارجی مصور للماده بها تاره أخری کصوره البیاض و الحلاوه و غیرهما إذا حصلت فی ماده ثم زالت عنها فلا یکتفی ذات القابل بذاته فی استرجاع تلک الصوره بخلاف القوه النفسانیه إذا غابت عنها الصوره الحاصله فیها فلا یحتاج فی الاستحضار و الاسترجاع إلی کسب جدید و تحصیل مستأنف بل یکتفی بذاتها و مقوماتها فی ذلک الاستحضار لا إلی سبب منفصل و إلیه أشیر بقوله تعالی لِکُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ یَوْمَئِذٍ شَأْنٌ یُغْنِیهِ إشاره إلی أن الأسباب الاتفاقیه غیر حاصله فی ذلک العالم و سلسله الإیجاد منحصره فی الأمور الداخله الناشئه من المبدإ الأول دون العرضیات و المعدات الخارجیه الواقعه فی عالم الاتفاقات و الحرکات المحصله للاستعدادات کما قال تعالی الْمُلْکُ یَوْمَئِذٍ لِلَّهِ(۱) و قال فَلا أَنْسابَ بَیْنَهُمْ

فصل (۸) فی البعث

أما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهیئات المحیطه بها کما یخرج الجنین من القرار المکین و قد مرت(۲) الإشاره إلی أن القبر الحقیقی هو انغمار النفس

۱- هذا بملاحظه إسقاط الإضافات و النظر إلی الأصل المحفوظ و قوله تعالیلِکُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ یَوْمَئِذٍ شَأْنٌ یُغْنِیهِ بالنظر إلی إثبات الإضافات و المراتب و الکل درجات قدرته الفعلیه و جهات فاعلیته ففی عین أنها تفعل هو یفعل و الوجود علی الإطلاق نوره و فیضه و فعله و الخیر بیده و الشر لیس إلیه، س ره

۲- و قد مر فی الحاشیه السابقه أقسام القبر و أن أحدها هیئات الشواغل و الأعمال النوریه و الظلمانیه بل أظلال تلک الهیئات فالمراد بالقبر و بالمرقد فی قوله تعالیمَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا هذه الأظلال و الهیئات المحیطه بالنفس بعد الموت و قبل القیام و الشده و التمام فی الصور الأخرویه ببعد العهد من الدنیا و الإقبال علی العقبی فی جانبی اللطف و القهر و أما البعث فهو هذا القیام و التمامیه فإن البعث لغه التنبیه من النوم و کما أن الدنیا منام فی منام فالبرزخ منام و البعث هو التنبه منه و الخروج من الصور الضعیفه و اکتساء الصور القویه- و أتمیه القوی و المشاعر الأخرویه من البرزخیه، س ره

و انحصارها بعد موت البدن فی تلك الهيئات المكتفنه فهی ما بين الموت و البعث بمنزله الجنين أو النائم لم تقو قواها و مشاعرها لإدراك المدركات الآخره فإذا جاء وقت القيام- انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادما إلى الله تعالی متوجها إلى الحضره الإلهيه إما مطلقا حرا عن قيد التعلقات و أسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه تعالى و من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه و إما مقبوضا مأسورا بأيدی الزاجرات القاسرات كارها للقائه تعالى و من كره لقاء الله كره لقاءه

فصل (۹) فی الحشر

اشاره

فصل (۹) فی الحشر(۱) قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد فی هذا العالم و أما فی النشأه الآخره فأنواعه متكثره كثره لا تحصى لأن صورته النفسانيه هی ماده قابله لصوره أخرويه شتی بحسب هيئات و ملكات مكتسبه ألبسها الله يوم الآخره بصور تناسبها فيحشر إليها و بها كما قال تعالى يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْواجاً فحشر الخلائق مختلفه الأنحاء حسب الأعمال و الملكات و الآراء فلقوم على سبيل الوفود يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمنِ وَفْداً و لقوم على سبيل التعذيب وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْداءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ و لقوم كما قال تعالى وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمى و لقوم كما قال وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً و لقوم إِذِ الْأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ وَ السَّلاسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ و لقوم على سبيل التعظيم و التكريم كقوله سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ و قوله ادْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنِينَ و لقوم و هم الأسارى كما قال تعالى خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ

۱- اعلم أن الحشر عقلا- إلى الله تعالى و بحسب معناه اللغوی الآن متحقق لأن وجودك مطموس و ممحوق تحت وجوده و أما بحسب معناه الشرعی و ما أخبر به فی الدين المبين- فلينتظر فإنه عند طرح جلابيب الأبدان الطبيعيه و لبس الصور الصرفه البرزخيه و الحشر بها إلى الله و مظاهره اللطفيه أو القهريه و رجوع المعنى و الصوره إلى المعنى، س ره

صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ(۱) و بالجمله کل أحد إلی غایه سعیه و عمله و إلی ما یحبه و یهواه حتی أنه لو أحب أحد حجرا لحشر معه لقوله تعالی

۱- و النکته فی سبعین ذراعا أن اللطائف فی وجود الإنسان سبع و قد مرت و فی کل لطیفه عشر مراتب هی القبضات العشر التی خمر منها طینه آدم قبضه من العناصر و قبضات تسع من الأفلاک التسعه مثل أن المحبه من الزهره و الغضب من المریخ و قس علیه- و المراد بقبضه من العناصر فی کل من اللطائف الصفات العنصریه و التأثر و الانفعال خذ الغایات و دع المبادی فتصیر سبعین و إذا لوحظ مظهریه کل منها لألف اسم من أسماء الله الحسنی تکون سبعین ألف حجاب من نور و ظلمه الوارده فی الحدیث المشهور وجوداتها أنوار و ماهیاتها ظلمات ففی الشقی بقی السبعون فی حد القوه لم تخرج إلی الفعلیه فهی ناریه و ما خرج إلی الفعلیه فی الطبع و النفس فحیث لم یکن ذریعه إلی الله تعالی أیضا ناریه- و المظهریه للأسماء الحسنی لم تحصل فی نظره و لا- وجود رابطی لها فهی سلسله ذرعها سبعون ذراعا. ۲۲۶ و قال بعض الفضلاء الناس یتصنفون سبعه أصناف بعدد الکواکب السیاره أ أصحاب الأمر و النهی من الملوک و لهم تعلق بالشمس ب أصحاب السیف و السلاح و لهم تعلق بالمریخ ج أصحاب القلم و الحساب و لهم تعلق بعطارد د أصحاب العلم و الرأی کالعلماء و الوزراء و لهم تعلق بالمشتری ه أصحاب الزراعات و أهل الکهوف و الجبال- و لهم تعلق بزحل و أصحاب الطرب و الزینه و النساء و الخواتین و لهم تعلق بالزهره- ز أصحاب السفر و التجار و من یشبههم و لهم تعلق بالقمر ثم إن لکل واحد من هذه الأصناف تعلقات عشره بأمور أ ما یعین فی إقامه بدنه کالدراهم و الدنانیر و له تعلق بالبرج الثانی من الطالع ب الإخوه و الأنساب و لهم تعلق بالثالث من الطالع ج الأملاک و الآباء و الأمهات و لها تعلق بالرابع منه د الأولاد و لها تعلق بالخامس منه ه العبید و الحیوانات الصغار و لها تعلق بالسادس منه و الأزواج و الشرکاء و لها تعلق بالسابع منه- ز ما یعرض للإنسان من المصائب و لها تعلق بالثامن منه ح الذین لهم ولایه علیه و لهم تعلق بالعاشر منه ط الأصدقاء و لهم تعلق بالحادی عشر منه ی الأعداء و الحیوانات الکبار و لهم تعلق بالثانی عشر منه و سقط برج الطالع عن درجه الاعتبار لأنه بیت النفس لا بیت التعلق و الغرض أنما هو ذکر أسباب التعلق و سقط البرج التاسع لأنه برج العلوم و الفضائل و هی کمال النفس لا- بیت التعلق و إذا تقرر ذلک فاضرب خصوصیات الأصناف السبعه فإنها تعلقات أیضا فی التعلقات العشره تکون سبعین تعلقا مانعه للنفس عن وصولها إلی الباری و هی السلسله التی ذرعها سبعون ذراعا و أما سبعون ألف فی الحدیث فلأن تحت کل من هذه التعلقات ألف تعلق من الجزئیات و هو الألف من الأشغال التی احتاج إلیها آدم ع- لما خرج إلی الأرض لیأکل لقمه کما ورد فی الخبر فالحجب النوریه هی النفوس و الأولاد و الأمهات و الأزواج و غیرهم و العلوم إذا کانت لغیر الله تعالی و الظلمانیه هی الدنانیر و الدراهم و الأملاک و الحیوانات و غیرها انتهی، س ره

إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ و قوله تعالى احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ أَزْواجَهُمْ(۱) فإن تكرر الأفاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات و كل ملكه تغلب على نفس الإنسان تتصور فى القيامه بصوره تناسبها قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ و لا شك أن أفاعيل الأشقياء المردودين أنما هى بحسب هممهم القاصره النازله فى مراتب البرازخ الحيوانيه و تصوراتهم مقصوره على الأغراض الشهويه البهيميه و الغضبيه السبعيه الغالبه على نفوسهم فلا جرم يكون حشرهم فى القيامه على صور تلك الحيوانات و هيئاتها فإن الأبدان سيما الأخرويه بهيئاتها و أشكالها المحسوسه قوالب للنفوس بهيئاتها و صفاتها المعنويه و أشير إليه بقوله تعالى وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ(۲) و قوله يا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ و فى الحديث

قوله ص: يحشر الناس على صور نياتهم

و قوله ص: يحشر بعض الناس على صوره تحسن عندها القرده و الخنازير.

تبصره أخرويه:

إن فى داخل بدن كل إنسان و مكمن جوفه حيوانا صوريا(۳) بجميع أعضائه و أشكاله و قواه(۴) و حواسه هو موجود قائم بالفعل

۱- المراد بأزواجهم الملكات و صورها كما أن المراد بالزوجين فى الآيات ما هو كالوجود و الماهيه و كالجنس و الفصل و كالماده و الصوره و كالذكر و الأنثى إلى غير ذلك، س ره

۲- أى الوحوش التى فى صراط الإنسان و التى هى لوازم ملكاته و يشمل الخارجيات أيضا إلا أن لها حشرا تبعيا، س ره

۳- أى لا ماده له و هو الحيوان البرزخى الذى هو المتعلق الأول للنفس فى الدنيا- و الروح البخارى متعلق ثان و هذا البدن الذى قشر و غلاف له متعلق ثالث، س ره

۴- و بتلك الحواس يدرك مدركات الآخره و بها يدرك المرتاضون ما لا يدركه الآخرون و بها يدرك النبى ص ما لا يدرك غيره كما نقل قدس سره فيما مر أحاديث فى إدراك الخاتم ص بتلك المشاعر كما فى الرؤيه: زويت لى الأرض فأريت مشارقها و مغاربها و فى السمع أطت السماء و كذا فى الباقى و فى تلك الحواس قال العارف- پنج حسى هست جز اين پنج حس آن چو زر سرخ باشد وين چو مس صحت اين حس ز معمورى تن صحت آن حس ز ويرانى بدن صحت اين حس بجوئيد از طبيب صحت آن حس بجوئيد از حبيب ، س ره

لا يموت بموت هذا البدن و هو المحشور يوم القيامه بصورته المناسبه لمعناه و هو الذى يثاب و يعاقب و ليست حياته كحياه هذا البدن المركب عرضيه وارده عليه من الخارج و إنما حياته كحياه النفس ذاتيه و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلى و الحيوان الحسى يحشر فى القيامه على صوره هيئات(١) و ملكات كسبتها النفس بيدها العماله و بهذا يرجع و يأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الأقدمين كأفلاطون و من سبقه مثل سقراط و فيثاغورس- و غيرهما من الأساطين كما مرت الإشاره إليه و كذا ما ورد فى لسان النبوات و عليه يحمل الآيات المشيره إلى التناسخ و كذا قوله تعالى وَ إِذا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كانُوا بِآياتِنا لا يُوقِنُونَ و قوله تعالى وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنا فَهُمْ يُوزَعُونَ و قوله تعالى يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ كل ذلك إشاره إلى انقلاب النفوس فى جوهرها و صيرورتها من أفواج الأمم الصامته- و خروجها يوم النشور إذا بعثر ما فى القبور و حصل ما فى الصدور على صوره أنواع الحيوانات من السباع و المؤذيات و البهائم و الوحوش و الشياطين

تذكره توضيحيه: ظن أجناس العوالم و النشئات ثلاثه

إحداها النشأه الأولى

و هى عالم الطبيعيات و الماديات الحادثات و الكائنات الفاسدات.

و ثانيها النشأه الوسطى

و هى عالم الصور المقداريات و المحسوسات الصوريات بلا ماده.

١- فإن كانت حميده فصور جرد مرد، و إن كانت رذيله فصور سود زرق، س ره

ثالثها النشأه الثالثه

و هی عالم الصور العقلیات و المثل المفارقات فالنشأه الأولی بائده داثره متبدله زائله بخلاف الأخیرتین و خصوصا الثالثه و هی مأوی للکمل و مرجع الکاملین و معاد المقربین و الإنسان حقیقه مجتمعه بالقوه من هذه العوالم و النشئات بحسب مشاعره الثلاثه مشعر الحس و مبدؤه الطبع و مشعر التخیل و مبدؤه النفس و مشعر التعقل و مبدؤه العقل و النفس الإنسانیه فی بدایه تکونها و أول خلقتها هی بالقوه فی نشئاتها الثلاث لأنها کانت قبل وجودها فی مکمن الإمکان و کتم الخفاء کما قال تعالی وَ قَدْ خَلَقْتُکَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَکُ شَیْئاً و قوله تعالی هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ- لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً و کلما کان وجوده أولا بالقوه فلا بد أن یکون متدرج الحصول- فی أصل الوجود و کمالاته و یکون مترقیا من الأدنی إلی الأعلی و متدرجا من الأضعف إلی الأقوی فلها فی کل من نشئاتها الثلاث مراتب و هی قوه و استعداد و کمال مثال ذلک کالکتابه فلها قوه کما للطفل و استعداد کما للأمی المتعلم المحصل لأسباب الکتابه و آلاتها و لکن لم یتعلم بعد و الکمال للقادر علی الکتابه متی شاء من غیر کسب جدید- لأجل حصول ملکه راسخه فی هذه الصناعه و هو قد یکون محجوبا عن الکتابه ممنوعا عنها لا مانع داخلی بل لمانع و حجاب خارجی کما للعین الصحیحه إذا لم یبصر لأجل غطاء من خارج و قد لا یکون کذلک لزوال المانع و الحجب الخارجیه فالقوه فی الإحساس کما للجنین عند کونه فی الرحم و الاستعداد له کما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس- و الکمال فیه کما للصبی حین ترعرعه و کذا قیاس مراتب التخیل و مراتب التعقل و یقال لها العقل الهیولانی و العقل بالفعل و العقل الفعال فالأول قوه و الثانی استعداد- و الثالث کمال و الرابع فوق کمال فهذه کلها مراتب متعاقبه الحصول فی الإنسان بحسب جوهره و ذاته فمن غلب علیه واحد من هذه الکمالات الثلاثه أعنی الحسی و النفسی و العقلی کان مآله إلی عالمه و أحکام نشأته و لوازمها فمن غلبت علیه نشأه الحس و الاستکمال- بالمستلذات الحسیه و المألوفات الدنیویه فهو بعد وفاته ألیف غصه شدیده و رهین عذاب ألیم لا أن الدنیا و لذاتها أمور مجازیه لا حقیقه لها(۱) و الإحساس بها انفعالات تنفعل النفس

۱- إن قلت صوره التی فی الخیال لا- دثور و لا- زوال فیها لأنها مجرده عن الماده و إن لم تجرد عن المقدار و قد ثبت فیما مر تجرد الخیال و الحس المشترک فصور محبوبات أهل الدنیا معهم و شیئیه الشی ء بصورته لا بمادته. قلت قد مر هذا المطلب فی الأمور العامه متصلا بتتمه الکلام فی العله و المعلول أعنی ذوقیات العله و المعلول و قد تعرضت فی الحواشی التی کتبت هناک هذا السؤال و أجبت بما فیه کفایه للفطن العارف فلا نعیده، س ره

بهـا عنـد الحـدوث و يزول بسرعه عنها و لا تـدوم و لكن يبقى الأثر و العاده فى المحبه و الاشتياق- فمن عشـقها و اشـتاقها كان كمن أحب أمرا معـدوما محبه مفرطه و طلب شـيئا باطلاـ طلبـا شديـدا- و حيث لم يكن لمحبوبه أثر و لا لطلبه ثمر فهو فى هـذه الحال فى غصه شديده و ألم دائم كذلك حال طلبه الدنيا الراغبين فى مشـتهياتها إلا أنهم ما داموا فى الدنيا يشتبه ذلك عليهم و يزعمون أن لمحبوبـاتهم حقيقه فيأكلون و يتمتعون كما تأكل الأنعام و النار مثوى لهم- لأنه إذا طلعت شـمس الآخره و قامت(۱) اضـمحلت بها رسوم المجازات و ذابت بإشـراقها أكوان المحسوسات اضـمحلال الظلال و ذوبان الجميد بحراره ارتفاع الشـمس فى أوان الصـيف فبقى المحب للـدنيا و المحسوسـات الماديه محترقا بنار الجحيم معـذبا بالعـذاب الأليم- فيكون حشـره إلى دار البوار و مرجع الأشـرار و مهوى الفسـقه و الكفـار و إن غلب عليه رجاء يوم الآخره و الميل إلى ما وعـده الله و رسوله من الجنه و نعيمها و سـرورها و حورها و قصورها- و الخوف من عذاب الآخره و نار جهنم و آلامها و العمل بمقتضـى الوعد و الوعيد فمآله الوصول

۱- أى شـمس الحقيقه و قامت اضـمحلت بها إلخ فإن الدنيا كما قال الله تعاليكَسَـرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِـدْهُ شَـيْئاً وَ وَجَـدَ اللَّهَ عِنْـدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ و قال العارف ٫و ما الناس فى التمثال إلا كثلجه و أنت بها الماء الـذى هو نابع و لكن يـذوب الثلـج يرفع حكمه و يوضع حكم الماء و الأمر واقع إنما مثل أهل الدنيا كمثل من يشاهد أمواج البحر و يغفل عن البحر و يتعلق خواطره بموج أو أمواج محدوده منه أو بحباب أو حبب معدوده منه و معلوم أن لا بناء و لا بقاء لها- و هذه تنكسر و تلك تـذهب و لاـ تسـتمر و مثل أهل الله كمن يسـتغرق فى مشاهـده نفس البحر- و يتعلق به و عظمته شاغله له عن مشاهـده أمواجه و حببه إلاـ من حيث إنهـا أطوار صـنائعه و ظهوراته- و معلوم أنه الأصـل المحفوظ فيهـا و السـنخ البـاقى منها- ٫روزى كه پيشـگاه حقيقت شود پديد شرمنده رهروى كه عمل بر مجاز كرد ، س ره

إلی نعیم الجنه و الخلاص من عذاب النار و إن غلبت علیه القوه العقلیه و استکملت بإدراک العقلیات المحضه و العلم بالیقینیات الحقیقیه من طریق البراهین و الأسباب العقلیه الدائمه- فمآله إلی عالم الصور الإلهیه و المثل النوریه و الانخراط فی سلک المقربین و القیام فی صف الملائکه العلیین بشرط أن یکون عقائده مشفوعه بالزهد الحقیقی خالصه عن أغراض النفس و الهوی و عن مشتهیات الدنیا فارغه عن جمیع ما یشغل سره عن الحق و ذلک هو الفضل العظیم و المن الجسیم.

و لیعلم أن الزهد الحقیقی و النیه الخالصه عن شوب الأغراض النفسانیه لا یمکن أن یتیسر إلا للطائفه الأخیره و هم العرفاء الکاملون دون الجهال الناسکین(۱) مع أن الغرض الأصلی من النسک هو تخلیص القلب عن الشواغل و التوجه التام إلی المبدإ الأصلی- و الاشتیاق إلی رضوان الله تعالی و لیت شعری کیف یشتاق و یتوجه نحو المبدإ الأول و دار کرامته من لا یعرفهما و لا یتصورهما.

فإن قلت فیلزم الدور مما ذکرت لأن الاشتیاق و السلوک إلیه تعالی یتوقف علی العلم به و العلم به یتوقف علی السلوک نحوه و الاشتیاق نحوه لأن العلم هو الغایه القصوی- قلت نعم العلم هو الأول و الآخر و المبدأ و المنتهی و لکن لا یلزم الدور المستحیل لتفاوت مراتب العلم بالقوه و الضعف فالذی هو مبدأ أصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصدیق الظنی أو الاعتقاد التقلیدی لساکن النفس فإن ذلک مما یصلح لأن یصیر مبدأ لعمل الخیر و الذی هو الغایه القصوی للعمل و السلوک علی الصراط المستقیم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهده الحضوریه و الاتصال العلمی المسمی بالفناء فی التوحید عند الصوفیه

۱- لأن الناسک إذا کان غرضه من نسکه الوصول إلی النعیم أو الخلاص من الجحیم فهو یحب نفسه و یتوجه إلیها لا إلی المعبود الحقیقی و لهذا اشترط القدماء من الفقهاء القربه المحضه فی صحه العباده و لیس کذلک لأنها لا تتیسر إلا للمقربین و قد ورد: یا نعیمی و جنتی ، س ره

فصل (۱۰) فی أن للنفس الإنسانیه أنحاء کثیره من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبیعی و بعضها بعده

اشاره

قد سبق أن للنفس الإنسانیه کینونه سابقه علی هذا الکون النفسانی کما دلت علیه الأحادیث النبویه من طریق أهل بیته ع و ذهب إلیه أفلاطون کما هو المشهور- و من قدح علی مذهبه من أتباع المشائیین بما هو مذکور فی الکتب المشهوره لم یعرف مذهبه و زعم أن مراده أن النفس من حیث نفسیتها(۱) و نحو وجودها النفسی متقدمه علی هذا البدن لیلزم إما التناسخ و إما وحده النفوس و إما تکثر أفراد نوع واحد من غیر عوارض مخصصه خارجیه و ماده متخصصه بها حامله لها و قد مرت الإشاره إلی أن مقصوده لیس کما زعموه بل الحق أن للنفس قبل صیرورتها نفسا ناطقه أنحاء أخری من الکون بعضها فی هذه النشأه الدنیویه و بعضها قبل هذه النشأه و بعضها بعد هذه النشأه- أما التی فی هذه النشأه فبعضها حیوانیه و بعضها طبیعیه نباتیه و غیر نباتیه و الانتقالات التی تقع من بعضها إلی بعض لا تکون إلا بحرکه و زمان و ماده مستحیله کائنه فاسده و أما التی قبل هذه النشأه فبعضها مثالیه و بعضها عقلیه و بعضها قضائیه إلهیه و الانتقالات الواقعه هناک- علی سبیل النزول الوجودی بالإفاضه و الإبداع من غیر زمان و حرکه و أما التی بعدها فبعضها حیوانیه حسیه(۲) و بعضها نفسانیه خیالیه و بعضها عقلیه قدسیه فظهر لمن تدبر و تأمل فیما ذکرناه سابقا و لاحقا بالنهج البرهانی أن للإنسان أنواعا من الحشر.

۱- و لیس کذلک بل المراد أن وجود العقل الفعال مثلا قبل عالم الکون و هو وجود النفس بنحو أعلی لأنه الأصل و هی الفرع و هو الحقیقه و هی الرقیقه فکینونته السابقه کینونتها- و شیئیه الشی ء بتمامه لا بنقصه و ما هو فی کثیر من الأشیاء لم هو و قد مر فتذکر، س ره

۲- أی بالحس البرزخی و الأخروی و بالجمله بالحس المثالی کما نقلنا أنه برهانی عقلی و أنه نقلی و أنه عرفانی ذوقی، س ره

و مما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التأييد ما قاله الشيخ محيى الدين الأعرابى فى الباب الرابع و الثمانين و مأتين اعلم أن الروح الإنسانى أوجده الله مدبرا لصوره حسيه سواء كان فى الدنيا أو فى البرزخ أو فى الدار الآخره(۱) أو حيث كان فأول صوره لبسها- الصوره التى أخذ عليه فيها الميثاق بالإقرار بربوبيه الحق عليه ثم إنه حشر من تلك الصوره إلى هذه الصوره الجسميه الدنياويه و حبس بها فى رابع شهر من تكون صوره جسده- فى بطن أمه إلى ساعه موته فإذا مات حشر إلى صوره أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله فإذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصوره إلى صوره جسده(۲) الموصوف بالموت فيحيى به و يؤخذ بأسماع الناس و أبصارهم عن حياته بذلك الروح إلا من خصه الله بالكشف من نبى أو ولى ثم يحشر بعد السؤال إلى صوره أخرى فى البرزخ يمسك فيها بل تلك الصوره(۳) عين البرزخ و النوم و الموت فى ذلك على السواء إلى نفخه البعث فيبعث من تلك الصوره و يحشر إلى الصوره(۴) التى كان فارقها فى الدنيا إن كان بقى عليه سؤال- فإن لم يكن من أهل ذلك الصنف حشر فى الصوره التى يدخل بها الجنه و المسئول يوم القيامه إذا فرغ من سؤاله حشر إلى الصوره التى يدخل بها الجنه أو النار و أهل النار كلهم

۱- كالمنامات و الكشوف و الاختلاسات و نحوها، س ره

۲- الظاهر أن مراده البدن الطبيعى و هذا ما سيقوله المصنف قدس سره إنه اقتصر على مجرد الذوق و هذا محال لاستلزامه المحالات مثل التعطيل و التناسخ و الدنيويه و نحوها و المخبر الصادق أيضا أخبر به و هو باعتبار أن شيئيه الشى ء بصورته و التشخص بالنفس و بالوجود كما مر فى الأصول و الشيخ لما كان من العرفاء المتشرعين و هم الحافظون لعقائد المسلمين قال ما قال كما ترى كماله إلى آخره أنه مضامين الأخبار و الكتاب، س ره

۳- هذا مثل أن تقول إن الصوره الذهنيه فى الذهن بل عين مرتبه من مراتب الذهن- أى النفس و الصوره الخارجيه فى الخارج بل عين مرتبه من مراتب الخارج فإن الذهن و الخارج ليسا كالظروف الجسمانيه مثل الماء فى الكوز، س ره

۴- أى الصوره الطبيعيه التى صارت جيفه مثل صوره وقت السؤال و قد مر ما يرشدك إلى الحق من حديث طول العهد بالدنيا و شده الإقبال على العقبى، س ره

مسئولون(۱) فـإذا دخلـوا الجنه و اسـتقروا فيهـا ثم دعوا إلى الرؤيه(۲) و نودوا حشـروا فى صوره لاـ تصـلح إلاـ للرؤيه فإذا عادوا حشـروا فى صوره تصلح للجنه و فى كل صوره تنسى صورته التى كان عليها و يرجع حكمه إلى حكم الصوره التى انتقل إليها و حشـر فيها- فإذا دخل(۳) سوق الجنه و رأى مـا فيه من الصور فـأيه صوره رآهـا و استحسـنها حشـر فيهـا فلا يزال فى الجنه دائما يحشر من صوره إلى صوره إلى ما لا نهايه له ليعلم بذلك الاتساع الإلهى فلا يزال يحشر فى الصور دائما يأخذها من سوق الجنه و لاـ يقبل منها إلا ما يناسب صوره التجلى الـذى يكون فى المسـتقبل لأن تلك الصوره هى كالاسـتعداد الخاص لـذلك التجلى فاعلم هذا فإنه من لباب المعرفه الإلهيه و لو تفطنت لعرفت(۴) أنك الآن كذلك تحشر فى كل نفس فى صوره الحال التى أنت عليهـا و لكن يحجبـك عن ذلـك رؤيتـك المعهوده و إن كنت تحس بانتقالك فى أحوالك التى عنها تنصـرف فى ظاهرك و باطنك- و لكن لا تعلم أنها صوره لروحك تدخل فيها فى كل آن و يحشـر فيها و يبصـرها العارفون صورا صـحيحه ثابته ظاهره العين فالعـارف يقـدم قيـامته فى موطن التكليف الـذى يئول إليهـا جميع النـاس فيزن على نفسه أعماله و يحاسب نفسه هاهنا قبل الانتقال كما حرص الشـرع عليه فقال حاسـبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا و لنا فيه مشهد عظيم عايناه و انتفعنا بهذه المحاسبه انتهت عبـارته و إنما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائـد النفيسه و للاتفاق فى كثير من وجوه الحشـر المـذكوره فيها لما ذكرناه و إن وقعت المخـالفه فى البعض لأـن من عـاده الصوفيه الاقتصـار على مجرد الـذوق و الوجـدان فيما حكموه عليه و أما نحن فلا نعتمـد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا و لا نذكره فى كتبنا الحكميه.

تذكره فيها تبصره:

اعلم أيها السالك إلى الله تعالى و الراغب فى دار كرامته أن هذه الأمور الجسمانيه و الصور الماديه جعلها الله كلها مثالات

۱- لأن السؤال أحد أنواع عذابهم، س ره

۲- إشاره إلى قوله تعالىيَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ، س ره

۳- إشاره إلى حديث مر فى الكلام المنقول عن الغزالى أن فى الجنه سوقا يباع فيه الصور، س ره

۴- قد مر منا أن الإنسان بحسب الروح كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالأشكال المختلفه لقد صار قلبى إلخ، س ره

دالات على الأمور الروحانيه القدريه كما أنها مثالات دالات على الأمور الرحمانيه(۱) القضائيه التى هى عالم الجبروت و حضره الربوبيه دلاله المعلول على العله و ذى الغايه على الغايه و دلاله الناقص على كماله و الصوره على حقيقتها و معناها لأن العوالم كما علمت متطابقه متحاذيه حذو النعل بالنعل و جميعا منازل و مراحل إلى الله تعالى- و هى أيضا صوره الأسماء الإلهيه فإن الأسماء على كثرتها و تفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها و وجودها الذى هو أحدى محض لا اختلاف فيه أصلا كما سبق بيانه- فهى إنما تنزلت أولا إلى عالم العقول المقدسه و الأنوار المجرده الإلهيه و العلوم التفصيليه الإلهيه ثم تنزلت إلى عالم الصور النفسانيه و المثل المقداريه ثم إلى عالم الصور الماديه و هى ذوات الجهات و الأوضاع المكانيه فكما أن النزول و الصدور من المبدإ الأعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع و الحشر إليه و الورود عليه لا بد أن يكون بتلك الدرج و المراقى على عكس الترتيب النزولى

فصل (۱۱) فى أن للإنسان حشرا كثيرا كثره لا تحصى

قد سبق أنه جعل الله مقامات الحواس و التخيلات و التعقلات درجا و مراقى يرتقى بها السالك إليه تعالى فلا بد أن ينزل أولا فى عالم المحسوسات الماديه ثم فى عالم المحسوسات المجرده عن الماده المرئيه بعين الخيال لصيروره الحس خيالا ثم فى عالم الصور المفارقه لصيروره الخيال عقلا بالفعل و فى كل من هذه العوالم الثلاثه طبقات(۲) كثيره متفاوته فى اللطافه و الكثافه و ما هو أعلى من هذه العوالم يكون

۱- إنما كانت الأمور القدريه روحانيه و القضائيه رحمانيه لأن تلك سوائيتها غالبه باعتبار شوب التشكل و التقدر و نحوهما بخلاف هذه لأن إمكان السوائيه فيها مستهلكه فلهذا تعد من صقع الربوبيه و تسمى أوامر رحمانيه و حضره ربوبيه، س ره

۲- و قد أشير إلى هذه الكثره بقوله ع: قبلكم ألف ألف عالم و ألف ألف آدم- و عالمكم آخر العوالم و آدمكم آخر الآدميين ، س ره

عـدد طبقاته أكثر و التفاوت بين أسـفله و أعلاه أشـد فلا يبلغ الإنسان إلى أدنى درجات عالم النهايات إلا بعد طى درجات عالم الأوسـاط كلهـا و لاـ يبلغ إلى أدنى درجـات عـالم الأوسـاط إلاـ بعـد طى درجـات عالم البـدايات كلها و هو عالم المحسوسات المـاديه- فجميع العوالم و درجاتهـا هى منـازل السائرين إلى الله تعالى ففى كل منزل منها للسالك خلع و لبس جديـد و موت و بعث منه و حشـر إلى ما بعـده فعـدد الموت و البعث و الحشـر كثير لا يحصـى و قيل بعدد الأنفاس و هو الصـحيح عندنا بالبرهان الـذى أقمنـا على أن لاـ ساكن فى هـذا العالم من الجواهر الطبيعيه سيما الجوهر الإنسانى المتحرك فى ذاته إلى عالم الآخره ثم إلى الحضره الإلهيه و لا بد من وروده أولا إلى أولى مراتب المحسوسات ثم يرتقى قليلا قليلا إلى أن يتخلص منها و إليه الإشاره بقوله تعالى- وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيها جِثِيًّا(۱) فإن كل واحد من أفراد النـاس بواسـطه وقوعه فى عـالم الطبيعيه الكـائنه يحصـل له اسـتحقاق عـذاب النار لو لم يتبـدل نشأته و لم ينجبر سـيئته الفطريه بفعل الطاعات و ترك الشهوات كما قال تعالى فَأُوْلئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ.

فإن قلت هذا الذى ذكرت ينافى معنى

قوله ع: كل مولود يولد على الفطره الحديث

. قلت لا منافاه بينهما لأن المـذكور فى الحـديث هو فطره الروح لأنها بحسب ذاتها من عالم القدس و الطهاره و الذى كلامنا فيه هو ابتداء نشأه البدن و وقوع النفس فيها فهى فطره البدن الذى حصل من الأجسام الحسـيه الماديه التى وجودها أخس الوجودات و أظلمها و أبعدها عن الله و ملكوته

و قد ورد فى الحديث النبوى ص: أنه تعالى ما نظر إلى الأجسام مذ خلقها

و بما ذكرناه أيضا اندفع التدافع بين حديثين(۲)

۱- لما فسـره ع هذا بورود الكل على النار سـئل أ و أنتم فقال ع نعم جزناها و هى خامده أى لم يقعوا فى أشراك الدنيا و حبالها و لم ينشب فيهم مخالبها فمن كان فى الـدنيا و حاله هكـذا يقول الله تعالى لنارهاكُونِى بَرْداً وَ سَـلاماً على عبـدنا فلا تحرقه نارها التى فى حقه- كالنور و لا يغرقه بحرها المسجور، س ره

۲- و كـذا بين حديثين ؛ أحدهما: كل مولولد يولد على الفطره و الآخر: السـعيد سـعيد فى بطن أمه و الشـقى شـقى فى بطن أمه فالأـول باعتبـار فطره الروح التى من عـالم العصـمه و الطهاره و الثانى باعتبار فطره البـدن و مزاجه الفاضل المحمود و كينونته فى الأصـلاب الشـامخه و الأرحـام المطهره أو مزاجه السـيئ المـذموم و كينونته فى مقابـل مـا ذكر و أيضـا الأول باعتبار فطره الروح النوريه و الثـانى باعتبـار كينونه النفس فى بطن الأمهـات الأـربع و تخمير طينه وجودهـا من الملكات الحميـده أو الرذيله و أيضـا الأـول كما مر و الثانى باعتبار الكينونه العلميه فى أم الكتاب و أم الأقلام موافقا لحـديث شـريف آخر هو: إن السـعيد سـعيد فى الأزل و الشقى شقى لم يزل ، س ره

مشهورین أحدهما کل مولود یولد علی الفطره و الآخر أن الله قد خلق الخلق فی ظلمه- ثم رش علیها من نوره الحدیث و اعلم یا حبیبی أنه کما لا بد من ورودک إلی هذا العالم الحسی فلا بد لک فی الخلاص عنه و عن علائقه من معرفه الأمور المحسوسه لأن المهاجره عنها أنما یکون بالزهد فیها و هو لا یحصل إلا بمعرفتها و العلم بدناءتها و خستها و لأن الدنیا و الآخره واقعتان تحت جنس المضاف من جهه الدنو و العلو و الدناءه و الشرف- و الأولویه و الأخرویه و معرفه أحد المضافین یستلزم معرفه الآخر معا و کذا جهاله أحدهما مع جهاله الآخر فمن لم یعرف الدنیا و خستها لم یعرف الآخره و شرفها و من لم یعرف الآخره و شرفها کیف اختارها و اشتاق إلیها و لهذا و لوجوه أخری اعتنی الحکماء بالبحث عن الأجسام الطبیعیه و أحوال المحسوسات لینتقلوا منها إلی ما وراء المحسوسات- و ما بعد الطبیعیات کما قال تعالی وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولی فَلَوْ لا تَذَکَّرُونَ

فصل (۱۲) فی تذکر أن الموت حق و البعث حق

اشاره

قد علمت من تضاعیف ما أسلفنا ذکره من أن لکل شی ء جوهری حرکه جبلیه نحو الآخره و تشوقا طبیعیا إلی عالم القدس و الملکوت و له عباده(۱) ذاتیه تقربا

۱- و هذه العباده امتثال للأوامر و النواهی التکوینیه کما أن العباده التکلیفیه امتثال للأوامر و النواهی التشریعیه و الغایه فیهما جمیعا فی القرب هی التقرب إلی الله تعالی و فی البعد هی البعد عن جهنم فی التکلیفیه و البعد عن هاویه الهیولی و درکات الطبیعه فی الذاتیه التکوینیه فکل شی ء غلب علیه أحکام التجرد و کل من غلب علیه التخلق بأخلاق الروحانیین- فهو أوفر حظا من رحمه الله و کل شی ء غلب علیه أحکام التجرم و لوازم الطبیعه فهو أکثر ملعنه من الله و لهذا ورد أن الدنیا ملعونه و ملعون من فیها أی من حیث هو فیها لا الذین بأبدانهم فرشیون و بقلوبهم عرشیون فالعقل البسیط الکامل علما و عملا وعاؤه الدهر الأیمن الأعلی لا الزمان و حیزه الجبروت لا المکان و إن کان جسده فی الزمان و المکان و الجهه و غیرها من لوازم عالم الطبیعه فإذا ورخ الإنسان الکامل و أقت و مکن و أین فالعقل الیقظان علی إیقان أن هذه أحکام مرکبه و أما عقله البسیط فهو عری و بری ء عنها لا تاریخ له و لا متی و لا یقال له أین و حتی، س ره

إلى الله تعالى سيما الإنسان لكونه أشرف الأنواع الواقعه تحت الكون و الفساد فله كما سبق مرارا انتقالات و تحولات ذاتيه من لدن حدوثه الطبيعى إلى آخر نشأته الطبيعيه ثم منها إلى آخر نشأته النفسانيه و هلم إلى آخر نشأته العقليه و علمت أيضا أنه أول ما اقتضت النفس و توجهت إليه تكميل هذه النشأه الحسيه و تعمير مملكه البدن بالقوى البدنيه و الآلات و البدن بمنزله الراحله أو السفينه لراكب النفس فى السفر إلى الله تعالى فى بر الأجسام و بحر الأرواح ثم إذا كملت هذه النشأه و عمرت هذه المرحله عبرت منها و أخذت فى تحصيل نشأه ثانيه و دخلت فى منزل آخر أقرب إلى مبدئها و غايتها و هكذا يتدرج فى تكميل ذاتها و تعمير باطنها و تقويه وجودها بإمداد الله و عنايته و كلما ازدادت فى قوه جوهرها المعنوى و اشتدت نقصت فى صورتها الظاهريه و ضعف وجودها الحسى فإذا انتهت بسيرها الذاتى و حركتها الجوهريه إلى عتبه باب من أبواب الآخره عرض لها الموت عن هذه النشأه و الولاده فى النشأه الثانيه فالموت نهايه السفر إلى الآخره و بدايه السفر فيها إلى غايه أخرى هى النشأه الثالثه و قد مر أيضا أن النفس الإنسانيه فى مبدإ تكونها كالجنين فى بطن الدنيا و مشيمه البدن فيتربى شيئا فشيئا فى هذه الدنيا كما يتربى الجنين فى بطن أمه- و الموت سواء كان طبيعيا أو إراديا عباره عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعه الآخره- فاتضح و انكشف بما ذكرناه سابقا و لاحقا أن الموت أمر طبيعى للنفس و كل أمر طبيعى لشى ء يكون خيرا و تماما له و كل ما هو خير و تمام لشى ء فهو حق له فثبت أن

الموت حق للنفس فأما الفساد و الهلاک الذی یطرأ البدن فإنما هو أمر واقع بالعرض لا بالذات کسائر الشرور الواقعه فی هذا العالم بالعرض تبعا للخیرات و الغایات الطبیعیه- فالعداله الإلهیه تقتضی رعایه ما هو الأشرف و الأفضل فالحیاه الروحانیه للإنسان- أشرف من هذه الحیاه الطبیعیه البدنیه علی أنک لو نظرت(۱) نظرا حکمیا فی البدن- من حیث هو بدن طبیعی لوجدت قوامه و تمامه بالنفس و قواها و هذیته و تشخصه بها- بل وجدته متحدا بها اتحاد الماده المبهمه بالصوره المعینه و اتحاد الناقص بالتام و القوه بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس و قواها لم یبق له إنیه و حقیقه إلا العناصر و الأجزاء المتداعیه للافتراق و هی بحالها کما کانت قبل الموت و بعده.

و اعلم أن الأجسام الواقعه تحت تصرف النفوس و الأرواح هی فی نفسها مضمحله مقهوره مستهلکه و کلما کانت النفوس أشرف و أقوی کانت الأبدان المتصرفه فیها أضعف قوه و أقل إنانیه و أنقص وجودا و کلما(۲) أمعنت النفس فی القوه و الحیاه و الکمال أمعن البدن فی الضعف و الموت و الزوال حتی إذا بلغت غایتها من الاستقلال- انعدم البدن بالکلیه و زال و هذا المعنی مشاهد فی الأجسام الطبیعیه أ لا- تری أن جسمیه الجماد أقوی و أحکم من جسمیه النبات و هی أقوی من جسمیه الحیوان- و هی من جسمیه الإنسان بحسب تفاوت نفوسها و أرواحها فی القوه و التمام.

۱- حاصله أن البدن بما هو بدن لا فساد و هلاک له بل بقاء محصله و مشخصه و ما به اتحاده و ما فیه انغماره بقاؤه و شیئیه الشی ء بتمامه و أما ماده البدن بما هی عناصر و أجزاء متداعیه إلی الافتراق و مأخوذه بشرط لا فلیس بدنا و مع ذلک فهی بحالها أیضا، س ره

۲- الفرق بینه و بین قوله و کلما کانت النفوس إلخ أن الأول فی القوه الأولی الفطریه و الثانی فی القوه الثانیه التی للنفوس مطلقا فی آجالها التی هی أوعیه حرکاتها الاستکمالیه سیما القوه الکسبیه للنفوس الإنسانیه و بالجمله فی الکمل لا- بدن بحسب الحقیقه- حتی یقال طرأ فساد و هلاک علیهم بالموت کما قال انعدم البدن بالکلیه و زال. پس بزرگان گفته اند نی از گزاف جسم پاکان عین جان افتاد صاف أو بقی شی ء رقیق لا یدثر کمثال هو کظلال غیر ملتفت إلیه بالذات لاستغراق نفوسهم فیما فوقها، س ره

قال بعض العرفاء إن الموت أثر تجلى(۱) الحق لموسى النفس الناطقه فيندك جبل إنيه البدن اندكاكا و تجليه تعالى أنما يكون فى عالم الملكوت للنفس التى قويت نسبتها إلى ذلك العالم فعند ما قويت لشى ء جهه الروحانيه و الملكوتيه اضمحلت منه جهه الجسمانيه و الملك لأنهما ضدان و إن الدنيا و الآخره ككفتين رجحان إحداهما يوجب نقصان الأخرى و هذا الذى ادعيناه غير منقوض بالفلك و ما فيه لأن كمالات الأفلاك و الكواكب و خصائصها الكماليه كلها من جهه نفوسها لا من جهه أجسادها- فإن امتناعها عن قبول الانقسام و دخول جسم فيها من خارج و ورود آفه و فساد و استحاله- و غير ذلك كلها ليس إلا من جهه نفوسها لا من جهه أجسادها و لأجل قوه أو صلابه فى جسميتها إذ لا طبيعه أخرى لها و لا قوه فيها إلا ما يكون من لوازم نفوسها فجسميه الفلك بما هى ماده(۲) لها لا بما هى جنس و قد علمت الفرق بينهما مرارا هى أضعف الأجسام بل الفلك كله نفس إلا أمرا شبيها بالهيولى الأولى أو أرفع منها قليلا- لتمكن فيه قبول الأوضاع و الحركات و أما أجسام الآخره فقد علمت أنها بعينها نفوسها و علمت أن وجودها وجود

۱- قال تعاليوَ لَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ فمجيؤها لميقات الرؤيه استكمالاتها و ترقياتها الطوليه ما دام العمر و هذا هو الطلب الصادق- و الاستدعاء بلسان الاستعداد الغير المردود و تكلم الرب معها التكلم بالكلمات القلبيه- و النطق الحقيقى مع النفس الناطقه بالحق عن الحق ؛قال النبى ص: ؛إن فى أمتى مكلمين محدثين و أيضا تلقيها الكلمات التى هى مراتب العقلين النظرى و العملى الذى به تصلح للقاء ربها و فى طرف المظاهر أيضا صلوح و فعليه و قوه لمظهريه القهر و تجليه تعالى فى كلا- مظهرى اللطف بالفعاليه و الغناء و التجرد و غيرها فيحصل لها الغناء عن البدن و قواه و الفعاليه و الإنشاء و يبرز منها صفات اللطف و القهر فعلى هذا معنى الموت حق أنه موجب لقاء الحق الحقيقى و على ما ذكر أولا معناه أنه خير و غايه طبيعيه، س ره

۲- أى فقط و بشرط لا و بعد وضع نفسه و ما من صقعها يبقى شى ء ضعيف هو الامتداد و هو بما هو هو يقبل الانقسام و الخرق و نحوهما لأن الامتداد فى الفلك و غيره أمثال و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و أما بما هى جنس فهى منغمره متحده مع نفسه اتحاد الجنس مع الفصل و حكم أحد المتحدين حكم الآخر فقوه المنغمر فيه قوتها، س ره

إدراکی نفسانی و حیاتها حیاه ذاتیه لا عرضیه کهذه الأجسام المادیه

حکمه إلهیه:

إن الله تعالی قد جعل لواجب حکمته فی طبع النفوس محبه الوجود(۱) و البقاء و جعل فی جبلتها کراهه الفناء و العدم- و هذا حق لما علمت أن طبیعه الوجود خیر محض و نور صرف و بقاؤه خیریه الخیر و نوریه النور و الطبیعه لم تفعل شیئا باطلا و کلما ارتکز فیها لا بد أن یکون له غایه- یترتب علیه و ینتهی إلیها فعلم من هذا أن محبه النفوس للبقاء و کراهتها للموت لیست إلا لحکمه و غایه هی کونها(۲) علی أتم الحالات و أکمل الوجودات فکون النفوس مجبوله علی طلب البقاء و محبه الدوام دلیل علی أن لها وجودا أخرویا باقیا أبد الدهر و ذلک لأن بقاءها فی هذه النشأه الطبیعیه أمر مستحیل فلو لم یکن لها نشأه أخری باقیه تنتقل إلیها لکان ما ارتکز فی النفس و أودع فی جبلتها من محبه البقاء السرمدی و الحیاه الأبدیه باطلا ضائعا و لا باطل فی الطبیعه کما قالته الحکماء الإلهیون.

عقد و حل:

و لک أن(۳) تقول إذا کان موت البدن فی هذه النشأه الفانیه- حیاه النفس فی النشأه الباقیه و إن للنفس توجها جبلیا إلی الانتقال إلی عالم الآخره عن هذا العالم و حرکه ذاتیه جوهریه إلی القرب من الله تعالی و الدخول فی عالم الأرواح و الاجتناب عن دار الظلمات و الحجب الجسمانیه فإن التجسم عین الحجاب و الظلمه و الجهل فما سبب کراهه النفوس و توحشها عن الموت و طرح الجسد و فیه تعری النفس عن ثقله و کثافته و خلاصها عن الحبس و انطلاقها

۱- أی جعل فی فطرتها محبه الوجود الحی القیوم الباقی و هذا الوجود المجازی و الحیاه العرضیه و البقاء المتشابک بالفناء لما کانت أظلال الوجود الحی القیوم الباقی- کانت النفوس محبه عاشقه لها و کارهه عن مقابلاتها لکن أین الجمال و الجلال من الظلال- سیما الظلال النازل فی الغایه، س ره

۲- و هو أن تحشر مستکمله لا ناقصه و هذا یستدعی الإمهال فی أجل معین، س ره

۳- الجواب یعلم من السؤال لأن کون الموت کذا و کذا مما قاله السائل لم یعلمه أکثر الناس و لو علموا کان علمهم حالا لا ملکه فلزم الکراهه، س ره

عن السجن و قیده.

فنقول فی کراهه الموت البـدنی للنفوس الإنسـانیه سـببان فاعلی و غائی أما السـبب الفاعلی فهو أن أول نشـئات النفس هی هـذه النشـأه الطبیعیه البـدنیه و لها الغلبه علی النفوس- ما دامت متصـله بالبـدن متصـرفه فیه فیجری علیها أحکام الطبیعه البـدنیه و یؤثر فیها(۱) کلما یؤثر فی الجوهر الحسـی و الحیوان الطبیعی من الملائمات و المنافیات البدنیه- و لهذا تتألم و تتضرر بتفرق الاتصال و الاـحتراق بالنـار و أشـباه ذلـک لا من حیث کونها- جواهر نطقیه و ذواتا عقلیه بل من حیث کونها جواهر حسـیه و قوی تعلقیه فتوحشـها من الموت البـدنی و کراهتهـا إنما یکون لحصه لها من النشأه الطبیعیه و هی متفاوته بحسب شـده الانغمار فی البـدن و الانکباب فیه علی أنا لا نسـلم الکراهه عنـد الموت الطبیعی الذی یحصل فی آخر الأعمار الطبیعیه دون الآجال الاخترامیه و أما ما یقتضـیه العقل التام و قوه الباطن و غلبه نور الإیمان بالله و الیوم الآخر و سلطان الملکوت فهو محبه الموت الدنیوی و التشوق إلی الله و مجـاوره مقربیه و ملکوته و التوحش عن حیـاه الـدنیا و صـحبه الظلمـات و مجـاوره المؤذیات فالعارف یتوحش من صـحبه حیوانات الدنیا- توحش الإنسان الحی من مقارنه الأموات و أصـحاب القبور و أما السـبب الغائی و الحکمه فی کراهه الموت هو محافظه النفس للبدن الذی هو بمنزله المرکب فی طریق الآخره و صـیانته عن الآفات العارضه لیمکن لها الاسـتکمالات العلمیه و العملیه إلی أن یبلغ کمالهـا الممکن و کـذا إراده الله تعالی تعلقت بإبـداع الألم و الإحساس به فی غرائز الحیوانات و الخوف فی طباعها عما یلحق أبـدانها من الآفات العارضه و العاهات الوارده علیها حثا لنفوسـها علی حفظ أبـدانها و کلاله أجسادها و صـیانه هیاکلهـا من الآفـات العـارضه لها إذ الأجساد لا شـعور لها فی ذاتها و لا قـدره علی جر منفعه أو دفع مضـره- فلو لم یکن الألم و الخوف فی نفوسها لتهاونت النفوس بالأجساد و خذلتها و أسلمتها إلی

۱- لأن النفس لطیفه فی الغایه تتزیی بزی أی شی ء تتوجه إلیه فکأنها فی أول الأمر عین الجسم المتصل و عین مزاجه المعتدل و بین الانفصال و الاتصال مضاده و بین الاعتدال و سوء المزاج منافره و الموت بغلبه أحد الأضداد علی الآخر، س ره

المهالک قبل فناء أعمارها و انقضاء آجالها و لهلکت فی أسرع مده قبل تحصیل نشأه کمالیه برزخیه(۱) و تعمیر الباطن و ذلک ینافی المصلحه الإلهیه و الحکمه الکلیه فی إیجادها و لیس الأمر فی الآلام و الأوجاع المودعه فی الحیوانات کما ظنه قوم من التناسخیه من أنها من باب العقوبه لها بل لما ذکرناه

فصل (۱۳) فی الإشاره إلی حشر جمیع الموجودات حتی الجماد و النبات إلی الله تعالی کما یدل علیه الآیات القرآنیه

اعلم أن الممکنات کما مر علی طبقات

اشاره

أولاها المفارقات العقلیه و هی صور علم الله- و ثانیها هی الأرواح المدبره تدبیرا کلیا للأجرام العلویه و السفلیه المتعلقه بها ضربا من التعلق.

و ثالثها الأرواح المدبره تدبیرا جزئیا و النفوس الخیالیه المتعلقه بالأجسام السفلیه البخاریه و الدخانیه أو الناریه منها و ضرب من الجن و الشیاطین.

و رابعها هی النفوس النباتیه.

و خامسها الطبائع الساریه فی الأجسام المنقسمه بانقسامها.

و سادسها الأجسام الهیولویه و هی الغایه فی الخسه و البعد عن المبدإ الأول- و جمیعها محشوره إلیه تعالی و نحن بصدد إثبات هذا المطلب إجمالا و تفصیلا بتوفیق ربنا الأعلی.

فنقول أما الوجه الإجمالی

فهو کما مر أنه تعالی لم یخلق شیئا إلا لغایه و ما

۱- الأول لأصحاب الیمین و الثانی للمقربین و ما یدور علیه النشأه البرزخیه- و هو الخیال و إن کان حاصلا لکل أحد إلا أن الخیالات لم تستحکم أولا فلکل شی ء أجل و مده یستکمل و ینضج فیها و لهذا تری الأطفال لا یرون الرؤیا فی أوائل السن- فإدراک الأوجاع فیه إنذار بالهلاک قبل التمامیه علی أن عدم إیداع الآلام فی قوه عدم إعطاء قوه اللمس و حینئذ لا یکون المرکب حیوانا، س ره

من ممکن إلاـ و له فاعل و غایه و من الموجودات و هی المرکبات ما له علل أربع الفاعل و الغایه و الماده و الصوره و لکل غایه غایه أخری و لا یتسلسل إلی غیر النهایه بل ینتهی إلی غایه أخیره لا غایه لها کما أن لکل مبدإ مبدأ حتی ینتهی إلی مبدإ أول لا مبدأ له و قد ثبت بالبرهان أن باریٔ الکل لا غایه فی فعله سوی ذاته و أنه غایه الغایات کما أنه مبدأ المبادی و لا شک أن غایه الشی ء ما له أن یصل إلیه(۱) إلاـ لمانع خارجی- و کلما لا یمکن الوصول إلیه لم یکن إطلاق الغایه علیه إلا بالمجاز فلم یکن غایه بالحقیقه و قد فرضناها غایه هذا خلف فثبت بما ذکرناه أن جمیع الممکنات بحسب الطبائع و الغرائز طالبه إیاه تعالی منساقه إلیه متحرکه نحوه انسیاقا معنویا و حرکه ذاتیه و هذه الحرکه و الرغبه لکونهما مرتکزین فی ذاتها من الله لم تکونا هباء و عبثا و لاـ معطلاـ فلاـ محاله غایتها کائنه متحققه مترتبه علیها إلا لعائق قاصر و القسر لکونه خلاف الطبع لا یکون دائمیا بل منقطع کما سبق بیانه فیزول القواسر و الموانع و لو بعد زمان طویل فتعود الأشیاء کلها إلی غایاتها الأصلیه و غایه الشی ء أشرف لا محاله من ذلک الشی ء فغایه کل جوهر هی أقوی جوهریه و أتم وجودا و أشرف مرتبه من ذلک الجوهر و هکذا ننقل الکلام إلی تلک الغایه حتی تنتهی إلی غایه أخیره لا أشرف منها- و لا غایه بعدها دفعا للتسلسل و هی غایه الغایات و منتهی الحرکات و الرغبات و مأوی العشاق الإلهیین و المشتاقین و ذوی الحاجات فالکل محشور إلیه تعالی و هو المطلب.

و أما البیان التفصیلی فلنورده فی دعاو

الدعوی الأولی فی حشر العقول الخالصه إلی الله تعالی

اشاره

قد سبق مرارا أنها مستهلکه الهویات فی هویته تعالی و أنها باقیه ببقاء الله راجعه إلیه و لنوضح ذلک بذکر وجوه من البراهین.

۱- و کما لا بد أن یصل إلیه لا بد أن یکون بنحو التحول و الصیروره کصیروره النفس الحیوانیه التی فی صراط الإنسان نفسا ناطقه و العقل بالفعل مستفادا و المستفاد عقلا فعالا و العباره فی الرجوع إلی الله هی الفناء بالطمس و المحق و هذا الوصول إلی الغایات- حتی غایه الغایات عباره أخری للحشر و الجزاء و الحکیم الإلهی یقول به بکلتا العبارتین- ۲۴۴ فیقول لکل شی ء غایه لا بد أن یصل إلیه حتی أن للطبائع غایات، س ره

[البرهان] الأول

أن هویاتها وجودات صرفه و إنیات محضه لا یشوبها عدم و أنوار خالصه لا یخالطها ظلمه و إنما التفاوت(۱) بینها و بین نور الأنوار بالنقص و التمام و کذا بین بعضها مع بعض لیس إلا بالشده و الضعف و متی کانت کذلک کان لها اتصال معنوی و لم تکن معزوله الهویات عن الهویه الإلهیه و لأن تمام(۲) هو بالحقیقه ذلک الشی ء و أحق به منه.

البرهان الثانی

أن قاعده إمکان الأشرف یقتضی أن یکون بین المبدإ الأول- و ما فرض أقرب الموجودات إلیه اتصال معنوی و کذا بین الموجود و ما یتلوه و هکذا إلی آخر الإنیات المحضه و الأنوار الصرفه فیکون الکل کأنه ذات واحده لها اتصال واحد متفاوته المراتب فی شده الإشراق و کمالیه الوجود و لها جنبه عالیه غیر متناهیه فی الشده و جنبه أخری متناهیه فی الشده مع عدم تناهیها فی المده و العده و ذلک لأنه لو لم یکن بینها هذا الاتصال یلزم انحصار غیر المتناهی بین حاصرین کما بیناه(۳) و لا مخلص إلا بکونها من مراتب الإلهیه و درجات الربوبیه کما أشیر إلیه بقوله تعالی- رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ فهی واصله إلیه راجعه إلی ذاته.

البرهان الثالث

(۴) أن العقل حیث لا حجاب بینه و بین الحق تعالی له أن یشاهد

۱- إلی قوله کان لها اتصال معنوی إذ لا ماهیه لها علی التحقیق فضلا عن الماده بمعنی المتعلق و أحکام السوائیه تدور علی الماده و الحرکه و ما تتعلق بها و کلها مسلوبه عنها- فهی من صقع الربوبیه، س ره

۲- فإن ما هو لم هو و المراد هنا لم هو الغائی، س ره

۳- أی فی الربوبیات حیث ۲۴۵ قال عرض لی شبهه فی هذه القاعده و هی أنه یتصور بین الواجب تعالی و المعلول الأول ممکن أشرف من المعلول الأول و أنزل من الواجب و هکذا یتصور بینه و بین الواجب کذا فبمقتضی القاعده یجب أن یصدر عن الواجب و یلزم أمور غیر متناهیه و أن تکون محصوره بین حاصرین و قال حصل من نفسی جوابه و هو أن العقول کموجود واحد ذی مراتب کالنفس الواحده و لطائفها و مراتبها و کلها وجه الواجب و نوره و ظهوره و لها الاتصال الحقیقی المعنوی فلا کثره متناهیه فی الأنوار الحقیقه فضلا عن الکثره الغیر المتناهیه إلا کثره المراتب و الدرجات لشی ء واحد، س ره

۴- هذا البرهان من مسلک الحضوری و إن له موردین الاتحاد و العلیه و أردنا بالاتحاد الفناء، س ره

بـذاته ذات الأول لكن لا على وجه الاكتناه و إلا لكان محيطا به قاهرا عليه هـذا محال- و إذ لا واسـطه بينهما و لا حجاب يوجب البينونه فلا محاله يتجلى الحق عليه بصـريح الـذات- إذ لا جهه أخرى و لا صـفه زائـده فذاته تعالى متجل بذاته على العقل الأول فـذات العقل الأول هى صوره هذا التجلى إذ ليس له قابل للتجلى غير ذاته فما به التجلى(۱) و المتجلى و المتجلى له كلها شى ء واحـد و ليس هناك أمران ذات العقل و تجلى الحق له إذ يمتنع أن يصدر عنه تعالى بجهه واحده صورتان صوره العقل و صوره التجلى و يستحيل أن يتكرر وجودان لشى ء واحد فثبت من ذلك أن وجود العقل بعينه عباره عن تجليه تعالى بصوره ذاته عليه و صوره ذات الحق ليست بـأمر مغـاير لـذاته فـذات العقل كأنها(۲) صـفحه مرآه يتراءى فيهـا صوره الأـول و كما ليس فى صـفحه المرآه لون و لاـ شـى ء وجودى إلاـ الصوره المرئيه و لاـ الصوره المرئيه أمر مغاير لحقيقتها فكـذلك ليس للعقل هويه إلا صوره هويه الأـول و الصوره ليست بأمر مفارق لـذى الصوره و لا تفاوت جهه فيها إلا كونها مثالا له و حكايه عنه و هو ذاتها و حقيقتها فالـذات الإـلهيه هى حقيقه العقـل و العقـل مثالهـا و كـل ذى حقيقه راجع إلى حقيقته فالعقـل الأـول محشور إليه تعالى- و كـذا العقول البواقى محشوره إليه بالبيان المذكور لأن المحشور إلى المحشور إلى شى ء محشور إلى ذلك الشى ء.

البرهان الرابع

قـد مر فى مبـاحث العقـل و المعقول من الفن الكلى البرهـان على ثبوت الاتحـاد بين العاقل و معقوله بالـذات و ثبت فى مباحث علمه تعـالى أن المفارقات العقليه هى بعينها علومه(۳) التفصـيليه بالأشـياء لا بصوره زائده عليها فإذا كانت ذاتها عين عقله تعالى بالموجودات و عقل الشى ء كما علمت غير مباين عنه فهى لا محاله راجعه

۱- أى التجلى عين المتجلى عليه إذ المفروض هـو الفنـاء و أيضـا لاـ مـاهيه له و وجـوده ربـط محض لاـ نفسيه له بـل من صـقع الربوبيه، س ره

۲- بـل نفس الصوره المرئيه فى المرآه و العكس فى الحقيقه هو المرآه و قـد علمت أنه لاـ ماهيه و لا نفسيه حتى يتحقق هناك مرآه، س ره

۳- فمره يثبت الاتحـاد من النظر إلى عنوان المعقوليه بالـذات و أن المعقول بالـذات متحـد مع العاقـل و تـاره يثبت من النظر إلى عنوان العلم و أن العلم متحد مع العالم، س ره

محشوره إليه تعالى صائره إياه.

البرهان الخامس

قد سبق فی مباحث علم الله تعالى أن الصور العقليه الإلهيه- قائمه بذاته تعالى قواما ذاتيا(۱) لا على وجه الحاليه و المحليه و أنها من لوازم ذاته الغير المجعوله الثابته له باللاجعل الثابت لذاته تعالى الواجبه بالوجوب الثابت له الباقيه ببقائه تعالى فلا محاله محشوره إليه تعالى فثبت بهذه البراهين أن عالم العقل و الصور الإلهيه و الأنوار المفارقه كلها عائده إليه فانيه من ذاتها باقيه ببقاء الله و الله معادها كما أنه مبدؤها

الدعوى الثانيه فی حشر النفوس الناطقه

(۲) إلى الله تعالى هذه النفوس إما كامله كمالا عقليا أو ناقصه أما النفوس الكامله فهی التی خرجت ذاتها من حد العقل بالقوه إلى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل و كلما صارت النفس عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها و اتحدت بالعقل الذی هو كمالها فحشرت إليه و كلما كان محشورا إلى العقل كان محشورا إليه تعالى لأن المحشور إلى المحشور إلى شی ء كان محشورا إلى ذلك الشی ء فالنفوس الكامله محشوره إليه تعالى و هو المطلوب و أما النفوس النطقيه الناقصه فلا يخلو إما أن تكون مشتاقه إلى الكمال العقلی أو لا- و النفوس الغير المشتاقه إلى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها إليه بحسب أصل الفطره كما هو حال الأنعام أو من جهه أمر عارض عليها كما قال تعالى نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ فهی محشوره إلى عالم متوسط بين

۱- أی متقومه بذاته تعالى تقوما وجوديا فإن ما هو لم هو فی كثير من الأشياء كما قال أرسطو و المراد هنا لم هو الفاعلی كما أنه فی قوله و لأن تمام الشی ء إلخ لم هو الغائی و هذا برهان تام على هذا و أما على نسخه قياما و هی أنسب بما بعده فلك أن تقول إن القيام قيام صدوری و الصدور يستدعی مغايره أزيد و اللازم غير مجعول إذا كان الملزوم غير مجعول- و لكن لغير الملزوم و أما لنفس الملزوم فمجعول إذ اللزوم العليه و الاقتضاء إلا- فی اللوازم الغير المتأخره فی الوجود كمفاهيم الأسماء و الصفات و الأعيان الثابتات لكن العقول وجودات- و أما الوجوب بوجوبه و البقاء ببقائه فكان مأخوذا فی تحرير الدعوى، س ره

۲- قد طوى حشر النفوس الفلكيه كلياتها فی حشر النفوس الناطقه الكليه و جزئياتها- أعنی النفوس المنطبعه فی حشر النفوس الخياليه الإنسيه لأن السبك واحد، س ره

العقلی و المادی و هو عالم الأشباح المقداریه و عالم الصور المحسوسه المجرده و هی قوالب و حکایات و ظلال لما فی العالم العقلی من الصور العقلیه و بها قوامها و دوامها و کیفیه حشرها ککیفیه حشر سائر النفوس البهیمیه و السبعیه إِنْ هُمْ إِلّٰا کَالْأَنْعٰامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِیلًا و سیجی ء حال معاد النفوس الحیوانیه و أما النفوس المشتاقه إلی العقلیات- الغیر البالغه إلی کمالها العقلی فهی متردده فی الجحیم معذبه دهرا طویلا- و قصیرا بالعذاب الألیم ثم یزول عنها الشوق إلی العقلیات إما بالوصول إلیها إن تدارکته العنایه(۱) الإلهیه بجذبه ربانیه أو شفاعه ملکیه أو إنسانیه لقوه الشوق و ضعف العلائق أو بطول المکث فی البرازخ السفلیه و الاستیناس إلیها فیزول عنها العذاب و یسکن عند المآب إما إلی الدرجه العلیا و إما إلی المهبط الأدنی فیحشر إلی الله من جهه أخری من غیر تناسخ کما سیظهر.

الدعوی الثالثه فی حشر النفوس الحیوانیه

اشاره

هذه النفوس الحیوانیه إن کانت بالغه حد الخیال بالفعل غیر مقتصره علی حد الحس فقط فهی عند فساد أجسادها لا تبطل بل باقیه فی عالم البرزخ محفوظه بهویاتها المتمایزه محشوره فی صوره(۲) مناسبه لهیئاتها النفسانیه- و أشخاص کل نوع منها مع کثرتها و تمیزها و تشکلها بأشکالها و أعضائها المناسبه لها المتفقه بحسب نوعها المختلفه بشخصیاتها واصله إلی مبدإ نوعها و رب طلسمها و هو من

۱- بأن حصل فی الدنیا أسبابه إذ الآخره لیست دار العمل بل دار بروز ما وقع منه فی الدنیا فیکون له صفاء و اختلاس لجذبه و اتصالات بالعقل الفعال للشفاعه الملکیه و مورد إنظار للإنسان الکامل فی الشفاعه الإنسانیه فقوله لقوه الشوق معناه قوه الشوق إلی الانجذاب و نحوها، س ره

۲- اعلم أن لکل فرد من نوع حیوانی صوره و معنی أی بدنا و نفسا و لکل منهما فی مده بقائه الدنیوی حرکه جوهریه استکمالیه و لهذه الحرکه ضرب الله لکل موجود کونی أجلا- فیخمر طینته فی ذلک الأجل فصورته بعد الاستکمال عن هذا المحل العنصری و تتحد بصورته المثالیه و معناه بعد الاستکمال یستغنی عن البدن الطبیعی مستکفیا بالبدن المثالی- و یتصل مع النفوس الجزئیه الأخری من نوعه برب نوعه و أصل ذاته مع کثرتها و تمایزها و تشکلاتها لأن تلک الوحده التی لرب طلسمها جمعیه لا عددیه محدوده ضیقه وسع کرسی نوره سماوات نفوسها و أراضی أشباحها فما حدسک برب الأرباب تعالی، س ره

العقول النازله فى الصف الأخير من العقليات فإن لكل نوع من أنواع الحيوانات- و غيرها من الأجسام الطبيعيه عقلا هو مبدؤها و غايتها كما سبق بيانه فإذا كان الأمر هكذا فلا محاله يكون أفراد كل نوع طبيعى متصله إلى مبدئها الفاعلى و الغائى لكن هذه العقول العرضيه الأخيره التى ليست بعدها عقل آخر بعضها أشرف من بعض و لأجل ذلک كانت الأنواع الطبيعيه بعضها أشرف لأن شرافه العله المؤثره يوجب شرافه المعلول- فمن تلک العقول ما لم يتوسط بينه و بين معلوله الطبيعى شى ء آخر لغايه نزوله العقلى فحكمه حكم النفوس المباشره للأجسام إلا أن النفس ليست لها رتبه الإبداع للجسم بل التدبير و التصريف بخلاف العقل و منها ما يتوسط بينها و بين طبيعه معلوله نفس إنسانيه إن كان فى غايه الشرف و هو رب نوع الإنسان أو نفس حيوانيه و هو دونه فى الشرف أو نفس نباتيه و هو أنزل منهما جميعا و أرفع من العقول النازله التى هى مبادى الطبائع الجماديه فالعقول التى هى مبادى الطبائع الحيوانيه التى لها نفوس خياليه بالفعل ترجع تلک النفوس إليها مع بقاء تعددها و امتياز هوياتها الشخصيه فهى بشخصياتها محشوره كل طائفه من أفراد نوع واحد إلى العقل الذى هو مبدأ نوعها و أما النفوس الحيوانيه التى هى حساسه فقط و ليست ذات تخيل و حفظ بالفعل فهى عند موتها و فساد أجسادها ترجع إلى مدبرها العقلى لكن لا يبقى امتيازها الشخصى و كثره هويتها المتعدده بتعدد أجسادها- بل صارت كلها موجوده بوجود واحد متصله بعقلها لأنها بمنزله أشعه نير واحد- انقسمت و تعددت بتعدد الروازن الداخله هى فيها فإذا بطلت الروازن زال التعدد بينها- و رجعت إلى وحدتها التى كانت لها عند المبدإ فهكذا كيفيه حشر هذه النفوس الحساسه- و ذلک كرجوع القوى الحساسه و غير المتفرقه فى مواضع البدن المجتمعه عند النفس- و من نظر إلى حال الحواس الخمس و افتراقها فى أعضاء البدن و اتحادها فى الحس المشترک هان عليه التصديق بأن النفوس الحساسه الجسمانيه المتعدده بتعدد الأبدان- و هى التى لا استقلال لها فى الوجود بلا قابل إذا فسدت قوابلها فهى لا محاله مرتبطه بفاعلها- و اتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل و إنما يتعدد بتعدد القابل بالعرض فإذا فسدت

القوابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصليه التى له من جهه الفاعل فافهم هذا فإنه نافع جدا فإذن حكم النفوس الحيوانيه الغير المستقله فى وجودها حكم سائر القوى النفسانيه لذات واحده فى أن وجودها وجود رابطى و أنها غير مدركه لذاتها كقوه البصر و السمع و غيرهما فينا فإن قوه البصر مثلا ليست لها هويه مستقله و للسمع هويه أخرى مستقله و إلا لأدركت كل واحده منها ذاتها بل النفس الدراكه الحاضره لذاتها- هى الهويه الجامعه لهويات القوى يدرك بها غيرها فالباقيه بذاتها فى(۱) القيامه و فى النشأه الباقيه متميزه هى النفس القائمه بذاتها و أما سائر قواها فهى باقيه ببقائها لأنها متصله بها متحده بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانيه الغير القائمه المستقله بذاتها و لا الشاعره لذاتها فهى عند ارتفاع تكثرها الذى لأجل تكثر أجسادها رجعت إلى مبدئها و أصلها متحده فيه كارتجاع المشاعر و القوى بمبدئها الجامع الإدراكى عند فساد مواضعها و آلاتها متحده به باقيه ببقائه

تنبيه:

اعلم أن من الناس من زعم أن الأرواح الإنسيه أيضا كالأرواح الجزئيه للحيوانات الدنيه و النباتات تتحد بعد خراب أجسادها و شبهها بالمياه الواقعه فى الكيزان و الجرات إذا انكسرت الأوعيه و صارت هى متصله واحده و واصله إلى الحوض العظيم و هذا زعم باطل و وهم فاسد و قياس تلك الأرواح بهذه الأرواح الجزئيه الساريه فى الأجسام قياس مغالطى وهمى مبناه عدم الفرق بين الانقسام و التعدد الحاصل بسبب القوابل و بين الانفصال و التكثر الذى بسبب المبادى الذاتيه و ذلك لأنه ذكر الشيخ العربى فى الباب الثانى و ثلاثمائه من الفتوحات بقوله اعلم أن الناس اختلفوا فى هذه المسأله يعنى فى أرواح صور العالم هل هى موجوده- عن الصور(۲) أو قبلها أو معها و أن منزله الأرواح(۳) من صور العالم كمنزله أرواح

۱- و هذا هو الذى نسميه بالحشر الاستقلالى و غيره بالحشر التبعى، س ره

۲- كما يقوله من يرى أن النفس جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء بالحركه الجوهريه أو قبلها كما يقول أفلاطون بنحو الوحده لا بنحو الكثره كما مر و الشيخ العربى ارتضاه و عبر عنه بحضره الإجمال أو معه كما يقول به المشاءون و كثير من المليين القائلين بتجرد النفس- أولا ذاتا فقط و حدوثها مع حدوث البدن، س ره

۳- تطبيق للعالم الكبير على الصغير، س ره

صور أعضاء الإنسان الصغير كالقدره روح اليد و السمع روح الأذن و البصر روح العين- و التحقيق فى ذلك عندنا أن الأرواح المدبره للصور كانت موجوده فى حضره الإجمال غير مفصله بأعيانها(۱) مفصله عند الله فى علمه فكانت فى حضره الإجمال كالحروف الموجوده بالقوه فى المداد(۲) فلم يتميز لأنفسها و إن كانت متميزه عند الله مفصله فى حال إجمالها- فإذا كتب(۳) القلم فى اللوح ظهرت صور الحروف مفصله بعد ما كانت مجمله فى المداد- فقيل هذا ألف و دال و جيم فى البسائط و هى أرواح البسائط(۴) و قيل هذا قام و هذا زيد و هذا خرج و هذا عمر و هى أرواح الأجسام المركبه و لما سوى الله صور العالم أى عالم شاء و أراد كان روح الكل كالقلم فى اليمين(۵) الكاتبه و الأرواح كالمداد فى

۱- أى غير موجوده بوجوداتها المتشتته الكونيه التى لها فيما لا يزال مفصله أى متميزه فى علم الله الأزلى لأن علمه تعالى هو العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى- و المراد بالإجمال بساطه ذلك الوجود العلمى و بالتفصيل كثره مفاهيم الأسماء و الماهيات- المسماه عندهم بالأعيان الثابته، س ره

۲- هذا حال الحروف التدوينيه إن أريد القوه الاستعداديه التى فى مداد رأس القلم الطبيعيين أما الحروف التكوينيه التى كمنت بوجودها فى وجود القلم الأعلى كما قال ؁ كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات فى ذرى أعلى القلل إنا أنت فيه و أنت نحن و نحن هو و الكل فى هو هو فسل عمن وصل أى إنا أنت فى الوجود العلمى و كذا الكل فى علم الهويه الصرفه وجودا هى هى لا بحسب المفاهيم و الماهيات فقوتها الشده و التماميه و كينونتها بنحو الوحده الجمعيه فإن يد الله مع الجماعه و قدرته نافذه، س ره

۳- أى العقل الكلى فى النفس الكليه أو الروح الكلى فى الصور المفصله و هذا أنسب بالمقام. ؁ چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد و المراد بهذا العدم ماهيات الصور لكونها أمورا اعتباريه، س ره

۴- أى هذه كالحروف المقطعه و أرواح المركبات كالحروف المركبه، س ره

۵- و نعم ما قال الجامى- ؁ در كف كاتب وطن دارم مدام كرده بين الإصبعين أو مقام نيست در من جنبشى از ذات من اوست در من دمبدم جنبش فكن و المراد بالإصبعين صفتا الجمال و الجلال أو صفتا اللطف و القهر، س ره

القلم و الصور كمنـازل الحروف فى اللوح فنفـخ الروح فى صور العالم(۱) فظهرت الأرواح متميزه بصورها فقيل هـذا زيد و هذا عمر و هـذا فرس و هـذا فيل و هـذه حيه- و كل ذى روح و ما ثم إلا ذو روح لكنه مدرك و غير مدرك فمن الناس من قال إن الأرواح فى أصل وجودها متولـده من مزاج الصور و من الناس من منع ذلك و لكل واحـد وجه يستند إليه فى ذلك و الطريق المثلى الوسطى(۲) مـا ذهبنـا إليه و هو قوله تعـالى ثُمَّ أَنْشَأْنـاهُ خَلْقاً آخَرَ و إذا سوى الله الصوره الجسـميه ففى أى صوره شاء من الصـور الروحيه ركبهـا إن شـاء فى صـوره خنزير أو كلب أو إنسـان أو فرس على مـا قرره العزيز العليم فثم شـخص الغـالب عليه البلاده و البهيميه فروحه روح حمـار و به يـدعى إذ ظهر حكم ذلـك الروح فيقال فلان حمار و كـذا كل ذى صـفه يـدعى إلى كتابها(۳) فيقـال فلان كلب و فلان أسـد و فلان إنسان و هو أكمل الصـفات و أكمل الأرواح قال تعالى الَّذِى خَلَقَكَ فَسَوّاكَ فَعَدَلَكَ و تمت النشأه الظـاهره فى أى صوره مـا شاء ركبـك من صوره الأرواح فنسبت إليها كما ذكرناه و هى معينه عنـد الله فامتـازت الأرواح بصورهـا ثم إنها إذا فارقت هـذه المواد فطائفه من أصـحابنا يقول إن الأرواح تتجرد عن المواد تجردا كليا- و تعود إلى أصـلها كمـا يعود شـعاعات الشـمس المتولـده عن الجسم الصـيقل إذا صـدأ إلى الشـمس و اختلفوا هاهنا على طريقين فطائفه قالت لا تمتاز بعد المفارقه لأنفسـها كما لا تمتاز ماء الأوعيه التى على شاطى ء النهر إذا انكسـرت فرجع ماؤها إلى النهر و قالت طائفه أخرى بل يكتسب بمجاوره الجسم هيئات رديه و حسنه فيمتاز بتلك الهيئات إذا

۱- كما قرأ و نفخ فى الصور بفتح الواو و لو قرأ بالسكون طابق هذا كما سيقول الشيخ و هو المعبر عنه بالصور فالنفخه الروحانيه و النفخه العاطره الربانيه هى الروح المتعلق بهذه الصور كما قال تعالى فى الابتداءوَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى*، س ره

۲- أى الأفضـل أنهـا من الصور بجنبتها النازله و ليست منها بجنبتها العاليه و أيضا على ما اسـتفاد من الآيه من قوله تعاليثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ أنهـا من الصور بنحو الحركه الجوهريه و اتصـال حقيقى معنوى بينهمـا و ليست من الصور بنحو تكون مادى من ماده كما يتوهمه الطباعيه، س ره

۳- أى كتاب النفس المنقوشه بالملكات، س ره

فارقت كما أن ذلك الماء إذا كان فى الأوعيه أمور تغيره من حالته إما فى لونه أو رائحته أو طعمه فإذا فارق الأوعيه صحبته فى ذاته ما اكتسبته من الصفه و حفظ الله عليها تلك الهيئات المتكسبه و وافقوا فى ذلك بعض الحكماء و طائفه قالت الأرواح المدبره- لا تزال مدبره فى عالم الدنيا فإذا انتقلت إلى البرزخ دبرت أجساما برزخيه و هى الصور التى يرى الإنسان نفسه فيها فى النوم و كذلك الموت و هو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيامه فى الأجسام الطبيعيه كما كانت فى الدنيا و إلى هنا انتهى(۱) خلاف أصحابنا- فى الأرواح بعد المفارقه و أما اختلاف غير أصحابنا فى ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت ألفاظه.

و إنما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقه لما نحن عليه من الحكمه البرهانيه و إن كان فيها بعض أشياء مخالفه لها.

منها أنه حكم بتقدم وجود الصوره الجسميه على وجود الأرواح المدبره لها- و قد علمت أن تلك الأرواح أعنى النفوس بحسب ذاتها متقدمه على الأبدان ضربا من التقدم(۲) و هى المخصصه للأبدان بهيئاتها و أشكالها و أعضائها التى تناسب لمعانيها و صفاتها الذاتيه و فصولها المنوعه لتكون مظهرا لحقائقها و موضوعه لأفاعيلها و قابله لأعمالها التى بها يخرج كمالاتها من القوه إلى الفعل فالأبدان تابعه فى الوجود للأرواح بالذات لا بالعكس و إن كانت هى أيضا مفتقره إليها فى طلب الكمال و ظهور

۱- حاصله أقوال ثلاثه اثنان القول بالتجرد عن الصوره مع ما به افتراقهما- و الثالث القول بالتجرم بمعنى التعلق بصوره ما دائما سواء كانت فى الدنيا أو فى البرزخ أو فى العقبى، ن ره

۲- أى التقدم الذاتى و الدهرى و هى المشخصه لها و هى الفصول الحقيقيه التى هى علل الأجناس و هى المبادى للآثار الخاصه فإذا لم يكن فصل لم يكن جنس و قد مضى فى المباحث السابقه لزوم الترجيح بلا مرجح عند مطالبه المخصص لاختصاص الجسم المتحد الحقيقه بالصوره المنوعه و دفعه بأن الجسم لا تقدم له على الصور المنوعه و الفصول المقسمه حتى يقال إنه متشابه الأجزاء و متماثلها و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و المغالطه من باب اشتباه ما فى الخارج بما فى الذهن فتذكر، س ره

الأفعال و المراد من الصوره فی قوله تعالی فِی أَیِّ صُورَهٍ ما شاءَ رَکَّبَکَ هی الصوره الجسمیه الدنیویه و الذی ذکره من أن الشخص الغالب علیه البلاده روحه روح حمار- صحیح لکن جسده(۱) أیضا جسد حمار تابع لروحه و ذلک أعم من أن یکون فی هذه النشأه بحسب الفطره الأصلیه کهذا النوع المعهود فی الدنیا أو فی النشأه الآخره بحسب ما اکتسبته النفس الآدمیه من الصفات البهیمیه فی الفطره الثانیه فتحشر فی الآخره بصوره تلک البهیمه و بالجمله هیئات الأبدان تابعه لهیئات النفوس فی کلتا النشأتین.

و منها أنه یظهر من کلامه أن الصوره التی یبعث فیها الإنسان یوم القیامه- هی بعینها الصوره(۲) الطبیعیه التی کانت فی الدنیا و قد علمت أنه لیس کذلک و أن الدنیا و الآخره نشأتان مختلفتان فی نحو الوجود و أن الصوره المبعوثه من الإنسان فی القیامه لیست طبیعیه لکنها محسوسه بالحواس الظاهره فی الآخره کما مر.

و منها أنه کان یجب علیه أن یفرق بین الأرواح الکلیه و الأرواح الجزئیه فی الأحکام التی ذکرها بل بین الأرواح الثلاثه أعنی الأرواح العقلیه النطقیه و الأرواح الحیوانیه الخیالیه و الأرواح الحیوانیه الحسیه علی مراتبها و أن أیها متمیزه الوجود بعد مفارقه الأجساد و أیها غیر متمیزه بعدها و الذی ذکره طائفه من أن الأرواح غیر متمیزه بعد المفارقه لأنفسها بل هی کمیاه الأوعیه إذا انکسرت فاتحدت حکم صحیح- إلا أنه مختص بالأرواح الجزئیه الحسیه و ما دونها من الأرواح النباتیه و غیرها- و لیس بصحیح فیما فوقها من الروحین السابقین أعنی العقلیه و الخیالیه لأنهما مستقلتان فی الوجود لیستا ساریتین فی الأجساد لیکون تمیزهما و تعددهما تابعین لتعدد الأجساد

۱- لا ینکر الشیخ هذا لا فی النوع المعهود و لا فی الإنسان البلید بحسب برزخه المشهود للمتوسمین، س ره

۲- مراده بالعینیه من حیث الصوره التی شیئیه الشی ء بها و من حیث إن تشخص البدن و هذیته بالنفس و الوجود. و أیضا منظوره حفظ أوضاع الشرع و حفظ عقائد عوام المسلمین کما مر من المصنف قدس سره أن الحق أن المشهور یوم النشور هذا البدن بعینه و هذه النفس بعینه فلا تفاوت إلا بالدنیویه و البرزخیه و الأخرویه إذ فی کل نشأه له خاصیه تلک النشأه، س ره

و تميزها فهما بعد فساد هذه الأجساد متكثره الأفراد متميزه الذوات و الوجودات- نعم لهما و لغيرهما كينونه أخرى فوق العالمين و هى وجودها الإجمالى فى مبدإ عقلى- و جوهر قدسى مسمى بالقلم الإلهى فهناك وجود جميع الموجودات مجمله كما ذكره و قد سبق تحقيقه

الدعوى الرابعه فى حشر القوى النباتيه

أما نفوس النباتات فدرجتها أدنى من النفوس الحيوانيه لكونها عديمه الحواس سيما اللطيفه منها و هى أرفع درجه من الطبائع الجماديه و العنصريه لأن(۱) لها ضربا من الشعور اللمسى كما يشاهد من أفاعيلها و لهذا يستحق إطلاق اسم النفس عليها فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفليه إذ لها فى هذا الوجود الطبيعى ضرب(۲) من الترقى و الاستكمال و التقرب إلى المبدإ الفعال- و نوع منها و هى الساريه فى النطف الحيوانيه تنتهى فى الاستكمال إلى درجه الحيوان- و نوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجه أيضا خطوه أخرى إلى مقام الإنسانيه فيكون حشرها أتم و قيامها فى القيامه أرفع و دنوها عند الله أقرب و أما ما سوى هذين النوعين و هى المقتصره فى حركاتها و سعيها على تحصيل الكمال النباتى فيكون معادها عند فساد أجسادها إلى مقام أنزل و حشرها إلى مدبر عقلى أدنى بالقياس إلى المدبرات العقليه- التى لأنواع الحيوانات على تفاوت مراتبها فى الشرف العقلى.

قال معلم الفلاسفه فى كتاب معرفه الربوبيه فإن قال قائل إن كانت قوه النفس- تفارق الشجره بعد قطع أصلها فأين تذهب تلك القوه أو تلك النفس.

قلنا تصير إلى المكان الذى لم يفارقه و هو العالم العقلى و كذا إذا فسد الجزء البهيمى تسلك النفس التى فيها إلى أن تأتى العالم العقلى و إنما تأتى ذلك العالم- لأن ذلك العالم هو مكان النفس و هو العقل و العقل ليس فى مكان فالنفس إذن ليست

۱- أى شبيها بالشعور اللمسى و لو كان نفسه كان حيوانا كالخراطين لأن الحساس فصل الحيوان و كان متحركا بالإراده إذ فى الصعود تتخطى الطبيعه على سبيل الأخس فالأخس فلزم أن يكون لها القوه المحركه قبل اللامسه و هو باطل، س ره

۲- أى ضرب لها أجل لاستكمالها صوره و نفسا و قد كتبت سابقا فى النفس الحيوانيه الجزئيه ما يجرى هنا فتذكر، س ره

فی مکان فإن لم یکن فی مکان فهی لا محاله فوق و أسفل و فی الکل من غیر أن تنقسم و تتجزی بتجزی الکل فالنفس فی کل مکان و لیست فی مکان انتهی کلامه.

أقول ینبغی أن یعلم أن صوره النبات إذا قطع من أصله أو جف تسلک أولا إلی عالم الصور المقداریه بلا هیولی و ینتهی منه إلی العالم العقلی کما ذکره المعلم فإذا انتهت إلی ذلک العالم الصوری فتصیر إما من أشجار الجنه(۱) إن کانت ذات طعم جید کالحلاوه و نحوها طیبه الرائحه أو من أشجار الجحیم إن کانت ردیه الطعم مره المذاق کریهه الرائحه کشجره الزقوم طعام الأثیم و أصول هذه الأشجار تنتهی إلی سدره(۲) المنتهی عندها جنه المأوی إذ یغشی السدره ما یغشی کما أن جمیع النفوس تنتهی أولا إلی النفس الکلیه التی فوقها العقل الکلی و هو مأوی النفوس الکلیه کما أنها منتهی النفوس الجزئیه.

قال الفیلسوف الأعظم إن کل صوره طبیعیه هی فی ذلک العالم إلا أن هناک بنوع أفضل و أعلی و ذلک أنها هاهنا متعلقه بالهیولی و هی هناک بلا هیولی و کل صوره طبیعیه هنا فهی صنم للصوره التی هناک الشبیهه بها فهناک سماء و أرض و هواء و نار و ماء- و إن کانت هناک هذه الصوره فلا محاله هناک نبات أیضا.

۱- أی فانیه فیها فإن لها فی نفسها أشجارا هی أصل هذه و قبل هذه و منها أشجار هی صور أخلاق بنی آدم و أعمالها ففی الجنه قیعان غراسها سبحان الله، س ره

۲- ظاهرها کما فی التفسیر شجره عن یمین العرش فوق السماء السابعه انتهی إلیها علم کل ملک و قیل إلیها ینتهی ما یعرج إلی السماء و ما یهبط من فوقها من أمر الله و قیل یغشیها الملائکه أمثال الغربان حین یقعن علی الشجر و هذا ما قال تعالیإِذْ یَغْشَی السِّدْرَهَ ما یَغْشی و تأویلها البرزخیه الکبری إلیها ینتهی مسیر الکمل و أعمالهم و علومهم و هی نهایه المراتب الأسمائیه أعنی الحضره الواحدیه و وقوع الملائکه علیها کالغربان تأویله انتهاء سیر السائرین إلیها فلیس وراء عبادان قریه و علی التأویل بالبرزخیه الکبری أمکن حمل السدره علی الحیره الممدوحه کما قال ص: رب زدنی فیک تحیرا و منه قول ابن الفارض- إخال حضیضی الصحو و السکر معرجی إلیها و محوی منتهی قاب سدرتی و من السدره بمعنی الحیره السدر الذی من أمراض الرأس، س ره

فإن قال قائل إن كان فی العالم الأعلی نبات فكيف هی هناك و إن كانت ثمه نار و أرض فكيف هما هناك فإنه لا يخلو من أن يكونا إما حيين أو ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجه إليهما هناك و إن كانا حيين فكيف يحييان هناك.

قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حی لأنه هاهنا أيضا حی- و ذلك أن فی النبات كلمه محموله علی حياه و إن كانت كلمه النبات الهيولانی حياه- فهی إذن لا محاله نفس ما أيضا فأحری أن يكون فی النبات الذی فی العالم الأعلی- و هو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلی و أشرف انتهی كلامه و استفيد من كلامه فی هذا الموضع و فی غيره من المواضع أن لهذا النبات الطبيعی صورتان آخرتان إحداهما موجوده فی عالم النفوس أعنی الصور المحسوسه بلا ماده و الأخری و هی المراد بالنبات الأول و سننقل من كلامه ما يدل علی أن لهذه الأرض و الماء و غيرهما من الصور الطبيعيه كلمات نفسانيه فقد ثبت و تحقق أن لصور هذه الأجسام الميته هاهنا المقبوره فی مقبره الهيولی بعثا و حشرا فی عالم و عودا إلی النشأه الثانيه و منها إلی معاد النفوس و سنزيدك لهذا إيضاحا.

الدعوی الخامسه فی حشر الجماد و العناصر

يجب عليك أيها الحبيب الراغب- إلی إدراك هذه الغوامض و كشف هذه الخبايا القاصره عن دركها أذهان أكثر الحكماء و الكبار فضلا عن سائر النظار فكيف من دونهم من أسراء الوهم أن تستحضر فی ذهنك القواعد الوجوديه التی أكثرنا ذكرها فی هذا الكتاب الذی فيه قره أعين أولی الألباب فتذكر أولا أن للوجود فی ذاته حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف فيها إلا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و هی مع صفاتها(۱) الكماليه التی هی عين ذاتها من العلم و القدره و الإراده و غيرها موجوده فی كل شی ء بحسبه فهی فی الذات الأحديه الإلهيه مقدسه عن شوب العدم

۱- لعلی كررت عليك أن الدليل علی كون الوجود عين هذه الصفات و هذه عينه و مراتبها كمراتبه النظر إلی وجود النفس الناطقه فضلا عن وجود العقل و ما فوقه حتی تری أنها علم بذاته لذاتها و إراده و عشق بذاتها و لذاتها و قدره علی التشؤن بالقوی و ما فيها و حياه و نور و علم حضوری بذاتها و قواها و ما فيها و قس عليها و أما فی الامتدادات فكما أن كمالاتها كلا كمال كذلك وجودها كلا وجود، س ره

و القصور من كل الوجوه و كذلك فى الثوانى العقليه و المقامات القدسيه و السرادقات الكبريائيه لانجبار نقائصها المعلوليه بوصولها إلى تمامه العلى و كمالها الوجوبى فلم تبق فيها شائبه قصور إمكانى أو فقر نقصانى فى نفس الأمر لأنها قد انجبرت بالكمال القيومى و التسلط الإشراقى و لهذا يقال لها الكلمات التامات و بعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصه التى يشوبها أعدام خارجيه و هى الحريه بأن يسمى بما سوى الله و لا يخلو شى ء منها ما دام كونها التجددى من نقص وجودى و عدم زمانى و آخر الدرجات الوجوديه نقصانا و قصورا هى الأجسام الطبيعيه و هى مع أنها من حيث حصتها من الوجود عين العلم و القدره و الحياه إلا أنها لما انتشرت و تفرقت فى الأقطار المكانيه و الجهات الماديه و تباعدت أجزاؤها فى الامتدادات الزمانيه و تعانقت مع الأعدام و امتزجت بالظلمات فغابت عن أنفسها بلا حضور و نسيت ذواتها بلا شعور و غرقت فى بحر الهيولى و لن تقدر على التذكر بفقدان الجمعيه الحضوريه عنها فى تفرقه هذا الكون المادى لغيبتها عن ذاتها و مفارقتها من حيزها الأصلى و مقامها الجمعى و موطنها النورى لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف و نورها القليل من حقيقه الوجود و سنخ النور قابله لأن تقبل عن عنايه الله و إمداد فيضه ضربا من الحياه و قسطا من النور ليتخلص من تسلط العدم و قهر الظلمات و لا يلتحق بالعدم الصرف و الهلاك البحت و ينطلق من قيد الظلمات الفاشيه و الحجب الغاشيه و القبور الداثره فأول كسوه صوره ألبستها الرحمه الأزليه هى الصوره الممسكه(۱) لها عن التفرق و السيلان ثم الحافظه لتركيبها عن المسفد المضاد ثم المواتيه لها ما يقويها و يعديها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل و مكملها بما يزيدها فى الإعظام و الأحجام- التى يتم بها كمالها الشخصى ثم المديمه لبقائها بتوليد أمثالها ثم العنايه الإلهيه عاطفه على المواد بعد هذا الإمداد بالهدايه لصورها إلى سبيل القرب و الاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئا فشيئا إلى أن ترجع إلى عالم المعاد و رتبه العقل المستفاد فهذا أصل.

ثم تذكر و تدبر فيما أشرنا إليه سابقا من أن الأجسام كلها قابله للحياه الأشرف

۱- ليس المراد أن هذه الصور الفائضه عليها حشرها لأنها من هذا العالم الدنيوى- بل المراد أن حشرها حشر البسائط، س ره

و الكمال الأرفع مما هى ساريه فيها لكن المانع لبعضـها عن القبول هو التسـفل و التنزل فى منزله [منزل] التفرقه و التضاد و التقيد بهويه جزئيه مضاده لما يقابلها فيفسدها و تفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضـعفت فيها قوه هذا الوجود المتأكد فى النزول إلى منزل التفاسد و التعاند استعدت الماده لصوره أرفع منزله و أقل تفرقه و انقساما و أكثر جمعيه و اتحادا فهذه العناصر لغايه تسفلها و تفرقهـا و بعـدها عن عـالم الوحـده من جهه التضـاد و شـده كيفياتهـا المتضـاده و صورهـا المتفاسـده متعصـيه عن قبول الحياه النفسـانيه و العقليه فكلمـا انكسـرت سوره كيفياتها و تأكـدت وجوداتها الخاصه و انهـدمت قوه تضادها بالضـعف و الفتور قبلت ضربـا آخر من الوجود و نمطـا آخر من الصوره الكمـاليه أرفع و أبسط كأنها لاعتـدالها و اسـتوائها متوسـطه بين الكل خاليه عنها بوجه جـامعه لهـا بوجه ألطف من غير تفاسـد و تضـاد ثم كلمـا أمعنت فى الخروج عن هويـات الأـطراف المتضـاده بالانكسار و الانتقاص فيها اسـتحقت حياه أشـرف و نالت صوره أبسط و أجمع و هكذا متدرجه فى الاسـتكمال متعاليه عن مهوى النزال حتى تبـدلت صورتها بصوره النفس المتحـده بالعقل الفعال الـذى هو نور من الله و مثال منه أكرم و كلمه أتم و اسم أعظم فهذا أيضـا أصل(۱) ثم استحضـر فى ذهنـك و تأمل إن كل صوره كماليه فهى مما يوجـد فيها جميع الصور- التى دونها على وجه ألطف و أشرف و أبسط و إن كل صوره ناقصه لا يمكن وجودها إلا بصوره أخرى متممه لها محيطه بها حافظه إياها مخرجه لها من القوه إلى الفعل و من النقص إلى الكمال و لولاها لم يكن لهـذه الناقصه وجود إذ الناقص لا يقوم بذاته إلا بكامل- و القوه و الإمكان لا يتحققان إلا بفعل و وجوب فالكمال أبـدا قبل النقص و الوجوب قبل الإمكان و الوجود قبل العـدم و ما بالفعل قبل ما بالقوه و التعين قبل الإبهام و الذى يوقع الناس فى الغلط و الاشتباه ما يرون فى هذا العالم من تقدم الأعدام و الإمكانات و الاستعدادات

۱- لاـ تفـاوت بينه و بين الأصـل الأـول إلاـ من حيث المانع إذ المانع فى الأول هو التباعـد المكانى و التمادى الزمانى و الانظلام الهيولاـنى و فى الثـانى هو التضـاد و التفاسـد- و إلا من حيث القائـد و المقرب فإنه فى الأول نفس الوجود كما قال وجودها من حقيقه الوجود و سنخ النور و هو فى الثانى العداله و التسويه المزاجيه، س ره

بحسب الزمان على ما نسبت إليها من مقابلاتها كالبذر على الثمره و النطفه على الحيوان- و لم يعلموا أن المتقدم بالزمان ليس من الأسباب الذاتيه للمتأخر المعلول بل من المعدات و المهيئات للماده و لم يعلموا أن تلك الأعدام و القوى و الإمكانات لا بد لها من أمر صورى وجودى يكون هى متعلقه به قائمه بذاته فإذا تحققت هذه الأصول و المبانى ثبت و تبين أنه لا بد لكل صوره من هذه الصور العنصريه و الجماديه من صوره أخرى كماليه(۱) متصله بها قريبه المنزله منها قائمه فى باطنها غائبه عن حواسنا و ليست بعينها العقل الفعال بلا واسطه كما هو عند أتباع المشائيين(۲) و لا أيضا عقولا أخرى عرضيه من أرباب الأنواع بلا وسائط كما عليه الإشراقيون لما مر من أن الأدنى لا يصدر عن الأعلى إلا بتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما و إلا لوقع الاحتياج إلى متوسط آخر بين هذا المتوسط و كل من الطرفين و هكذا إلى أن ينتهى إلى التجاوز فى الارتباط و ضرب من الاتصال المعنوى فى الوجود بين المقوم و ما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعيه صوره غيبيه هذه شاهدتها [شهادتها] و ثانيه هذه أولاها و آخره هذه دنياها إلا أن منازل الآخره كمنازل الدنيا متفاوته فى الشرافه و الدناءه و العلو و الدنو و ميعاد الخلائق فى الآخره على حسب مراتبها فى الدنيا فالأشرف يعاد إلى الأشرف و الأخس إلى الأخس و متى انتقلت صوره شى ء فى هذا العالم من خسه إلى شرف و من نقص إلى كمال كما انتقلت صوره الجماد إلى صوره النبات أو صوره النبات إلى صوره الحيوان تبدلت فى معادها إلى معاد ما انتقلت إليه كما إذا الرجل الكافر أسلم أو الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذى كان إلى بعض طبقات الجحيم و أبوابها منه إلى بعض طبقات الجنان و أبوابها على حسب مقامه و حاله فى الدنيا فإذن ما من موجود من الموجودات الطبيعيه إلا و له صوره نفسانيه(۳) فى

۱- هى الصور المثاليه المسماه بالمثل المعلقه، س ره

۲- أى القول بوجوده عندهم لا إن اتصالها به قولهم و هو ظاهر و كذا القول بالعقول العرضيه قول الإشراقيين لا إن اتصالها بهما بلا توسط صور نفسانيه قولهم إذ لا بد من رابط بينهما، س ره

۳- إنما سميت نفسانيه لأنها صور الخيال المنفصل الذى هو لنفس الكل فهى كصور الخيال المتصل الذى هو لنفس الإنسان الصغير فإنها صور نفسانيه كيف و جمعها علوم و إدراكات و حياه إن الدار الآخره لهى الحيوان، س ره

الآخره و لصورته النفسانيه صوره عقليه فى عالم آخر فوقها هى دار المقربين و مقعد العليين- و كل من العالمين الآخرين مشتمل على تفاوت كثيره بين الموجودات التى فيه لأنه كما أشرنا إليه ذو طبقات متفاوته كهذا العالم و أعلى طبقه كل عالم متصل بأدنى طبقه العالم الذى هو فوقه و بالعكس و كل صوره فى العالم الأدنى يكون هيولى فى العالم الأعلى و بالعكس و قد علمت أن كل هيولى متحده بصورتها و هى تمامها و كمالها و مرجعها و معادها فالصور الحسيه إذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانيه و هى للصور العقليه فبقاء الحس بالنفس و بقاء النفس بالعقل و بقاء العقل بالمبدع الحق.

قال الفيلسوف الأعظم إن هيولى العقل(۱) شريفه جدا لأنها بسيطه عقليه غير أن العقل أشد منها انبساطا و هو محيط بها و إن كان هيولى النفس شريفه لأنها بسيطه نفسانيه غير أن النفس أشد انبساطا منها و هى محيطه بها و مؤثره فيها الآثار العجيبه بمعونه العقل فلذلك صارت أشرف و أكرم من الهيولى لأنها تحيط بها و تصور فيها الصور العجيبه و الدليل على ذلك(۲) العالم الحسى فإن من رآه يكثر منه عجبه و لا سيما إذا رأى عظمه و حسنه و شرفه و حركته المتصله الدائمه الظاهره منها و الخفيه و الأرواح الساكنه فى هذا العالم من الحيوان و الهواء و النبات و سائر الأشياء كلها فإذا رأى هذه الأشياء الحسيه فى هذا العالم السفلى الحسى فليرتق بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذى إنما هذا العالم مثاله و يلقى بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التى رآها فى هذا العالم هناك غير أنها يراها هناك عقليه دائمه متصله ذات فضائل و حياه نقيه ليس يشوبها شى ء من الأدناس و يرى هناك الأشياء ممتلئه عقلا و حكمه من أجل النور الفائض عليها و كل واحد منهم يحرص(۳) على الترقى إلى درجه صاحبه و أن يدنو من النور

۱- المراد بهيولى العقل موافقا لما قاله المصنف قدس سره هو الصور المثاليه- و بهيولى النفس الصور الحسيه و هيولويه هذه و تلك اتحادها بصورها و تحولها إليها و صيرورتها إياها، س ره

۲- أى كونه صور العالم العقلى عجيبه، س ره

۳- أى يعشق الاتصال الحقيقى المعنوى به و العلم الشهودى له و هذا هو كون كلها فى كلها الذى قال فى موضع آخر إذ لا حجاب فى المفارقات و إنما فسرنا الحرص و الترقى بذلك لأن الحرص و الشوق المصاحب للفقدان لا يجوز على الموجودات التامه- و لا يجوز حملها على العقول الصاعده الإنسانيه لأن كلامه فى عالم العقول العرضيه التى فى البدايات و الشاهد عليه قول المصنف قدس سره و من الشواهد العرشيه إلخ، س ره

الأول الفائض على ذلک العالم العلم و ذلک العلم محیط بالأشیاء کلها الدائمه التی لا تموت- و محیط بجمیع العقول و الأنفس انتهی کلامه الشریف و فیه ما لا یخفی من التأیید لما نحن فیه.

و من الشواهد العرشیه الداله على أن لهذه الصور الطبیعیه صورا نفسانیه هی معادها و باطنها و أخرى عقلیه هی معاد معادها و باطن باطنها إنا متى أحسسنا بشی ء خارجی وقعت له صوره غیر صورتها الخارجیه فی قوانا الحساسه التی هی من جنس الحیوانات المقتصره على النفس الحساسه فقط فإذا وقعت تلک الصوره فی حسنا و استکمل بها الحس حصلت من تلک الصوره صوره أخرى ألطف و أشرف منها فتصورت بها قوه خیالنا التی دلت البراهین التی أقمناها مرسومه فی هذا الکتاب على تجردها و تجرد ما ارتسم فیها و تمثل لها و کذلک انتقلت من الصوره التی فی قوه خیالنا صوره أخرى عقلیه إلى قوه عقلنا فلو لا أن بین محسوس کل طبیعه و متخیله و معقوله علاقه ذاتیه کما بین حسنا و خیالنا و عقلنا من الرابطه الاتحادیه لما کان کذلک و کذلک الأمر على عکس ذلک- الصعود فی سلسله النزول فإنا متى تعقلنا صوره عقلیه وقعت منها حکایه مثالیه مطابقه لها فی خیالنا و إذا اشتد وجود الصوره فی عالم الخیال انفعلت منه قوه الحس و تمثلت بین یدی الحس صوره(۱) فی الخارج کما قال تعالى فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیًّا و من هذا القبیل رؤیه النبی ص صوره جبرئیل و الملائکه ع فی هذا العالم کما سیتضح لک

۱- لکن لیست هیولانیه ظلمانیه و إن کانت فی الفعلیه و التامیه و الخارجیه أتم بکثیر من هذه الصور الهیولانیه و لیست خیالیه بل مشاهده إذ الملاک فی الشهود التمثل- و المشهودیه للحس المشترک من أی صقع ظهر له من الداخل أو الخارج و المشاعر الظاهره لیست إلا طرق إدراکه کما شبهوه بحوض ینصب إلیه الماء من أنهار خمسه، س ره

فی مباحث النبوات فإذن قد ثبت و تحقق من جمیع ما نقلناه و ذکرناه أن لکل صوره طبیعیه فی عالم الشهاده صوره نفسانیه فی عالم الغیب هی معادها و مرجعها الذی یحشر إلیه بعد زوال الماده و دثورها و هی الآن أیضا متصله بها متقومه بقوامها راجعه إلیها- لکنها لما کانت مغموره فی غمره الظلمات و الأعدام غریقه فی بحر الهیولی و الأجسام لا یستبین حشرها إلی تلک الصور النفسانیه المقیمه لها إلا لأهل المعرفه و الشهود فإذا انفسخت هذه الصور بدثور مادتها و تجردت عن غواشیها الجسمانیه التی هی مقبره ما فی علم الله برزت صورتها من هذه المکامن و المقابر إلی ذلک العالم عالم المعرفه و الکشف و الیقین و حشرت إلیه- کما قال تعالی وَ بُرِّزَتِ الْجَحِیمُ لِمَنْ یَری و قوله تعالی کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ- کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ و اعلم أن صوره الجحیم التی ستبرز فی الدار الآخره بحیث یشاهدها أهل المحشر عند ذلک هی بعینها باطن هذه الطبیعیه السفلیه التی تحرق نارها(۱) الأبدان و تبدل الجلود بالاستحاله و الذوبان لکنها مستوره کما ذکر عن هذه الحواس فإذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الکامنه بارزه مع قیودها و سلاسلها و أغلالها و عقاربها و حیاتها و تری شهواتها و لذاتها بصوره نیرانات ذات لهب- و شعلات محرقه للقلوب معذبه للنفوس و مطعوماتها و مشروباتها کالزقوم و الحمیم تزید فی الجوع و العطش للنفس و الالتهاب و الاحتراق

الدعوی السادسه فی معاد الهیولی و الأجسام المادیه

اشاره

و الإشاره إلی غایه الأشرار و الشیاطین لما علمت أن الموجودات التی لها حظ من الوجود و لها صوره محصله کلها متوجهه- بحسب فطرتها نحو الغایات و الکمالات و الأغراض الصحیحه المتممه لها المبلغه بها إلی غایات أخری فوق تلک الغایات إلی أن ینتهی إلی غایه لا غایه لها فاعلم هاهنا أن من الأشیاء ما لا حظ لها من الوجود إلا کونها استعدادات و إمکانات لأشیاء أخری- هی الصور و الکمالات دونها و هی مثل الحرکه و الهیولی و القوه و الزمان و کذا

۱- أی الدلیل علی کون هذه ظاهره لتلک أن هذه تنضج الأبدان الطبیعیه و النباتات و تحیلها فالطبیعه کما مر نار ذات لهب و ظل ذو ثلاث شعب فکیف إذا تبدلت و برزت بسلاسلها و أغلالها و عقاربها و حیاتها و غیر ذلک فی عالم آخر، س ره

الامتداد الجسمانی الذی شأنه الانقسام و الانعدام و الاضمحلال و السیلان لو لا النفوس و الطبائع الممسکه إیاه عن التفرق و الانفصال المعطیه له الوحده و الاتصال فإن الجسم بما هو جسم فی نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصوریه المفیده لها ضربا من الوحده و الرباط کان یستدعی کل جزء الغیبه و الفرقه عن صاحبه کما یقتضی وجود صاحبه عدمه و بعده و ما لا وحده له فی ذاته لا وجود له و کذا الزمان الذی ذاته عین السیلان و الانقضاء- فإذن معاد هذه الأشیاء إلی البوار و الهلاک و لا یمکن(۱) انتقالها من هذا العالم الذی هو معدن الشرور و الظلمات و الأعدام إلی تلک الدار التی هی دار القرار و دار الحیاه و إلا لکان اللاقرار قرارا و العدم وجودا و التجدد ثباتا و الموت حیاه فمآل الحرکه و الهیولی و الزمان إلی العدم و البطلان و کذا الجسم المستحیل الکائن الفاسد من حیث هو هو- فکما أن مبدأ مثل هذه الأشیاء أمور عدمیه من باب الإمکان و القصور فإن منبع الهیولی هو الإمکان و منبع الحرکه هو الاستعداد فکذا معادها و مرجعها إلی الزوال و البطلان فإن الغایات علی نحو المبادی فکما علمت هذا فی الجسمانیات فقس علیه نظائره فی النفسانیات(۲) فإن غایه الجبن و الجهل و البلاده و أشباهها إلی الهلاک و البطلان- من غیر تعذیب و إیلام إن کانت بسیطه غیر ممزوجه بشر وجودی و إن کانت ممزوجه بعناد و استکبار و نفاق کان مع عذاب شدید و عقاب ألیم و قد مر فی مباحث العله و المعلول من

۱- إذ الهیولویه و الدثور و الزوال من خاصیه هذه النشأه و خاصیه نشأه لا تنتقل إلی نشأه أخری و إلا لم تکن نشئات عدیده و الحاصل أن حشر الفعلیات الصوریه إلی العقلیات المجرده و حشر الامتدادات القاره و الغیر القاره إلی هاویه الهیولی و حشر الهیولی إلی البوار و العدم و ذلک لغلبه العدم علیها و هذا ما قلناه سابقا إن القوی و الاستعدادات ترجع إلی الهیولی و الفعلیات إلی ینبوع الفعلیات و هذا لا ینافی ما هو الحق من أن حشر الکل إلی الله إذ بحسب الوجود الضعیف الذی لها حشرها إلی الله تعالی و الأحکام تتبع الجزء الغالب، س ره

۲- أی کما أن هاویه الهیولی أو العدم معاد الجسمانیات بما هی جسمانیات- و هیولانیات العصاه بحسب الأوامر و النواهی التکوینیه کذلک جهنم معاد النفسانیات العصاه من حیث عدم امتثال الأوامر و النواهی التشریعیه، س ره

العلم الكلى و الفلسفه الأولى أن هاهنا غايات وهميه(۱) زينت لطوائف من الناس مبادئها أغاليط وهميه و أمانى باطله و أهويه رديئه و لكل نوع من الهوى و الشهوات الذميمه طاغوت يؤدى بصاحبه إلى غايه جزئيه فى هذا العالم و قد علمت أن هذه الغايات الجزئيه و الأغراض الوهميه مضمحله فاسده فمن كان وليه الطاغوت و إضلاله و الهوى و اتباعه و كل هذه الأمور من لوازم هذه النشأه الفانيه فكلما أمعنت هذه النشأه فى الدثور- ازداد الطاغوت و جنوده اضمحلالا فيذهب به ممعنا فى وروده العدم متقلبا به فى الدركات- حتى يحله دار البوار و مرجع الأشرار.

تعقيب فيه تأييد:

لما حصلناه و تأكيد لما أصلناه من عود هذه الطبائع المتجدده إلى دار أخرى باقيه قد ذكرنا أن القوه الإلهيه لم تقف و لا تقف عند ذاتها من غير أن يفيض على ما دونها من الأشياء فيضانا دائما لكونها غير متناهيه فى الشده و المده و العده فهى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل أفاض أولا على العقل و صوره على مثاله تعالى عن المثل و الشبيه قبل أن يفيض على غيره إذ لم يجز فى العنايه الواجبيه صدور الممكن الأخس قبل الأشرف كما علمت بل لا بد من إفاضه الأشرف أولا و بعده الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس حتى ينتهى إلى ما لا أخس منه فلا جرم صدر من البارى أولا إنيه العقل تاما كاملا و لما كان العقل أيضا تاما كاملا بعد الأول غير متناه عده و مده لا شده لم يجز أيضا وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه و يقرب منه غايه ما يمكن من القرب بين المفيض و المفاض عليه فأفاض من نوره و قوته على النفس و كذلك النفس لما امتلأت نورا و قوه و غيرها من الفضائل و الخيرات و غايه ما يمكن للنفس أن تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعله أن تلك الفضائل و الخيرات التى أفادها العقل

۱- فى مقابله غايات عقليه حكميه فى السلسله الطوليه الصعوديه مبادئها أغاليط وهميه تصلح للقياس السفسطى فى مقابله المبادى التصديقيه التى تصلح مقدمات للبرهان- و أمانى باطله فى مقابله رغبات عقليه و إرادات حقه مبادى حركات فكريه و الطاغوت هنا ملكه الهوى المخصوص و الشهوه الجزئيه الخاصه و إمعان هذه فى العدم جزئيتها و دثورها كما ترى فى الغايات الجزئيه الوهميه للعبات ماضيه حلت بكتم العدم و يقول العاقل يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله، س ره

تشوقها إلى التشبه بالعقل و الاتصال به فأفاضت من نورها و فضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزمانى إذ ليست تامه الوجود و إلا لكانت عقلا لا نفسا و هى نفس هذا خلف فملأت هذا العالم من نورها و بهائها و حسنها من صوره الأنواع و طبائع الجسمانيات- كالأفلاك و الكواكب و الحيوانات و النبات و المعادن و الأسطقسات فتلك الصور أيضا فى غرائزها و جبلاتها الجود على ما تحتها و الفعل فيما دونها بالناموس الإلهى و الاقتداء بالسنه الواجبه لكن الطبيعه الماديه لما كانت آخر الجواهر الصوريه و أدناها لم تقو على شى ء غير الهيولى التى ليس شأنها غير إمكان الأشياء و استعدادها و غير الحركه التى هى خروج الشى ء الممكن من القوه إلى الفعل فالهيولى و الحركه شأنهما الحدوث و الدثور و الأخذ و الترك و التجدد و الانقضاء و الشروع و الانتهاء فلا جرم سيخرب هذا العالم و يزول جميع ما فى الأرض و تئول إلى العدم و الفناء كما قال سبحانه كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرام فتكر الطبيعه راجعه إلى النفس و النفس راجعه إلى العقل و العقل راجع إلى الواحد القهار كما قال تعالى سائلا و مجيبا لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ و قوله وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ فإذا رجعت هذه(۱) الأشياء إلى مقارها الأصليه- بعد خروجها عن عالم الحركات و الاستحالات و الشرور و الآلام بالموت و الفساد للأجسام- و الفزع و الصعق للنفوس تعطف عليها الرحمه الإلهيه تاره أخرى بالحياه التى لا موت فيها- و البقاء الذى لا انقطاع لها و لهذا قال تعالى ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ و قال وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها و تلك الأرض الأخرويه هى صوره نفسانيه(۲) ذات

۱- لما كان حكم الكل حكم كل واحد بمقتضى ما خلقكم و لا بعثكم إلا كنفس واحده نفخت فى هذه الصور الطبيعيه بعد استكمالها نفخه الموت و الفساد لها و نفخه الفزع و الصعق لنفوسها المستكمله و هى نفخه الإطفاء نورها فصارت خاليه عن الحياه الطبيعيه ثم نفخ فيه أخرى لإيقاد نارها و نورها الأكمل أى تعلقت و اكتست النفوس- التى هى نفخه الربانيه بالصور المثاليه فأميتت تلك و أحييت هذه كما قال تعاليفَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ و سيأتى التفصيل و أن النفخه نفختان، س ره

۲- أى مثاليه صارت ذات شروق بنور ربها و هو النور الأسفهبد كأحطاب و فتل عديده مشتعله بنيران عظيمه و ما قال قدس سره يمكن أن يراد هذه الأرض فهو أعم من هذه الأرض البسيطه و المركبه كالأبدان و إنما قال بعد قبضها لأن الآيه فى القيامه و بعد آيه نفخه الصعق و قبل قوله تعاليوَ وُضِعَ الْكِتابُ وَ جِي ءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَداءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِ و يمكن أن يراد أرض القابليه المطلقه و نور الوجود المطلق و التوحيد الحق، س ره

حیاه و قبول للإشراقات العقلیه الفائضه منه تعالی و یمکن أن یراد بها هذه الأرض بعد قبضها فإنها إذا صارت مقبوضه بأیدی سدنه الملائکه الجاذبه یصیر صوره نفسانیه قابله- لأن تجذبها و تقبضها أیدی الرحمن کما قال وَ الْأَرْضُ جَمِیعاً قَبْضَتُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ- وَ السَّماواتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ(۱) و الفرق بین القبض و الطی أن القبض یستدعی أن یکون- للمقبوض وجود عند ید القابض أشرف من وجوده الذی کان فی تلک المرتبه کماده الغذاء إذا جذبته و قبضته القوه الغاذیه فإنها تتبدل صورتها بصوره شبیهه بالمغتذی و هی أشرف- و أما الطی فیستدعی أن لا یبقی للمطوی وجود و إنانیه فقبض الأرض إشاره إلی تبدل صورتها الطبیعیه بصوره نفسانیه أخرویه کما قال تعالی یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ و طی السماء إشاره(۲) إلی فنائها بنفسها عن نفسها و اتحادها بالعقل و هو المشار إلیه بیمینه تعالی و العقل الصرف مما قد علمت أنه فان عن نفسه و باق بالحق تعالی.

و اعلم أن جمیع ما فی عالم الآخره صوره إدراکیه لیس لها موضوع أو ماده لا حیاه لها کهیولیات هذا العالم و موضوعاتها التی لا حیاه لها فی ذاتها إلا عرضیه وارده علیها من غیرها و أدنی موجودات ذلک العالم و هو أرض الآخره صوره ذات حیاه و هی أعلی من سماء هذا العالم

کما ورد فی الحدیث: أرض الجنه الکرسی و سقفها عرش الرحمن

و کذلک الماء و الهواء و النار و الشجر و الجبال و الأبنیه و البیوت کلها موجوده بوجود صوری نفسانی

۱- التأویل یجر التأویل و هذه الآیات متصلات فی سوره الزمر لکن آیه القبضه قبل تلک فلهذا عطف عنان الکلام إلی تأویل هذه، س ره

۲- قد مر أنه لم یبق فی طرف جرم السماء إلا شی ء ضعیف کالهیولی و أن عدم التأثر من أمر غریب أنما هو من غلبه أحکام نفسه علیه فذلک یؤکد الطی فتذکر، س ره

بلا ماده و حركه و قوه استعداديه و إذا كان حال الموجودات الدنيه الأرضيه التى لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفه السماويه و بالجمله كل ما فى هذا العالم له صوره فى الآخره و التفاوت بين سمائها و أرضها و حيواناتها و أشجارها و أحجارها و مياهها و غيرها على نسبه هذا التفاوت لأنها بواطن هذه الأمور فيكون التفاوت فيها أشد و أكثر- كما قال تعالى وَ لَلْآخِرَهُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا على أن الكل حيوان بحياه ذاتيه فقد ظهر و انكشف أن لهذه الصور الهيوليه من العناصر و غيرها صور أخرويه محسوسه هناك مشهوده بحواس غير داثره و لا فانيه و لا متجزئه لأنها كلها فى موضوع النفس- كأنها قوه واحده مع أنها متخالفه المدركات كثيره الصور و هذا من العجائب التى يختص بدركها أولو البصائر و تلك بواطن هذه الدنيويات التى سترجع إليها بعد دثورها و انقطاع وجودها عن هذا العالم محشوره إليها باقيه هناك حيه بحياتها النفسانيه لما مر من أنه لا صوره طبيعيه إلا و له نفس و عقل قال الفيلسوف المعلم للمشائيين فى الميمر الثامن من كتابه و صفه النار هى مثل صفه الأرض أيضا و ذلك أن النار إنما هى كلمه ما فى الهيولى و كذلك سائر الأشياء الشبيهه بها و النار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل و لا من احتكاك الأجسام كما ظن- و ليست الهيولى أيضا نارا بالقوه(۱) و لا هى تحدث صوره النار لكن فى الهيولى كلمه فعاله تفعل صوره النار و صوره سائر الأشياء و الهيولى قابله لذلك الفعل و الكلمه(۲) التى فيها هى النفس تقوى أن تصور فيها صوره النار و سائر الصور و هذه النفس إنما هى حياه النار و كلمه فيها و كلتاهما أعنى الحياه و الكلمه شى ء(۳) واحد و لذلك قال أفلاطون إن فى كل جرم من الأجرام المبسوطه نفسا و هى الفاعله لهذه النار الواقعه

۱- أى بنحو الكمون و البروز و إلا فالهيولى كل الصور بالقوه كيف و الصوره ما به الشى ء بالفعل و الهيولى ما به الشى ء بالقوه، س ره

۲- و هى الصوره المثاليه التى بإزاء الصوره الطبيعيه، س ره

۳- هذا شاهد على ما قاله المصنف قدس سره إن حياه تلك الصور ذاتيه، س ره

تحت الحس فإن كان هذا هكذا قلنا إن الشی ء الذی يفعل هذه النار(۱) إنما هی حياه ما ناريه و هی النار الخفيه فالنار إذن التی فوق هذه النار فی العالم الأعلی هی أحری أن تكون نارا فإن كانت نارا خفيه فلا محاله أنها حياه فحياتها أرفع و أشرف من حياه هذه النار لأن هذه النار إنما هی صنم لتلك فقد بان و صح أن النار التی فی العالم الأعلی هی حيه و أن تلك الحياه هی القيامه بالحياه علی هذه النار و علی هذه الصفه يكون الماء و الهواء هناك أقوی فإنهما هناك حيان كما هی فی هذا العالم إلا أنهما فی ذلك العالم أكثر حياه لأن تلك الحياه هی التی تفيض علی هذين اللذين هاهنا الحياه انتهی.

و قال فی الميمر العاشر إن لهذه الأرض حياه ما و كلمه فعاله و الدليل علی ذلك صورها المختلفه فإنهما(۲) تنمو و تنبت الكلأ و الجبال و المعادن فإنها نبات أرضی و إنما يكون هذه فيها لأجل الكلمه ذات النفس التی فيها فإنها هی التی تفعل فيها و تصور فی داخل الأرض هذه الصور و هذه الكلمه هی صوره الأرض التی تنفعل فی باطنها كما تفعل الطبيعه فی باطن الشجره فالكلمه الفاعله فی باطن الأرض الشبيهه بطبيعه الشجره هی ذات نفس لأنها لا يمكن أن تكون ميته و تفعل هذه الأفاعيل العجيبه العظيمه فی الأرض- فإن كانت هذه الأرض التی هی صنم حيه فبالحری أن تكون تلك الأرض العقليه حيه أيضا و أن تكون هی الأرض الأولی و تكون هذه أرضا ثانيه لتلك شبيهه بها انتهی كلامه و قال الشيخ محيی الدين الأعرابی فی الباب السابع عشر و ثلاثمائه من كتابه المسمی بالفتوحات المكيه اعلم أن الحياه فی جميع الإنسان حياتان حياه عرضيه عن سبب و هی الحياه التی نسبناها إلی الأرواح و حياه أخری ذاتيه للأجسام كلها كحياه الأرواح

۱- المراد بهذه فی المواضع الخمسه الصوره النفسانيه و بما فی العالم الأعلی النار الأولی العقليه، س ره

۲- إلی قوله نبات أرضی هذه مقدمات غير واقعيه بظاهرها و لا يجوز استعمالها فی البرهان و إن أريد الأرض المركبه فهی النبات و المعدن و ثبتت لهما الكلمه الفعاله- و المقصود إثبات الكلمه الفعاله للأرض البسيطه مع أن اللائق بالأرض الانفعال لا الفعل- فليحمل النمو و الإنبات و نحوهما و بالجمله الفعل علی التبريد و التيبيس و حفظ الأشكال الذی بطبيعه الأرض و هی مسخره بيد كلمتها النفسانيه، س ره

للأرواح غير أن حياه الأرواح تظهر لها فى الأجسام بانتشار ضوئها فيها و ظهور قواها و حياه الأجسام الذاتيه ليست كذلك إذ ما خلقت مدبره فبحياتها الذاتيه تسبح ربها دائما- لأنها صفه ذاتيه سواء كانت الأرواح فيها أو لا و ما يعطيها أرواحها فيها إلا هيئه أخرى عرضيه فى التسبيح بوجودها و إذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف الحياه التى فى الأجسام كلها و إذا اتفق على أى جسم كان أمر يخرجه عن نظامه مثل كسر آنيه أو كسر حجر أو قطع شجر فهو مثل قطع يد إنسان أو رجله تزول عنه حياه الروح المدبره له- و يبقى عليه حياته الذاتيه له فإنه لكل صوره فى هذا العالم روح مدبره و حياه ذاتيه- تزول الروح بزوال تلك الصوره كالقتل و تزول الصوره بزوال ذلك الروح الصوره كالميت الذى مات على فراشه و لم يغرب عنقه و الحياه الذاتيه الذى لكل جوهر غير زائله انتهى كلامه.

أقول يجب أن يعلم(۱) أن الكشف و البرهان شاهدان على أن الجسم الذى حياته

۱- أقول لعمرى إن ما ذكره الشيخ تحقيق بالغ يليق أن يكتب بالتبر لا- بالحبر- و حاصله أن الحياه قد تطلق و يراد بها مبدأ الدرك و الفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال و هى التى نسبوها إلى الأرواح و هى ذاتيه للأرواح عرضيه للأجسام و قد تطلق و يراد بها الوجود الحقيقى البسيط المبسوط و كفاك شاهدا تسميتهم الوجود المنبسط بالحياه الساريه فى كل شى ء و قد مر من المصنف قدس سره غير مره و الحياه بهذا المعنى هى التى جعلها الشيخ العربى ذاتيه للأجسام الموجوده و هذا كذلك كيف و الجسم موجود و الوجود حياه فى كل بحسبه و ما اتفق عظماء الفلاسفه عليه من أن الأجسام داثره هالكه أو أموات أو غواسق إنما هو باعتبار الحياه بالمعنى الأول فإنها عرضيه وارده عليها من قبل الأرواح فتصيرها ذوات حياتين و ذكرين كما قال الشيخ و العجب من المصنف قدس سره أنه ينادى فى هذا الكتاب و فى غيره بأن الحياه و العلم و الإراده و العشق و نحوها توابع الوجود بل عينه مصداقا و هويه و أنها كالوجود فى كل بحسبه- و هنا كذب الشيخ بل كذب نفسه و إنى أيدت و نورت هذه القاعده الشامخه كثيرا بوجود النفوس الناطقه و إن عين علمها بذاتها لذاتها و عين الحياه و النور و عين إرادتها بذاتها لذاتها- و عشقها بذاتها لذاتها و قدرتها بذاتها على شئونها و فنونها و قواها و صورها و مظهرها و مجلاها و غير ذلك من الكمالات بل النفوس عنده قدس سره و عند بعض المحققين ليست إلا الوجود و ما جعله الشيخ حياه أيضا من الصور الطبيعيه فى الأحجار و الصور الصناعيه فى الأوانى إنما هى بمعنى الوجود أيضا إلا أنها أيضا عرضيه لزوالها و ما قال إن الأجسام ذاكره مسبحه لله حققه المصنف قدس سره فى أوائل الأمور العامه و قد أحققت ذلك فى الحواشى و بالنظر إلى إسقاط الإضافات تسبيحها منطو فى تسبيحه كما قال تعاليوَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ أى بتسبيحه لذاته، س ره

ذاتیه لیس هذا الجسم الذی هو ماده مستحیله کائنه فاسده متبدله الذات آنا فآنا و قد أوضحنا ذلک بالبراهین القطعیه و الحجج السمعیه الشرعیه و باتفاق عظماء الفلاسفه و أئمه الحکمه- من أن هذه الأجسام التی فی أمکنه هذا العالم سماؤه و أرضه و ما بینهما کلها حادثه داثره متجدده الکون کائنه فاسده فی کل حین لا یبقی آنین و کلما کان کذلک کیف یکون حیاته ذاتیه حیاه التسبیح و النطق(۱) إنما الجسم الذی حیاته ذاتیه هو جسم آخر أخروی له وجود إدراکی غیر مفتقر إلی ماده و موضوع و لا یحتاج إلی مدبر روحانی یدبره و نفس تتعلق به و یخرجه من القوه إلی الفعل و تفیده الحیاه لأنها عین الحیاه و عین النفس(۲) فلا- یحتاج إلی نفس أخری و قد قلنا مرارا أن ذلک الجسم جسم إدراکی و صوره إدراکیه و کل صوره إدراکیه وجودها فی نفسها عین مدرکیتها بالفعل فلا- یفتقر إلی ما یجعلها مدرکه بالفعل بعد ما کانت مدرکه بالقوه کسائر الصور المادیه التی لا تصیر محسوسه و لا معقوله إلا بتجرید مجرد یجردها و ینزعها عن الماده حتی تصیر محسوسه أو معقوله و قد علمت فیما سبق أن کل صوره محسوسه أو معقوله هی متحده بالجوهر الحاس أو العاقل فإذن الأجسام الإدراکیه التی هی الصور المحسوسه بالذات حیاتها ذاتیه نفسانیه لا کهذه الأجسام المادیه الکائنه الفاسده فالذی أفاده هذا الشیخ لیس بظاهره صحیحا و قوله

۱- إن أرید النطق کما فی الإنسان ففی النفس الحیوانیه أیضا مفقود و إن أرید النطق الذی فی کل بحسبه فهو موجود و کل میسر لما خلق له و قد عرفت أن کل وجود کلمه فإن أضیف إلی الله فهو کلمه الله سیما بنظر أصحاب المقامات و أهل التمکن فی النظر إلی وجه الله و إن أضیف إلی ماهیته فهو کلمتها و حمدها لأنه یشرح صفات الله و مظهر لأسمائه و الحمد شرح فضائل المحمود و فواضله و الوجود المنبسط حمده الذی وصف به نفسه، س ره

۲- و إن کانت هی کظل لنور و ظهور لخفاء و فرع لأصل و غیر ذلک من العبارات- لیحافظ المراتب، س ره

تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و غير ذلك من الآيات إنما يدل على أن الأجسام كلها ذا حياه و نطق سواء كانت بحسب جسميتها أو بما يتصل بها من روح أو ملك و لا يدل(۱) على أنها من حيث جسميتها و ماديتها مع قطع النظر عن أرواحها و صورها المدبره- ناطقه مسبحه و قد علمت أن لكل جسم صوره نفسانيه و مدبرا عقليا بهما يكون ذات حياه و نطق لا من حيث جسميتها الميته(۲) المظلمه الذات المشوبه بالأعدام الزائله الغير الباقيه إلا في آن لكن هاهنا دقيقه أخرى يمكن أن(۳) يستتم و يستصح بها كلامه- و هي أن المكشوف عند البصيره و المعلوم بالبرهان أن في باطن هذه الأجسام الكائنه الظلمانيه جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور و هي بتوسطه تقبل الحياه- و تصرف النفوس و الأرواح و ليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه الأطباء الروح الحيواني و هو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب و الكبد و يسري في البدن بواسطه العروق الشريانيه و ذلك لأن ذلك مركب و الذي كلامنا فيه بسيط و هو ظلماني مادي و هذا نوراني مجرد الذات و هو مختص ببعض الأجسام و تقبل الحياه من خارج بخلاف هذا فإنه سار في جميع الأجسام و حيه بحياه ذاتيه لأن وجوده وجود إدراكي هو عين النفس الدراكه بالفعل

۱- بل يدل لأن الوجود أينما كان حياه و علم و إدراك و إراده كما صرح به نفسه مرارا و هو معكم أينما كنتم، س ره

۲- هذا الموت و هذه الظلمه بالنسبه إلى حياه أخرى حيوانيه هي مبدأ الدرك و الفعل و أما بالنسبه إلى حياه ذاتيه عامه هي الوجود الساري فلاوَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْ ءٍ حَيٍ أي من ماء حياه الوجود بل الهيولى التي هي أنزل من الأجسام النوعيه و الجسم بالمعنى الذي هو ماده حيه لأن الهيولى موجوده و الشوب بالعدم الذي قاله في الجسم ينادي بالوجود و لو كان الموت و الظلمه النسبيان منافيين للحياه و الذكر و التسبيح من وجه آخر فهاهنا حياه أخرى هي حياه العلم بالله و صفاته و أفعاله و المعرفه التفصيليه و كانت الأوليان بالنسبه إليهما موتى الناس موتى و أهل العلم أحياء فأين عموم الحياه الدال عليها عموم التسبيح و نحن لا ننكر حياه الجسم المثالي و غيره و تسبيحها و لكن لا نقتصر لأن الحياه قسمان بل ثلاثه أقسام عام و خاص و أخص كما مر، س ره

۳- هذا توجيه للكلام بما لا يرضى صاحبه إذ الحياه حينئذ تكون عرضيه لهذه الأجسام الكائنه و صرح الشيخ بأنها ذاتيه لها، س ره

فصل (۱۴) فی معنی الساعه

قال تعالی یَسْئَلُونَکَ عَنِ السَّاعَهِ أَیّانَ مُرْساها فِیمَ أَنْتَ مِنْ ذِکْراها إِلی رَبِّکَ مُنْتَهاها قیل إنما سمیت الساعه ساعه لأنها تسعی إلیها النفوس(۱) لا بقطع المسافات المکانیه بل بقطع الأنفاس الزمانیه بحرکه جوهریه ذاتیه و توجه غریزی إلی الله و ملکوته کما بیناه فی ضروره الموت فمن مات وصلت إلیه ساعته و قامت قیامته و هی ساعه القیامه الصغری و یقاس علیها یوم القیامه الکبری التی لساعات الأنفاس کالیوم للساعات أو کالسنه(۲) للأیام و اعلم أن أهل المعرفه و الیقین لا یشکون و لا یمترون فی أمر الساعه

۱- و لک أن تقول السعی منقوص و الساعه أجوف بدلیل ذکر أهل اللغه إیاها فی سوع و یمکن التوجیه بأنه قال صاحب القاموس فی کلمه السعی و السعوه بالکسر الساعه کالسعواء فأقول لعل بناء القیل علی أن الساعه و أصلها السوعه مقلوبه السعوه و للقلب المکانی فی الحروف موارد کثیره فی الصرف و قال الزجاج معنی الساعه فی کل القرآن الوقت الذی تقوم فیه القیامه یرید أنها ساعه خفیفه یحدث فیها أمر عظیم. فلقله الوقت الذی تقوم فیه سماها ساعه أقول فی إطلاق الساعه إشاره إلی ما سنفصل أن القیامه فی باطن عالم الطبیعه و أنها فی السلسله الطولیه الصعودیه ففیه إشاره إلی قربها کما قال الله تعالیإِنَّهُمْ یَرَوْنَهُ بَعِیداً وَ نَراهُ قَرِیباً فلتفاوت مراتب أهل النظر إلیها ربما یطلق علیها الیوم کما ذکر و کقوله تعالیفِی یَوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ خَمْسِینَ أَلْفَ سَنَهٍ و ربما تقصر فیطلق علیها الساعه و ربما تجعل أقصر کمال قال تعالیوَ ما أَمْرُ السَّاعَهِ إِلَّا کَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ و أمر المعاد کأمر المبدإ، س ره

۲- فإن حکم الکل حکم کل واحد کما قال تعالیما خَلْقُکُمْ وَ لا بَعْثُکُمْ إِلَّا کَنَفْسٍ واحِدَهٍ فکما أن کل واحده تبلغ إلی الغایه و تستغنی عن البدن و قواه بذاتها و باطن ذاتها کذلک الجمیع متوجهه إلی الغایات واصله إلیها حتی تصل إلی غایه الغایات- فالساعات الصغریات مشموله للکبری إلا أن الحس و الخیال یضیقان عن هذا النیل بل لا یسعه نطاق العقل إلا أن له علما إجمالیا بأن ما هنا متوجهات إلی الغایات فی السلسله الطولیه الصعودیه غیر متناهیه واصلات بحرکات جوهریه و تبدلات ذاتیه غیر متناهیه فی أزمنه غیر متناهیه إلی غایه الغایات فإن وعاء کل شی ء بحسبه فزمان تبدل جزئی متناه محدود و زمان تبدل أمور غیر متناهیه غیر محدود و إن کان بالنسبه إلی مبدإ المبادی- کلمح بالبصر بل هو أقرب، س ره

و یعلمون أنها الحق و لا ینتظرون قیامها کانتظار أهل الحجاب و الغفله الذین یشکون فی وقوعها و یستبعدونها و یسألون عن وقتها و یقولون متی هذا الوعد إن کنتم صادقین- و لکن أهل الیقین یستعدون لقاءها و یرونها کأنها قائمه علیهم واقعه بهم أو قریبه منهم کما فی قوله تعالی وَ ما یُدْرِیکَ لَعَلَّ السَّاعَهَ قَرِیبٌ یَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِها وَ الَّذِینَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْها وَ یَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلا إِنَّ الَّذِینَ یُمارُونَ فِی السَّاعَهِ لَفِی ضَلالٍ بَعِیدٍ و قوله تعالی أَنَّ السَّاعَهَ آتِیَهٌ لا رَیْبَ فِیها ... وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ* و قوله تعالی وَ یَقُولُونَ مَتی هذَا الْوَعْدُ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسِی ضَرًّا وَ لا نَفْعاً إِلَّا ما شاءَ اللَّهُ لِکُلِّ أُمَّهٍ أَجَلٌ إِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَلا یَسْتَأْخِرُونَ ساعَهً وَ لا یَسْتَقْدِمُونَ

فصل (۱۵) فی معنی النفخ فی الصور

قال تعالی وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ* الآیه

و: سئل رسول الله ص عن الصور فقال قرن من نور التقمه إسرافیل فوصف بالسعه و الضیق

و اختلف فی أن أعلاه ضیق و أسفله واسع أو بالعکس و لکل(۱) وجه عند صاحب البصیره و الصور بسکون الواو و قرئ بانفتاحها أیضا جمع الصوره و القراءه الأخیره منقوله عن الحسن البصری و ذکر الرازی فی تفسیره الکبیر أقوالا ثلاثه فی معنی الصور.

۱- فإن النور و الصور کمخروط رأسه عند عالم التجرد و قاعدته عند عالم الماده أو بالعکس فإنه إن لوحظ البساطه و الجمعیه فرأسه الدقیق فی عالم التجرد إذ البساطه هناک أتم و الفرق و الانتشار و الترکیب هنا أوفر إن لوحظ سعه الوجود و المجرد أوسع وجودا فقاعدته هناک و رأسه الضیق هاهنا، س ره

أحدها أنه آله إذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم و هى الآله المعروفه المستعمله بأمر السلطان علامه لبعث الجنود من البلد و نحو ذلك و ظاهر أنها وقعت فى الآيه على سبيل التشبيه و لهذا وقع فى الحديث أنه قرن من نور و النور لا ـ يكون له صوت محسوس.

و ثانيها أن المراد منه مجموع الصور و المعنى إذا نفخ فى الصور أرواحها و هو قول الحسن و كان يقرأ بفتح الواو و عن أبى رزين بالفتح و الكسر قال و هو حجه لمن فسر الصور بجمع الصوره.

و ثالثها أن النفخ فى الصور استعاره(۱) و المراد منه البعث و النشر قال و الأول أولى للخبر.

أقول قد علمت أن المعنى الأول للآيه لا يمكن حمله على الظاهر و الخبر أيضا يدل على ذلك كما مر ثم قال و فى قوله تعالى ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرى دلاله على أنه ليس المراد نفخ الروح و الإحياء لأن ذلك لا يتكرر انتهى.

أقول النفخ من قبل الله تعالى لا يكون إلا إحياء و إفاضه للروح و إنشاء للحياه- لكن إنشاء الحياه فى نشأه(۲) عاليه يلزمها الموت عن نشأه سافله فبالنفخه الأولى تموت الأجساد و تحيا الأرواح و بالنفخه الثانيه تقوم الأرواح قياما بالحق لا بذواتها و اعلم أن جميع المواد الكونيه بصورها الطبيعيه قابله للاستناره بالأرواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهه ناريه كامنه فيه فالصور البرزخيه كامنه فيها كلها كمون الحراره

۱- أى الاستعاره التبعيه التى تكون فى الأفعال مثل نطقت الحال بكذا و المراد الدلاله كقوله تعالىأُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَهَ بِالْهُدى* أى استبدلوا، س ره

۲- تعريض بالإمام حيث قال لأن ذلك لا ـ يتكرر بأن المراد بالنفخه الأولى هو اللازم الذى هو الإماته عن نشأه سافله فيطابق حينئذ ما سيقوله الشيخ العربى إن النفخه نفختان و قوله و اعلم إلخ تأكيد و تسجيل لهذا و حاصله أن تقطع النفخه المباركه و النفخه العطريه الربانيه عن هذه الصور الطبيعيه الظلمانيه و تتعلق بالصور البرزخيه البسيطه- أى يشتد تعلقها بها كما علم من السوابق فتموت تلك و تحيا هذه و تترك و ترفض تلك و تستعمل و تنهض هذه، س ره

و الحمره فی الفحم و الأرواح کامنه فی الصور البرزخیه کلها کمون الاشتعال و الإناره فی الحراره ففی النفخه الأولی زالت الصور الطبیعیه بالإماته کزوال هیئه السواد و البروده للفحم بحصول الحمره و الحراره و استعدت الصور البرزخیه لقبول الاستناره بالأرواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال فإذا نفخ إسرافیل و هو المنشئ للأرواح فی الصور نفخه ثانیه تستنیر بالأرواح البارزه القائمه بذاتها کما قال تعالی فَإِذا هُمْ قِیامٌ یَنْظُرُونَ.

قال الشیخ العربی فی الفتوحات المکیه النفخه نفختان نفخه تطفئ النار و نفخه تشعلها فإذا تهیأت هذه الصور کانت فتیله استعدادها لقبول الأرواح کاستعداد الحشیش بالنار التی کمنت فیه لقبول الاشتعال و الصور البرزخیه کالسرج مشتعله بالأرواح التی فیها فینفخ إسرافیل نفخه واحده فتمر علی تلک الصور فتطفئها و تمر النفخه التی تلیها- و هی الأخری علی الصور المستعده للاشتعال و هی النشأه الأخری فتشتعل بأرواحها- فإذا هم قیام ینظرون فتقوم تلک الصور أحیاء ناطقه بما ینطقها الله فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق یقول من بعثنا من مرقدنا و من ناطق بالحمد لله الذی أحیانا بعد ما أماتنا و إلیه النشور و کل ینطق بحسب حاله و ما کان علیه و نسی حاله فی البرزخ- و یتخیل أن ذلک منام کما یتخیله المستیقظ و قد کان عند موته و انتقاله إلی البرزخ- کالمستیقظ هناک و أن الحیاه الدنیا کانت له کالمنام و فی الآخره یعتقد فی أمر الدنیا- و البرزخ أنه منام فی منام.

و قال فی موضع آخر منها بعد ذکر الناقور و الصور و لیعلم بعد ما قررناه أن الله تعالی إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبیعیه و العنصریه أودعها صورا أخذها فی مجموع هذا(۱) القرن النوری فجمیع ما یدرکه الإنسان بعد الموت فی البرزخ من الأمور یدرکها بعین الصوره التی(۲) هو بها فی القرن و النفخه نفختان نفخه تطفئ النار و نفخه

۱- و ما ورد أن فی هذا القرن نقرا بعدد الخلائق إشاره إلی هذا، س ره

۲- أی بذات الصوره و باطن ذاتها أو بباصره تلک الصوره المثالیه و حینئذ إطلاق العین إما من باب التغلیب و إما من باب أن کل مشعر هناک عین المشاعر الأخری، س ره

تشعلها فکذلک نفخه الصور نفختان الأولی للإماته لمن یزعم أن له حیاه سواء کان من أهل السماوات أو من أهل الأرض قال تعالی وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ و هم الذین سبقت لهم القیامه الکبری و إلیهم الإشاره بقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنی أُولئِکَ عَنْها مُبْعَدُونَ إلی قوله لا یَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَکْبَرُ وَ تَتَلَقَّاهُمُ الْمَلائِکَهُ هذا یَوْمُکُمُ الَّذِی کُنْتُمْ تُوعَدُونَ یَوْمَ نَطْوِی السَّماءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ إذ الفزع الأکبر إشاره إلی ما فی قوله فَفَزِعَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ.

أقول و ذلک لأن أولئک لیسوا من أهل(۱) السماوات و الأرض لکون ذواتهم خارجه عن عالم الأجسام و صورها و نفوسها و لا یجری علیهم تجدد الأکوان و لا تغیر الزمان لاستغراقهم فی بحر الأحدیه و سلطان نور الإلهیه کالملائکه المهیمنین الذین هویاتهم مطویه تحت الشعاع الطامس القیومی و النور الباهر الإلهی فلا التفاوت لهم إلی ذواتهم و الثانیه لأجل الإحیاء بعد الإماته و البقاء بعد الفناء حیاه أرفع من الأولی- و بقاء حقیقیا لا فناء بعده قال ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخْری فَإِذا هُمْ قِیامٌ یَنْظُرُونَ

فصل (۱۶) فی القیامتین الصغری و الکبری

أما الصغری فمعلومه من مات فقد قامت قیامته و أما الکبری(۲) فمبهمه وقتها و لها

۱- بل هم أهل الله تعالی و لا یجری علیهم تجدد الأکوان و لا تغیر الزمان لأنهم لیسوا هذه المدرات و الأبدان المرکبه من العناصر الکائنه الفاسده بل عقول بسیطه و أرواح مرسله بحسب الباطن غیر متحیزه و لا متمیته و لا موجهه بالجهات حیزها الجبروت و متاها الدهر الأیمن الأعلی و جهتها الفوقیه المعنویه و قهر النور و هی فی الصعود کالملائکه المهیمنین و المقربین فی النزول.« از وجود خود چو نی گشتم تهی نیست از غیر خدایم آگهی فانی از خویشم من و باقی بحق شد لباس هستیم یکباره شق ، س ره

۲- لأنها فی السلسله الطولیه الصعودیه لا فی العرضیه کما مر و لذا لقن الله تعالی نبیه ص أن یقول فی جواب سؤال الکفره العمیان: علمها عند ربی فمن یطالبها من مستقبل السلسله العرضیه فقد استسمن ذا ورم کمطالبه المبدإ الأزلی من ماضیها و لذا استصعب أهل الفکر ذلک فضلا عن أولی الأوهام و الخیالات و یرشدک إلی ذلک ما قال قدس سره العزیز إن یوم القیامه الکبری لساعات الأنفاس الصغریات- کالیوم للساعات الزمانیه أو کالسنه للأیام و قال المولوی فی الحقیقه المحمدیه-« با زبان حال میگفتی بسی کی ز محشر حشر را پرسد کسی ، س ره

میعاد عند الله و من وقتها علی التعیین فهو کاذب

لقوله ص: کذب الوقاتون

و کل ما فی القیامه الکبری(۱) فله نظیر فی القیامه الصغری و مفتاح العلم بیوم القیامه و معاد الخلائق هو معرفه النفس و مراتبها و الموت کالولاده فقس الآخره بالأولی و الولاده الکبری بالولاده الصغری ما خَلْقُکُمْ وَ لا بَعْثُکُمْ إِلَّا کَنَفْسٍ واحِدَهٍ و لا شک أن الآخره إنما یحصل بارتفاع الحجب و زوال الملابس و ظهور الحقائق و انکشاف الحق(۲) بالوحده الحقیقیه- و کذا یظهر کل شی ء فیها علی صورته الذاتیه الحقیقیه فمن أراد أن یعرف معنی القیامه الکبری و ظهور الحق بالوحده الحقیقیه و عود الأشیاء کلها إلیه و فناء الکل عن

۱- مثل أن فی الکبری زلزلت الأرض زلزالها کذلک عند موت الإنسان الصغیر- زلزلت أرض بدنه و ارتعدت أرکان بنیته و فی الکبری حملت الأرض و الجبال فدکتا دکه واحده کذلک فی الصغری تدک عظام بدنه دکا و فی الکبری انکدرت النجوم- و فی الصغری انکدرت أنوار نجوم القوی و فی الکبری کورت الشمس و خسف القمر- و فی الصغری کور روح القلب الذی کالشمس فی العالم الصغیر و انخسف نور الروح الدماغی المستمد من القلب الصنوبری و فی الکبری حشر الکل إلی الله الواحد القهار و فی الصغری حشر جمیع القوی النفسانیه إلی ذات بسیطه روحانیه کما سیذکره، س ره

۲- أی تجلیه الأعظم باسمه الواحد و الأحد و القهار و اختفاء الماهیات و عود الوجودات إلیه تعالی بإسقاط إضافتها عن الماهیات بعکس حالها قبل القیامه الکبری من تکثر الوجودات و إضافتها إلی الماهیات حتی المجردات ینمحی إضافه وجودها إلی ماهیاتها کما فی الخبر سیما أنها من صقع الربوبیه و أحکام الغیریه و السوائیه فیها مستهلکه من الحرکه و الماده بالمعنی الأعم و لواحقها و لهذا کان العالم بمعنی ما سوی الله هو العالم الطبیعی و ما انطبع فیه و ما تعلق به لا غیر، س ره

هویاتها الجزئیه حتی الأفلاک و الأملاک و الأرواح و النفوس کما قال تعالی فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ و هم الذین سبقت لهم القیامه الکبری و قال تعالی وَ لِلَّهِ مِیراثُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ* و کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ و کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ أَلا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ و کما جاء فی الخبر الصحیح أن الحق سبحانه یمیت جمیع الموجودات حتی الملائکه و جبرئیل و إسرافیل و میکائیل و ملک الموت ثم یعیدها(۱) للفصل و القضاء فلیتأمل فی الأصول التی سبق ذکرها من توجه کل(۲) سافل إلی عال و رجوع کل شی ء إلی أصله و عود کل صوره إلی حقیقتها و من إثبات الحرکات الجوهریه الطبیعیه و النفسانیه إلی غایاتها و رجوع المعلولات إلی علاتها- و اتصال النفوس السماویه بنهایاتها العقلیه و من تنور قلبه بنور الیقین لشاهد تبدل أجزاء العالم و أعیانها و طبائعها و نفوسها فی کل لحظه فالکل متبدله و تعیناتها زائله فما من موجود إلا و یقع له الرجوع إلی الله و لو بعد أدوار و أحقاب کثیره إما بموت أو فناء أو استحاله أو انقلاب أو صعق کما للأرواح فکل حرکه و تبدل لا بد له من غایه ینتهی إلیها وقتا و لغایته أیضا غایه حتی ینتهی إلی غایه لا غایه لها و یجتمع فیها الغایات فلها یوم واحد إلهی بل لحظه واحده أو أقرب منها حاویه لجمیع الأوقات و الأزمنه و الآنات التی تقع فیها النهایات کما أن جمیع البدایات ابتدأت من بدایه

۱- موجوده بوجود أکمل و أنور کما سبق، س ره

۲- هذا التوجه و الرجوع و التبدل و نحوها طولی کما مر غیر مره و کیف لم یتحقق الوصول إلی الغایه و القیام عند الرب و أین عناصر النطفه القذره و النفس الکلیه الإلهیه أو النطقیه القدسیه و لینظر إلی کل المتوجهات الطولیه سیما إذا رفع النقاب عن وجه النفس و نضت الجلابیب عن قامتها إذ قد مر أن الحشر و القیامه و نحوهما من الألفاظ لا تطلق فی المله إلا عند هذا التجرد التمام کما قال ع عنده: فزت برب الکعبه لکن حقیقتها قائمه و کیف یکون قیامه أصحاب الیمین و أصحاب الشمال قیامه- و غایاتهم صوریه و مجازاتهم جسمیه و قیامه أهل الحقیقه هاهنا غیر قائمه و قد بلغوا من الغایه ما بلغوا و وصلوا من صفات ربهم إلی ما وصلوا بقوه ربانیه و هم أهل المعنی و الکامل إنسان ربانی و کأنه رب إنسانی کما فی آخر الشفاء، س ره

واحده و مبدإ واحد يتشعب منه كل مبدإ و تنبجس منه كل مؤثر و أثر و كذا من شاهد حشر جميع القوى الإنسانيه مدركها و محركها مع تباينها و تباين مواضعها عددا و شخصا و تخالف ماهياتها نوعا و حقيقه إلى ذات واحده بسيطه روحانيه و رجوعها إليها و استهلاكها فيها ثم انبعاثها منها فى الآخره على نحو آخر أفضل و أرفع مما كانت عليه أولا فى الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها إلى الحق تعالى ثم وجودها و انتشاؤها منه تاره أخرى على وجه أكمل و أرفع من النشأه الأولى فكما أن الروح الإنسانى منه انبساط أشعه القوى و المشاعر على مواضع البدن و إليه رجوع أنوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه فى الآخره تاره أخرى على نحو آخر فكذلك القياس فى تكون هذا العالم و موجوداتها من السماوات و الأرض و ما بينهما و ما فيها ثم رجوع الكل إليه بطى السماوات و انتثار الكواكب و اندكاك الجبال و قبض الأرض و ما فيها و موت الخلائق و نزع أرواحها و قبض نفوسها و فناء كل من عليها كما قال تعالى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ فإذا رجع إليه الكل استأنف لها الوجود تاره أخرى على وجه تقوم قياما يبقى أبدا من غير فناء و لا زوال قال تعالى- كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ و من لم يذق هذا الشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين أو من المغرورين بعقولهم الناقصه العاديه أو من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهره و الأصنام فليصدق الأنبياء و الأولياء فيما قالوه و يؤمن به إيمانا بالغيب كإيمان الأعمى بما يقوله و يهديه قائده و لا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الإيمان باليوم الآخر و الجحود لما أنبأ به أهل الإنباء- ع من النبإ العظيم الذى هم فيه مختلفون و عنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون- و قد تحقق بالبرهان و انكشف بلوامع آيات القرآن و بطلوع شمس العرفان من أفق البيان أن أعيان العالم متبدله دائما و هوياتها و تشخصاتها متزايله و طبائعها متجدده كل آن كما قال تعالى بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ و قوله تعالى وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ و هو سبحانه غايه هذه الحركات و التبدلات- وَ لِلَّهِ مِيراثُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ* أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِ

شَیْ ءٍ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ

فصل (۱۷) فی أن أی الأجسام یحشر فی الآخره و أیها لا یحشر

اعلم أن الأرواح ما دامت أرواحا لا تخلو عن تدبیر أجسام لها و الأجسام المتصرفه فیها قسمان قسم یتصرف فیها النفوس تصرفا أولیا ذاتیا من غیر واسطه و قسم یتصرف فیها النفوس تصرفا ثانویا تدبیریا بواسطه جسم آخر قبله و القسم الأول لیس محسوسا بهذه الحواس الظاهره لأنه غائب عنها لأنها إنما تحس بالأجسام التی هی من جنس ما یحملها من هذه الأجرام التی هی کالقشور و یؤثر فیها سواء کانت بسیطه کالماء و الهواء و غیرهما أو مرکبه کالحیوان و النبات و غیرهما سواء کانت لطیفه کالأرواح البخاریه أو کثیفه کهذه الأبدان اللحمیه الحیوانیه و الأجساد النباتیه فإن جمیعها لیست مما یستعملها النفوس و یتصرف فیها إلا بالواسطه- و أما القسم الأول المتصرف فیه فهو من الأجسام النوریه الحیه بحیاه ذاتیه غیر قابله للموت.

و هی أعلی رتبه من هذه الأجسام المشفه التی توجد هاهنا و من التی تسمی بالروح الحیوانی فإنها من الدنیا و إن کانت شریفه لطیفه بالإضافه إلی غیرها و لهذا تستحیل و تضمحل سریعا و لا یمکن حشرها إلی الآخره و الذی کلامنا فیه من أجسام الآخره- و هی تحشر مع النفوس و تتحد معها و تبقی ببقائها و أما البرازخ العلویه فالتی فی نهایه العلو فی هذا العالم الذی یقال لها سدره المنتهی فهی کأنها عین الصوره بلا- ماده- فحکمها یشبه أن یکون کحکم الأجسام الخیالیه و تصرف النفوس فیها کتصرف النفوس فی تلک الأجسام و أما التی دونها فهی کالأرواح الدماغیه لنا لأنها بمنزله خیال العالم الکبیر و قد صرح بعض أئمه الکشف أن الأجسام النوریه الفلکیه لا خیال لها بل هی عین الخیال و کما لا یخلو خیال الإنسان عن صوره کذلک لا یخلو ذات الملک عن صوره و صوره الفلک لذات(۱) الملک کقوه الخیال لذات الإنسان و هذه الزرقه

۱- أی للنفس الفلکیه کقوه الخیال أی کصوره خیالیه لها و إنما قال کالقوه لاتحاد الخیال و التخیل، س ره

المحسوسه لیست صوره السماء و لا هذه(۱) الأنوار المدرکه بالحس هی أنوارها الموجوده یوم القیامه بل هذه السماء مدروسه مهدومه و کواکبها منکسفه مطموسه فی ذلک الیوم

فصل (۱۸) فی حال أهل البصیره هاهنا

اعلم أن من الناس من یری بعین البصیره أمور الآخره(۲) و أحوالها و یحضر عنده شهود الجنه(۳) و أهلها قبل قیام الساعه فلا یحتاج فی معاینه ذلک العالم و بروز الحقائق له إلی حصول الموت الطبیعی لزوال الحجب عن وجه قلبه و عین بصیرته فحالهم قبل الموت کحال غیرهم بعد الموت کما قال تعالی فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ و ذلک لتبدل نشئاتهم الدنیویه إلی نشئاتهم الأخرویه و إذا تبدلت نشئاتهم و تبدلت أسماعهم(۴) و أبصارهم و حواسهم إلی أسماع و أبصار و حواس تبدلت فی حقهم جمیع الموجودات التی فی السماوات و الأرض لأن لها أیضا نشأتین نشأه الدنیا و نشأه الأخری و کل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشأه تدرک محسوسات

۱- أی الأنوار الطبیعیه المتشتته إذ لها یومئذ أنوار أقوی و أجمع ملکوتیه، س ره

۲- و هذا کأحوال المبدإ عند أهله، س ره

۳- سیما الملکات الحمیده و المصوره بالصور الجمیله و جنه الصفات و جنه الذات- مشهوره لأرباب التخلق و التحقق قبل القیامه-ه هر که امروز معاینه رخ دوست ندید طفل راهیست که أو منتظر فردا شد و قال آخره وعده وصل تو را غیر بفردا انداخت دارم امید کز امروز بفردا نرسد ، س ره

۴- و هذا کما فی رجال الله الموسومین بالأبدال المبدل وجودهم الظلمانی بالوجود النورانی و کذا مشاعرهم ه قال المعصوم ع: لا أری إلا وجهک و لا أسمع إلا صوتک ه و قال سید الشهداء ع: عمیت عین لا تراک ، س ره

هـذه النشأه و حواس نشأه الآخره تـدرک بها محسوسات نشأه الآخره و إلی هـذا التبـدیل أشار تعالی بقوله یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ و قال تعالی نَحْنُ قَدَّرْنا بَیْنَکُمُ الْمَوْتَ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقِینَ عَلی أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَکُمْ وَ نُنْشِئَکُمْ فِی ما لا تَعْلَمُونَ و بهذا التبدیل فی الوجود سواء وقع قبل الموت أو بالموت أو بعده(۱) یستحق الإنسان لدخول الجنه و دار السـلام و به یتحقق الفرق بین أهـل الجنه و أهل النار فأهل الجنه لهم قلوب منوره و صـدور منشـرحه و أبـدان مطهره و صور مجرده عن رجس المـاده الطبیعیه بخلاـف أهـل النار لعـدم تبـدل ذواتهم عن هـذا الوجود الطبیعی فکیف یمکن لهم دخول دار السـلام کما قال تعالی أَ یَطْمَعُ کُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ یُدْخَلَ جَنَّهَ نَعِیمٍ کَلَّا إِنَّا خَلَقْناهُمْ مِمَّا یَعْلَمُونَ أی من نطفه قـذره و المکون من نحو هـذه المـاده کیف ینـاسب دار القـدس و الطهاره و لما کان هاهنا مظنه سؤال مشـکل و هو أن جمیع الناس(۲) مشترک فی أنهم مخلوقون من نطفه یعنی أنهم أجسام طبیعیه فکیف یقع لهم اسـتحقاق دخول دار السـلام و استیهال جوار رب العالمین و ما للتراب و رب الأربـاب فعقب الآـیه بقـوله تعـالی فَلاـ أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشـارِقِ وَ الْمَغـارِبِ إِنَّا لَقـادِرُونَ ... عَلی أَنْ نُبَـدِّلَ أَمْثـالَکُمْ وَ نُنْشِئَکُمْ فِی مـا لاـ تَعْلَمُونَ أی تتبـدل نشـأتهم الطبیعیه تبـدلا وجودیا و حرکه جوهریه بحصول العلم و الإیمان و العمل بالأرکان فیحصل لهم أهلیه الدخول فی دار القدس و عالم الملکوت

۱- و هذا فیمن له تعطل فی البرزخیات أعاذنا الله منه، س ره

۲- و هذا الإشکال لأهل الصوره نشأ من النظر إلی الصوره- ۲۸۳ءای بسا کسرا که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد جمله عالم زین سـبب گمراه شد کم کسـی ز ابدال حق آگاه شد گفتند ایشان هم بشر ما هم بشـر جملگی مان بسته خوابیم و خور کار پاکان را قیاس از خود مگیر گر چه ماند در نوشتن شیر شیر ، س ره

فصل (۱۹) فی الصراط

اشاره

قد علمت أن لکل موجود حرکه جبلیه و توجها غریزیا إلی مسبب الأسباب- و للإنسان مع تلک الحرکه الجوهریه العامه حرکه أخری[(۱)] ذاتیه منشؤها حرکه عرضیه فی کیفیه نفسانیه لباعث دینی و هی المشی علی منهج التوحید و مسلک الموحدین من الأنبیاء و الأولیاء و أتباعهم ع و هی المراد بقوله تعالی اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ المدعو للمصلی فی کل صلاه المشار إلیه فی قوله تعالی قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَهٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی و قوله إِنَّکَ لَتَهْدِی إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ صِراطِ اللَّهِ الَّذِی لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ فالاستقامه علیه و التثبت فی المشی فیه هو الذی کلف الله به عباده و أوجب علیهم و أرسل رسله لأجل ذلک إلیهم و أنزل الکتب بسببه علیهم- و باقی الصراط الذی یمشی علیها الموجودات لیس شی ء منها هذا الصراط المختص بأهل الله لأن کلا منها ینتهی إلی غایه أخری غیر لقاء[(۲)] الله و إلی منزل آخر غیر جوار الله و غیر دار الجنان و منزل الرضوان کطبقات الجحیم و درکات النیران فالقوس الصعودیه لا تنقطع إلیه تعالی إلا بسلوک الإنسان الکامل علیها إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ و الاستقامه علیها هی المراد بقوله تعالی فَاسْتَقِمْ کَما أُمِرْتَ وَ مَنْ تابَ مَعَکَ وَ لا تَطْغَوْا

۱- حاصله أن لکل موجود طبیعی عباده تکوینیه باعتبار امتثال الأوامر و النواهی التکوینیه و للإنسان مع هذه عباده تکلیفیه باعتبار الأوامر و النواهی التکلیفیه الوارده من الشریعه و الطریقه و المراد بالکیفیه النفسانیه الحالات و الأخلاق و العلوم و المعارف- و بالباعث الدینی نیه القربه فالمتحرک هو الإنسان و ما فیه الحرکه هو الصراط، س ره

۲- أی غیر مظهریه اسمه الأعظم الجامع لکل الأسماء و إن کان مظهریه بعض الأسماء الأخری کالسمیع البصیر المدرک الخبیر و القاهر و المضل و الخافض و المذل- و نحوها و الإنسان الکامل هو عبد الله و غیر عبد السمیع البصیر و عبد المدرک الخبیر أو عبد القاهر أو عبد المضل أو غیر ذلک من الأسماء لا اسم الجلاله، س ره

و الانحراف عنه يوجب السقوط عن(۱) الفطره و الهوى إلى دار الجحيم و الهبوط فى جهنم التى قيل لها هل امتلأت و تقول هل من مزيد و وصفه بأنه أدق من الشعر و أحد من السيف لأن كمال الإنسان منوط باستعمال قوتيه أما القوه النظريه فلإصابه الحق و نور اليقين فى سلوك الأنظار الدقيقه التى هى فى الدقه و اللطافه أدق من الشعر إذا تمثلت بكثير و أما القوه العمليه فبتعديل القوى الثلاث التى هى الشهويه و الغضبيه و الفكريه فى أعمالها لتحصل للنفس حاله اعتداليه متوسطه بين الأطراف غايه التوسط- لأن الأطراف كلها مذمومه يوجب السقوط فى الجحيم و منزل البعداء و الأشقياء المردودين و قد علمت أن التوسط الحقيقى بين الأطراف المتضاده بمنزله الخلو عنها- و الخلو عن هذه الأطراف المسمى بالعداله منشأ الخلاص عن الجحيم و هى أحد من السيف- فإذن الصراط(۲) له وجهان أحدهما أدق من الشعر و الآخر أحد من السيف و الانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطره إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ عَنِ الصِّراطِ لَناكِبُونَ و الوقوف على الوجه الثانى يوجب الشق و القطع كما قيل وقف عليه شقه- و إليه الإشاره بقوله تعالى اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَ رَضِيتُمْ بِالْحَياهِ الدُّنْيا مِنَ الْآخِرَهِ و بقوله يُسْحَبُونَ فِی الْحَمِيمِ و وجه ذلك أن هذه العداله ليست كمالا حقيقيا لأن ذلك منحصر فى(۳) نور العلم و قوه الإيمان و المعرفه بل هى أمر عدمى و صفه نفسانيه عدميه اعتداليه من جنس أطرافها و الركون إليها و الاعتماد عليها يوجب الإخلاد إلى الدنيا- لأنها من الدنيا أيضا و حب الدنيا رأس كل خطيئه.

۱- أى الفطره الأصليه لأصل النوع و إن كان بدون الهوى إلى دار الجحيم- بل مجرد القطع و عدم الوصول إلى غايه المقربين من أهل الله و إنما قلنا ذلك ليندرج أصحاب اليمين فإن الله تعالى ثلث عباده بقولهفَأَمَّا إِنْ كانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ الآيات، س ره

۲- أى كطريق فيه جادتان إحداهما إصلاح العقل النظرى و الأخرى إصلاح العقل العملى فالأدقيه للأول و الأحديه للثانى، س ره

۳- يرشدك إلى هذه جعلهم الشهود آخر أعمال العقل العملى إذ المراتب هنا أربعه التجليه و التخليه و التحليه و الفناء و يعبرون عن الفناء بأن يرى كل علم مستهلكا فى علمه و كل قدره مستهلكه فى قدرته و هكذا فى الباقى الصفات العليا بل كل وجود مستهلكا تحت وجوده فآخر العمل أيضا الشهود الذى هو كمال المعرفه، س ره

تنویر قرآنی:

هذا الصراط یظهر یوم القیامه للأبصار علی قدر نور الیقین للمارین علیه إلی الآخره و بحسب شده نور یقینهم یکون قوه سلوکهم و سرعه مشیهم علیه فیتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم و قوه یقینهم و إیمانهم لأن التقرب إلی الله لا یمکن إلا بالمعرفه و الیقین و المعارف أنوار و لا یسعی المؤمنون إلی لقاء الله إلا بقوه أنوارهم و أنظارهم کما قال تعالی یَوْمَ تَرَی الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ یَسْعی نُورُهُمْ بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ بِأَیْمانِهِمْ ... یَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا الآیه

و قد ورد فی الخبر: أن بعضهم یعطی نورا مثل الجبل العظیم یسعی بین یدیه و منهم من یعطی أصغر من ذلک و منهم من یعطی نوره مثل النخله بیمینه و منهم من یعطی نوره أصغر من ذلک- حتی یکون آخرهم رجلا یعطی نورا علی قدر إبهام قدمه فیضیئ مره و یطفأ أخری- فإذا أضاء قدام قدمه مشی و إذا طفئ قام و مرورهم علی الصراط علی قدر نورهم فمنهم(۱) من یمر کطرف العین و وقوع الشعاع و منهم کالبرق الخاطف و منهم من یمر کشد الفرس و الذی أعطی نورا علی قدر إبهام قدمه یحثو علی وجهه و یدیه و رجلیه تجریدا و یعلق أخری و تصیب النار جوانبه فلا یزال کذلک حتی یخلص الخبر

و بهذا یظهر تفاوت الناس فی الإیمان فرب إیمان رجل بالقیاس إلی إیمان رجل آخر إذا وزن معه و قیس إلیه کان آلاف ألف مثله فی القوه النوریه و الرسوخ العلمی و عن الحسن الصراط مسیره آلاف سنه- أدق من الشعر و أحد من السیف ألف صعود و ألف استواء و ألف هبوط أقول(۲) لا یبعد أن یکون الأول إشاره إلی السیر من الخلق إلی الله و الثانی إلی السیر فی الله منه إلیه و الثالث إلی السیر من الله إلی الخلق و قال أبو طالب المکی فی کتاب قوه القلوب روی أن الله تعالی خلق الصراط من رحمته أخرجها للمؤمنین فالصراط للموحدین

۱- و هؤلاء هم أرباب الهمم العالیه الذین یقطعون علاقتهم عن الدنیا بالکلیه- دفعه واحده کما قیل.«یکقدم بر نفس خود نه دیگری در کوی دوست ، س ره

۲- هذا بناء علی أن یکون المقصد جنه الذات البحته و المحق المحض فی نور الذات و إلا فالسیر فی الله تعالی نفس جنه الصفات فکیف السیر من الله تعالی، س ره

خاصه و الكفار لا جواز لهم(۱) عليه لأن النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم و سائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا(۲) يعبدون من دون الله عز و جل إلى النار فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاءوا به من الدنيا و الصراط يدق و يتسع على حسب منازل الموحدين- الدقه للمذنبين و السعه للمتقين و الأصل الواسع للأنبياء و الأولياء يصير لهم كالبساط سعه و بسطا و لهم السرعه و الإبطاء فأولهم كلمح البصر و آخرهم كعمر الدنيا سبعه(۳) آلاف سنه تزل قدم تحترق ثم يخرجها فتبرأ من الرحمه ثم تزل قدم و الأخرى قد برأت فالإسلام خرج لهم من الرحمه فلما قبلوه(۴) و لم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك الرحمه فيمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من أعمال الإسلام فإنما ضيع الرحمه التى رحم بها فزلت قدمه فالدقه و الاتساع على قدر الرحمه من الله تعالى للعبد فبحظ العبد من الرحمه التى قسمه سبحانه فى أيام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك- و السرعه و الإبطاء فى قطع الصراط على قدر القرب فبحظ العبد من نور القربه يسرع و يبطؤ فأولهم زمره يقطع فى مثل طرف العين و لمح البرق و هم الأنبياء ع و الثانيه فى مثل الريح و الطير و هم الصديقون الأولياء و الثالثه مثل حضر الفرس و أجاويد الخيل و الركاب و هم الصادقون الذين جاهدوا أنفسهم حتى صدقوا الله سبحانه فى جميع حركاتهم و خطراتهم و الرابعه فى مثل الراكب رحله و هم المتقون و الخامسه فى مثل سعى الرجل و هم العابدون و السادسه مشيا و هم العمال المستورون و السابعه حبوا و هم المتهتكون(۵)

۱- إذ ليس الأصل بيدهم فكيف الفرع و هو السبيل إليه، س ره

۲- و هم الجبابره، س ره

۳- فيض الله لا ـ ينقطع و نوره لا ـ يأفل و تعيين السبعه باعتبار الكواكب السبعه- أو باعتبار التغييرات الكليه فى آداب أولى العزم السبعه من الرسل أو باعتبار اللطائف السبع الإنسانيه، س ره

۴- أى قبلوه تعلقا و لم يفوا به تحققا إذ الإسلام التسليم و الاستقامه فيه كما قال تعاليفَاسْـتَقِمْ كَما أُمِرْتَ فضرب لهم جسر لئلا يحترقوا بنار الطبيعه حتى يقضوا أوطارهم، س ره

۵- أى المتجاهرون بالفسق على خلاف المستورين، س ره

من الموحدين و كل زمره لها نور نور النبوه و نور الولايه و نور الصدق و نور التقوى و نور العباده و نور الستر و نور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره و منهم من نوره عند إبهام قدمه و هو آخرهم فليس النور بكثره الأعمال إنما النور بعظم نور الأعمال- و إنما يعظم نور العمل(۱) على قدر ما فى القلب من النور و إنما يعظم نور القلب على قدر القربه فكل ذى نور نوره أقرب إلى الله تعالى فنوره أنور و أعظم و أنفذ بصرا و أثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق إلى الجنه من أربى بعمله هناك أضعافا مضاعفه- أ لا ترى إلى

قول رسول الله ص لمعاذ: أخلص يكفك القليل من العمل

فلا يصل العبد إلى الإخلاص إلا بعظم النور و إنما زكت أعمالهم و نمت بعظم النور و يحقق ما قلناه إن رجلا من هذه الأمه قد سبق من عمر ألف سنه من الأولين و لذلك روى فى الحديث يا حبذا نوم الأكياس و فطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى و صيامهم و لمثقال حبه من خردل من صاحب تقوى و يقين أفضل عند الله سبحانه من أمثال الجبال من المغترين و قال أيضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد و هو دين الحق الذى جميع الأنبياء و الرسل و متابعيهم عليه و جميع الأحوال السنيه و مقامات السالكين فى السير إلى الله تعالى و فى الله عز و جل راجعه إليه و علم التوحيد أنفع العلوم و أرفعها بل صفاوتها و نقاوتها- و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى و ليس وراء عبادان قريه و لا مطمع فى النجاه إلا باقتنائه و لا فوز بالدرجات إلا باجتنائه و لعلو مرتبته و رفعه منزلته انقلبت البصائر عنه كليله و العقول عليله و النواظر حواسر إذ هو بحر وقف بساحله العقول و امتنع على الأرواح و القلوب إلى كنهه الوصول انتهى كلامه و قد أصاب فيما ذكره من أنه لا يمكن الوصول إلى عالم القرب و قطع الطريق إليه إلا بعلم التوحيد فقط و غيره من العلوم(۲)

۱- فمن صائم يصوم للامتثال و من صائم يصوم لتحصيل صفاء القلب إذ الجوع سحاب يمطر الحكمه و من صائم يصوم ليطلع على حال الفقراء و من صائم يصوم ليتخلق بخلق صمد لا يطعم و من منفق ينفق للامتثال و من منفق ينفق لتحصيل الصفه الحميده التى هى الجود و من منفق ينفق رقه على الفقير و من منفق ينفق للتخلق بخلق قاضى الحاجات رازق البريه و قس عليه، س ره

۲- فإن العلوم المعينه له علوم آليه لا أصاليه و الأعمال الصالحه مصيقله لمرآه القلب و فى الحديث القدسى فخلقت الخلق لكى أعرف، س ره

و الأعمال لا وزن لها عنـد الله إلا من جهه إعانتها فی تحصیل ذلک فی العلم لا غیر و برهان هـذه الـدعوی مستفاد من مواضع کثیره فی هذا الکتاب

بصیره کشفیه:

اعلم أن الصراط المستقیم کما قیل الـذی أوصلک إلی الجنه هو صوره الهدی الذی أنشأته لنفسک ما دمت فی عالم الطبیعه- من الأعمال القلبیه و الأحوال و التحقیق أنه عنـد کشف الغطاء و رفع الحجاب یظهر لـک أن النفس الإنسانیه السعیده صوره صراط الله المستقیم و له حدود و مراتب إذا سلکه سألک متدرجا علی حدوده و مقاماته أوصله إلی جوار ربه داخلا فی الجنه فهو فی هذه الدار کسائر الأمور الأخرویه غائبه عن الأبصار مستوره علی الحواس فإذا انکشف الغطاء بالموت و رفع الحجاب عن عین قلبک تشاهده و یمد لک یوم القیامه کجسر(۱) محسوس علی متن جهنم أوله فی الموقف و آخره علی باب من أبواب الجنه یعرف ذلک من یشاهده و تعرف أنه صنعتک و بناؤک و تعلم حینئذ أنه کان فی الـدنیا جسرا ممدودا- علی متن جهنم طبیعتک التی قیل إنها کظل(۲) ذی ثلاث شعب لا ظلیل و لا یغنی من اللهب لأنها التی تقود النفس إلی لهیب الشهوات التی یظهر أثر حرها فی الآخره- و هو الآن مغمور مکمون فی غلاف هذا البدن کجمره نار مستوقده تحت رماد فالسعید من أطفأ ناره بماء العلم و التقوی.

قال الشیخ الصدوق فی الإعتقادات اعتقادنا فی الصراط أنه حق و أنه جسر علی جهنم و أن علیه ممر جمیع الخلق قال الله تعالی

۱- یریـد أن الفضل فی الجمع بین الأوضاع فالصراط الـذی شرحناه أنه منهج التوحید و أن له وجهین النظری و العملی و لکل منهما حدود و مقامات کان روحانیا- فلیذعن المؤمن أن له صوره أیضا أخرویه محسوسه ممدوده کجسر فوق خندق أو بئر وسیع مسجور کغیره من أمور المعاد الجسمانی، س ره

۲- أی کظلمه لهیولانیته کما هو مفاد قولهإِلی ظِلٍّ ذِی ثَلاثِ شُعَبٍ لأنه متباعدا تباعدا مکانیا ذا طول و عرض و عمق واقع أجزاؤه فی الغیبه کل عن الآخر و لا یغنی من لهب التباعد الزمانی الذی لأجزائه الغیر القاره کما لا یغنی من لهب الشهوات، س ره

وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِيًّا قال و الصراط فى وجه آخر اسم حجج الله(۱) فمن عرفهم فى الدنيا و أطاعهم أعطاه الله جوازا على الصراط الذى هو جسر جهنم يوم القيامه

و قال النبى ص لعلى ع: يا على إذا كان يوم القيامه أقعد أنا و أنت و جبرئيل على الصراط- و لا يجوز على الصراط إلا من كانت معه براءه بولايتک

انتهى.

أقول و من العجب كون الصراط و المار عليه و المسافه(۲) و المتحرک فيه شيئا واحدا- و هذا هكذا فى طريق الآخره التى تسلكها النفس الإنسانيه فإن المسافر إلى الله أعنى النفس تسافر فى ذاتها و تقطع المنازل و المقامات الواقعه فى ذاتها بذاتها ففى كل خطوه تضع قدمها على رأسها(۳) بل رأسها على قدمها و هذا أمر عجيب و لكن ليس بعجيب عند التحقيق و العرفان

فصل (۲۰) فى نشر الصحائف و إبراز الكتب

اشاره

إن القول و الفعل ما دام وجودهما فى أكوان الحركات و مواد المكونات فلا حظ لها من البقاء و الثبات و لكن من فعل فعلا أو تكلم بقول يظهر منه أثر فى نفسه و حاله قلبيه تبقى زمانا و إذا تكررت الأفاعيل و الأقاويل استحكمت الآثار فى النفس و صارت الأحوال ملكات إذ الفرق بين الملكه و الحال بالشده و الضعف و الاشتداد فى الكيفيه يؤدى إلى

۱- و فى الزياره المأثوره عنهم ع فيهم: و أنتم السبيل الأعظم و الصراط الأقوم ، س ره

۲- هما عباره أخرى لما قبلهما ثم يزيد فى العجب كونه ما منه الحركه و ما إليه و بالجمله الأربعه واحده كما لا يخفى على أولى النهى، س ره

۳- إشاره إلى دوريه الحركه و أيضا العلم ملازم للعمل و العمل ملازم للعلم- فمعنى وضع القدم على الرأس أنها تعمل على مقتضى نور معرفتها التى هى بمنزله رأسها- و معنى وضع الرأس على القدم أنها تبنى معرفتها على نتيجه علمها الذى كان بناؤه على المعرفه السابقه حتى تقطع المنازل إلى الله تعالى، س ره

حصول صوره جوهريه هى مبدأ مثل تلك الكيفيه كالحراره الضعيفه فى الفحم إذا اشتدت صارت صوره ناريه محرقه و كذلك الكيفيه النفسانيه إذا اشتدت صارت ملكه راسخه أى صوره نفسانيه هى مبدأ آثار مختصه بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهوله من غير رويه و تعمل و من هذا الطريق تحدث ملكه الصناعات و مبدأ المكاسب العلميه و العمليه- و لو لم يكن للنفوس الآدميه هذا التأثر من الفعل أولا ثم اشتداد ذلك الأثر فيها يوما فيوما لم يمكن لأحد من الناس اكتساب شى ء من الصناعات العلميه و العمليه و لم ينجع التأديب و التعليم لأحد و لم يكن فى تمرين الأطفال على الأعمال فائده و ذلك قبل رسوخ الهيئات مضاده لما هو المطلوب فى نفوسهم و لذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين و تأديبهم لاستحكام صفات حيوانيه فى نفوسهم بعد ما كانت هيولانيه قابله لكل علم و صنعه- كصحيفه خاليه من النقوش و الصور فهذه الآثار الحاصله فى القلوب و الأرواح بمنزله النقوش و الكتابه الحاصله فى الصحائف و الألواح كما قال سبحانه أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ و هذه القلوب و الأرواح يقال لها فى لسان الشريعه(١) صحائف الأعمال- و تلك النقوش و الصور كما يحتاج إلى قابل يقبلها كذلك يفتقر إلى فاعل أى مصور و كاتب فالمصورون(٢) و الكتاب لمثل هذه الكتابه النوريه هم الكرام الكاتبون لكرامه ذواتهم و أفعالهم عن دناءه الجسميه و ارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعيه فهم لا محاله ضرب من الملائكه المتعلقه بأعمال العباد و أقوالهم

[الآيات]

لقوله تعالى وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ كِراماً كاتِبِينَ و هم طائفتان ملائكه اليمين و هم الذين يكتبون أعمال أصحاب اليمين و ملائكه

١- و العلوم أيضا و الاقتصار على الأعمال لأن العلوم أيضا أفعال لكنها أفعال القلوب- ثم إن صور الأعمال فى هذا الكتاب الواسع من ثلاثه وجوه أحدها الحالات و الملكات التى هى آثار الأعمال بل أصولها و ينابيعها و لفها و ثانيها الصور الشبحيه المتمثله المناسبه- للملكات فى النفس للنفس و ثالثها الصور الإدراكيه من الأعمال كما إذا رجعت القهقرى الآن تجد صور الأعمال منقوشه فى كتاب نفسك مع احتجابك و كثره اشتغالك فكيف إذا كشف الغطاء عنك، س ره

٢- كالعقل الفعال للكليات و النفوس المنطبعه و المثل المعلقه و الأشباح الربانيه- و الرقائق الجزئيه للجزئيات، س ره

الشـمال و هم الذين يكتبون أعمال أصـحاب الشمال قال تعالى إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيـدٌ و قـال يَوْمَ نَـدْعُوا كُـلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ وَ لا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا و قال أيضـا فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتـابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هـاؤُمُ اقْرَؤُا كِتـابِيَهْ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسابِيَهْ لأن كتابه من جنس العلوم و الاعتقادات الصـادقه و الأخلاـق الحسـنه و الظن هاهنـا بمعنى العلم وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتـابَهُ بِشِـمالِهِ فَيَقُولُ يـا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتـابِيَهْ وَ لَمْ أَدْرِ ما حِسـابِيَهْ لأـن كتـابه من جنس الأكاذيب الباطله و الصـفات الشـيطانيه و الشـهوات الحيوانيه و الرئاسات الـدنيويه المحرقه للقلوب المعـذبه للنفوس و مثـل هـذا الكتاب المشـتمل على الكـذب و الغلط و الهـذيان يسـتحق للاحتراق بالنار كما قال وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ- فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً وَ يَصْلى سَعِيراً و قد ورد في الخبر أن من عمل حسنه(١) كذا يخلق الله منها ملكا يستغفر له إلى يوم القيـامه كمـا قـال تعالى إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْـتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَهُ أَلَّا تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِـرُوا بِالْجَنَّهِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَـدُونَ نَحْنُ أَوْلِياؤُكُمْ فِي الْحَياهِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَهِ(٢) و هكـذا القياس فى الكفر و الاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده فى المسائل الإلهيه و رسخ على جهله و بالغ فى كفره يتنزل على نفسه شـيطان يوعده بالشر و يغره اغترارا بالجهل و يعجبه إعجابا بنفسه و كـان قرينه فى الـدنيا و الآـخره كما قال تعالى هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ تَنَزَّلُ عَلى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْـمَعُ آياتِ اللَّهِ تُتْلى عَلَيْـهِ ثُمَّ يُصِـرُّ مُسْـتَكْبِراً الآـيه و قـوله وَ مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَـيْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ و هـذه الهيئه الراسـخه للنفس المتمثله لها يوم القيامه هى التى

١- لأن الحسنه تجر الحسنه حتى تصير ملكه، س ره

٢- إذ يحصل من ملكاتهم الحميـده طبقات من الملائكه كغلمان جميله و ولدان مخلده أو المراد من الملائكه المتنزله عليهم فى الدنيا كل ما يدل على الخير و هى آثار الخير التى لملكه التوحيد و الاستقامه و التمكن عليه فكل تصور و كل فعل منهم خير- و يدل على خير آخر و بالجمله يتنزل عليهم الأنوار من نور الأنوار-ء نور او از يمن و يسر و تحت و فوق بر سر و بر گردنم افكنده طوق و قس عليه طرف الظلمه و مظاهر القهر، س ره

تسمی فی عرف الحکمه بالملکه و فی لسان الشریعه(۱) بالملک و الشیطان فی جانبی الخیر و الشر و المسمی أمر واحد فی الحقیقه لأن المحقق عندنا أن الملکات النفسانیه تصیر صورا جوهریه و ذواتا قائمه فعاله فی النفس تنعیما و تعذیبا و لو لم یکن لتلک الملکات من الثبات و التجوهر ما یبقی أبد الآباد لم یکن لخلود أهل الجنه فی الثواب- و أهل النار فی العقاب أبدا وجه فإن منشأ الثواب و العذاب لو کان نفس العمل أو القول و هما أمران زائلان یلزم بقاء المعلول مع زوال العله المقتضیه و ذلک غیر صحیح و الفعل الجسمانی الواقع فی زمان متناه کیف یصیر منشأ للجزاء الواقع فی أزمنه غیر متناهیه و مثل هذه المجازاه غیر لائق بالحکیم سیما فی جانب العذاب کما قال وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ و قال بِما کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ و لکن إنما یخلد أهل الجنه فی الجنه و أهل النار فی النار بالثبات فی النیات و الرسوخ فی الملکات و مع ذلک فإن من فعل مثقال ذره من الخیر أو الشر فی الدنیا یری أثر ذلک مکتوبا فی صحیفه نفسه أو صحیفه(۲) أرفع من نفسه کما قال تعالی فِی صُحُفٍ مُکَرَّمَهٍ مَرْفُوعَهٍ مُطَهَّرَهٍ بِأَیْدِی سَفَرَهٍ کِرامٍ بَرَرَهٍ و إذا قامت القیامه و حان وقت أن یقع بصره إلی وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحیاه الدنیا و ما یورده الحواس و یلتفت إلی صفحه باطنه و لوح ضمیره و هو المراد بقوله تعالی- وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ فمن کان فی غفله عن أحوال نفسه و حساب سیئاته و حسناته یقول عند کشف غطائه و حضور ذاته و مطالعه صفحه کتابه ما لِهذَا الْکِتابِ لا یُغادِرُ صَغِیرَهً وَ لا کَبِیرَهً إِلَّا أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً(۳) یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَیْنَها وَ بَیْنَهُ أَمَداً بَعِیداً

۱- و فی وحده مادتها إشاره إلی وحده المسمی و قد یطلق فی جانب الشر أیضا الملک کما قال تعالیعَلَیْها مَلائِکَهٌ غِلاظٌ شِدادٌ لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ و ذلک باعتبار وجه الله فی الملکات و مظهریه القدره القهریه، س ره

۲- و هی کالنفوس المنطبعه و النفوس و العقول الکلیه ففی المنطبعه بنحو الجزئیه- و فی الکلیه بنحو الکلیه و الأولی بأیدی الثانیه، س ره

۳- من ثلاثه أوجه ذکرنا من ملکات الأعمال و صورها المجسمه و صورها الإدراکیه، س ره

و قد ورد فی هذا الباب من طریق أهل البیت ع و غیرهم عن النبی ص أحادیث کثیره

منها ما روی عن قیس بن عاصم أنه قال ص: یا قیس إن مع العز ذلا و مع الحیاه موتا و إن مع الـدنیا آخره و إن لکل شـی ء رقیبا و علی کل شـی ء حسـیبا و إن لکل أجل کتابا و إنه لا بد لک من قرین یدفن معک و تدفن معه و هو حی و أنت میت فإن کان کریما أکرمک و إن کان لئیما أسلمک ثم لا یحشر إلا معک و لا تحشر إلا معه- و لا تسأل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحا فإنه إن صلح آنست به و إن فسد لا تستوحش إلا منه و هو فعلک

فانظر یا ولیی فی هذا الحدیث الشریف تجد فیه لباب معرفه النفس و علم الآخره- و فیه إشاره إلی عده مسائل شریفه لیس هاهنا موضع بیانها.

و منها قوله ص: إن الجنه قیعان و إن غراسها سبحان الله

و منها: أن المرء مرهون بعمله

و منها قوله ص: خلق الکافر(۱) من ذنب المؤمن

و أمثال ذلک کثیره.

و من کلام فیثاغورس و هو من أعاظم الحکماء الأقدمین

أنـک سـتعارض لک فی أفعالک و أقوالک و أفکارک و سـیظهر لک من کل حرکه فکریه أو قولیه أو عملیه صوره روحانیه و جسمانیه فإن کانت الحرکه غضبیه أو شهویه صارت ماده لشیطان یؤذیک فی حیاتک و یحجبک عن ملاقاه النور بعد وفاتک و إن کانت الحرکه عقلیه صارت ملکا تلتذ بمنادمته فی دنیاک و تهتدی به فی أخراک إلی جوار الله و دار کرامته.

۱- أی الشـیطان الکافر الذی هو صوره الملکه التی تحصل من تکرر الذنب وجه آخر أنه یؤدی کثره الذنوب إلی اسوداد القلب و یؤدی إلی أن یصـیر ذلـک المؤمن مرتـدا- وجه آخر لمـا کـان المؤمن الـذی هو الإنسان الکامل أصـلا کان الکل فروعه کما قیل- إنه خلق من فضاله طینته سائر الأکوان فإذا أخذ مطلق المؤمن و مطلق الکافر و المؤمن مقدم جعل المؤمن المذنب أصـلا و الکـافر فرعـا کما أن نباتیته الأصل و سائر النباتات فروعه و حیوانیته الأصل و سائر الحیوانات فروعه و أظلاله و کـذا فی الأخلاق محبته الأصل و محباتها فروع و قهره کذا و قس علیها عصمه الإنسان الکامل المعصوم علما و عملا و عصمه الملائکه- العلامه و العماله و هکذا، س ره

و مما يشير إلى أن صوره كل إنسان فى الآخره نتيجه عمله و غايه فعله فى الدنيا- قوله تعالى فى حق ابن نوح ع إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ على قراءه فتح الميم و فى القرآن آيات كثيره داله على أن كل ما يلاقيه الإنسان فى الآخره و يصل إليه من الجنه و ما فيها من الحور و القصور و الفواكه و غيرها و النار و ما فيها من العقارب و الحيات و غيرها- ليست(۱) إلا غايه أفعاله و صوره أعماله و آثار ملكاته و إنما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهى إليه كقوله تعالى وَ لا تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ و قوله تعالى إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* لم يقل مما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى- و قوله جَزاءُ أَعْداءِ اللَّهِ النَّارُ.

و توضيح ذلك أن مواد الأشخاص الأخرويه و متعلقاتها و ما يكون بمنزله البذور للأشجار و النطف للحيوانات و الهيولى للعقليات إنما هى التصورات الباطنيه و التخيلات النفسانيه و التأملات العقليه لأن الدار الآخره و كل ما فيها ليست من جنس هذه الدار و ما فيها فما فى الدنيا له ماده جسمانيه تطرأ عليها صوره أو نفس من خارج بإعانه أسباب خارجيه و أوضاع و حركات فلكيه و لأجسامها الحيوانيه حياه عرضيه و ما فى الآخره من الجنات و الأشجار و الأنهار و غيرها أرواح هى بعينها صوره معلقه قائمه بذاتها حياتها نفس ذاتها و كل نفس إنسانيه مع ما يتعلق بها من الحور و القصور و الأشجار و الأنهار- جميعها موجوده بوجود واحد و حيه بحياه واحده و المجموع مع وحدته الشخصيه متكثر الصور و الإنسان إذا انقطع عن الدنيا و تجرد عن لباس هذا الأدنى و كشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الإدراكيه(۲) قدره و علمه غيبا و غيبه شهاده فيصير مبصرا

۱- إن قيل فيكون فاعل الثواب و العقاب نفس الإنسان فكيف يكون الحق تعالى مثيبا و معذبا و معاقبا كما فى الكتاب و السنه و اتفاق الكل عليه. قلنا جاعل الوجود مطلقا و جاعل النور و الظلمات هو الله تعالى كما قالوا لا مؤثر فى الوجود إلا الله إلا أن العقول و النفوس و القوى جهات لفاعليته و مخصصات لفعله فالوجود سواء كان فى مظاهر اللطف أو فى مظاهر القهر فيضه و سيبه بلا واسطه أو بواسطه واحده أو متعدده الحمد لله الذى برهانه أن ليس شأن ليس فيه شأنه و بوجه آخر وجود آثار النفس بما هو وجود من الله و بما هو مضاف إلى ماهيات الآثار من النفس، س ره

۲- كما فى النوم الذى هو أخ الموت فالسماء التى تظلك و الأرض التى تحملك و الإنسان الذى يخاطبك و ما يبهجك و ما يؤذيك و بالجمله جميع ما أنت به مشتغل علمك- و كذا العلم الفعلى عين القدره، س ره

لنتائج أعماله و أفكاره و مشاهدا لآثار حركاته و أفعاله قارئا لصحيفه أعماله و لوح كتابه- حسناته و سيئاته كما قال تعالى وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً(۱) و مما يدل على أن الإنسان الكائن فى الدار الآخره غير متكون من ماده طبيعيه بل من صوره نفسانيه إدراكيه قوله تعالى وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ(۲) و قوله إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ و معلوم أن ما فى عليين ليس مخلوقا من الماده الجسمانيه فعلم أن المرء متكون فى القيامه من معلومه و معتقده فإن كان معلومه من باب الشهوات المذمومه و الأمانى الباطله و الأهواء الفاسده تكون من أهل النار و العذاب محترقا بنار الجحيم يكون كتابه فى سجين و إن كانت معلوماته من باب الأمور القدسيه و معرفه الله و ملائكته و كتبه و رسله فيكون لا محاله من أهل الملكوت الأعلى و المنزل الأرفع و القرب الأدنى و الرفيق الأسنى

فصل (۲۱) فى حقيقه الحساب و الميزان

اشاره

لعلك قد تنبهت من الأصول التى كررنا ذكرها أن كل مكلف يرى يوم الآخره- حاصل متفرقات أفعاله و أقواله و فذلكه(۳) حساب حسناته و سيئاته و يصادف جمله

۱- المراد بطائره صحيفه عمله و هى نفسه و يمكن أن يراد و الله أعلم به طائر الإقبال و الأدبار بأن يكون كنايه عن حسن عاقبته أو سوء عاقبته و هذا معهود بين الناس و منه غراب البين كما قيل-رمى الله الغراب بما رمانا فما فجع الغريب سوى الغراب ، س ره

۲- الدلاله من جهه لفظ الإنشاء و مما لا تعلمون، س ره

۳- مأخوذه من قول المحاسب هذا اثنان و هذا ثلاثه و هذا خمسه فذلك عشره و المراد بها و بالحاصل و الجمله هنا الملكات و بالمتفرقات الأفعال و الأقوال المتكرره فى الدنيا- و بالكتاب الذى لا يغادر شيئا إلا أحصاها النفس الإنسانيه، س ره

كل دقيق و جليل من أعماله فى كتابه لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً و الحساب عباره عن جمع تفاريق الأعداد و المقادير و تعريف مبلغها و فى قدره الله أن يكشف فى لحظه واحده للخلائق حاصل(۱) أعمالهم

۱- هذا للمقربين واضح لصيرورتهم عقولا- بسيطه بل عقولا- كليه و كينونتهم أرواحا مجرده عن الماده و عن حجب الزمان و المكان و غيرهما مطويا فى وجودهم جميع الصور كما ورد أن عليا ع كان يتلو القرآن جميعا دفعه واحده أى مطلق القرآن تدوينيا كان أو تكوينيا آفاقيا كان أو أنفسيا و بالجمله هذه السعه و الإحاطه صارت مقاما لهم و أما بالنسبه إلى أصحاب اليمين الذين لم يستكمل عقولهم النظريه- فضلا عن أصحاب الشمال فالانكشاف فى لحظه واحده ليس مقاما لهم و لم يكن تجردهم إلا برزخيا فذلك الانكشاف كحال لهم سريع الزوال و ليس لهم العلم بالعلم بل لهم إدراك بسيط لا الإدراك التركيبى فمقام أولئك المقربين كمقام المستغرقين فى يوسف دائما و حال هؤلاء كحال النسوه المستغرقات فيه سويه و لما عرفت معنى الحاصل و الفذلكه كان للانكشاف الحاصل وجه آخر هو كون الملكه حاله بسيطه جامعه للفعليات المنبعثه منها فانكشافها انكشاف الجميع دفعه واحده ثم إن فى المعاد الجسمانى إشكالا و هو أنه ورد التبدلات و التجددات الأخرويه فى الكتاب و السنه مثل قوله تعالى-كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها و مثل حركات أهل الجنه و أكلاتهم و شرباتهم و مباشراتهم المتعاقبه المتجدده و مثلها فى أهل النار مما يليق بحالهم و الحال أن القوه و الاستعداد هناك مفقودان إذ الهيولى من خاصيه هذه النشأه الطبيعيه و الدنيا مزرعه و الآخره دار الحصاد فحينئذ كل ما هو من لوازم أعمالهم و ملكاتهم لا بد أن يشاهد دفعه و هذا يؤكد عموم الكشف فى اللحظه مع أنه لا يساعده العقل و النقل و لا يتيسر لكثير من المتفلسفه المنكرين للعلم بالجزئيات فى المجردات تصويره و كيف يقع لأصحاب اليمين فضلا عن أصحاب الشمال و لو يتيسر لهؤلاء لكان لهم أعلى المقامات مع أنه لم يكن لهم من العلوم و المقامات ما يوجبه و أفعال الله ليست جزافيه و إن أثبت هذا المقام لصاحب العقل بالفعل و المستفاد و العقول الكليه كان موجها و لكن الإشكال ليس فيهم- و الحق أن الصور الأخرويه صور صرفه و امتداداتها امتدادات محضه بلا حامل و ليس لها إلا- القيام الصدورى بالحق تعالى كما ورد يا من كل شى ء قائم بك و عدم اجتماعها مكانا و زمانا ذاتى لصورها و مقاديرها و الذاتى لا يعلل و لا يتخلف فالغيبه فى الأبعاد القاره و عدم القرار فى الزمان أنما هما بالذات كما فى هذه النشأه و ليسا بسبب الهيولى حتى لو فرض عدم الهيولى لكان الامتدادات القاره و الغير القاره بحالها فى عدم إمكان اجتماع أجزائها- هذا فى المدرك و أما المدرك فهو و إن كان من أصحاب اليمين لم يخرج عقله النظرى- الذى يدور عليه مدار التجرد الحقيقى و السعه الحقيقيه من القوه إلى الفعل فصار ضيق الوجود فى الفطره الثانويه إذ النفس الناطقه فى غايه اللطافه فبأى شى ء تتوجه و تتصور بصورته و تتزيى بزيه فإذا نشأت مده عمرها على الاتحاد بالصور الممتده و الجزئيات الداثره صار حكمها حكمها فتفعل مشتهياتها تعاقبا و ولاء و لم يتأت لها أكلات غير متناهيه- أو مباشرات غير متناهيه بل كثيره متناهيه دفعه و هذا واضح هذا ما حققته فى دفع ذلك الإعضال، س ره

و ميزان حسناتهم و سيئاتهم و هو أسرع الحاسبين قال تعالى وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَهِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ إِنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّهٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنا بِها وَ كَفى بِنا حاسِبِينَ و قال تعالى وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ- بِما كانُوا بِآياتِنا يَظْلِمُونَ أوتى بلفظ الجمع إشاره إلى أن الميزان له أنواع كثيره- بعضها ميزان العلوم و بعضها ميزان الأعمال أما ميزان العلوم فاعلم أن الله قد وضع ميزانا مستقيما و قسطاسا مبينا أنزل من السماء ليعرف بإقسامه مكاييل الأرزاق المعنويه- و مثاقيل الأغذيه الروحانيه و يعلم بها حقها من باطلها و يوزن بها جواهر الحقائق العقليه- و نقود الصور الإدراكيه و يميز رائجها فى سوق الآخره من زيفها و خالصها من مغشوشها- و علمنا(۱) بتعليم ملائكته و رسله كيفيه الوزن بها و معرفه أقسامها الخمسه و تميز مستقيمها من منحرفها حيث قال وَ زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ* فمن تعلم هذه الموازين- التى أنزلها الله تعالى فى كتابه على رسوله فقد اهتدى و من عدل عنها و عمل بالرأى و التخمين- فقد ضل و غوى و تردى إلى الجحيم فإن قلت أين ميزان(۲) العلوم فى القرآن فهل هذا إلا إفك و بهتان.

۱- أى بالاتصال بالعقل الفعال و استعمال رسل الله تعلمنا المنطق الحق الذى هو ميزان العلوم، س ره

۲- أى مطلقه الذى هو مقسم لأقسامه الخمسه بقرينه أنه أثبت فى الجواب مطلقه- بأنه لا يليق بالمقارنه المذكوره إلا ميزان العلوم و أما السؤال بأنه أين استعمال أقسام الخمسه فى القرآن فهو شى ء آخر و الجواب بتفصيل الأقسام فى مفاتيح الغيب كما سيأتى الإرجاع إليه، س ره

قلنا أ لم تسمع قوله تعالى فى سوره الرحمن وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمِيزانَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لا تُخْسِرُوا الْمِيزانَ أ لم تسمع قوله تعالى فى سوره الحديد- لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ أ زعمت أيها العاقل المتأمل أن الميزان المنزل من عند الله مع إنزال الكتب و إرسال الرسل هو ميزان البر و الشعير و الأرز و التمر و غيرها أ توهمت أن الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبان و الطيار و أمثالهما ما أبعد هذا التوهم و الحسبان- و ما أقبح هذا الافتراء و البهتان و اتق أيها الناظر فى معانى الكتاب و لا تتعسف فى باب التأويل و لا تركب متن الجهاله و اللجاج إنى أعظك أن تكون من الجاهلين و اعلم أن الذى يدعو أمثالك و أصحابك من الظاهريين و الحنابله و غيرهم على حمل ألفاظ الكتاب و السنه على المعانى العاميه جمود قرائحهم على التجسم و عدم تجاوز أذهانهم عن حدود الأجسام و الجسمانيات و لو تأملوا قليلا فى نفس معنى الميزان و جردوا حقيقه معناه عن الزوائد و الخصوصيات لعلموا أن حقيقه الميزان ليس يجب أن يكون البته مما له شكل مخصوص أو صوره جسمانيه فإن حقيقه معنى الميزان و روحه و سره- هو ما يقاس و يوزن به الشى ء و الشى ء أعم من أن يكون جسمانيا أو غير جسمانى فكما أن القبان و ذا الكفتين و غيرهما ميزان للأثقال و الأصطرلاب ميزان للارتفاعات و المواقيت و الشاقول ميزان لمعرفه الأعمده و المسطر ميزان لاستقامه الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر فى العلوم النظريه يعرف به صحيح الفكر من فاسده و علم النحو ميزان للأعراب و البناء و العروض ميزان للشعر و الحس ميزان لبعض المدركات- و العقل الكامل ميزان لجميع الأشياء و بالجمله ميزان كل شى ء يكون من جنسه- فالموازين مختلفه و الميزان المذكور فى القرآن ينبغى أن يحمل على أشرف الموازين و هو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَهِ و هو ميزان العلوم و ميزان الأعمال القلبيه الناشئه من الأعمال البدنيه

و: سئل جعفر الصادق ع عن قوله تعالى وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ فقال الموازين هم الأنبياء و الأولياء

و اعلم أن ميزان الآخره ما يعرف به حقائق الأشياء كما هى من العلم بالله

و صفاته العليا و أفعاله العظمى من ملائكته و كتبه و رسله و العلم باليوم الآخر و المعاد تعليما من قبل أنبياء الله ع كما علم الأنبياء من الملائكه و الملائكه من الله فالمعلم الأول(۱) هو الحق سبحانه و المعلم الثانى هو جبرئيل و المعلم الثالث هو الرسول ع و قد أنزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين الخمسه المستخرجه من القرآن ليعلم بها كل أحد مقدار علمه و عقله و ميزان سعيه و عمله و هى ميزان التعادل و ميزان التلازم و ميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثه أقسام الأكبر(۲) و الأوسط

۱- لما اشتهر بين الحكماء أن المعلم الأول أرسطو واضع الميزان و المعلم الثانى أبو نصر ناقله من اليونانيه إلى العربيه قال قدس سره المعلم الأول هو الله سبحانه- و الثانى هو جبرئيل و الثالث هو الرسول أى باعتبار الروحانيات المتصله بعضها ببعض- إلى الله هذا بحسب الباطن و أما بحسب الظاهر فباعتبار التلقى من القرآن و كلام الله قديم، س ره

۲- أى الشكل الأول و الثانى و الثالث و لم يعتبر الرابع لبعده عن الطباع- و ميزان التلازم هو الاستثنائى و ميزان التعاند هو المنفصلات فالأول كقوله تعالى-وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ أى الإعاده أهون عليه من الإبداء- و كل ما هو أهون عليه فهو أدخل فى الإمكان و كقوله تعالیوَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِی إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّارَهٌ بِالسُّوءِ أى أنها نفس و كل نفس كذا و أمثالها كثيره و الثانى كقوله تعالى حكايه عن الخليل عفَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِینَ أى الكوكب آفل و ربى ليس بآفل و الثالث كقوله تعاليما قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قالُوا ما أَنْزَلَ اللّهُ عَلی بَشَرٍ مِنْ شَیْ ءٍ فإن موسى ع مثلا بشر و موسى ع منزل عليه الكتاب و الاستثنائى كقوله تعاليلَوْ کانَ فِیهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا و الانفصالى كقوله تعالیإِنّا أَوْ إِیّاکُمْ لَعَلی هُدیً أَوْ فِی ضَلالٍ مُبِینٍ و إنا لسنا على ضلال فبقى أنكم على ضلال و قس على هذه سائر ما فى الكتاب و السنه فتبا لمن ينكر الميزان قائلا أنه لم يستعمل فى الكتاب و السنه فإن أريد أنه لم يستعمل فيها الألفاظ المصطلحه فكثير من العلوم الدينيه كذلك كالثابت و المنفى و الحال و الدور و التسلسل و غيرها فى الكلام و الواجب المطلق و المشروط و العينى و التخييرى و الأصل و الاستصحاب و أقسام الإجماع و القياس و غيرها فى علم أصول الفقه و العقد و الإيقاع و الإيجاب و القبول و أقسام العقود و أقسام الإيقاع و غيرها فى الفقه و ليست بدعه و ضلالا رزقنا الله الإنصاف و وقانا عن الاعتساف، س ره

و الأصغر فيصير الجميع خمسه و تفاصيلها و بيان كل قسم منها و كيفيه استنباطه من القرآن مذكور فى كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبيه و هى بالحقيقه سلاليم العروج إلى عالم السماء بل إلى مجاوره مبدإ الأشياء و المقدمات و الأصول المذكوره فيها درجات السلاليم للعروج الروحانى و أما المعراج الجسمانى فلا تفى بذلك سعه قوه كل نفس بل يختص ذلك بقوه نفس النبى ع و بالجمله فهذه الموازين الأخرويه هى التى تعرف بها مثاقيل الأفكار و مكاييل الأنظار فى العلوم الحقيقيه التى هى الأرزاق المعنويه لأهل الآخره و قد أنزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل أحد مقدار علمه و عقله و مقدار سعيه و عمله- و يحسب حساب رزقه و أجله و يحضر كتاب عمره و أمله فإن لكل مخلوق رزقا مخصوصا و بحسب كل رزق له بقاء معلوم و أجل مكتوب و حساب محسوب و الأرزاق المعنويه كالأرزاق الصوريه متفاوته فى الأكل متفاضله فى دوام الحياه و الأجل كما و كيفا- و نفعا و ضرا بل الأرزاق الأخرويه أشد تفاوتا و أكثر تفضيلا من الأرزاق الدنيويه كما قال سبحانه وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا و قال أيضا مخاطبا لنبيه ص المنذر المعلم للناس ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِيَ أَحْسَنُ فأمره بدعوه الخلائق إلى أنواع من الأرزاق المعنويه حسب تفاوت الغرائز لهم و الجبلات فالقرآن بمنزله مائده نازله من السماء إلى الأرض مشتمله على أقسام الرزق و لكل قوم منها رزق معلوم و حياه مقسومه فالحكمه و البراهين لقوم- و الموعظه و الخطابه لقوم و الجدل و الشهره لقوم و يوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلاث أغذيه ليست بهذه المثابه من اللطافه بل هى كالقشور و النخاله على حسب مقاماتهم فى غلظ الطبائع و الكثافه و السفاله كما أشير إليه بقوله وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِی كِتابٍ مُبِينٍ فكما يوجد فيه اللبوب من الأغذيه لأولى الألباب كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن و القشور للعوام الذين درجتهم درجه الأنعام كما قال مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ* و ذلك لأن الغذاء يجب أن يكون مشابها للمغتذى فالمحسوس(۱) من الغذاء للجوهر

۱- فالحنابله و أمثالهم كأنهم ليسوا إلا الحواس و الخيال و الوهم و هذه كأنها حنابله وجود الإنسان و الحكيم القح كأنه ليس إلا العقل و العاقله كأنها الحكيم الصرف القاصر على التنزيه فى وجود الإنسان إذا صارت بحسبها بالفعل لكن الجامعين أولئك هم الفائزون الراشدون الهادون المغتبطون غبطه عظمى المبتهجون بهجه كبرى، س ره

الحاس و المخیلات و الموهومات منه للنفس الخیالیه و الوهمیه و المعقولات منه غذاء للجوهر العاقل إذ بها یتغذی و یتقوی و یستکمل و یصیر منتقلا من حد العقل بالقوه- بالغا إلی حد العقل الفعال باقیا بقاء سرمدیا أبدیا.

تبصره میزانیه:

اعلم أن من الأمور التی لا بد من معرفتها لمن یسلک سبیل الآخره- هی کیفیه الموازنه(۱) بین النشأتین و المقایسه لما فی کل منهما بإزاء الأخری فمن فتح الله علی قلبه باب الموازنه بین العالمین عالم الملک و الشهاده و عالم الملکوت و الغیب یسهل علیه سلوک سبیل الله و الدخول فی دار السلام و یطلع علی أکثر أسرار القرآن و أطواره و یشاهد حقائق آیاته و أنواره مما غفلت عنه کافه علماء الرسوم- و متفلسفه(۲) الحکماء المشهورون بالفضل و الذکاء و هو باب عظیم فی معرفه أحوال الأشیاء و حقائق الموجودات علی ما هی علیه سیما معرفه المعاد و هو أول مقامات النبوه- لأن مبادی أحوال الأنبیاء ع أن یتجلی لهم فی المنام ما فی عالم الملکوت و یتصور لهم حقائق الأشیاء فی کسوه الأشباح المثالیه لأن الرؤیا الصادقه جزء من أجزاء النبوه و لا یتجلی الحقائق مجرده عن لباس الصوره المثالیه إلا فی عالم القیامه(۳) لقیامها بذواتها هناک و أما فی هذا العالم فهی فی أغطیه من الصور الحسیه المادیه و کذلک هی فی عالم الرؤیا الصادقه و عالم البرزخ أیضا فی أغطیه لکنها رقیقه و هی الصور المثالیه فمن عرف کیفیه الموازنه بین العالمین بل العوالم الثلاث یعلم تأویل الأحادیث و تعبیر الرؤیا التی هی جزء من النبوه بمشاهده ما فی ذلک العالم بالتجرد التام و هو حاصل للأنبیاء ع

۱- أی یوازنهما الإنسان بمیزان العقل المستقیم و یذعن بأن کل صوره طبیعیه هاهنا- فبإزائها صوره هناک مثالیه، س ره

۲- الحاملون ما ورد فی القرآن فی المبدإ و المعاد علی الروحانیات و المعانی المجرده و عالم الصوره عندهم منحصر فی الصور المادیه، س ره

۳- أی عالم العقول القائمه بقیومیه الحق تعالی کیف و هی المعانی الصرفه التی لا متعلق لها و لا صوره لا مثالیه و لا طبیعیه، س ره

و هم بعد فی جلابیب البشریه و لغیرهم من الأولیاء إنما یحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحیاه الدنیا فتأمل یا حبیبی فی هذا المقام فعساک تنفتح لک روزنه إلی عالم الملکوت- و إلا فما زلت متوجها إلی ملابس عالم التقلید الحیوانی مصروف الهمه و الوجهه إلیه من أنوار الملکوت مستفیدا من آثار الحس و التقلید فمحال أن یتجلی لک شی ء من غوامض الحکمه و أسرار القیامه و اعلم بأنک مسافر من الدنیا إلی الآخره و أنت تاجر و رأس مالک حیاتک الدنیاویه و تجارتک هی اکتساب القنیه العلمیه و هی زادک فی سفرک إلی معادک و فائدتک هی حیاتک الأبدیه و نعیمها بلقاء الله و ملکوته و خسرانک هلاک نفسک باحتجابک عن جوار الله و دار کرامته و اعلم أن الناقد بصیر و لا یقبل منک إلا الخالص من إبریز المعرفه و الطاعه فوزن حسناتک بمیزان صدق لا میل فیه و أحسب حساب نفسک قبل أن توافی عمرک و قبل أن یحاسب علیک فی وقت لا یمکنک التدارک و التلافی فالموازین مرفوعه لیوم الحساب و فیه الثواب و العقاب فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِینُهُ فَهُوَ فِی عِیشَهٍ راضِیَهٍ وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِینُهُ فَأُمُّهُ هاوِیَهٌ وَ ما أَدْراکَ ما هِیَهْ نارٌ حامِیَهٌ(۱)

تتمه:

و أما القول فی میزان الأعمال فاعلم أن لکل عمل من الأعمال البدنیه تأثیرا فی النفس فإن کان من باب الحسنات و الطاعات کالصلاه و الصیام و الحج و الزکاه و الجهاد و غیرها فله تأثیر فی تنویر النفس و تخلیصها من أسر الشهوات و تطهیرها عن غواسق الهیولیات و جذبها من الدنیا إلی الأخری و من المنزل الأدنی إلی المحل الأعلی فلکل عمل منها مقدار معین من التأثیر فی التنویر و التهذیب و إذا تضاعفت و تکثرت الحسنات فبقدر تکثرها و تضاعفها یزداد مقدار التأثیر و التنویر و کذلک لکل عمل من الأعمال السیئه قدرا معینا من التأثیر فی إظلام جوهر النفس و تکثیفها و تکدیرها و تعلیقها بالدنیا و شهواتها و تقییدها بسلاسلها و أغلالها- فإذا تضاعفت المعاصی و السیئات ازدادت الظلمه و التکثیف شده و قدرا و کل ذلک محبوب

۱- ثقل موازین العلوم کثره ما یوزن فی الموازین الخمسه سیما إن کانت مواد البرهان اللم و ثقل موازین الأعمال ثقل کفه الحسنات بالنسبه إلی کفه السیئات فلا یتوهم إجمال فی الثقل و الخفه بالبیان العقلی، س ره

عن مشاهده الخلق فی الدنیا و عند قیام الساعه و ارتفاع الحجب ینکشف لهم حقیقه الأمر فی ذلک و یصادف کل أحد مقدار سعیه و عمله و یری رجحان إحدی کفتی میزانه- و قوه مرتبه نور طاعته أو ظلمه کفرانه و بالجمله کل أحد من أفراد الناس فی مده حیاته- له تفاریق أعمال إما حسنات أو سیئات أو مختلفات فإذا جمع یوم القیامه(۱) حاصل متفرقات حسناته أو سیئاته کان إما لأحدهما الرجحان أو لا فعلی الأول یکون من أهل السعاده إن کان الرجحان للحسنه و من أهل الشقاوه إن کان للسیئه و علی الثانی یکون متوسطا بین الجانبین حتی یحکم الله فیه إما أن یعذب و إما أن یتوب علیه لکن جانب الرحمه أرجح نظرا إلی الجواد المطلق و هذه الأقسام الثلاثه إنما تعتبر بالقیاس إلی الأعمال و فی الوجود قسم آخر أرفع من الکل و هم الذین استغرقت ذواتهم فی شهود جلال الله و لا التفات لهم إلی عمل صالح أو سیئ فکسروا کفتی میزانهم و خلصوا من عالم الموازین و الأعمال و الانحراف فیها و الاعتدال إلی عالم المعارف و الأحوال و مطالعه أنوار الجمال و الجلال فنقول من الرأس کل أحد ما لم یخلص بقوه الیقین و نور الإیمان و التوحید عن قید الطبیعه و أسر الدنیا فذاته مرهونه بعمله فهو بحسب مزاوله الأعمال و الأفعال و ثمراتها و نتائجها و تجاذبها للنفس إلی شی ء من الجانبین بمنزله میزان ذی کفتین إحدی کفتیه تمیل إلی الجانب الأسفل أعنی الجحیم بقدر ما فیها من متاع الدنیا الفانیه و الأخری یمیل إلی الجانب الأعلی و دار النعیم بقدر ما فیها من متاع الآخره- ففی یوم العرض الأکبر إذا وقع التعارض بین الکفتین و التجاذب إلی الجنبتین فالحکم لله العلی الکبیر علی کل أحد فی إدخاله إحدی الدارین دار النعیم و دار الجحیم بترجیح

۱- بل لأهل السلوک هاهنا محاسبه و مراقبه و موازنه بأن یزنوا کل لیله حسناتهم و سیئاتهم الصادره عنهم کل یوم فإن زادت السیئات تدارکوها بالتوبه و الإنابه و الذکر و الطاعه و کذا إن تساویتا رجحوا کفه الحسنات بالطاعات اللیلیه و إن زادت حسناتهم الیومیه وازنوها بنعم الله تعالی التی أسبغ علیهم ظاهره و باطنه فلا محاله رجعوا مستحیین- مستغفرین مستوثقین بفضله و کرمه بل إن تأملوا قلیلا علموا أن طاعاتهم بتوفیقه و تسدیده- فهی أعظم نعمائه لهم کما قال تعالیقُلْ لا تَمُنُّوا عَلَیَّ إِسْلامَکُمْ بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإِیمانِ، س ره

إحدى كفتيه و اعلم أن كفه الحسنات فى جانب اليمين و هو جانب الشرق و كفه السيئات فى جانب الشمال و هو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك أنه إذا وقع الترجيح و نفذ الحكم و قضى الأمر تصير الكفتان فى حكم واحده فى المشرقيه و المغربيه و اليمينيه و الشماليه و الجنانيه و الجهنميه لغلبه إحداهما على الأخرى بحيث يجعلها مقهوره مطموسه فأهل السعاده يصير كلتا يديهم يمينيه و كلتا يدى أهل الشمال تصير شماليه فافهم

فصل (۲۲) فى الإشاره إلى طوائف الناس يوم القيامه

قد علمت أن أهل الآخره على الإجمال ثلاثه أقسام المقربون و السعداء و هم أصحاب اليمين و هم أصحاب الشمال و الأشقياء و هم أصحاب الشمال و هم من جهه الحساب صنفان أحدهما يدخلون الجنه و يرزقون من نعيمها بغير حساب و هم ثلاثه أقوام منهم المقربون الكاملون فى المعرفه و التجرد لأنهم لتنزههم و ارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب و الحساب يدخلون الجنه بغير حساب كما قال تعالى فى حق أمثالهم ما عَلَيْكَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْ ءٍ وَ ما مِنْ حِسابِكَ[(۱)] عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْ ءٍ و منهم جماعه من أصحاب اليمين لم يقدموا فى الدنيا على معصيه و لم يقترفوا سيئه و لم يريدوا علوا فى الأرض و لا فسادا لصفاء ضمائرهم و سلامه فطرهم عن رين المعاصى و قوه نفوسهم على فعل الطاعات فهم أيضا يدخلون الجنه بغير حساب كما قال تعالى تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ- وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ و منهم جماعه نفوسهم ساذجه و صحائف أعمالهم خاليه عن آثار السيئات و الحسنات جميعا فلهم حاله إمكانيه فينالهم الله برحمه منه و فضل لم يمسسهم سوء العذاب لأن جانب الرحمه أرجح من جانب الغضب و الإمكان مصحح للقبول مع عدم المنافى و الواهب جواد كريم فهؤلاء أيضا يدخلون الجنه بغير حساب

۱- تمام الآيهوَ لا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ما عَلَيْكَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْ ءٍ وَ ما مِنْ حِسابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ، س ره

و قد قال تعالى وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ(۱) و قال تعالى

: سبقت رحمتى غضبى

و قال تعالى وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْ ءٍ و أما الصنف الآخر و هم أهل العقاب فى الجمله- فهم أيضا ثلاثه أقوام منهم قوم صحيفه أعمالهم خاليه من العمل الصالح و لا محاله يكونون كفارا محضه فيدخلون جهنم بلا حساب و منهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع فى حقهم قوله تعالى وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا فِيها وَ باطِلٌ ما كانُوا يَعْمَلُونَ و قوله تعالى- وَ قَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً و منهم قوم هم فى الحقيقه من أهل الحساب حيث خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا فهؤلاء قسمان أحدهما من نوقش فى حسابه بكل دقيق و جليل لأنه بهذه المثابه كان فى الدنيا عاشر مع الخلائق و كان يستوفى حقه فى المعاملات معهم من غير مسامحه فيعامل معه فى الآخره مثل ما عامل مع الخلق فى الدنيا و القسم الثانى و هم الذين كانوا يخافون سوء الحساب و يشفقون من عذاب يوم القيامه فهؤلاء لا يناقش معهم فى موقف الحساب فكيف يعذبون و يمكثون فى مقام العذاب

فصل (۲۳) فى أحوال تعرض يوم القيامه

[معنى صيروره الأمور كلها إلى اللّه]

إذا ظهر نور الأنوار و انكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم و غلب سلطان الأحديه باضمحلال الكثره و اشتدت جهات الفاعليه و التأثير بزوال الحواجز(۲) و خروج المستعدات من القوه إلى الفعل(۳) و انتهاء الحركات إلى غاياتها

۱- أى بمنسوب إلى الظلم فالمشتق بمعنى المنتسب كالحداد و التمار و البقال و المشمس و نحوها، س ره

۲- ليس المراد بالجهات الفاعليه العقول المسماه بأرباب الأنواع لأنها أيضا فانيه بل المراد الأسماء الحسنى التى هى عند العرفاء مربيات الأشياء فتفنى المظاهر فى الظاهر- كالحيوان فى السميع البصير و المدرك الخبير و الملك فى السبوح القدوس و الإنسان فى اسم الجلاله و هو الله و هكذا، س ره

۳- أى تبدل كل الصور الطبيعيه طولا إلى الصور البرزخيه و هى من صقع النفوس كما أن النفوس من صقع العقول بل النفوس الكليه الإلهيه نفس العقول و جميع الغايات لهذه الطبيعيات مشموله غايه الغايات لأن وحدتها وحده حقه حقيقيه لا عدديه فالجميع قائمه هناك بالقيوم تعالى لا بالقوابل و ليس التبدل و البروز بمجرد تبدل النظر هنا بإسقاط الإضافات و لو صار مقاما للناظر متمكنا فيه مع بقاء الوجود الدنيوى و إن كان هذا أيضا قياما عند الله و موتا اختياريا بل شرطا للوصول إلى غايه الغايات و أقصى النهايات- و البغيه الكبرى للفئه الأسنى الأعلى فإن من كان فى هذه أعمى فهو فى الآخره أعمى- و قد مر أن المعرفه بذر المشاهده، س ره

و بروز الحقائق من مكامن غيبها و حجب موادها و إمكاناتها إلى مجالى ظهوراتها- انخرط كل ذى مبدإ فى مبدئه و رجع كل شى ء إلى أصله و عاد كل ناقص إلى كماله- انتهى الأمر كله إلى الله كما قال تعالى وَ لِلَّهِ مِيراثُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ* و قوله أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ فلا يملك أحد شيئا إلا بإذن الله(١) كما قال تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ فإذا اتصل كل فعل بفاعله و التحق كل فرع بأصله و جمع كل مستفيض مع مفيضه لم يبق لأنوار الكواكب(٢) عند ذلك ظهور و إذا النجوم طمست و لا لأجرامها وضع و قدر و إذا الكواكب انتثرت و زال ضوء الشمس و انكدر نور الكواكب إذا الشمس كورت و محى نور القمر و خسف القمر و لم يبق بعد و مباينه مكان و وضع بين المنير و المستنير و جمع الشمس و القمر و اتحدت النفس بالأرواح و زالت المباينه بين الأشباح و الأرواح و لهذا يكون أبدان أهل الجنه(٣) بصوره نفوسها كالشخص و ظله و رجعت السماوات و الأرض إلى ما كانتا عليه قبل انفتاقها من الرتق

١- أى بمالكيه الله لأن الكل موجوده هناك بوجوده كما عرفت من معنى قوله تعاليفَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ، س ره

٢- لأنه إذا عاد الكل إلى صقع الله و الوجود بشراشره إلى الوجوب لم يكن لماهيات الكواكب نور و لا ظهور إذ النور و الظهور راجع إلى الوجود و الماهيات ظلمات و غواسق لا بنحو الإيجاب و إن كان عدوليا بل بمعنى السلب البسيط أى ليست أنوارا و ظهورات، س ره

٣- هذا على سبيل التمثيل فإن أبدان أهل النار أيضا كذلك فإنهم يحشرون على صور يحسن عندها القرده و الخنازير كما أن أبدان أهل الجنه جرد مرد بخلاف الأبدان فى الدنيا إذ ربما يكون البدن أسود و النفس نوريه كما فى بلال و ربما يكون بالعكس، س ره

فعادتا إلى مقام الجمعيه المعنويه حيث كانتا رتقا من هذه التفرقه من حيث هذا الوجود الطبيعى فعادتا كما كانتا رتقا بعد الفتق و كذا العناصر الأربعه و يصير كلها عنصرا واحدا مظلما لا يرون فيها شمسا و لا زمهريرا و الجبال لكونها متكونه من الرمال- فعادت كما كانت عليه فى شهود الآخره وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْجِبالِ فَقُلْ يَنْسِفُها رَبِّی نَسْفاً- فَيَذَرُها قاعاً(۱) صَفْصَفاً لا تَری فِيها عِوَجاً وَ لا أَمْتاً و ينقلب كل العنصريات نارا واحده- غير هذه النار الأسطقسيه و يصير الهيولى كلها بحرا مسجورا و إذا البحار سجرت- كما وقعت الإشاره فى حق آل فرعون بقوله أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً و بالجمله(۲) يتصل البر بالبحر و يتحد الفوق و التحت و تزول الأبعاد و الأحجام و ترتفع الحواجز و الحوائل و يرق الحجب لأهل البرازخ و مواقف الأشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الأشهاد و يقام الخلائق عن مكامن الحجب إلى مواقف كشف الأسرار لقوله وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ و المتخلصون من محابس الأشباح و الأرواح يتوجهون إلى الحضره الإلهيه لقوله تعالى فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلی رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ.

[موضع جهنم و الصراط و الجنه عند بعض المكاشفين]

قال بعض العرفاء المكاشفين إذا أخرجت الأرض أثقالها حتى ما بقى(۳) فيها شى ء

۱- إن شئت أن ترى يا حبيبى أنموذجا من ذلك القاع فارجع الأنوار الأسفهبديه و الصور النوعيه و الشخصيه بما هى فعليات كلا إلى صقع الله تعالى و سلم الأمانات من الحلو و الحلل التى تزينت بها الصوره الامتداديه المشتركه إلى أهلها و لا بد يوما أن ترد الودائع و قم بالقسط و أعط الحق بمن له الحق حتى ترى الكل متعلقات به طولا- آئلات إلى صقعه علوا و ترى أنه لا يبقى إلا القاع الخالى عن ماء حياه الأرواح و كلاء الأشباح كصفحه ملساء هى عن تلك التخاطيط العجيبه و الصور الغريبه عطلاء مع أن تلك الصفحه أيضا لا- تخلى و نفسها بل يقبض و يفنى وجودهاوَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ و لما كان للتوحيد مراتب توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات كانت الجبال يوم القيامه على ثلاثه أحوال كما ورد فى القرآن المجيد و قال بعض المفسرين يجعل الله تعالى الجبال يوم القيامه كثيبا مهيلا ثم عهنا منفوشا ثم هباء منثورا فليس المراد أنه يبقى موادها الرمليه إذ لا بد أن تفنى بالكليه و يكون الملك ماده و صوره لله، س ره

۲- لأنه مقام تصالح الأضداد، س ره

۳- أى إذا تحركت الأرض سيما أرض الأبدان حركه جوهريه و وصلت إلى غاياتها و أخرجت أثقالها أى برزت كمالاتها الكامنه فى استعداداتها جى ء بها إلى الظلمه لأنه إذا عادت الفعليات و الأنوار إلى الله تعالى بقيت الصوره الجسميه الممنوه بالتباعد المكانى- و التمادى الزمانى و الغسق الهيولانى و كل منها غيبه و فقدان لا حضور و وجدان و هذا عند المحشر أى حشر القوى و النفوس إلى الله، س ره

اختزنته جی ء بها إلی الظلمه التی هی دون المحشر کما قال تعالی وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ فَدُکَّتا دَکَّهً واحِدَهً فتمد مد الأدیم و بسطه فلا یری فیها عوجا و لا أمتا و هی الساهره إذ لا نوم فیها کما قال فَإِنَّما هِیَ زَجْرَهٌ واحِدَهٌ فَإِذا هُمْ بِالسَّاهِرَهِ(۱) و یرجع ما تحت(۲) مقعر فلک الکواکب جهنم و سمیت بهذا الاسم لبعد قعرها یقال بئر جهنام أی بعید القعر و یوضع الصراط من الأرض علوا إلی سطح فلک الکواکب- و هو فرش الجنه من حیث باطنه إذ کل أمور الآخره یقع فی باطن حجب الدنیا و لذلک قیل أرض الجنه الکرسی و سقفها عرش الرحمن و یوضع الموازین فی أرض المحشر لکل مکلف میزان(۳) یخصه بعد المیزان العام قوله تعالی وَ الْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ و أما الموازین الخاصه فیجعل فیها الکتب و الصحائف(۴) و یوزن بها کما یوزن هاهنا الصور

۱- أی القیامه و توجه سوقه واحده فی الکل طولا و نفخه واحده دهرا و صیحه واحده کذا فی عین کونه زجرات و نفخات و نحوها غیر متناهیه عرضا و وصول واحد وحده جمعیه فی عین کونها وصولات غیر متناهیه لمغیاه غیر متناهیه إلی غایات غیر متناهیه منطویه فی الوحده الحقه لغایه الغایاتوَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ، س ره

۲- إنما یرجع هذا إلیها لأن الطبیعه التی هی النار و التعلق بها الاحتراق بالنار- إنما یتحقق هنا و إنما حددها بفلک الکواکب إذ من الأرض إلی سمته و إلی نفسه محل- تصرف القوی و الحواس و البصر یصل إلیه بسبب کواکبه لا إلی الفلک الأطلس و کلما تدرکها القوی إذا لوحظت بما هی کثیره و متعلقه بالماده و الماهیه الإمکانیه صارت ماده للنار و لهذا کان أبواب جهنم بعدد المدارک السبعه کما یأتی، س ره

۳- کما أنه لا یوزن هنا الدراهم و الدنانیر بمیزان البر و الشعیر و بالعکس- فمن مکلف أعماله جم غفیر یستدعی میزانا عظیما و من مکلف أعماله نذر یسیر یستدعی میزانا صغیرا، س ره

۴- لیس المراد ارتضاء وزن دفاتر الأعمال کما یقول به بعض المتکلمین بل المراد محاذاه نقوش الحسنات مع نقوش السیئات اللتین فی جنبی النفس العماله و قد علمت أن لکل معنی صوره فیتمثل موازین صوریه منصوبه هناک کما فی الوعاء و بحق الموازین- إذا نصبت و الصحف إذا نشرت، س ره

العلميه و الأفكـار النظريه بعلم القسـطاس ليظهر صـحيحها من فاسـدها و حقهـا من باطلها- و آخر ما يوضع فى الميزان قول العبد الحمد لله

لذلک قال الرسول ص: الحمد لله مل ء الميزان

و كفه ميزان كل أحد بقدر أعماله و أفعاله و بحسبها يكون ثقلها و خفتها- فكل ذكر و قول يدخل فى الميزان إلا قول لا إله إلا الله لأن كل عمل له مقابل فى عالم التضاد و ليس للتوحيد مقابل إلا الشـرک و هما لا يجتمعان فى ميزان واحد لأن اليقين الدائم كما لا يجامع ضـده كـذلک لا يتعاقبان على(۱) موضوع واحـد فليست للكلمه مـا يقابلهـا و يعادلهـا فى الكفه الأخرى فلا يرجح عليها شـى ء بالضـروره كما يدل عليه حديث صاحب السـجلات(۲) و أمـا المشـركون فلاـ ميزان لهم فى ذلک اليوم لأن أعمال خيرهم محبوطه و لذا قال تعالى فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَهِ وَزْناً و ضـرب بسور يسـمى الأعراف بين الجنه و النار و جعل مكانا لمن اعتـدلت كفتـا ميزانه و وقعت الحفظه بأيـديهم الكتب التى كتبوهـا فى الـدنيا من أفعـال المكلفين و أقوالهم ليس فيها شـى ء من الاعتقادات القلبيه و لهـذا قال سبحانه وَ كُلُّ شَـيْ ءٍ فَعَلُوهُ فِی الزُّبُرِ و لم يقل علموه فعلقوها فى أعناقهم و أيـديهم كما فى قوله وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِی عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتابَکَ كَفى بِنَفْسِکَ الْيَوْمَ عَلَيْکَ حَسِـيباً و قال وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مـا عَمِلَتْ و هو أعلم بمـا يعملون فمنهم من أخـذ كتابه بيمينه و منهم من أخـذه بشـماله و منهم من أخـذه وراء ظهره و هم الـذين نبـذوا الكتـاب فى الـدنيا وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنـا قليلاـ و ليس أولئک إلا أئمه الضـلال و يأتى مع كل إنسان قرينه من الملائكه و الشياطين لقوله تعالى وَ جاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ

۱- كما يتعاقب عليه الصدق و الكذب و الإنفاق و الإمساک و الإحسان و الإساءه و هكذا، س ره

۲- جمع السـجل أى الدفتر فقد ورد أن شخصا لم يعمل قط خيرا إلا أنه تلفظ يوما بكلمه لا إله إلا الله مخلصا فيوضع يوم القيامه فى مقابله تسعه و تسعون سـجلا من أعمال البشـر كل سـجل كما بين المشـرق و المغرب و يرجح على جميع السجلات و ظاهر الحديث المقابله و لهذا لم يكتف المصنف ره بالمقابله و زاد عليها المعادله، س ره

لأن كل نفس لها قوى محركه و أخرى مدركه فمبدأ قواها المحركه هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا أو شيطانا و مبدأ قواها المدركه هو المسمى بالشهيد كذلك قوله تعالى إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ

[حمل الملائكه عرش الحق تعالى و احتفافهم حوله]

ثم يأتى الله عز و جل على عرشه و الملائكه تحمل(۱) ذلك العرش فيضعونه فى تلك الأرض المشرقه بنور ربها لقوله وَ تَرَى الْمَلائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ و قضى بينهم بالحق و الجنه عن يمين العرش و النار من الجانب الآخر و تأتى ملائكه السماوات ملائكه كل سماء على حده فى صف متميزه عن ملائكه سماء أخرى- و عن غيرهم فيكون سبعه صفوف و الروح الأعظم قائم مقدم الجماعه ثم يجاء بالكتب و الصحف المنزله على الأنبياء و يوضع هناك كما قال تعالى وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها وَ وُضِعَ الْكِتابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَداءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِ و يجتمع كل أمه برسولها من آمن منهم و من كفر و يحشر الأفراد و الأنبياء من غير رساله بمعزل من الناس بخلاف الرسل فإنهم أصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الأنبياء و الأولياء ع و قد غلبت فى ذلك اليوم الهيبه الإلهيه و غلبت على قلوب أهل الموقف من إنسان و ملك و جن فلا يتكلمون إلا همسا و يرفع الحجب بين الله و بين عباده و هو معنى(۲) كشف الساق

۱- كما قال تعاليوَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ ففى اليوم الإلهى الأول كانت حمله عرشه أربعه و لكن فى اليوم الآخره تضاعف بأربعه أخرى إذ كلما كان فى البدو كان مثله فى العود و المراد بالعرش هو الوجود المنبسط و إتيان الله تعالى ظهور مرتبه الواحديه- فى النفس الكليه الإلهيه و الأرض المشرقه هى القلب المنور هذا حقيقه الأمر و أما الرقيقه فما أشبه صوره ذلك العرش بصوره بيت الله حيث لم يضع قدمه فيه أبدا كما قال عارف كامل إنه مذ صنع بيت قلبى لم يخرج منه طرفه عين و مذ بنى هذا البيت الصورى و هو الكعبه لم يضع قدمه فيه، س ره

۲- الكشف عن الساق كنايه عن الظهور كما فى قول العرب كشف الحرب عن ساقها و يدور فى خلدى أن يكون ساق مخفف ساقى أى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد أنه لا يعلم حقيقه على بن أبى طالب ع إلا الله و محمد ص و يدعون إلى السجود أى يدعى كل من الإمام و المأمومين إلى السجود لله الواحد المعبود و هذا المعنى جعله الله قسطى بمنه و جوده س ره

قوله تعالى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فلا يبقى أحد على أى دين كان إلا يسجد السجود المعهود و من سجد اتقاء أو رياء خر على قفاه و بهذه السجده يرجح ميزان أصحاب الأعراف لا لأنها سجده تكليف كما ظن لأن دار التكليف هى الدنيا لا غير بل لأنها سجده ذاتيه صدرت عن فطره من غير رياء و غرض و قد مر أن جانب الرحمه أرجح إذا بقى القابل على فطرته الذاتيه و مرتبه إمكانه الذاتى من غير انحراف عن سنن الحق و لا تغير فى خلق الله إلا على سبيل الاستكمال فيه و يحضر الجحيم فى العرصات على صوره(۱) بعير غضبان و جى ء يومئذ بجهنم ليتذكر الإنسان- و يشاهدها أهل الموقف بالعيان وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون إلى الله و لو لا أن حبسها الله برحمته لأحرقت السماوات و الأرض و الموت لكونه عباره عن هلاك الخلق بأحد طرفى التضاد يقام بين الجنه و هى دار الحياه و النار و هى دار الهلاك و البوار فى صوره كبش أملح و يذبح بشفره يحيى- و هو اسم لصوره الحياه الباقيه فى المستقبل بأمر جبرئيل(۲) مبدأ الحياه و يحيى الأشباح بالأرواح بإذن الله ليظهر حقيقه البقاء الأبد بموت الموت و حياه الحياه- و ينادى منادى الحق يا أهل الجنه خلود بلا موت و يا أهل النار خلود بلا موت و إن كانت حياتهم ممزوجه بالموت لقوله تعالى لا يَمُوتُ فِيها وَ لا يَحْيى* و ليس فى النار فى ذلك الوقت إلا أهل النار الذين هم أهلها و ذلك يوم الحسره لأنه حسر أى ظهر للجميع صفه خلودهم الدائم لكل طائفه فيما هى من أهلها من الدار فأما أهل الجنه إذا رأوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانيه و كنت خير وارد علينا و خير تحفه أهدانا الله سبحانه

لقول النبى ص: الموت تحفه المؤمن

و أما أهل النار و هم أهل الدنيا خاصه إذا أبصروه يفزعون و يقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا و بين ما كنا فيه من الخير و الدعه ثم يقولون له عسى

۱- إنما يحضر بهذه الصوره لحقد البعير و قد يقال على صوره جاوميس و هذه لسوداويه البقر و جهنم دار الموت و السوداء جالب الموت، س ره

۲- و الأنسب بأمر إسرافيل لأنه مبدأ الحياه و جبرئيل مبدأ العلم و يمكن أن يقال المراد حياه العلم كما قال على ع: الناس موتى و أهل العلم أحياء ، س ره

أن تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبه و العذاب ثم يغلق(۱) أبواب النار غلقا لا فتح بعده و تطبق على أهلها و يدخل بعضها على بعض ليعظم الضغاط فيها على أهلها- و يرجع أسفلها أعلاها و أعلاها أسفلها و يرى الناس و الشياطين فيها كقطع اللحم فى القدر إذا كانت تحتها النار العظيمه تغلى كغلى الحميم فتدور بمن فيها علوا و سفلا كُلَّما خَبَتْ زِدْناهُمْ سَعِيراً بتبديل الجلود و تشاهد يومئذ نار جهنم و يرى بعين اليقين كما قال تعالى ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ و إن وقودها الناس و الحجاره أى من حدود الإنسانيه إلى حدود الجماديه داخله فى وقودها و هى نار يأكل بعضها بعضا و يصول بعضها على بعض و هى نار تذر العظام رميما و هذه النار(۲) غير النار التى تطلع على الأفئده فإن هذه قد تخبو و ذلك بالنوم الذى قد يقع لأهل العذاب فيخفف عنهم به الآلام التى هم فيها- لكنه بحيث يشير إليه قوله تعالى كُلَّما خَبَتْ زِدْناهُمْ سَعِيراً و الآيه تدل على أنها نار محسوسه لقبولها الزياده و النقصان فإن النار الحقيقيه لا تقبل هذا الوصف و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت النار المتسلطه على أجسادهم بنوم و شبهه زدناهم سعيرا بانتقال العذاب إلى بواطنهم و هو التفكر فى الفضيحه و الهول يوم القيامه و هو أشد من العذاب الجسمانى

۱- كما فى الدنيا ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوه و يدخل بعضها على بعض كما فى الدنيا عالم الديدان ليعظم الضغاط كما فى الدنيا يحمل كل من أهلها على كاهله أعباء الآخر و لا يكتفى بشغل نفسه بل يقلد على رقبته شغل الآخر و الأشغال تضغط النفس و تلطمها و تصغرها و يرجع أسفلها أعلاها أى العناصر تصير مواليد و المواليد تصير عناصر يأكل بعضها بعضا أى ينقلب بعضها إلى بعض و يتحول بعضها إلى بعض فيتحول الجماد نباتا حسنا و النبات حيوانا و الحيوان إنسانا و يصول بعضها على بعض كصوله الأسد على الغنم و كل أقوى من القوى و الطبائع الماديه الناريه على أضعفها و قاهريه كل عال على سافل، س ره

۲- فإن النار الجسمانيه موجبه الوجع فى البدن و النار الروحانيه موجبه الهم و الغم و الحسره على الروح كنار الفراق و نار الحسره و الانفعال كما قال ع: فهبنى يا إلهى و سيدى و مولاى صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك و فى الوحى الإلهيا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ، س ره

و اعلم أن فى القيامه مواقف و مقامات

اشاره

مثل الصراط و العرض و أخذ الكتب و وضع الموازين و الأعراف و أبواب الجنه و أبواب النار.

و أما العرض

و أما العرض(۱) فهو مثل عرض الجيش ليعرف أعمالهم فى الموقف و هو مجمع الخلائق لأن حجب الأزمنه و تغاير الأمكنه مرتفعه فى ذلك العالم فالجميع مع اختلاف أزمنتهم و أمكنتهم فى الدنيا حاضرون هناك فى عرصه واحده فى يوم واحد قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلى مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ

: و سئل ص عن قوله تعالى فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً فقال ذلك هو العرض

فإن من نوقش فى الحساب عذب و كما يعرف الأجناد عند عرض الجيش بزيهم و لباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم و سيماهم و على صور نياتهم و أخلاقهم كما مر تحقيقه- ف يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيماهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّواصِي وَ الْأَقْدامِ كحال الأسارى و الدواب هاهنا.

و أما الكتب

فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً وَ يَنْقَلِبُ إِلى أَهْلِهِ مَسْرُوراً و هو المؤمن السعيد لأن كتاب نفسه من جنس الألواح(۲) العاليه- و الصحف المكرمه المرفوعه و أما من أوتى كتابه بشماله و هو المنافق الشقى لأن كتابه من جنس الصحائف السفليه و الكتب الحسيه المغلوطه القابله للإحراق كما قال تعالى إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ و أما الكافر فلا كتاب له و المنافق لمكنه استعداده سئل عنه الإيمان و ما قبل منه الإسلام كما قبل من عوام أهل الإسلام و يقال فى حقه إِنَّهُ كانَ لا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ و يدخل(۳) فيه المعطل و المشرك و الجاحد المتكبر على الله و يكون المنافق فى باطنه واحدا من هذه الثلاثه و لا ينفع له صوره الإسلام- كما ينفع للضعفاء و العوام لما ذكرناه وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ فهم الذين أوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلا فإذا كان يوم القيامه قيل

۱- معناه هنا بالفارسيه سان ديدن لشكر، س ره

۲- أى النفوس الكليه و العقول الكليه، س ره

۳- أى فى الكافر المطلق و لا يعود الضمير إلى المنافق لأن كفر النفاق مقابل كفر التعطيل و الشرك و الجحود أولا و لو كان

بدل كلمه فيه كلمه فى و رجع المستتر فى يدخل إلى المنافق كان قوله و يكون المنافق إلخ عطفا تفسيريا له، س ره

له خذ من وراء ظهرك أى من حيث نبذته فيه فى حياتك الدنيا كما فى قوله تعالى قِيلَ ارْجِعُوا وَراءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً و هو كتابه المنزل عليه بواسطه الرسول لا كتاب الأعمال- فإنه حين نبذه وراء ظهره ظن أن لن يحور أى جزم(۱).

و أما الموازين

فقد مر بيانها على قدر ما تيسر لنا فى حقيقه معناها.

و أما الصراط

فقد علمت أنه طريق الجنه و أنه يتسع فى حق البعض و يضيق فى حق البعض و هو هاهنا معنى و فى الآخره له صوره محسوسه و الناس بعضهم سائرون على الصراط المستقيم و بعضهم منحرفون عنه إلى طريق الجحيم قال تعالى وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ و لما تلا رسول الله ص هذه الآيه خط خطا و خط عن جنبيه خطوطا أخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد- الذى سلكه جميع الأنبياء و أتباعهم و المعوجه هى طرق أهل الضلال و توابع الشيطان- و المنافق لا قدم له على صراط التوحيد و له قدم على صراط الوجود و المعطل لا قدم له على صراط(۲) الوجود أيضا بحسب ما هو إنسان و إنما له قدم عليه بما هو حيوان و دابه لقوله تعالى ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها و الموحد و إن كان فاسقا لا يخلد فى النار بل يمسك على الصراط و يسأل و يعذب هناك و هو على متن جهنم غائب فيها- و الكلاليب التى فيه تمسكهم عليه و لما كان الصراط فى النار و ما ثم طريق إلى الجنه إلا عليه قال تعالى وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا و هذه الكلاليب و الخطاطيف كما ورد فى الحديث هى صوره تعلقات الإنسان بالدنيا و القيود الدنيويه المانعه لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيامه على الصراط فلا ينهضون إلى الجنه و لا يقعون أيضا فى النار لأجل قوه الإيمان و نور التوحيد حتى يدركهم الشفاعه لمن أذن له الرحمن فمن تجاوز هاهنا تجاوز الله عنه و من أنظر معسرا أنظره الله و من عفا عن أخيه عفا الله عنه و من استقضى حقه هاهنا من غير تسامح استقضى الله حقه هناك

۱- تفسير ظن أى أيقن أن لا يرجع كما فى قوله تعالىوَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ، س ره

۲- أى لا يقول بوجود الصانع فهو مفرط و المشرك مفرط، س ره

و من شـدد على هـذه الأـمه شـدد الله عليه كمـا ورد فى الحـديث إنما هى أعمالكم ترد عليكم- فالتزموا مكارم الأخلاق فإن الله يعاملكم بما عاملتم به عباده.

و أما الأعراف

فهو سور بين الجنه و النـار له بـاب بـاطنه و هو ما يلى الجنه فيه الرحمه و ظاهره و هو ما يلى النار من قبله العـذاب يكون عليه من تساوت كفتـا ميزانه- فهم ينظرون بعين إلى الجنه و بعين أخرى إلى النـار و مـا لهم رجحـان بما يـدخلهم الله أحـد الـدارين قال تعـالى وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيماهُمْ الآيـات و قـد قيل للأعراف و أصـحابه معنى آخر و هو أيضا يقرب من هـذا المعنى عنـد التأمـل فـإن أحوال العرفـاء الكـاملين ما داموا فى هـذه الحياه الطبيعيه يشـبه حال قوم فى الآخره اسـتوت حسـناتهم و سيئـاتهم فـإنهم من جهه علمهم و عرفـانهم و رقه حجـابهم البـدنى كـادوا أن يكونـوا فى نعيم الجنه و من جهه كثـافه أجسـادهم المـاديه و بقـاء حياتهم الـدنيويه منعوا عن تمام الوصول و كمال الروح فلهم حاله متوسـطه و لكنهم بحسب جوهر ذاتهم و مرتبه نفوسـهم العـاليه فى مكـان عـال مرتفع و الأعراف فى اللغه جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع- لأنه بسب ارتفاعه يصـير أعرف مما انخفض منه و منه يقال عرف الفرس و عرف الديک.

و للمفسـرين فى معنى الأـعراف قولاـن الأول و هو الـذى عليه الأكثرون أن المراد منه أعلى ذلک السور المضـروب بين الجنه و النار و هو المروى عن ابن عباس و روى عنه أيضا أنه قال الأعراف شرف الصراط.

و الثانى عن الحسن و الزجاج أن قوله تعالى وَ عَلَى الْأَعْرافِ أى على معرفه(۱) أهل الجنه و أهل النار رجال يعرفون كلا من أهل الجنه و أهل النار بسيماهم- فقيل للحسن هم قوم اسـتوت حسـناتهم و سيئاتهم فضرب على خده ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف أهل الجنه و أهل النار يميزون البعض عن البعض و الله لا أدرى لعل بعضهم معنا.

و أمـا القائلون بالقول الأول فقـد اختلفوا فى أن الـذين هم على الأعراف من هم على أقوال أحـدها أنهم الأشـراف و أهل الطاعه من الناس و ثانيها أنهم الملائكه

۱- فعلى الثانى كان الأعراف اسم المعنى و على الأول كان اسم المكان، س ره

یعرفون أهل الدارین و ثالثها أنهم الأنبیاء ع أجلسهم الله علی ذلک السور تمییزا لهم عن سائر أهل الموقف و لیکونوا مطلعین علی أهل الجنه و أهل النار و مقادیر ثوابهم و عقابهم و رابعها أنهم أقوام یکونون فی الدرجه السافله من أهل الثواب- و خامسها أنهم هم الشهداء و هذا الوجه باطل لأنه تعالی خص أهل الأعراف بأنهم یعرفون کلا من السعداء و الأشقیاء و الشهید لا یلزم أن یکون عارفا بهذا العرفان و لو کان المراد أنهم یعرفون أهل الجنه یکون وجوههم ضاحکه مستبشره و أهل النار بسواد وجوههم و زرقه عیونهم لما بقی لأهل الأعراف اختصاص بهذه المعرفه لأن جمیع الخلق فی القیامه یعرفون هذه الأحوال و لما بطل هذا الوجه و الذی قبله لأن أهل السفاله- أنزل حالا من أن یکونوا من أهل المعرفه و کذا الوجه الثانی لأنه تعالی وصفهم بکونهم رجلا و الوصف بالرجولیه أنما یحسن فی الموضع الذی یحصل فیه التقابل بینها و بین الأنوثیه و الملائکه لیسوا کذلک فثبت أن المراد بقوله تعالی یَعْرِفُونَ کُلًّا بِسِیماهُمْ هو أنهم کانوا یعرفون فی الدنیا أهل الخیر و الإیمان و أهل الشر و الطغیان فهو تعالی أجلسهم علی الأعراف و هی الأمکنه العالیه الرفیعه بحسب مقامهم و مرتبتهم لیکونوا مطلعین علی الکل شاهدین علی کل أحد من الفریقین بما یلیق به و یعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلی الدرجات و أهل العقاب إلی الدرکات.

لا یقال إن هذا الوجه غیر صحیح أیضا لأنه تعالی وصفهم أنهم لم یدخلوها أی الجنه و هم یطمعون فی دخولها و هذا الوجه لا یلیق بالأنبیاء و من یجری مجراهم.

لأنا(۱) نقول کونهم غیر داخلین فی الجنه فی أول الأمر لا یقدح فی کمال شرفهم و علو درجتهم و أما قوله وَ هُمْ یَطْمَعُونَ فالمراد من هذا الطمع الیقین أ لا تری أن الله تعالی قال حکایه عن الخلیل ع وَ الَّذِی أَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لِی خَطِیئَتِی یَوْمَ الدِّینِ و لا شک أن ذلک الطمع یقین فکذا هاهنا و بالجمله وصفه تعالی أهل الأعراف بما وصفه من کونهم جالسین علی مکان عال رفیع و کونهم عارفین کلا من الفریقین بسیماهم

۱- الأولی أن یقال قوله تعالیلَمْ یَدْخُلُوها حال من المفعول أی نادی أهل الأعراف أصحاب الجنه حال کون أصحاب الجنه غیر داخلین فیها أن سلام علیکم، س ره

يدل على تشريف عظيم لهم و مثل هذا التشريف لا يليق إلا بالإشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر أن الأولى و الأرجح هو القول الثانى و يؤكده

ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى عن أبى عبد الله ع: أنه جاء ابن الكواء إلى على ع و سأله عن قوله تعالى عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيماهُمْ فقال ع و نحن على الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم و نحن الأعراف الذى لا يعرف الله عز و جل- إلا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنه إلا من عرفناه و لا يدخل النار إلا من أنكرناه

فهذه جمله من أحوال يوم القيامه.

و قد ورد من الأخبار فى ذلك اليوم ما ورد و دونوا فى الكتب ما دونوا و نحن أوضحنا بعضا منها بحسب ما تبلغ إليه طاقتنا و يناله جهدنا و مفتاح هذه المعارف معرفه النفس لأنها المنشئه و الموضوعه لأمور الآخره و هى بالحقيقه الصراط و الكتاب و الميزان- و الأعراف و الجنه و النار كما وقعت الإشاره إليه فى أحاديث أئمتنا ع.

فقد روى ابن بابويه فى كتاب معانى الأخبار و كتاب التوحيد عن أبى عبد الله ع: أنه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو أمير المؤمنين ع

و روى عن سيد العابدين على بن الحسين ع أنه قال: نحن أبواب الله و نحن الصراط المستقيم

و عن جعفر بن محمد ع قال: قول الله عز و جل صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ يعنى محمدا(۱) و ذريته

و عن هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله ع عن قول الله وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَهِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً قال هم الأنبياء و الأوصياء

و المراد بالكتاب فى قوله

۱- لا يقال هذا متشابه إذ يمكن أن يكون تفسيرا للمضاف أعنى الصراط فيكون شاهدا للمصنف قدس سره أو للمضاف إليه أعنى الذين أنعمت عليهم فلا يكون شاهدا لأنا نقول إنه تفسير للمضاف لأنه بدل من الصراط المستقيم المفسر بأمير المؤمنين و أولاده ع على أن موضوع الحكم هو المضاف لا- المضاف إليه و المنعم عليهم عينوا فى الآيه بقوله تعاليفَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَداءِ وَ الصَّالِحِينَ و صراطهم المستقيم محمد و ذريته صلى الله عليه و عليهم أجمعين، س ره

تعالی إِنَّ کِتابَ الْأَبْرارِ لَفِی عِلِّیِّینَ و إِنَّ کِتابَ الفُجّارِ لَفِی سِجِّینٍ هو نفوس الأبرار و نفوس الفجار کما سبق.

و مما دل علیه أیضا

قول أمیر المؤمنین ع:

و أنت الکتاب المبین الذی بآیاته یظهر المضمر

و قوله

دواؤک فیک و لا تشعرو داؤک منک و لا تبصر

دال علی أن محل نعیم الجنه و لذاتها و عذاب النار و عقوباتها إنما هی النفس الإنسانیه

فصل (۲۴) فی بیان ماهیه الجنه و النار

أما الجنه

فهی کما دل علیه الکتاب و السنه مطابقا للبرهان و الکشف دار البقاء- و دار السلام لا موت فیها(۱) و لا هرم و لا سقم و لا غم و لا هم و لا دثور و لا زوال و هی دار المقامه و الکرامه لا یمس أهلها فیها نصب و لا لغوب لهم فیها ما تشتهی الأنفس و تلذ الأعین و هم فیها خالدون و إنها دار أهلها جیران الله(۲) و أولیاؤه و أحباؤه و أهل کرامته و إنهم علی مراتب متفاضله منهم المتنعمون بتسبیح الله و تقدیسه و تکبیره فی جمله ملائکته المقربین و منهم المنعمون باللذات المحسوسه کأنواع المآکل و المشارب و الفواکه و الأرائک و نکاح حور العین و استخدام الولدان المخلدین و الجلوس علی النمارق و الزرابی و لبس السندس و الحریر و الإستبرق و کل منهم إنما یتلذذ بما یشتهی و یرید علی حسب ما تعلقت به همته و بالجمله مبادی الأکوان فی عالم الجنان

۱- إذ لا ترکیب من العناصر المتضاده حتی یقال کل مرکب ینحل و لا حلول ضد فی موضوع ضد آخر حتی یکون الفساد أو السقم بحلول ضد علی موضوع ضد تعاقبا، س ره

۲- سیما الجبروت الذی فی سلسله الصعود فإن العقول الصاعده البسیطه الکامله- من صقع الربوبیه من رآها فقد رأی الله و هی أبعد من الموت و الهرم و نحوها، س ره

إنما هى الأمور الإدراكيه و الجهات الفاعليه و لا دخل للمواد و الأسباب القابليه- لأن وجود الأشياء هناك وجود صورى من غير ماده و لا حركه و لا انفعال و تجدد و انتقال- و أما النار فهى دار أهلها فى هوان و أسقام و أحزان و آلام و جوع و عطش(۱) و تجدد- عذاب و تبدل جلود لا يموتون فيها و لا يحيون و لا يقضى عليهم فيموتوا و لا يخفف عنهم من عذابها و أهل النار حقا هم المشركون و الكفار وجوههم مسوده و أما المذنبون من أهل التوحيد فإنهم يخرجون منها بالرحمه التى تدركهم و الشفاعه التى تنالهم- و فى الروايه التى عن أئمتنا ع أنه لا يصيب أحدا من أهل التوحيد ألم فى النار إذا دخلوا و إنما(۲) يصيبهم الله الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت أيديهم و ما الله بظلام للعبيد و هذه الروايه مطابقه لأصولنا العقليه لأن العارف بالتوحيد يكون نفسه منوره بنور الحق و اليقين مرتفعه عن العالم الأسفل إلى مقام العلويين و النار لا يدخل فى محل المعرفه و الإيمان و إنما سلطانها على الجلود و الأبدان

كما ورد فى الحديث: النار لا تأكل محل الإيمان

فأهل النار بالحقيقه هم المشركون و الكفار لا يَذُوقُونَ فِيها بَرْداً وَ لا شَراباً إِلَّا حَمِيماً وَ غَسَّاقاً و إن استطعموا أطعموا من الزقوم و إن استغاثوا أغيثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم اخسئوا و لا تكلمون و نادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون.

و مما يجب(۳) أن تعلم أن الجنه التى خرج منها أبونا آدم و زوجته لأجل

۱- كما ترى هنا أهل الدنيا لا يشبعون يزيد حرصهم و شرههم يوما فيوما و تبديل جلودهم تجدد طبائعهم بحركه جوهريه لا يموتون إذ لهم حياه حيوانيه و لا يحيون إذ ليس لهم حياه عقليه الناس موتى و أهل العلم أحياء لا يقضى عليهم فيموتوا كما استدعوا عن مالك بقولهم ليقض علينا ربك إذ ذبح الموت بشفره يحيى، س ره

۲- لأنسهم بها و إنما تصيب عند الخروج للخروج عن المألوف و هذا كما فى أهل الدنيا لا يتألمون من نار الطبيعه عند اشتغالهم بها و يتألمون عند الخروج و عند الاشتغال بتذكر الموت و التفكر فى المآل، س ره

۳- هذا قد مضى نقلا عن الشيخ محيى الدين العربى فى هذا السفر، س ره

خطیئتهما و هی جنه الأرواح(۱) المسماه عند أهل المعرفه و الشریعه موطن العهد و منشأ أخذ الذریه هی غیر الجنه التی وعد المتقون و هی جنه البرزخ لأن هذه لا یکون لکل أحد إلا بعد انقضاء حیاته الدنیویه بموته و للکل إلا بعد خراب الدنیا و بوار السماوات و الأرض و انتهاء الحرکات(۲) و بلوغ الغایات و إن کانتا متفقتین فی الحقیقه و المرتبه الوجودیه لکونهما جمیعا دار الحیاه الذاتیه و الوجود الإدراکی الصوری من غیر تجدد و لا دثور و لا انقطاع و لا تضاد و لا تزاحم و بیان ذلک أن المبادی الوجودیه و الغایات متحاذیه متعاکسه فی الترتیب و أن الموت کما علمت ابتداء(۳) حرکه الرجوع للنفوس الآدمیه إلى الله تعالى کما أن الحیاه الطبیعیه انتهاء حرکه النزول لها من عنده و قد شبهت الحکماء و العرفاء هاتین السلسلتین النزولیه و الصعودیه بالقوسین من الدائره إشعارا بأن الحرکه الثانیه الرجوعیه انعطافیه غیر ماره على الأولى- و أن لکل درجه من درجات القوس الصعودیه بإزاء مقابلتها من القوس النزولیه لا عینها- و إن کانتا من جنس واحد فإذا علمت هذا فاعلم أیضا أن الجنه جنتان جنه محسوسه و جنه معقوله کما قال سبحانه وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ و قوله تعالى فِیهِما مِنْ کُلِّ فاکِهَهٍ زَوْجانِ(۴) و قد علمت فی الفن الکلی إثبات العالم العقلی المشتمل

۱- أی الموجوده بنحو الکلیه و الوجود الواحد بالوحده الجمعیه و إن کانت الصور کثیره بالماهیات الجزئیه و الأشکال و الهیئات إذ قد مر معنى الکینونات السابقه للأرواح- بحیث لا یلزم الأبحاث المشائیه، س ره

۲- أی طولا إن إلى ربک المنتهى و قد ذکرنا أن الأجل المضروب للفعل إنما هو بحسبه إن وسیعا فوسیع و إن ضیقا فضیق و هنا بحسب قدره الله و کلماته التی لا تنفد و لا تبید، س ره

۳- أی ابتداء بروزه و إلا فابتداء الرجوع إلى الرب من حد النقص إلى الکمال- بالاستکمال قبل الموت الاضطراری، س ره

۴- قد یطلق الزوج على مجموع شیئین و قد یطلق على أحدهما کما یقال لأحد النعلین زوج النعل و منه إطلاق الزوج على الفحل و الزوجه على امرأته و من هذا القبیل الزوجان هنا فأحدهما ما فی الجنه الصوریه و الآخر ما فی الجنه الروحانیه أی أحدهما المحسوس و الآخر المعقول منه، س ره

على الصور العقليه و المثل النوريه المطابقه لجميع الأنوار الخارجيه و كذا علمت إثبات العالم الصورى الحسى المشتمل على الصور الحسيه المجرده عن الماده الكائنه الفاسده الموضوعه فى الجهات فالجنه المحسوسه لأصحاب اليمين و المعقوله للمقربين و هم العليون- و كذا النار ناران نار محسوسه و نار معنويه فالمحسوسه للكفار و المعنويه للمنافقين المتكبرين- المحسوسه للأبدان و المعنويه للقلوب و كل من الجنه و النار المحسوستين عالم مقدارى- إحداهما صوره رحمه الله و الأخرى صوره غضبه لقوله تعالى وَ مَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوى و كما أن الرحمه ذاتيه و الغضب عارض كما يعلم بالبرهان و يدل عليه قوله-

: سبقت رحمتى غضبى

و قوله وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْ ءٍ فكذلك خلق الجنه بالذات و خلق النار بالعرض و تحت هذا سر و قد علمت أن ليس للآخره مكان فى هذا العالم لا- فى علوه و لا- فى سفله لأن جميع ما فى أمكنه هذا العالم متجدده داثره مستحيله فانيه- و كل ما هو كذلك فهو من الدنيا و الآخره عقبى الدار ليست دار البوار و هى فى داخل هذا العالم و فى باطن حجب السماوات و الأرض و منزلتها من الدنيا منزله الجنين من رحم الأم كما مر و لكن لكل من الجنه و النار مظاهر و مرائى فى هذا العالم بحسب رقائقها و نشئاتها الجزئيه.

و على ذلك تحمل الأخبار الوارده فى تعيين بعض الأمكنه لأحدهما كما وقع فى

قوله ص: ما بين قبرى و منبرى روضه من رياض الجنه

و قوله: قبر المؤمن روضه من رياض الجنه و قبر المنافق حفره من حفر النيران

و ما روى: أن فى جبل أروند عينا من عيون الجنه

. و روى عن أبى جعفر ع: أن لله جنه خلقها فى المغرب و ماء فراتكم هذه يخرج منها و إليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء(۱) و صباح فتسقط على

۱- أى عند كل ليل فذكر طرفى الليل كأنه قال ع من المساء إلى الصباح فلا ينافيه قوله فإذا طلع الفجر هاجت من الجنه ثم تأويل الحديث الشريف أن المغرب إشاره إلى فناء الوجودات المجازيه و أفول الأنوار فى الأفق الأعلى و الماء الفرات هو الوجود المنبسط و المراد من قوله ع و إليها تخرج إلخ أنها تتحرك و تتوجه إلى غايه الغايات من الأبدان أو من الهيئات المحيطه بالأرواح كما ذكر فى بيان القبر و كونها فى الليل فى ذلك الأفق الأعلى باعتبار انطفاء الأنوار المتفرقه و الوجودات المتشتته هناك كما فى الحديث إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره- و قالوا فى الظلمات عين الحياه و أكلها مشاهده الجمال و الجلال و تلاقيها و تعارفها اتحادها متحد جانهاى شيران خداست\Z و طلوع الفجر صحو وجودها الموهوم بعد المحو و إفاقتها عن سكر شراب الوصال و كونها بين السماء و الأرض برزخيتها- و حاله بين المحو و الصحو مسماه بالغيبه و إن لها المنزله بين المنزلتين و طلوع الشمس بدو نوريتها المضافه إليها و ظهور إنانيتها و خروجها عن تلك الحاله المتوسطه و

أظن أن تعهد تحريف عن تعمد أى تقصد الصور نازله عن عالم المعنى و أن لله نارا هى نار الطبيعه السياله ذات ثلاث شعب فى مشرق السلسله الصعوديه يسكنها أرواح الكفار إذا خلدوا إلى عالم الطبيعه و ليلهم ظلمات الطبيعه و طلوع الفجر لهم انجذابهم إلى النور المطلق فى الجمله و اختلاسهم إلى الرحمه قليلا كما ينجذبون فى الدنيا فطره فيهيجون إلى واد أضعف حرا من نيران ليلهم و إن كان أشد حرا من نيران الدنيا و إذا كان المساء عادوا إلى النار أى عادوا إلى مقامهم الدانى و مقتضيات ملكاتهم الناريه، س ره

أثمارها و تأكل منها و تتنعم فيها و تتلاقى و تتعارف فإذا طلع الفجر هاجت من الجنه- فكانت فى الهواء فيما بين الأرض و السماء تطير ذاهبه و جائيه و تعهد حفرها إذا طلعت الشمس- و إن لله نارا فى المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار و يأكلون من زقومها و يشربون من حميمها ليلهم فإذا طلع الفجر هاجت إلى واد بالمين يقال له برهوت أشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون و يتعارفون و إذا كان المساء عادوا إلى النار فهم كذلك إلى يوم القيامه

و روى أيضا فى كتاب الكافى عن أبى بصير:(۱) قال قلت لأبى عبد الله ع إنا

۱- لا يخفى أن المصنف قدس سره بصدد ذكر أخبار عين فيها بعض الأمكنه الدنيويه للجنه و النار و روايه أبى بصير ليس فيها عين و لا أثر منه اللهم إلا أن يكون المعنى فى روضه فى الدنيا كهيئه الأجساد التى فى الجنه و أى داع إليه بل المعنى بالعكس أى فى روضه فى الجنه كهيئه الأجساد فى الدنيا نظير ما نقل سابقا من قوله ع فى قالب كقالبه فى الدنيا فإن المراد بالروضه القالب أو المعنى فى روضه فى البرزخ- كهيئه الأجساد يوم القيامه، س ره

نتحدث عن أرواح المؤمنين أنها فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنه و تأوی إلی قنادیل تحت العرش فقال ع لا إذن ما فی حواصل طیر قلت فأین هی قال فی روضه کهیئه الأجساد فی الجنه

و فیه أیضا عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: شر الیهود یهود بنان- و شر النصاری نصاری نجران و شر ماء علی وجه الأرض ماء برهوت و هو واد بحضرموت ترد(۱) علیه هام الکفار و صداهم

. و فی کثیر من الأخبار ما یدل علی أن الجنه فی السماء قال مجاهد فی قوله تعالی وَ فِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما تُوعَدُونَ هو الجنه و النار و مثله عن الضحاک و یروی عن عبد الله بن سلام أنه قال إن أکرم خلق الله أبو القاسم ص و قال إن الجنه فی السماء و أما أنها فی أی سماء فالمشهور أنها فی السماء السابعه و هو المروی عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن العباس أین الجنه فقال فوق سبع سماوات قلت فأین النار قال تحت أبحر مطبقه- و یدل علی هذا ما روی فی حدیث المعراج الثابت فی صحاحهم أن السدره فی السماء السابعه إذ نزل فی الکتاب المجید وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَهً أُخْری عِنْدَ سِدْرَهِ الْمُنْتَهی عِنْدَها جَنَّهُ الْمَأْوی و روی عن عبد الله بن مسعود أنه قال الجنه فی السماء الرابعه فإذا کان یوم القیامه جعلها الله حیث یشاء و روی عن عبد الله بن عمر أنه قال الجنه مطویه معلقه بقرون الشمس(۲) تنشر فی کل عام مره و إن أرواح المؤمنین فی طیور(۳) کالزرازیر یتعارفون من ثمر الجنه

۱- أی ترد علیه أرواحهم المتعلقه بأدمغتهم و قلوبهم إن کان النسخه صدرهم فظاهر و إن کانت صداهم فکأنها صارع عین الرین و الصدی، س ره

۲- لأن الجنه مطویه فی وجود النفس و وجودها معلقه بإعداد أشعه الشمس- و نحوها کما قال الحکیم، س ره

۳- هذا و أمثاله مما مر باعتبار جناحی العلم و العمل و العقل النظری و العقل العملی، س ره

و يقرب من هـذا كلام بعض القدماء من أهل الحكمه إن الأرواح تهبط إلى هذا العالم من أشـعه الشـمس و فى بعض الأخبار ما يدل على أنها فى السـماء الدنيا و ذلك ما يروى فى حديث المعراج أنه ص رأى فى السـماء الدنيا آدم أبا البشر و كان عن يمينه باب يأتى من قبله ريح طيبه و عن شماله ريح منتنه فأخبره جبرئيل ع أن أحدهما هو الجنه و الآخر هو النار.

و فى بعض الأخبـار مـا يـدل على أنهـا فى بعض أوديه الأرض و ذلك ما يروى أيضا فى حـديث المعراج أنه بلغ ص قبل انتهائه إلى بيت المقدس واديا بارده طيبه و سمع صوتا فقال جبرئيل هذا صوت الجنه يقول كذا.

و من الأخبار ما يدل على أن للنار و الجنه كينونه فى الأرض فى بعض الأوقات- كما روى فى حديث صلاه الكسوف إذ روى

أنه قال ص: ما من شـى ء توعدونه إلا و قد رأيته فى صلاتى هذه(۱) لقـد جى ء بالنار و ذلك حين رأيتمونى تأخرت مخافه أن يصـيبنى من فوحها إلى أن قال ثم جى ء بالجنه و ذلكم حين رأيتمونى تقـدمت حتى قمت فى مقامى و لقـد مـددت يـدى و أنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه ثم بدا لى أن لا أفعل هذا الحديث مما رواه مسلم فى كتابه

. و حكى بعضـهم أنه لمـا رأى ص جهنم و هو فى صـلاه الكسوف جعل يتقى حرها عن وجهه بيـده و ثوبه و يتأخر عن مكانه و يتضـرع و يقول أ لم تعـدنى يا رب أنك لا تعـذبهم و أنا فيهم أ لم أ لم حتى حجبت عنه أراد قوله وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ ما كانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ.

و روى أيضا: أنه ص صلى يوما الصلاه ثم رقى المنبر فأشار بيده قبله المسجد فقال قد رأيت الآن مذ صليت لكم الصلاه الجنه و النار ممثلتين من قبل هذا الجدار فلم أر كاليوم فى الخير و الشر رواه البخارى

و أما النار

اشاره

فالمشهور فى ألسنه الجمهور أنها فى الأرض السابعه.

۱- و ذلك لأن كلها صور صرفه بلا ماده و هكذا فيما يأتى من الأخبار، س ره

و من الأخبار ما يدل على أنها فى السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد و الضحاك فى تفسير قوله تعالى وَ فِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما تُوعَدُونَ و كما روى فى حديث المعراج أنه ص رأى فى السماء الدنيا مالكا خازن النار و فتح له طريقا من طرق النار لينظر إليها- حتى ارتقى إليه من دخانها و شررها و ما عن يساره من الباب.

و من الأخبار ما يدل على أنها فى البحر منها

ما روى عن أمير المؤمنين ع: أنه سأل يهوديا أين موضع النار فى كتابكم قال فى البحر قال ع ما أراه إلا صادقا لقوله تعالى وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ

و يروى أيضا فى التفاسير أن البحر المسجور هو النار.

و منها ما رواه أحمد بن حنبل فى مسنده عن رسول الله ص أنه قال: البحر هو جهنم

و منها ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص: لا يركبن رجل بحرا إلا غازيا أو معتمرا فإن تحت البحر نارا(۱) أو تحت النار بحرا

و منها ما أوردها الثعلبى فى تفسيره عن رسول الله ص: إنه قال البحر نار فى نار

و منها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس إن النار تحت بحر اسمه قيس- و من ورائه بحر اسمه الأصم و من ورائه بحر اسمه مطبقه و من ورائه بحر اسمه مرماس و من ورائه بحر اسمه الساكن و من ورائه بحر اسمه الباكى و هو آخر البحار محيط بالكل- و كل واحد من هذه البحار محيط بالذى تقدمه و منها ما روى عن بعض السلف فى قوله تعالى يَسْتَعْجِلُونَکَ بِالْعَذابِ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَهٌ بِالْکافِرِینَ قال إن جهنم هو البحر و هو محيط بهم ينثر فيه الكواكب ثم تستوقد و يكون هو جهنم و منها ما يروى عن الضحاك فى قوله تعالى أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً هى فى حاله

۱- الترديد من الراوى و من الحديث أن لا يدخلن المسلم الدنيا و لا يأخذها إلا وسيله إلى الآخره و إلا مجاهدا فى سبيل الله و إلا حاجا و معتمرا ظاهريين أو باطنيين فإن تحت بحر الطبيعه نار الهيولى أو تحت نار الطبيعه لتباعدها المكانى- و تماديها الزمانى و الشوب الهيولانى بحر الهيولى المسجور و سيأتى تأويل البحر بالطبيعه، س ره

واحده فى الدنيا يغرقون من جانب و يحترقون من جانب و مثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم إن مرتكب الكبائر يلقى فى طرطاووس و قال المترجم طرطاووس شق كبير و أهويه تسيل إليه الأنهار و يعنى به البحر أو قاموسا فيه دردور.

و من الأخبار ما يدل على أن النار فى هذه الأرض بعينها كحديث الوادى الذى ذكرناه من قبل.

و منها ما يدل على أن بعض جهنم فى الأرض كما روى عن قتاده فى قوله تعالى- أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ قال و الله ما تناهر إن وقع فى النار و روى عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من أرض ضراره و يقال إن حضرموت بقعه منها و يقرب من هذا حديث وادى برهوت المروى عن

أمير المؤمنين ع قال: أبغض البقاع إلى الله تعالى وادى برهوت فيه أرواح الكفار و فيه بئر ماء أسود منتن- يأوى إليه أرواح الكفار

و ذكر رجل أنه بات فى وادى برهوت فسمع طول الليل يا دومه- فذكر ذلك لرجل من أهل العلم فقال الملك الموكل بأرواح الكفار اسمه دومه.

و حكى الأصمعى عن رجل عن حضرموت أنه قال تجد من ناحيه برهوت- رائحه فظيعه منتنه جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار و بعض هذه الأخبار و إن كانت فى أرواح الكفار من غير تعرض بذكر النار إلا إنا متى ضممناها إلى أخبار أخرى و إلى قوله النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ استصحب فى حكم النار على وجه أظهر.

تنبيه:

هذه الأخبار و الروايات و إن كانت ظواهرها متناقضه على أرباب العلوم الرسميه لكن بواطنها متوافقه عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم و معارفهم على أصول صحيحه برهانيه و مقدمات جليه كشفيه لا يشكون فيها- و يشكون فى الشمس رابعه النهار بخلاف غيرهم من أصحاب البحث و الجدال و أرباب الروايه من غير درايه و حال فإنهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها تناقضت عليهم الأحكام- و تفاسدت عندهم مقاصد الحديث و الكلام و بالجمله قد علمت أن الجنه و النار فى نشأه أخرى

و عـالم آخر موجوداته أمور صوريه بلا ماده و انفعال و حركه و الـدنيا و كل ما فيها أمور كائنه فاسـده متجـدده داثره زائله ذات أوضـاع و جهـات مكانيه فكل خبر يـذكر فيه أن الجنه أو النار فى مكان من أمكنه الـدنيا و موضع من مواضع هـذا العالم فإما أن يكون المراد بـاطن ذلك المكان كقولهم إن الجنه فى السـماء السابعه و إن النار تحت السـماء ليس المراد به أن الجنه داخله فى جسـميه السـماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس فى البدن و كذا حكم النار و قد علمت أن منزله الجنه و النار من هـذا العالم منزله الجنين من الرحم فما لم تبطل الـدنيا لم ينكشف الأخرى و ما لم ينهـدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن و إما أن يكون المراد منها حكم المظاهر الرقائق و النشئات النسبيه للجنه و النار أ لا ترى أن المرآه مظهر للصور الحسيه- و ليست الصوره موجوده فيها فكـذلك بعض مواضع الـدنيا مظهر للجنه و النار فكما أن ما بين قبر الرسول ص و منبره روضه من رياض الجنه أى مظهر يظهر بها لمـن كـان مـن أهـل الكشـف و الشــهود روضـه مـن أهـل الجنـه كمرآه تشاهـد النفس بهـا صـوره مـن الصـور المحسوسه- التى قابلتهـا فكـذلك بعض المواضع المـذكوره بمنزله المرائى المنكشـفه بهـا أحوال الجنه أو النار كجـدار مسـجد الرسول ص الذى تمثل له الجنه و النار و كماء الفرات و عين فى جبل أروند و كوادى برهوت و غير ذلك من مواضع الأرض و كـذلك البحر الواقع فى حـديث لا ـ يركبن رجل بحرا فالمراد بكون الجنه أو النار فى هـذه المواضع أنها صارت مجالى و مظاهر ينكشف بهـا مثـال أحـدهما و أمـا مـا يروى من قول أمير المؤمنين ع مع اليهودى و تصـديقه ع إيـاه فى أن موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شـى ء آخر معنوى غير محسوس بهذه الحواس المشار إليه فى قوله تعالى وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ و كذا المنقول عن ابن عباس و كعب الأحبار من أن النار سـبعه أبحر أو تحت سبعه أبحر ليس المراد منه بحار الدنيا و إنمـا المراد منهـا طبقـات عـالم الطبيعه بحسب الجوهر و الحقيقه فإن الطبيعه فى الحقيقه نار غير محسوسه محرقه للأجسام مـذيبه للأبدان محلله مبدله للجلود

فصل (۲۵) فی الإشاره إلی مظاهر الجنه و النار و مشاهدهما

اعلم أن لكل ماهيه من الماهيات الحقيقيه و معنى من المعانى الأصوليه حقيقه كليه- و مثلا جزئيه و مظاهر جسمانيه فى هذا العالم فالإنسان مثلا له حقيقه كليه هى الإنسان العقلى الجامع لجميع رقائقه و خصوصياته على وجه أعلى و أشرف و هو الروح المنسوب إلى الله فى قوله تعالى وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي* و له أمثله جزئيه كزيد و عمرو له مظاهر و مشاهد كالمرايا و الأجسام الصقيله فكذلك للجنه حقيقه كليه هى روح العالم- و مظهر اسم الرحمن كما فى قوله يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمنِ وَفْداً و لها مثال كلى كالعرش الأعظم(۱) مستوى الرحمن لقوله الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى و أمثله جزئيه كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله و لها مظاهر حسيه كما وقع فى الأخبار المذكوره من عين أروند و غيرها و كذا النار لها حقيقه كليه جامعه لأفرادها و هى البعد عن جوار الله و رحمته بحسب اسمه الجبار المنتقم القهار و لها نشأه مثاليه كليه هى طبقات سبعه تحت الكرسى و الكرسى موضع القدمين تغترفان [تفترقان] بعده قدم الجبار و هى لأهل النار و قدم صدق عند ربك و هى لأهل الجنه و فيه أصول السدر(۲) التى هى شجره الزقوم طعام الأثيم و هناك منتهى أعمال الفجار و المنافقين و لها أمثله جزئيه و هى طبيعه كل

۱- أى العقل الكلى و قلب الإنسان الكامل و أما حقيقتها الكليه و روح العالم و مستوى الرحمن فهى الوجود المنبسط المسمى بالرحمه الواسعه الرحمانيه أو حقيقتها جنه الذات و الصفات و ليس المراد بالعرش الأعظم الفلك الأطلس لأنه مظهر الجنه لا مثالها، س ره

۲- أى منبت أصل شجره الزقوم أصل السدره لكنهما متعاكسان فإن الأغصان و الفروع و الأوراق للسدره تتساعد إلى فوق و هى فى شجره الزقوم تتنازل إلى تحت و كونهما فيه قد سبق وجهه من أن المدارك الجزئيه تصرفها إلى هناك فالصور المأخوذه بها منشأ الوصول إليهما بل هى من مراتبهما و هناك منتهى أعمال الفجره و الكفره و أما أعمال البرره و الخيره و علومهم فترتقى إلى عليين بل إليه يصعد الكلم الطيب، س ره

فرد من الناس معذب لعذابه الجسمانی و نفسه و هواه لعذابه الروحانی و لها مظاهر و مجالی حسیه فی هذا العالم کما ورد فی الأخبار من وادی برهوت و غیره و لکل من الجنه و النار- أبواب کما سنشیر إلیه

فصل (۲۶) فی أبواب الجنه و النار

اشاره

أبواب الجنان هی المشار إلیها فی القرآن بقوله سبحانه وَ الْمَلائِکَهُ یَدْخُلُونَ عَلَیْهِمْ مِنْ کُلِّ بابٍ و قوله لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ السَّماءِ وَ لا یَدْخُلُونَ الْجَنَّهَ و قوله جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَهً لَهُمُ الْأَبْوابُ و أبواب النیران هی المشار إلیها بقوله فَادْخُلُوا أَبْوابَ جَهَنَّمَ خالِدِینَ فِیها* و قوله حَتَّی إِذا جاؤُها وَ فُتِحَتْ أَبْوابُها و قوله لَها سَبْعَهُ أَبْوابٍ لِکُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ.

و اعلم أنه وقع الاختلاف فی تعیین هذه الأبواب فقیل هی المدارک السبعه للإنسان- و هی الحواس الخمس و الحاستان الباطنتان أعنی الخیال و الوهم أحدهما مدرک(۱) الصور و ثانیهما مدرک المعانی الجزئیه و هذه الأبواب کما أنها أبواب دخول النیران- کذلک هی أبواب دخول الجنان إذا استعملها الإنسان فی الطاعات و لاقتناء الخیرات و لانتزاع معانی الکلیات من المحسوسات و الجزئیات و بالجمله استعملها فیما خلقت لأجله و للجنه باب ثامن مختص بها هو باب القلب و قیل هی الأعضاء السبعه التی وقع التکلیف بها و قیل هی الأخلاق السیئه مثل الحسد و البخل و التکبر و غیرها للنار و مقابلاتها من الأخلاق الحسنه کالعلم و الکرم و الشجاعه و غیرها للجنه و لا یبعد أن

۱- إن قلت الخیال حافظ لا مدرک قلت نعم لکن المراد بالخیال الحس المشترک- إلا أنه لما أرید وجهه الداخلی إذ مر أنه کمرآه ذات وجهین أطلق علیه الخیال لأنه بهذا الوجه یدرک محفوظات الخیال و لا یقال الحس المشترک لئلا یتوهم وجهه الخارجی، س ره

يكون للصفات السيئه سبعه مواضع لكل منها شعب كثيره و كذا للصفات الحسنه يكون ثمانيه مجامع تحت كل منها أصناف كثيره كما هى مذكوره فى كتب الأخلاق و القول الأول أولى و أوفق فإن كلا من المشاعر السبعه باب إلى الشهوات الدنياويه التى ستصير نيرانات محرقه و هيئات معذبه للنفوس فى الآخره و هى أيضا إذا استعملت فى طريق الخير أبواب إلى إدراك الحقائق و المعارف و فعل الحسنات التى بها يثاب فى العاقبه و يصعد إلى الملكوت و يدخل فى الجنه مع زمره الملائكه و بالجمله لكل من هذه المشاعر و المدارك باطن و ظاهر باطنه فيه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب فظواهرها أبواب مفتوحه إلى عالم الجحيم أو إلى ما به استحقاقيه الدخول فى الجحيم و بواطنها أبواب مفتوحه إلى عالم الجنان أو إلى ما به استحقاقيه دخولها و إذ غلقت أبواب النيران فتحت أبواب الجنان بل هى على شكل الباب الذى إذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فعين غلق أبواب إحداهما عين فتح أبواب الأخرى إلا باب القلب و هو الباب الثامن فإنه مغلق دائما على أهل الحجاب الكلى و الكفر و هو مختص بأهل الجنه من جهه الإيمان و المعرفه و لا يفتح أبدا لأصحاب النار لأنهم المختوم على قلوبهم فى الأزل لقوله تعالى خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ و قوله فَطُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ و ليس للنار دخول أو تصرف(١) فى القلوب و الأفئده و إنما لضرب منها اطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان على الكفار فما ذكر الله من أبواب السبعه يدخل فيها الإنس و الجان و أما الباب الثامن المغلق الذى لا يدخل فيه أهل الكفر و الاحتجاب فباطنه محل الإيمان و العبوديه-

و فى الحديث: التراب لا يأكل محل الإيمان

و هو أى باطنه سعيد فى الدنيا و الآخره- ليس للعذاب و الشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنه حفت بالمكاره و باطنه فيه الرحمه- و ظاهره فيه العذاب و هى النار التى تطلع على الأفئده و أما منازل جهنم و دركاتهم

١- أى ما بالفعل منهما و إنما لضرب من النار كنار الطبيعه و نيران الأعمال السيئه فى الدنيا لهيب و صوله على عقل بسيط من غير دخول و احتراق لأنها فى واد و هو فى واد آخر و هذه طوار لا تحدث فيه ثلمه و عوار لا تصادم ملكه و إن أوجبت تعطلا فى البرزخيات، س ره

و خوخاتها(۱) فعلى قياس ما يـذكر فى الجنان من المنازل و الـدرجات و الرواشن على سبيل المقابله و أما أسـماء أبوابها السـبعه فهى باعتبـار الإضـافه إلى منازلهـا كبـاب جهنم و بـاب الجحيم و بـاب السعير و بـاب اللظى و بـاب السـقر و باب الحطمه و باب السـجين و البـاب الثـامن المغلق لا يفتـح فهو الحجاب و السـد و أما خوخات النار فهى شـعب الكفر و الفسوق- و كـذا خوخات الجنه هى شعب الإيمان و الطاعه فمن عمل من خير فهو يراه فى الآخره و من عمل من شر فقد يراه و قد يعفى عنه

تبصره و تذكره:

اعلم أن باطن الإنسان فى الدنيا هو ظاهره فى الآخره- و ما دام الإنسان فى هذا العالم تكون الآخره عالم الغيب بالقياس إليه و إذا انتقل من الـدنيا إلى الأخرى يصـير ذلك العالم عالم الشـهاده بالقياس إليه و إطلاق أبواب الجنان على هـذه المشاعر الظاهره من باب(۲) التوسع ليس على سبيـل الحقيقه لأن باب الـدار و باب البلـد ما إذا فتـح فتـح إليها بلا حجاب و لا بـد أن يكون باب كل مـدينه من جنسـها و بـاب كـل شـى ء من جنسه و هـذه الحـواس ليست كـذلك- و الـتى تنفتـح إلى الجنه مـا هى إلاـ الحـواس المحشوره مع النفس البـاقيه ببقائها فى الآخره- و قـد علمت أن للنفس فى ذاتها سـمعا و بصـرا و شـما و ذوقا و لمسا و تـذكرا و تصـرفا و يدا روحانيه و رجلا كذلك فلها عين باصره ناظره إلى ربها و أذن سامعه تسمع آيات الله و كلمات الملائكه و أصوات طيور الجنه و نغماتهـا و تسبيحات الأشـياء و شم تشم به روائـح الإنس و نسائم القـدس و ذوق تـذوق به طعوم الجنه و فواكه مما يشـتهون و لمس تلمس به حور العين و هى المشـاعر الروحانيه(۳) و الحواس البـاطنه و هى مع محسوساتهـا من أهل الجنه إن لم يسدها ساد و لم يحجبها حجاب و أما هذه الحواس و هى و مدركاتها أمور

۱- بفتح الأول أى روازنها التى من كل دركه إلى أخرى و هى لأن السيئه تجر إلى السـيئه كما أن الحسـنه تجر إلى الحسنه، س ره

۲- أى إذا أخذت هذه المشاعر مقيده بهذه أو بشـرط لا بالنسبه إلى المشاعر الأخرويه و أما إذا أخذت لا بشرط أو بشرط شى ء كالجسد مع الروح فلا، س ره

۳- و قد مر فى مباحث النفس أمثلتها فى مشاعر النبى ص فتذكر، س ره

مستحيله زائله داثره كائنه فاسده منشأ العذاب الأليم و الحجاب العظيم و تؤدى بالإنسان إلى الهاويه و يحترق بنار الجحيم فكل نفس تتبع الهوى و يسخرها الشهوه و يستخدمها الشيطان و يستعبدها كما قال تعالى أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلى بَصَرِهِ غِشاوَةً فتصير من أهل النار إذ قد صار كل من مشاعره السبعه سببا من أسباب بعده من الله و ملكوته و بابا من أبواب طاعته للهوى- و انقياده للشهوه و عدوله عن طريق الهدى و سنن الحق و وقوعه فى المهوى فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَ فَلا تَذَكَّرُونَ و يكون حاله و ماله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى فَأَمَّا مَنْ طَغى وَ آثَرَ الْحَياةَ الدُّنْيا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوى فظهر أن كل مشعر من هذه المشاعر باب من أبواب الجحيم لها سبعه أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم و أما إذا تنور القلب بنور المعرفه و الإيمان و خرج من القوه إلى الفعل بالرياضه و العباده و الطهاره- عن وسخ المعاصى و درن الشهوات كالحديد إذا أذيب بالنار و ذهب بها درنه و خبثه و اتخذت منه مرآته مصيقله صار كعين صحيحه استنارت بنور الملكوت الأعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره آيه من آيات ربه الكبرى و بابا من أبواب معرفه ربه الأعلى فينتزع من صورها المحسوسه الجزئيه معانى معقوله كليه و يفهم منه أسرارا إلهيه يقف عليها و يدخل جنه المقربين و يستعد بها للسعاده القصوى و مجاوره الرحمن فى مقعد صدق عند مليك مقتدر و هذا بخلاف حال أهل الهوى و الجهاله المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الآخره و عن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال تعالى يَسْمَعُ آياتِ اللَّهِ تُتْلى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِراً ... كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْراً فَبَشِّرْهُ بِعَذابٍ أَلِيمٍ فغلقت عليهم الأبواب و سددت عليهم الطرق إلا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ إشاره إلى أن ليس لهم درجه قوه نظريه- تنفتح بابها لإدراك العلوم الإلهيه ليكونوا من أهل القرب و المنزله عند الله و لا أيضا لهم قلب سليم و أذن واعيه لها باب مفتوح إلى تلقى السمعيات و المواعظ و الخطابات ليكونوا من أهل السلامه من عذاب الآخره فلا جرم حالهم فى الآخره كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِي أَصْحابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا

بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحابِ السَّعِيرِ فقد وضح و انكشف أن جميع هذه المشاعر الثمانيه تصلح لأن تصير أبواب الجنان فى حق من يصرفها فيما خلقها الله لأجله كما قال وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى فَإِنَّ الْجَنَّهَ هِيَ الْمَأْوى و منها أبواب جهنم فى حق من صرفها فى طاعه الهوى و شهوات الدنيا كقوله تعالى فَأَمَّا مَنْ طَغى وَ آثَرَ الْحَياهَ الدُّنْيا- فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوى.

فإن قلت باب الدار يشبه الدار و الجنه و النار داران متخالفتان فى جوهر الحقيقه و نحو الوجود فكيف يصح أن تكون المشاعر الإنسانيه بعينها أبواب الجنه و أبواب النار.

قلنا السمع و البصر و غيرهما التى لأهل السعاده و الهدى مباينه بالحقيقه و النوع عندنا للتى لأهل الشقاوه و الهوى و إن وقع الاشتراك بينهما فى أصل الإحساس و الشعور- فإن مدارك أهل السعاده و مرائيهم مطهره عن رجس الهيولى منوره بنور المعرفه و التقوى- و مدارك الأشقياء المدبرين و المردودين إلى أسفل سافلين مغشاه بغشاوه الطبع مظلمه بظلمات الجهل و الهوى و بالجمله السمع و البصر و الفؤاد التى لأولئك الأصحاب و أولى الألباب- قد وقع لها التبديل الأخروى و التحويل الإلهى الذى به تستأهل لأن تكون من أبواب الجنه التى هى دار الحسنات و منزل الخيرات و أما السمع و البصر و الفؤاد التى لأصحاب النار و الأشقياء الفجار فصارت أنحس مما كانت و أظلم و أنجس فناسبت لأن تكون مداخل و أبوابا لدار الظلمات و معدن البوار و النكال و العذاب.

مكاشفه تنبيهيه:

اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخره على الصراط المستقيم أن الجنه التى يصل إليها من هو من أهلها هى مشهوده لك اليوم من حيث محلها(۱) لا- من حيث صورتها و أنت تتقلب فيها على الحال التى أنت عليها و لا تعلم أنك فيها فإن الصوره الطبيعيه تمنعك و تحجبك عن مشاهدتها و مشاهده ما أعدت فيها من نعيمها و غرفاتها و أشجارها و أنهارها و طعامها و شرابها فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل و يرون من كان فى روضه خضراء و إن كان جهنميا يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب و نصب من حرورها و زمهريرها و نيرانها و لهبها و حياتها

۱- و هو باطن النفس و ملكاتها العلميه و العمليه، س ره

و عقاربها و حميمها و زقومها و من لم يكن من أهل الكشف و البصيره و بقى فى عماء حجابه لا يدرك ذلك مثل الأعمى يكون فى بستان فما هو غائب عنه بذاته و لكن لا يراه و لم يلزم من كونه لا يراه أن لا يكون فيه و كذلك أكثر أهل الجنه فى الجنه الآن و لكن لا يرونها و هم يتقلبون فيها و كذلك أصحاب النار فى النار و قد أحاط بهم سرادقها و هم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ* و بقوله جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا و بقوله

فى حديثه القدسى: أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت الحديث

و قد علمت أن جنه المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمر خارج عن نفسه فإذا كانت معده اليوم كانت متصله بها و إن كان هو فى حجاب عنها- لأن الله قد يحول بين المرء و قلبه فكيف بينه و بين نعيم قلبه أو جحيمه و من الناس من يستصحبه هذا الكشف و منهم من لا يستصحبه و هو قد يكون أرفع حالا منه لحكمه أخفاها الله فى خلقه فلأهل الله أعين يبصرون بها و آذان يسمعون بها و قلوب يعقلون بها و هى غير هذه الأعين و الآذان و القلوب كما علمت آنفا و أهل الكفر و الحجاب صم بكم عمى- فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون إلى الله

فصل (۲۷) فى تتمه الاستبصار فى بيان حقيقه أحوال الجنه و النار

قد علمت أن النشأه الآخره نشأه متوسطه بين المجردات العقليه و بين الجسمانيات الماديه

و كل ما فيها صور محسوسه مدركه بقوه نفسانيه هى خيال فى هذا العالم و حس فى ذلك العالم و الإنسان إذا مات و تجرد عن هذا البدن الطبيعى قامت قيامته الصغرى و حشر أولا إلى عالم البرزخ ثم إلى الجنه و النار عند القيامه الكبرى و الفرق بين الصور التى يراها و يكون عليها الإنسان فى البرزخ و التى يشاهدها و يكون عليها فى الجنه و النار عند القيامه الكبرى أنما يكون بالشده و الضعف و الكمال و النقص إذ كل منها صور إدراكيه جزئيه غير ماديه إلا أنها مشهوده فى عالم البرزخ بعين الخيال- و فى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الأخروى ليس غير عين الخيال بخلاف

الحس الـدنیوی المنقسم بخمس قـوی فی خمسه مواضع من البـدن مختلفه فموضع البصـر هو العین و موضع السـمع هو الأـذن و موضع الذوق هو اللسان و لا یمکن أیضا أن یفعل کل منها فعل صاحبه فالبصـر لا یسـمع و السـمع لا یبصر و هما لا یذوقان و لا یشـمان و علی هـذا القیـاس فی الجمیع- فـإن قلت باصـره العین و لامسـتها فی موضع واحـد- قلنـا لیس کـذلک بل الباصـره فی الجلیـدیه و لاـمسه العین فی القرنیه و أما حواس الآخره فجمیعها فی موضع واحـد غیر متغایر فی الوضع و الجهه و کل منها یفعل فعل(۱) صاحبه و نسبه الصور البرزخیه إلی الصور التی فی القیامه الکبری کنسبه الطفل أو الجنین إلی البالغ.

قال صاحب الفتوحات المکیه [فی حقیقه الموت]

فی الباب الخامس و الخمسین و ثلاثمائه منها و الموت بین النشأتین حاله برزخیه تعمر الأرواح فیها أجسادا برزخیه خیالیه مثل ما عمرتها فی النوم و هی أجساد(۲) متولـده عن هذه الأجسام الترابیه فإن الخیال قوه من قواها ثم قال و من مات فقد قامت قیامته و هی القیـامه الجزئیه فـإذا فهمت القیـامه الجزئیه فقـد فهمت القیـامه العامه لکل میت کان علیها فإن مـده البرزخ من النشأه الآخره بمنزله حمل المرأه الجنین فی بطنها ینشـئه الله نشأ بعد(۳) نش ء فتختلف علیه أطوار النشـئات إلی أن یولـد یوم القیامه فلهذا قیل فی المیت إذا مات فقـد قامت قیامته أی ابتـدأ فیه ظهور النشأه الأخری فی البرزخ إلی یوم البعث من البرزخ کما یبعث من البطن إلی الأرض

۱- قـد ذکرنـا فی موضع آخر أنه لمـا کـانت العوالم متطابقه کانت المشاعر العشـره موجوده فی قالبک المثالی و لما کان ذلک العالم مجردا تجردا برزخیا و أکمل و أجمع من هذا العالم کان فی کل منها الکل فیحصل من ضرب العشره فی نفسها مائه و من ضرب المائه فی العشره العقلیه ألف قوه، س ره

۲- و ذلک لأن النفس جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء فتتحرک بالحرکه الجوهریه عن الجسمیه الطبیعیه إلی الجسمیه البرزخیه و وجه النفس أصل محفوظ فیهما، س ره

۳- أی یشتد وجود الصوره شده بعد شده حتی تصیر الصوره البرزخیه أخرویه، س ره

بالولاده فتدبر نشأه بدنه فی(۱) الأرض زمان کونه فی البرزخ تسویه و تعدله علی غیر مثال سبق مما ینبغی للدار الآخره.

و قال فی الباب الرابع و السبعین و ثلاثمائه و اعلم أن الحق لم یزل فی الدنیا متجلیا للقلوب فیتنوع الخواطر لتجلیه و أن تنوع الخواطر فی الإنسان عین التجلی الإلهی من حیث لا یشعر بذلک إلا أهل الله کما أنهم یعلمون أن اختلاف الصور الظاهره فی الدنیا و الآخره فی جمیع الموجودات لیس غیر تنوع التجلی فهو الظاهر إذ هو(۲) عین کل شی ء و فی الآخره یکون باطن الإنسان ثابتا فإنه عین ظاهر صورته(۳) فی الدنیا و التبدل فیه خفی و هو خلقه الجدید فی کل آن الذی هم فیه فی لبس و فی الآخره یکون ظاهره مثل باطنه فی الدنیا- و یکون التجلی الإلهی دائما بالفعل فیتنوع ظاهره فی الآخره کما یتنوع باطنه فی الدنیا- فی الصور التی یکون فیها التجلی الإلهی ینصبغ بها انصباغا فذلک هو التضاهی(۴) الإلهی الخیالی غیر أنه فی الآخره ظاهر و فی الدنیا باطن فحکم الخیال مستصحب للإنسان فی الآخره انتهی.

و اعلم أنه قد اتفق فی هذا العالم لبعض الکاملین کالأنبیاء و الأولیاء أو لغیرهم من الکهنه و المجانین و المبرسمین فمن قویت قوه خیاله أو ضعفت قوه حسه أن یری بعین الخیال شیئا مشاهدا محسوسا کما یشاهد سائر المحسوسات فکثیرا ما یشتبه علیه الأمر و یزعم أن ما رآه موجود فی الخارج فیغلط و جمیع ما یراه الإنسان یوم القیامه یراه بعین الخیال و هی موجوده فی تلک الدار معتبره باقیه فیها لأنها موطن تلک الصور و إنما لم یعتبر وجود ما یری بعین الخیال هاهنا من المقامات و غیرها لعدم بقائها و وقوع الحجاب عنها بعد أقصر مده فلا تعویل علیها هاهنا لزوالها عن المشاهده سریعا إذ لیس هذا العالم

۱- أی بدنه الذی کان فی الأرض بحسب الصوره، س ره

۲- أی بحسب الوجود و غیره بحسب الماهیه کما فی طریقه ذوق المتألهین، س ره

۳- أی ینزل منزلته فإن الباطن یصیر ظاهرا، س ره

۴- هذه المضاهاه لأنه کما أنه کل آن فی شأن کذلک الخیال کل آن فی شأن- لتفنن الخواطر، س ره

موطن وجودها فبالموت يرفع الحجاب بالكليه فيدوم مشاهده عين الخيال و تلك الصور المشهوده للنفس قد علمت أنها ليست خارجه عن ذاتها بل عينها فالأجساد فى الآخره- و فى عالم الخيال عين الأرواح و هذا معنى تجسد المعانى و تجسد الأرواح و هى لا تكون إلا فى ذلك العالم و أما فى هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد لا أنها تتجسد و كذلك الأجساد فى الآخره تروحن و فى الدنيا لا تكون كذلك.

قال فى الباب الثالث و السبعين و ثلاثمائه و فيه علم تجسد(۱) الأرواح فى صوره الأجسام الطبيعيه هل عين ذلك الروح هو عين الصوره التى ظهر فيها أو هو ذلك فى عين الرائى كزرقه السماء أو هل الروح لتلك الصوره كالروح للجسم أعنى النفس الناطقه و تلك الصوره صوره حقيقيه لها وجود عينى كسائر الصور الحقيقيه و هذه مسأله أغفلها كثير من الناس بل كلهم و إنهم قنعوا(۲) بما ظهر لهم من صور الأرواح المتجسده- فلو تروحوا فى نفوسهم(۳) و حكموا بالصور على أجسامهم و تبدلت أشكالهم و صورهم فى عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الأرواح لما ذا يرجع فإنه علم ذوق لا علم نظر فكرى

۱- المراد به مثل ما يظهر روح الأستاذ للتلميذ بصورته بعد موته أو روح آخر بصورته ملقيا عليه مسأله أو منذرا له فى سوء سلوك إلى غير ذلك فهل الروح تمثل بصوره مثاليه هى عين ذلك الروح بلا تجاف عن مقامه المعنوى أو لا حقيقه لذلك التصوير كزرقه السماء أو صوره طبيعيه و هى مراده من الصوره الحقيقيه و الحق هو الأول، س ره

۲- أى السلاك منهم قنعوا به لأنه أمر غريب فحجبوا عن التحقيق بالابتهاج به- فكيف حال من ليس من أهل الكشف الصورى و قد ذكرنا فى موضع آخر أن درجه العمل غير درجه العلم و التحقيق و درجه الجمع مقام آخر فالعامل شأنه أن يشاهد لعمله و رياضته شيئا ليزداد فى رغبته و سلوكه و أما أنه ما هو و هل هو و لم هو و أين هو فعلى العارف المحقق و الحكيم المحدق و الجمع نادر، س ره

۳- أى لو كانت روحانيتهم قويه بحيث كان لهم التحكم و التسلط بقاهريه صورهم المنشأه لخيالهم و لنفسهم المتصرفه و انقهار صورتهم الطبيعيه بحيث يكون كالهيولى لصور تنشأ من النفس كالجن المتشكل بالأشكال المختلفه لعلموا أن تجسد الأرواح هكذا، س ره

و قد بينا أن كل صوره تحدث فى العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه فى الصوره و من علم أن الصوره المتجسده(۱) فى الأرواح إذا قتلت إن كانت حيوانا أو قطعت إن كانت نباتا أنها تنتقل إلى البرزخ و لا بد كما ننتقل نحن بالموت و أنها إن أدركت(۲) بعد ذلك إنما يدرك كما يدرك كل ميت من الحيوان إنسان أو غير إنسان فمن هاهنا(۳) أيضا إذ وقفت على علته هذا علمت صور الأرواح المتجسده لما ذا يرجع انتهى.

و قال فى الباب الحادى و الثمانين و ثلاثمائه فاعلم أن هذه المقامات المذكوره لا تدرك إلا بعين الخيال لا بعين الحس إذا شوهدت فإن صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها متخيله فنراها أشخاصا رأى العين كما نرى المعانى بعين البصيره فإن الله إذ قلل الكثير أو كثر القليل فما نراه إلا بعين الخيال(۴) لا بعين الحس و هو البصر فى الحالين كما قال وَ إِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِى أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَ يُقَلِّلُكُمْ فِى أَعْيُنِهِمْ و قال يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْىَ الْعَيْنِ و ما كانوا مثلهم فى الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثره فى القليل كذبا و لكان الذى يريه غير صادق فيما أراه إياك و إن كان الذى أراك ذلك أراكه بعين الخيال كانت الكثره فى القليل حقا و القله فى الكثير حقا لأنه حق فى الخيال و ليس بحق فى الحس قال و هكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه فى الخارج ما تراه إلا بعين الخيال

۱- أى الطبيعه إذا فسدت مع أن الأرواح باقيه مصوره متجسده لحقيه المعاد الجسمانى فتشبح الأرواح تشبحا مثاليا معلوم حينئذ فتشبح الأرواح للسلاك و غيرهم أيضا محقق، س ره

۲- أى الميت بنحو خاص كالقتل و القطع تدرك كما تدرك كل ميت بصورته المثاليه- و الكاف للتعليل كقوله تعاليوَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ و الحاصل أن هذا الجزئى تحت هذا الكلى، س ره

۳- هذا جواب من علم و الشيخ لما كان من الواغلين فى التوحيد كان ضمير الخطاب فى وقفت و علمت كضمير الغيبه راجعا إلى كلمه من و رابطه بها مع أنك داخل فى عموم من علم، س ره

۴- أى الزائد مثلا و أما المزيد عليه فبعين الحس نظير ثانى ما يبصره الأحول على قول بعض الإشراقيه إنه فى عالم المثال و السبب فى قوه النفس الاتصال بقوه ربانيه- و الحقيقه المحمديه و فى الطرف الآخر خاصيته الوجود، س ره

و لا تعقل عن مثل هـذا العلم و فرق بين الأعين و اعلم أنك لا تقدر على ذلك إلا بقوه إلهيه- يعطيها الله من يشاء من عباده أ لا ترى الصـحابه لو دققوا النظر الصـحيح حقه و أعطوا المراتب حقهـا لم يقولوا فى جبرئيل(۱) إنه دحيه الكلبى لقـالوا إن لم يكن روحانيـا أو معنى تجسـد و إلاـ فهو دحيه الكلبى أدركنـاه بالعين الحسـى فلم يحرروا و لا أعطوا الأمر الإلهى حقه فهم الصادقون الـذين ما صـدقوا فقال لهم رسول الله ص هو جبرئيل- فحينئذ عرفوا ما رأوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم فى صوره أعرابى مجهول عنـدهم حين جـاء فعلم النـاس دينهم فقـال رسـول الله ص أ تـدرون مـا السائـل فقـالوا الله و رسـوله أعلم- لكونه ظهر فى صوره مجهوله عندهم فقال لهم هذا جبرئيل ثم قال و ما فى الكون أعظم شـبهه من التباس(۲) الخيال بالحس فإن الإنسان إن تمكن فى هـذا النظر شـك فى العلوم الضـروريه و إن لم يتمكن أنزل بعض الأمور غير منزله فإذا أعطاه الله قوه التفصـيل أبان له عن الأمور إذا رآهـا رأى عين فيعلم ما هى إذا علم العين التى رآها به من نفسه فأكرم على أهل الله هـذا و كثير من أهل الله من لا يجعل(۳) باله لما ذكرناه و لو لا علمه

۱- فـإن جبرئيـل له حقيقه هى العقـل الفعـال كمـا قال ص رأيته و قـد طبق الخافقين به يخرج كل العقول الصاعـده فى السلسـله العرضـيه من النقص إلى الكمال- و له رقيقه هى صوره صرفه بلا ماده ناقصه ظلمانيه تشبه أصبح أهل زمان كل نبى و كان دحيه أصـبح أهـل زمـان نبينـا ص و كان يقول حين سـئل إنه بمن يشـبه أنه يشـبه دحيه فلم يفهموا المراد و قالوا إنه دحيه و الحال أن الصوره جبرئيل رقيقه الحقيقه- و حامله معناه نازله من سماء العقول على الرسول، س ره

۲- أى الخيـال القوى فـإن تمكن أى احتمل أن يكون المحسوس مرئيا بعين الخيال شك فى المحسوسات الضـروريه و إلا أنزل الشى ء غير منزله أى حكم بأن المحسوسات بعين الخيال للأصحاء أو المرضى أو الكاملين موجودات طبيعيه و ظلمانيه لا نورانيه رقائق الحقائق و من أعطاه الله قوه متميزه حقق الأمر و نقده، س ره

۳- فى بعض النسخ لا يجبل بالباء الموحده أى غير مجبول البال للتميز بين المتخيل القوى و المحسوس و لو لا علمه بنومه أى لو كـان دائما فى النوم لما حكم بأن ما يراه فى النوم خيال فكم يرى فى اليقظه مثل ما يرى فى النوم من الملـذات أو المؤلمات و لا فرق بينهما فى الوجود و التعين، س ره

بنومه و أنه رآه فی حال نومه ما قال إنه خیال فکم کان یری فی حال الیقظه مثل هذا- و یقول إنه رأی محسوسا بحسه قال و هذا باب واسع المجال و هو عند علماء الرسوم غیر معتبر و لا عند الحکماء الذین یزعمون أنهم قد علموا الحکمه و قد نقصهم علم شموخ هذه المرتبه علی سائر المراتب و لا قدرها عندهم فلا یعرف قدرها و لا قوه سلطانها إلا الله- ثم أهله من نبی أو ولی و العلم بها أول مقامات النبوه قال و ما أحسن تنبیه الله عباده من أولی الألباب و أهل الاعتبار إذ قال هُوَ الَّذِی یُصَوِّرُکُمْ فِی الْأَرْحامِ کَیْفَ یَشاءُ فمن الأرحام ما یکون خیالا- فیصور فیه المتخیلات کیف یشاء عن نکاح معنوی و حمل معنوی یفتح الله فی ذلک الرحم المعانی فی أی صوره ما شاء رکبها فرکب الإسلام فیه و القرآن سمنا و عسلا و القید ثباتا فی الدین و الدین قمیصا سابغا و العلم لبنا و قال فی هذا الباب أیضا و اعلم أن فی حضره الخیال فی الدنیا یکون الحق محل تکوین(۱) العبد فلا یخطر له خاطر فی أمر ما إلا و الحق یکونه فی هذه الحضره- کتکوینه أعیان الممکنات إذا شاء ما شاء منها فمشیه العبد فی هذه الحضره من مشیه الحق- العبد ما یشاء إلا أن یشاء الله فما شاء الحق إلا أن یشاء العبد فی الدنیا و یقع بعض ما یشاء العبد فی الدنیا فی الحس و أما فی الخیال فکمشیه الحق فی النفوذ فالحق مع العبد فی هذه الحضره علی کل حال ما یشاؤه العبد کما هو فی الآخره فی حکم عموم المشیه لأن باطن الإنسان هو ظاهره فی الآخره فلذلک یتکون عن مشیته کل شی ء إذا اشتهاه- فالحق فی تصریف الإنسان فی هذه الحضره فی الدنیا و فی شهوته فی الآخره لا فی الدنیا حسا فالحق تابع(۲) فی هذه الحضره و فی الآخره لشهوه العبد کما هو العبد فی مشیته

۱- أراد المحل الصدوری أو أراد أن الحق بوجوده الظهوری و مشیته الفعلیه محل تعینات خواطر العبد فإن التعینات عوارض الوجود، س ره

۲- إذا کانت إراده العبد تابعه فی الدنیا لإراده الحق و مستهلکه فیها و إرادته أوامره بوجه کما أن کرامته نواهیه بحیث لم یبق له من نفسه إراده و هوی یتبع إراده الله لإرادته فی الآخره فی کل ما یشاء و یختار نقل أنه وقع الطوفان علی أهل سفینه فی البحر فالتجئوا إلی من هو من أهل الله فیها فناجی إلی الله فقال إنی ترکت دهرا ما أرید لما ترید فاترک ساعه ما ترید لما أرید فسکن البحر علی أن الشیخ بین التابعیه بمراقبه الحق للعبد لیوجد إلخ، س ره

تحت مشیه الحق فما للحق شأن إلا مراقبه العبد لیوجد له جمیع ما یرید إیجاده فی هذه الحضره فی الدنیا و کذلک فی الآخره و العبد یتبع الحق فی صوره(۱) التجلی فما یتجلی الحق له فی صوره إلا انصبغ بها فهو یتحول فی الصور لتحول الحق و الحق یتحول فی الإیجاد لتحول مشیه العبد فی هذه الحضره الخیالیه فی الدنیا خاصه و فی الآخره فی الجنه عموما و لنا خلق الله هنما فعاله(۲) فی الوجود الحسی و هنما غیر فعاله فی الوجود الحسی ظهر بذلک التفاضل فی جمیع الأشیاء حتی فی الأسماء(۳) الإلهیه و الهمم الفعاله قد تفعل فی همم غیر أصحابها و قد لا یفعل مثل أنک لا تهدی من أحببت انتهی کلامه.

فتحقق و تبین من جمیع ما ذکرناه و نقلناه أن الجنه الجسمانیه عباره عن الصور الإدراکیه

القائمه بالنفس الخیالیه مما تشتهیها النفس و تستلذها و لا ماده و لا مظهر لها إلا النفس و کذا فاعلها و موجدها القریب و هو هی لا غیر و أن النفس الواحده من النفوس الإنسانیه مع ما تتصوره و تدرکه من الصور بمنزله عالم عظیم نفسانی أعظم من هذا العالم الجسمانی بما فیه و أن کل ما یوجد فیها من الأشجار و الأنهار و الأبنیه و الغرفات کلها حیه بحیاه ذاتیه و حیاتها کلها حیاه واحده هی حیاه النفس التی تدرکها و توجدها- و إن أدرکها للصور هو بعینه إیجادها لها لا أنها أدرکتها فأوجدتها أو أوجدتها فأدرکتها- کما فی أفعال المختارین منا فی هذا العالم حیث إنا نتخیل شیئا ملائما کالحرکه أو الکتابه أولا فنفعله ثانیا ثم نتخیله بعد ما فعلناه بل أدرکتها موجوده و أوجدتها مدرکه بلا تقدم و تأخر و لا مغایره إذ الفعل و الإدراک هنا شی ء واحد و أما دار جهنم فهی لیست کذلک

۱- أی الصور التی ینشئها العبد فی نفسه مطابقه للصور الخارجیه التی هی تجلیات الحق فینصبغ نفسه بانصباغها، س ره

۲- هذا القول منه فی الفتوحات مثل قوله فی الفصوص کل إنسان یخلق فی قوه خیاله ما لا وجود له إلا فیها و العارف یخلق بالهمه ما یکون له وجود فی خارج محل الهمه و قد مر فی مبحث الوجود الذهنی من السفر الأول، س ره

۳- إذ منها العظیم و منها الأعظم و منها الأعظم من الأعظم بل التفاضل فی المظاهر من الظاهر فیها أعنی الأسماء ٔ نخست این جنبش از حسن ازل خواست\Z ، س ره

لأنها ليست دارا روحانيه خالصه بل هى مكـدره مشوبه بهذا العالم فكأنها هى(۱) هـذا العالم انساق إلى الآخره بسائق القهرمان و زمام التسـخير فالجهنمى يريد ما لا يجده- و يشـتهى ما يضـره و يفعل ما يكرهه و يختار ما يعذبه و يهرب عما يصـحبه قائلا كما حكى الله عنه يـا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْـدَ الْمَشْـرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ و جميع مشـتهياته و مرغوبـاته عقـاربه و حياته و بالجمله حقيقه جهنم و ما فيها هى حقيقه الـدنيا و مشـتهياتها تصورت للنفوس الشـقيه بصوره مؤلمه معـذبه لها محرقه لأبـدانها مذيبه للحومها و شحومهـا مبـدله لجلودهـا مشوهه لخلقتها مسوده لوجوهها ثم لما كانت(۲) الـدار الآـخره دار لاـ فاعل و لا مؤثر هناك إلا الحق سبحـانه إذ الأسـباب المتقـابله و العلـل المتضاده مرتفعه و كـذا الموانع و القواسـر و الحجب منتفيه فى ذلك العالم فلا مؤثر و لا مالك إلا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الربانى و انخرطت إرادته فى إراده الله و استهلكت خيرته فى خيره الله كما فى قوله تعـالى وَ مـا كـانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَـى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَهُ كان فعله بعينه فعل الحق و كل من كـان كـذلك كان فى نعيم دائم و بهجه فائقه و لـذه غاشـيه فالمؤمن لا محاله فى روضات الجنات أبـدا و قـد مر سابقا أن مشـيه العبـد فى الجنه- عين مشـيه الحـق تعـالى و وجه ذلـك أن جميـع الأشـياء صـادره عن الواجب تعـالى على الوجه الأـتم و النظـام الأـحسن و الخير الأـعلى فمن اسـتقام قلبه و سـلمت فطرته عن الأـمراض- و خلصت ذائقته عن مراره المعاصـى و مـا تغيرت عن الاعتدال و لم تزل قدمه عن صـراط الحق- رضى بالقضاء(۳) و حصـل له مقام الرضاء و العبوديه فلم يشأ إلا ما شاء الله و لم يشأ الله

۱- و ذلک لأن صور هـذا العالم كانت مقصوده بالذات للجهنمى و الصور المثاليه التى فى خياله و الكليه التى فى عقله لو أمكنه إدراك الكلى كلها كانت فى الـدنيا مرائى لحاظ الموجودات الطبيعيه و الجزئيات الحادثه الـداثره فآخرته دنياه بهـذا المعنى- لا أنها الصور الدنياويه حقيقه لأنها ليست ماديه و لذا أتى بلفظ كان، س ره

۲- و كلمـا كان من الصور هناك فمعناها هنا موجوده إنما هى أعمالكم ترد إليكم فإذا كانت جميع ما هناك بإراده الله و مراده فارض هنا بجميع مراداته و أوامره و امح هواک حتى تكون جميع ما هناك مرضيه لک، س ره

۳- و يقال العابـدون يجهـدون أن يرضـى الله عنهم و العارفون يجهـدون أن يرضوا عن الله و أن يرضوا بجميع ما قضـى و قـدر و يقال الرضا باب الله الأعظم، س ره

إلا خيرا و كمالا و نعمه و بهجه فكان فى نعمه و بهجه لا غايه فوقها و لا مزيد عليها إذ رأى رحمه الله وسعت كل شى ء بل رأى فى كل شـى ء وجه الحق الباقى و رأى الخير المحض الحسن المطلق الـذى هو مبـدأ كل خير و كمال و منشأ كل حسن و جمال فيكون مبتهجا به و بكل شـى ء لأن كل شـى ء منه و به و إليه فيكون فى جنه عرضـها السـماوات و الأرض- و بهذا الوجه يسمى خازن الجنه الرضوان لأن من لم يبلغ إلى مقام الرضا لا يـدخل الجنه و لا يصل إلى دار النعمه و الكرامه فهذه جنه المقربين و أما من لم يسـلك سبيـل أهـل المعرفه و الإيمان و لم يخرج عن باب الـدنيا و ملازمه الهوى قـد مات و كان لم يزل محبوسا فى قيد الشـهوات و سلسـله التعلقات و من اتبع الهوى و الشـهوه و هما ضـدا الحكمه و العـدل- و قامت السـماوات و الأرض بالحكمه و العـدل ففسـد عليه عـالم الوجود كمـا هو و ويـل لمن فسـد عليه العالم و خالف طبعه حكمه الكون و نظام الوجود فينتقم منه قيم العالم و جبار السـماوات و الأرض لأنه عـدو الله و عدو العالم و يكون حاله كما أفصح الله بقوله وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَ فيكون بالضروره ممنوعا عما اشتهاه محجوبا عما استدعاه هواه كما قال تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ لأن ما يشتهيه(۱) و يطلبه أمور باطله وهميه مخالفه للحكمه و الحقيقه لكنه ما دام كونه فى الـدنيا يلهيه شواغل الـدنيا عن الشـعور بفسادها و مخالفتها للحكمه و مضادتها للفطره- لخـدر الطبيعه و غفله النفس فإذا ارتفع الحجاب بالموت و انكشـف الغطاء ظهر أنه واقع فى عقوبه من سـخط الله و نار غضبه أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللَّهِ كَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ و حيث اتبع الهوى أوقعه الهوى إلى الهاويه و هى البعـد عن رحمه الله ممنوعا عن الخيرات- مقيـدا بالسـلاسل و الأغلال كما هو صـفه العبيد و المماليك لأنه عبد الهوى و خدم الشهوه

۱- فوهم الجاهـل يشـتهى أن يكون أحجـار داره لئـالى و يواقيت و أن لاـ يصـير كهلا و شـيخا بل يبقى شابا على هيئه النسوان و المرد و نحو ذلـك من الآمـال الوهميه و حكمه الله تقتضـى أن يكون اللئالى و اليواقيت عزيزه الوجود للأثمان و نحوها و التراب كثير الوجود للزراعـات و الأـبنيه و نحوهـا و أن يسـافر الإنسـان إلى الله و يصـير قليـل المبالاـه بتعمير البـدن و يخرب و أن يصـير مستحكم الجرم متلزز اللحم ليمكنه تحمل المشاق و يكون أبعد من الانفعالات، س ره

فملکته الشهوه و الهوی و أوقعته فی المهالک و المهوی و لهذا یسمی خازن الجحیم مالکا فقد تبین مما ذکرناه أن دار الجحیم و دار العذاب لیست بدار مستقله و نشأه حقیقیه و منزل حقیقی مباین لعالم الدنیا و عالم الجنان بل هی حاله ممتزجه و نشأه إضافیه منشؤها و مبدأ کونها هو جوهر الدنیا منتقلا إلی القیامه بنقل ملائکه العذاب لأجل الذنوب و المعاصی و التعلقات- فافهم هذه المسأله فإنها دقیقه غامضه قل من العرفاء(۱) من یکاشف حقیقه الجحیم و قد انکشفت علی کثیر منهم حقیقه الجنه و ما فیها تأیید.

و مما یؤید ما ذکرناه من أن جهنم لیست بدار حقیقیه متأصله أنها صوره غضب الله کما أن الجنه صوره رحمه الله و قد ثبت أن رحمه الله ذاتیه واسعه کل شی ء(۲) و الغضب عارضی و کذا الخیرات صادره بالذات و الشرور واقعه(۳) بالعرض فعلی هذا القیاس لا بد أن یکون الجنه موجوده بالذات و النار مقدره بالتبع

ذکر تنبیهی:

ذکر بعض العرفاء(۴) فی قوله تعالی فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِی وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَهُ أن النار قد تتخذ دواء لبعض الأمراض و هو الداء الذی لا یتقی إلا بالکی من النار کقوله تعالی فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ

۱- و کثیر منهم یقول بانقطاع العذاب و ما هو متقدم علی هل هو و حقیقتها الشرور و النقائص و هی الأعدام و السلوب و مبدؤها الضلال و العصیان و الإضافات و کلها نقائص و فقدانات و التعلق بالدنیا الذی هو أقوی مبادیها إضافه و الدنیا لیست هذه الموجودات- التی هی بما هی وجودات خیرات و أنوار بل علوم الله و قواها جهات فاعلیته و درجات مشیته و مقدمات معرفته و وسائل إلی حضرته بل الدنیا حدود هذه الوجودات و نقائصها و دثورها و زوالها و الإضافات الوهمیه السرابیه، س ره

۲- مثل الکراهه إذ لا شی ء فی ملکه إلا و هو متعلق رحمته الواسعه التی هی الوجود المنبسط و متعلق إرادته و إلا لم یکن موجودا فإذا کان المعنی و الظاهر حالهما کذا کان الصوره و المظهر راجعین إلی العدم، س ره

۳- من أی فاعل کان کما فی قوله تعالیمَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِهِ و قولهوَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ شَرًّا یَرَهُ و غیر ذلک، س ره

۴- هو الشیخ محیی الدین العربی فی الباب السابع و الثمانین من الفتوحات المکیه، س ره

فقد جعل الله النار وقايه فی هذا الموطن من داء هو أشد من النار فی حق المبتلی به و أی داء أکبر من الکبائر فقد جعل الله لهم النار یوم القیامه دواء کالکی بالنار فدفع بدخولهم النار یوم القیامه داء عظیما أعظم من النار و هو غضب الله و لهذا یخرجون بعد ذلک من النار إلی الجنه کما جعل الله فی الحدود الدنیاویه وقایه من عذاب الآخره انتهی کلامه و فیه تأیید لما قلناه من أن جهنم لیست من حیث کونها دار العذاب مما له وجود حقیقی بل منشؤها وجود الضلال و العصیان فی النفوس حتی إنه لو لم یکن معصیه بنی آدم لما خلق الله النار.

و اعلم أن أهل العذاب هم الذین نفوسهم کانت مستعده لدرجه من درجات الجنان- ثم بطل استعدادهم بارتکاب المعاصی فحالهم کحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال- اللائق به و عن الصحه التی له بحسبه فیکون فی ألم شدید حتی یرجع إلی الاعتدال- الذی کان له أو بطل استعداده بالکلیه و انتقل مزاجه إلی مزاج وافقه تلک الحاله التی کانت مخالفه لمزاجه الأول و کان مرضا فی حقه فصار المرض صحه له و الألم راحه له و انقلب العذاب عذوبه فی حقه لانقلاب جوهره إلی جوهر أدنی فکذلک حال من یدخل فی النار و یتعذب بها مده لأجل الأعمال السیئه فإن بقی فی قلبه نور الإیمان فمنع أن ینفذ ظلمه المعاصی فی باطن قلبه و یحیط به السیئات فلا محاله یخرج من النار و یبرأ من العذاب و أما من اسود قلبه بالکلیه و غاص فی باطن قلبه ظلمه المعاصی لأجل الکفر فلا یخرج من النار أبدا مخلدا و إن اشتهیت زیاده بصیره فی هذا المرام فاستمع لما یتلی علیک صائنا به عن الأشرار و اللئام

فصل (۲۸) فی کیفیه خلود أهل النار فی النار

هذه مسأله عویصه و هی موضع خلاف

بین علماء الرسوم و علماء الکشوف و کذا موضع خلاف بین أهل الکشف هل یسرمد العذاب علی أهل النار الذین هم من أهلها إلی ما لا نهایه له أو یکون لهم نعیم بدار الشقاء فینتهی العذاب فیهم إلی أجل مسمی مع

اتفاقهم(۱) علی عدم خروج الکفار منها و أنهم ماکثون فیها إلی ما لا نهایه له فإن لکل من الدارین عمارا و لکل منهما ملأها.

اعلم أن الأصول الحکمیه داله علی أن القسر لا یدوم

علی طبیعه و أن لکل موجود من الموجودات الطبیعیه غایه ینتهی إلیها وقتا و هی خیره و کماله و أن الواجب جل ذکره أوجد الأشیاء علی وجه تکون مجبوله علی قوه ینحفظ بها خیرها الموجود و تطلب بها کمالها المفقود کما قال تعالی الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی فلأجل ذلک یکون لکل منها عشق للوجود و شوق إلی کمال الوجود و هو غایته الذاتیه التی یطلبها و یتحرک إلیها بالذات و هکذا الکلام فی غایته و غایه غایته حتی ینتهی إلی غایه الغایات و خیر الخیرات إلا أن یعوق له عن ذلک عائق و یقسر قاسر لکن العوائق لیست أکثریه و لا دائمه کما سبق ذکره و إلا لبطل النظام و تعطلت الأشیاء و بطلت الخیرات و لم تقم الأرض و السماء و لم ینشأ الآخره و الأولی ذلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ النَّارِ فعلم أن الأشیاء کلها طالبه لذاتها للحق مشتاقه إلی لقائه بالذات و أن العداوه و الکراهه طارئه بالعرض فمن أحب لقاء الله بالذات أحب الله لقاءه بالذات و من کره لقاء الله بالعرض لأجل مرض طار علی نفسه کره الله لقاءه بالعرض فیعذبه مده حتی یبرأ من مرضه و یعود إلی فطرته الأولی أو یعتاد بهذه الکیفیه المرضیه زال ألمه و عذابه لحصول الیأس و یحصل له فطره أخری ثانیه و هی فطره الکفار الآئسین من رحمه الله الخاصه بعباده و أما الرحمه العامه فهی التی وسعت کل شی ء کما قال تعالی عَذابِی

۱- لا اتفاق إذ منهم من قال إن الخلود جاء لغه بمعنی الزمان الکثیر و سیأتی نقلا عن بعض أهل الکشف أنهم یخرجون إلی الجنه لکن المصنف قدس سره لم یعبأ بهذا لشذوذه- و إنما قالوا بعدم الخروج لکون الخلود فی النار للکفار بعلاوه أنه مدلول الکتاب ضروری الدین و أما العذاب الدائم فلیس من ضروریات الدین فلا یجوز تکفیر منکریه و عندی دوام العذاب حق و انقطاعه عن الکفار باطل و ما یقول المصنف قدس سره أن القسر لا یدوم و أن الطواری ء و العوارض تزول فجوابه أنه لیس قسرا و لا عروضا بل تصیر الکیفیه الظلمانیه جوهریه و العرضیه السیئه ذاتیه مثل مرکب القوی فإن الفطره الإنسانیه ذاتیه لا تزول- و الفطره الثانیه أیضا ذاتیه إذ صارت ملکه جوهریه إذ العاده طبیعه ثانویه فافهم، س ره

أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْ ءٍ و عندنا أيضا أصول داله على أن الجحيم و آلامها و شرورها دائمه بأهلها كما أن الجنه و نعيمها و خيراتها دائمه بأهلها إلا أن الدوام لكل(۱) منهما على معنى آخر

ثم إنک تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافيه

و قلوب غلاظ شداد قاسيه- فلو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفه من عذاب الله و قلوب خاضعه خاشعه لاختل النظام بعدم القائمين بعماره هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاه كالفراعنه و الدجاجله و كالنفوس المكاره كشياطين الإنس بجربزتهم و جبلتهم و كالنفوس البهيميه الجهله كالكفار

و في الحديث الرباني: إني جعلت معصيه آدم سبب عماره الدنيا

و قال تعالى وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها وَ لكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ(۲) فكونها على طبقه واحده ينافي الحكمه كما مر و لإهمال سائر الطبقات الممكنه في مكمن الإمكان من غير أن يخرج من القوه إلى الفعل و خلو أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها- فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسه و الدنيه المحتاج إليها في هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمه و الحجاب و يتنعم بها أهل الذله و القسوه المبعدين عن دار الكرامه و النور و المحبه فوجب في الحكمه الحقه التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوه و الضعف و الصفاء و الكدوره و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجود السعداء و الأشقياء جميعا فإذا كان وجود كل طائفه بحسب قضاء إلهي و مقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقيه و منازل ذاتيه و الأمور الذاتيه التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمه لذيذه و إن وقعت المفارقه عنها أمدا بعيدا و حصلت الحيلوله عن الاستقرار عليها زمانا مديدا بعيدا كما قال تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ ثم إن الله تعالى يتجلى بجميع الأسماء و الصفات في جميع المراتب

۱- أي الدوام للنعيم شخصي و للألم نوعي فنوع المعذب المتألم محفوظ بتعاقب الأشخاص و سيأتي هذا المعنى في كلامه، س ره

۲- أي لكنا شئنا و هدينا إذ لا حاله انتظاريه في المجرد الذي هو ينبوع الفعليات و لا إمكان هناك و لكن حق علينا أن يكون هدايتنا بطرق مختلفه لتكثر أسمائه الحسنى التي هي أرباب الأنواع عند العرفاء و الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، س ره

و المقامات كما حققناه فى مباحث العلم و غيره فهو الرحمان الرحيم و هو العزيز القهار

و فى الحديث القدسى: لو لا أن تذنبون لذهب و جاء بقوم آخر يذنبون

. و قال الشيخ الأعرابى فى الفتوحات يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله- و أهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبه موازيا لمده العمر فى الشرك فى الدنيا فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيما فى الدار التى يخلدون فيها بحيث إنهم لو دخلوا الجنه تألموا لعدم موافقه(۱) الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ الحيات و العقارب كما يلتذ أهل الجنه بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور لأن طبائعهم تقتضى ذلك أ لا ترى الجعل على طبيعه يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن و المحرور من الإنسان يتألم بريح المسك- فاللذات تابعه للملائم و الآلام تابعه لعدمه و نقل فى الفتوحات أيضا عن بعض أهل الكشف قال إنهم يخرجون إلى الجنه حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البته و يبقى أبوابها يصطفق و ينبت فى قعرها الجرجير و يخلق الله لها أهلا يملأها قال القيصرى فى شرح الفصوص و اعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم أن العالم بأسره عباد الله و ليس لهم وجود(۲) و صفه و فعل إلا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون إلى رحمته و هو الرحمن الرحيم و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحدا عذابا أبدا و ليس ذلك المقدار أيضا إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم- كما يذاب الذهب و الفضه بالنار لأجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن

۱- و هذا مثل أنه لو حضر الجاهل مجلس العالم لانقبض من استماع علومه و أن النارى لا يجانس النورى، س ره

۲- بل لهم وجود فى نظرهم فيضيفون الوجود إلى أنفسهم و لهذا قالوا التوحيد إسقاط الإضافات و حيث يضاف الوجود إليهم يضاف الصفه إليهم من العلم و القدره و الإراده و غيرها كذا الفعل إذ الإيجاد فرع الوجود و قد مر فى موضعه أنه كما يضاف الوجود إلى الله يضاف الفعل إليه و كما يضاف الوجود إلى الممكن يضاف الفعل إليه و لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين، س ره

لعين اللطف كما قيل و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل انتهى.

فإن قلت هذه الأقوال الداله على انقطاع العذاب عن أهل النار ينافى ما ذكرته سابقا من دوام الآلام عليهم.

قلنا لا نسلم المنافاه إذ لا منافاه(۱) بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبدا و بين انقطاعه عن كل واحد منهم فى وقت.

و قال فى الفتوحات المكيه و إن من الأحوال التى هى أمهات(۲) أحوال الفطره التى فطر الله الخلق عليها هو أن لا يعبدوا إلا الله فبقوا على تلك الفطره فى توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى(۳) آخر هو الله بل جعلوا آلهه على طريق القربه إلى الله و لهذا قال قل سموهم فإنهم(۴) إذا سموهم بان أنهم ما عبدوا إلا الله فما عبد عابد إلا الله فى المحل الذى

۱- و لهذا أوتى بصيغه الجمع كقوله تعالیأَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ* و كقولهكَمَنْ هُوَ خالِدٌ فِي النَّارِ وَ سُقُوا ماءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعاءَهُمْ، س ره

۲- لكونه أصلا فى الكمال و النوريه بالنسبه إلى الأحوال و الأخلاق الحسنه و هى فطره اللهأَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِوَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ- لَيَقُولُنَّ اللَّهُ* فهم يقرون بأن المبدأ الحقيقى المعبود بالحق هو الموجود الكامل على الإطلاق- و هو الحى العليم القدير المريد السميع البصير المتكلم فهذه العقيده ترجعهم إلى الخير و السعاده فى المآل، س ره

۳- كما قال تعالیإِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ و قد قيل-،اجزاى وجود من همه دوست گرفت ناميست ز من بر من و باقى همه اوست ، س ره

۴- أى إذا سموهم بأنهم شفعاء أو أنهم مقربونا إلى الله ظهر أنهم ليسوا معبوديهم- أو إذا سموهم بأنهم خشب و ذهب و حجر و نحوها ظهر إلخ إذ المعبود الحقيقى حى عالم قادر مريد- لا ميت جاهل عاجز موجب كيف و هم أنفسهم أحياء شاعرون قادرون مريدون إلى غير ذلك من الكمالات فهم أنفسهم أفضل من هذه الإلهه فكيف يعبد الأفضل مفضولا ناقصا فظهر أنه عبدهم الوجود الحقيقى فى هذه المظاهر و الوجود قد مر مرارا أنه الحياه و العلم و الشعور و القدره- و الإراده و النور و العشق و غير ذلك من الكمالات و نورت لك المطلب فى وجود النفس الناطقه فتذكر، س ره

نسبوا إليه الألوهيه فصح بقاء التوحيد لله الذى أقروا به فى الميثاق و أن الفطره مستصحبه.

أقول و هذه عباده ذاتيه و قد سبق منا القول بأن جميع الحركات الطبيعيه- و الانتقالات فى ذوات الطبائع و النفوس إلى الله و بالله و فى سبيل الله و الإنسان بحسب فطرته داخل فى السالكين إليه و أما بحسب اختياره و هواه فإن كان من أهل السعاده فيزيد على قربه قربا و على سلوكه الجبلى سعيا و إمعانا و هروله و إن كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب و البهائم لا يفقه شيئا إلا الأغراض الحيوانيه و إنما الغرض فى وجوده حراسه الدنيا و عماره الأبدان و ما له فى الآخره من خلاق فله المشى فى مراتع الدواب و السباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و يحاسب كحسابها و ينعم كنعيمها و إن كان من أهل النفاق المردودين عن الفطره الخاصه المطرودين عن سماء الرحمه فيكون عذابه أليما لانحرافه عما فطر عليه و هويه إلى الهاويه بما كسبت يداه فبقدر خروجه عن الفطره و نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه الأليم إلا أن الرحمه واسعه و الآلام داله على وجود جوهر أصلى يضاد الهيئات الحيوانيه الرديه و التقاوم بين المتضادين ليس بدائم و لا بأكثرى كما حقق فى مقامه فلا- محاله يئول إما إلى بطلان أحدهما أو إلى الخلاص و لكن الجوهر النفسانى من الإنسان لا يقبل الفساد فإما أن يزول الهيئات الرديه بزوال أسبابها فيعود إلى الفطره و يدخل الجنه إن لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك و إلا فتنقلب إلى فطره أخرى و يخلص من الألم و العذاب و هذا هو المراد من مذهب الحكماء أن عذاب الجهل المركب أبدى يعنى صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ فى جهله و عتوه(۱) لا يمكن عوده إلى الفطره الأصليه فيصير من الهالكين المائتين- عن هذه النشأه و عن الحياه العقليه و لا ينافى ذلك كونه حيا بحياه أخرى نازله دنيه

۱- فإن هذا الاعتقاد المخالف للواقع صار صوره جوهريه للنفس الناطقه و عقلها النظرى التى هى من عالم العصمه بحسب أصل جوهرها فانقلبت حقيقتها و مسخت ذاتها- و لا يمكن عودها إلى الحياه العقليه فهى ظلمه و كدوره و موت للحياه العقليه و أما الحياه الحيوانيه و المرتبه النازله منها فهى ثابته له بخلاف الجهل المركب الغير الراسخ و للغير العاتى و بخلاف الجهل البسيط و الهيئات الرذيله الأخرى فإنها ممكنه الزوال عن وجه حسناء النور الأسفهبد فليست موجبه للقلب و المسخ بنحو التجوهر و التذوت، س ره

و قوله تعالى فى حقه لا يَمُوتُ فِيها وَ لا يَحْيى* أى لا يموت موت البهائم و نحوها و لا يحيى حياه العقلاء السعداء.

و مما استدل به صاحب الفتوحات المكيه على انقطاع العذاب للمخلدين فى النار قوله تعالى أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ*

و ما ورد فى الحديث النبوى من قوله ص: و لم يبق فى النار إلا الذين هم أهلها

و ذلك لأن أشد العذاب على أحد مفارقه الموطن الذى ألفه فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له و إن الله قد خلقهم على نشأه تألف ذلك الموطن أقول هذا استدلال ضعيف مبنى على لفظ الأهل و الأصحاب و يجوز استعمالهما فى معنى آخر من المعانى النسبيه كالمقارنه(١) و المجاوره و الاستحقاق و غير ذلك و لا نسلم أيضا أن مفارقه الموطن أشد العذاب إلا أن يراد به الموطن الطبيعى و إثبات ذلك مشكل و الأولى فى الاستدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالى وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ(٢) الآيه فإن المخلوق الذى غايه وجوده أن يدخل فى جهنم بحسب الوضع الإلهى و القضاء الربانى لا بد أن يكون ذلك الدخول موافقا لطبعه و كمالا لوجوده إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات و كمال الشى ء الموافق له لا يكون عذابا فى حقه- و إنما يكون عذابا فى حق غيره ممن خلق للدرجات العاليه.

و قال فى الفتوحات فعمرت الداران أى دار النعيم و دار الجحيم و سبقت الرحمه الغضب و وسعت كل شى ء حتى جهنم و من فيها و الله أرحم الراحمين و قد وجدنا فى نفوسنا ممن جبل على الرحمه بحيث لو مكنه الله فى خلقه لا زال صفه العذاب عن العالم- و الله قد أعطاه هذه الصفه و معطى الكمال أحق به و صاحب هذه الصفه أنا و أمثالى و نحن

١- الإنصاف أنه بمجرد المقارنه و المجاوره لا يصح إطلاق لفظ الأهل و الأصحاب- ما لم يحصل أنس و ألفه فلا يطلق أهل البيت على من يجاوره و أهل الدنيا على من يقارنها- و لا يقال أهل الله إلا على المحبين العاشقين الآنسين به و أصحاب النبى ص إلا على محبيه و ناصريه و آلفيه، س ره

٢- و ما يقال إن هذه اللام لام العاقبه لا لام الغايه فهو خلاف الصواب إذ الأصل فى الاستعمال هو الحقيقه، س ره

عباد مخلوقون أصحاب أهواء و أغراض و لا شك أنه أرحم بخلقه منا و قد قال عن نفسه إنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم بخلقه منا و نحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغه انتهى كلامه.

و لك أن تقول و قد قام الدليل العقلى على أن البارى سبحانه لا ينفعه الطاعات و لا يضره المخالفات و أن كل شى ء جار بقضائه و قدره و أن الخلق مجبورون فى اختيارهم- فكيف تسرمد العذاب عليهم و جاء فى الحديث و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين فالآيات الوارده فى حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام أهل المكاشفه لا ينافيها لأن كون الشى ء عذابا من وجه لا ينافى كونها رحمه من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لأوليائه فى شده نقمته فى الدنيا و اشتدت نقمته لأعدائه فى سعه رحمته لهم فى الآخره.

نقل فيه تأكيد:

قال فى الفتوحات المكيه إن الحق لما تجلى لهم فى أخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر(۱) من المظاهر الإلهيه فذلك الذى أجرأهم على أن يعبدوه فى الصور و من قوه بقائهم على الفطره أنهم ما عبدوها على الحقيقه و إنما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من رتبه التقرب و الشفاعه كما حكى الله من قولهم ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى و قولهم هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ و هاتان الجهتان إليهما مال الخلق فى الدار الآخره

۱- أى لما أخذ الميثاق حين قال أ لست بربكم و هو فى مظهر من الصور دعاهم ذلك على أن يعبدوه فى هذا العالم فى المظاهر الصوريه من الشمس و القمر و الإنسان و البقر و غيرها. أقول من ذا الذى يقول غيركم إنه أخذ الميثاق فى المظهر بل الأعيان الثابته و الماهيات الإمكانيه فى المراتب العلميه و النشآت الربوبيه لما لم يكن لها وجود من أنفسها- و إنما ظهورها بنور وجود الله و علم الله و قالوا بلسان الثبوت لك الحمد و لك العظمه و لك الوجود كان هذا أفصح قول و أبلغ كلام بأنه أ لست بربكم و قولهم بلى و يمكن أن يقال لما كان لكل معنى صوره و لكل حقيقه رقيقه كان ما قلناه حقيقه أخذ الميثاق و معناه و أما رقيقته و صورته المثاليه فهى أن يكتسى هذا بصور مليحه و كلمات بليغه فصيحه مناسبه لتلك النشأه، س ره

و هما الشفاعه و التجلی(۱) فی الصور علی طریق التحول فـإذا تمکنت هـذه الحاله فی قلب الرجل- و عرف من العلم الإلهی(۲) مـا الـذی دعا هؤلاء الـذین صـفتهم هـذا و إنهم مقهورون تحت قهر ما إلیه یئولون تضـرعوا إلی الله فی الـدیاجیر و تملقوا له فی حقهم و سألوه أن یـدخلهم فی رحمته إذا أخـذت منهم النقمه حـدها و إن کانوا عمار تلک الـدار فلیجعل لهم فیها نعیما بهم إذ کانوا من جمله الأشیاء التی وسعتهم الرحمه العامه و حاشا الجناب الإلهی من التقیید- و هو القائل بأن رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم(۳) فـإن کان شـیئا فهو تحت إحاطه الرحمه و قـد قالت الأنبیاء ع یوم القیامه إذا سـئلوا فی الشـفاعه إن الله غضـب الیوم غضـبا لم یغضب قبله مثله و لن یغضب بعـده مثله و هو أرجی حـدیث یعتمـد علیه فی هـذا الباب فإن الیوم المشار إلیه یوم القیامه و هو یوم قیام الناس من قبورهم لرب العالمین و فیه یکون الغضب من الله علی أهل الغضب و أعطی حکم ذلک الغضـب الأـمر بـدخول النـار و حلـول العـذاب و الانتقـام من المشـرکین و غیرهـم من القـوم الـذین یخرجون بالشـفاعه و الـذین یخرجهم الرحمن کما ورد فی الحـدیث و یـدخلهم الجنه إذا لم یکونوا من أهل النار- الـذین هم من أهلها فعم الأمر بدخول النار کل من دخل فیها من أهلها و من غیر أهلها لـذلک الغضب الإلهی الـذی لم یغضب مثله بعـده أبـدا فلو تسـرمد العـذاب علیهم(۴) لکان ذلک من غضب أعظم من غضب الأمر بدخول النار و قد قالت الأنبیاء ع إن الله لا یغضب

۱- أی اعتقـادهم بـأن هؤلاـ شـفعاء و مظاهر و مجالی مقربه إلی الله اعتقاد نوری- کماء حیاه یطفی ء النار و لما کان هـذا فطره سابقه کان مال الخلق إلیها لقوله تعالیکَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ، س ره

۲- أی بالتعلیم الإلهی أو من العلم الأعلی و الحکمه الإلهیه أو عرف أن علم الله فعلی لا انفعالی، س ره

۳- أی لا یبقی له متعلق کما مر أن کل ما هو موجود فهو متعلق إرادته و لو کان متعلق کراهته لم یکن موجودا، س ره

۴- و المعلول کما یحتاج إلی العله فی الحـدوث کـذلک فی البقاء فعذاب بعد عذاب- یحتاج إلی غضب بعد غضب فلا یرد أن الغضب الأول موجب لدخول النار و لتسرمد العذاب علی أن الغضب عارضی، س ره

بعده مثل ذلک فلا بد من حکم الرحمه على الجمیع و یکفى من الشارع التعریف بقوله- و أما أهل النار الذین هم من أهلها و لم یقل من أهل العذاب و لا یلزم من کان من أهل النار الذین یعمرونها أن یکونوا معذبین بها فإن أهلها و عمارها مالک و خزنتها و هم ملائکه و ما فیها من الحشرات و الحیات و غیر ذلک من الحیوانات تبعث یوم القیامه و لا واحد منهم یکون النار علیهم عذابا کذلک من یبقى فیها لا یموتون فیها و لا یحیون و قد قام الدلیل السمعى أن الله یقول یا عبادى(۱) على وجه العموم و أضاف إلى نفسه و ما أضاف قط إلى نفسه إلا من سبقت له الرحمه فلا یؤبد لهم العذاب و إن دخلوا النار و ذلک أنه قال یا عبادى لو أن أولکم و آخرکم و إنسکم و جنکم اجتمعوا على أتقى قلب رجل منکم- ما زاد ذلک على ملکى شیئا یا عبادى لو أن أولکم و آخرکم و إنسکم و جنکم اجتمعوا على أفجر قلب رجل منکم ما نقص ذلک من ملکى شیئا یا عبادى لو أن أولکم و آخرکم و إنسکم و جنکم قاموا فی صعید(۲) واحد فسألونی فأعطیت کل واحد منکم مسألته ما نقص فی ملکى شیئا الحدیث و لا یشک أنه ما من أحد إلا و هو یکره ما یؤلمه طبعا فما من أحد إلا و قد سأل الله أن لا یؤلمه و أن یعطیه اللذه فی الأشیاء و السؤال قد یکون قولا و قد یکون حالا کبکاء الصغیر الرضیع و إن لم یعقل عنده وجود الألم الحسى بالوجع أو الألم النفسى بمخالفه الغرض إذا منع من الثدى و قد أخذت المسأله حقها و الأحوال التی ترد على قلوب الرجال لا تحصى کثره و قد أعطیناک منها فی هذا الباب أنموذجا انتهى.

و اعلم أن البرهان و الکشف متطابقان على أن الفیض الوجودى(۳) و القول الربانی و الکلمه الوجودیه نازل من الحق أحدیا غیر متفرق تفرقا خارجیا إلى الکرسى(۴)

۱- فی قوله تعالیا عِبادِیَ الَّذِینَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِیعاً و فی الحدیث القدسی المذکور أیضا یا عبادى فی مواضع، س ره

۲- فیه إیماء إلى أرض المحشر إذ ورد أن الناس یحشرون فی صعید واحد، س ره

۳- هذا هو الوجود المنبسط الذی هو کلمه کن و قوله الحق و هو فی الأول واحدوَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَهٌ فکذلک فی الآخر، س ره

۴- قد ذکرنا سابقا أن عالم الصوره الذی یناله المشاعر الطبیعیه من الکرسی إلى المرکز و عالم الصور الأخرویه الجهنمیه ملحق إلى الصور الدنیویه و کأنه لیس من الآخره کما مر فبقی للآخره الصور الجنانیه و الصور المدرکه بالخیال النوری و لما کان عالم المعنی واحدا إذ المکثرات الوضعیه من الماده الجسمانیه و الزمان و المکان و نحوها مفقوده هناک کانت الوحده باقیه حتی تنزل إلى عالمی الصوره أعنی الفرقه و الماده- کالإنسان المتشعب من المتدلی منه قدماه هذا فی صوره الکرسی و رقیقته و أما معناه و حقیقته فهو النفس الکلیه بمعنی کل النفوس السعیده و الشقیه و هذا لتشعب ذاک لاتحاد ما بین الروح و الجسد، س ره

ثم يتفرق فرقتين فرقه إلى عالم الدنيا و عالم الشهاده و فرقه إلى عالم الآخره و عالم الغيب- و ذلك كنهر واحد عظيم يجرى مجتمعا أجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم إلى نهرين يجرى أحدهما إلى جانب اليمين و هو أشرف الجانبين و أنورهما و أقواهما و الآخر إلى جانب الشمال و هو أخس الجانبين و أضعفهما و أظلمهما فالسعداء من الناس هم أصحاب اليمين و أهل الآخره و الأشقياء هم أصحاب الشمال و أهل الدنيا و قد أشرنا سابقا إلى أن أهل الدنيا أهل النار لأن حقيقه جهنم و آلامها أنما هى ناشئه من الدنيا و شهواتها- و قد سبق أيضا أنها ليست بدار مستقله فى الوجود لأن الدار منحصره فى الدارين دار الأجسام الطبيعيه الكائنه الفاسده و دار الأجسام الروحانيه الحيه بحياه ذاتيه و هى المتحده مع الأرواح و أما الفرق بين دار الدنيا و دار الجحيم هو أن النفوس الشقيه ما دامت موجوده بحياتها الطبيعيه كانت الدنيا دار نعيمها و تنعمت بشهواتها كالدواب و الأنعام و إذا انتقلت عن هذه الحياه الطبيعيه و انبعثت إلى الآخره و كانت شديده التعلق بالدنيا و لذاتها التى هى الآلام بالحقيقه و خيراتها التى هى شرور فى الآخره فانقلبت الدنيا نار جهنم فى حقهم- و شهواتها حيات و عقارب متمكنه فى صميم قلبهم و طعامها و شرابها حميما و زقوما لهم كل ذلك متصوره بصورها المطابقه لمعناها متطلعه على أفئده أهلها فلم يزل يحترق قلوبهم و نفوسهم بنار الحسد و الغضب و التكبر و غيرها و جلودهم و أبدانهم بنار الطبيعه و الشهوه- و تلذعهم و تلسعهم حيات الهيئات السوء و عقاربها و هكذا إلى أن يشاء الله فظهر أن الدار داران و الدنيا و الجحيم فى حكم دار واحده.

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء و أهل التصوف اصطلح عندهم فى التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى إلى هذا العالم و عالم الآخره بتدلى القدمين منه تعالى على سبيل

التمثیل کما عبروا عن صفتی الجمال و الجلال و ملائکه العقل و النفس بالیدین لله تعالی- لأنهما واسطتا جوده و عطائه و هذه الإطلاقات و الاصطلاحات منهم موافقه للکتاب و السنه کما هو عادتهم قال الشیخ العربی فی الباب الرابع و السبعین و ثلاثمائه فتدلت إلی الکرسی القدمان- حتی انقسمت فیه الکلمه الروحانیه فإن الکرسی نفسه به ظهرت فقسمت الکلمه لأنه الثانی بعد العرش المحیط من صور الأجسام الطاهره فی الأصل و الجوهر و هما شکلان فی الجسم الکلی الطبیعی فتدلت إلیه القدمان فاستقرت کل(۱) قدم فی مکان یسمی المکان الواحد جهنما و الآخر جنه و لیس بعدهما مکان ینتقل إلیه هاتان القدمان و هاتان لا تستمدان إلا من الأصل الذی ظهرتا منه و هو الرحمن المستوی علی العرش فلا یعطیان إلا الرحمه فإن النهایه ترجع إلی البدایه بالحکمه غیر أن بین البدایه و النهایه طریقا- و إلا ما کان بدوا و لا نهایه فکان سفر للأمر النازل(۲) بینهن و السفر مظنه التعب و الشقاء- فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنیا و آخره و برزخا من الشقاء و عند انتهاء الاستقرار تلقی عصی التیار(۳) و تقع الراحه فی دار القرار.

فإن قلت فکان ینبغی عند الحلول فی الدار الواحده المسماه نارا أن توجد الراحه و لیس الأمر کذلک.

۱- لا منافاه بین کلام الشیخ أن مکانی القدمین الجنه و النار و قول المصنف إن فرقه من الفیض الوجودی فی عالم الدنیا و فرقه فی الآخره لما قال من لحوق الصور الجهنمیه إلی الصور الدنیویه و إنما کان الکرسی إلی المرکز مظهر الصور الجنانیه إذا استعملت المدارک الجزئیه فیهما باستعمال العقل مستنیره به و مظهرا لصور الجهنمیه إذا استعملت لا باستعمال العقل إیاها غیر مستنیره به و مراد الشیخ أن القدمین لما کانا من الله السلام کلاهما سلام علی أهل المکانین و مبدؤهما الرحمن و نهایتهما الرحمه، س ره

۲- تلمیح إلی قوله تعالیاللَّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَ، س ره

۳- بالتاء المثناه من فوق و الیاء المثناه من تحت التائه المتکبر أی تطرح العصا- و تستراح فهذا من الکنایات عن الراحه فی المال، س ره

قلنا صدقت و لكن فاتك نظر و ذلك أن المسافرين على نوعين(۱) مسافر يكون سفره مما هو فيه من الترفه من كونه مخدوما حاصلا له جميع أغراضه فى محفه محموله على أعناق الرجال محفوظا عن تغير الأهواء فهذا مثله فى الوصول إلى المنزل مثل أهل الجنه فى الجنه و مسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المئونه إذا وصل إلى المنزل- بقيت معه بقيه التعب و المشقه زمانا حتى تذهب عنه ثم يجد الراحه فهذا مثل من يتعذب و يشقى فى النار التى منزله ثم تعم الراحه التى وسعت كل شى ء و مسافر بينهما ليست له رفاهيه صاحب الجنه و لا تعذب صاحب النار التى منزله فهو بين راحه و تعب فهى الطائفه التى تخرج بشفاعه الشافعين و بإخراج أرحم الراحمين قال و هم على طبقات بقدر ما يبقى عنهم من الشقاء و التعب فيزول فى النار شيئا فشيئا فإذا انتهت مدته خرج إلى الجنه و هو محل الراحه و آخر من بقى(۲) هم الذين ما عملوا خيرا قط إلا من جهه الإيمان و لا بإتيان مكارم الأخلاق غير أن العنايه سبقت لهم أن يكونوا من أهل تلك الدار و بقى أهل هذه الدار الأخرى(۳) فيها فغلقت الأبواب و أطبقت النار و وقع الياس من الخروج- فحينئذ تعم الراحه أهلها لأنهم قد يئسوا من الخروج منها فإنهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا إخراج أرحم الراحمين و هم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار و تتضرر بالخروج منها كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر و هو أول نعيم يجدونه و حالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مده الشقاء فيستعذبون العذاب فتزول الآلام و يبقى العذاب و لهذا سمى عذابا لأن المآل استعذابه لمن قام به كمن يستحلى للجرب من يحكه ثم قال فافهم نعيم كل دار تستعذبه إن شاء الله تعالى أ لا ترى صدق ما قلناه النار لا تزال متألمه(۴) لما فيها من النقص و عدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها

۱- جعلهم نوعين مع كونهم ثلاثه باعتبار وجدان الرفاهيه التامه و عدمه، س ره

۲- أى يبقى عليه المشقه و التعب أزيد من الأول إلا أنه يزول و يكونون من أهل تلك الدار أى الجنه، س ره

۳- أى جهنم فيها فهذا الكلام شروع فى حكم أهل النار الذين هم أهلها، س ره

۴- بالتشديد و التصديق من حيث إن رفع تألم جهنم بازدياد النار و الوقود و تألمه كان بالنقص منهما، س ره

و هی إحدی تینک القدمین المذکورتین فی الکرسی و الأخری التی مستقرها الجنه قوله تعالی وَ بَشِّرِ الَّذِینَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ و الاسم الرب مع هؤلاء و الجبار مع الآخرین(۱) لأنها دار جلال و جبروت و هیبه و الجنه دار جمال و أنس و منزل إلهی لطیف فقدم الصدق إحدی قدمی الکرسی و هما قبضتان الواحده للنار و لا یبالی و الآخره للجنه و لا یبالی لأن مالهما إلی الرحمه فلذلک لا یبالی فیهما و لو کان الأمر کما(۲) یتوهمه من لا علم له من عدم المبالاه ما وقع الأمر بالجرائم و لا وصف نفسه بالغضب و لا کل البطش الشدید فهذا کله من المبالاه و الهم بالمأخوذ و قد قیل فی أهل التقوی إن الجنه أعدت للمتقین و فی أهل الشقاء و أعد لهم عذابا ألیما فلو لا المبالاه ما ظهر هذا الحکم فللأمور أحکام و مواطن عرفها أهلها و لم یتعد بکل حکم موطنه فبالقدمین أغنی و أفقر و بهما أمات و أحیی- و بهما خلق الزوجین الذکر و الأنثی و لولاهما ما وقع فی العالم(۳) شرک فلکل منهما دار یحکم فیها و أهل یحکم فیهم و العالم الربانی لا یزال یتأوب مع الله(۴) و یعامله فی کل موطن بما یرید الحق أن یعامل به فی ذلک الموطن و من لا یعلم لیس کذلک انتهی کلامه و قال القیصری فی شرح الفصوص ما ملخصه اعلم أن المقامات الکلیه الجامعه- لجمیع العباد فی الآخره ثلاثه علی الإجمال و هی الجنه و النار و الأعراف و لکل منها

۱- لما کان کل موجود عند العرفاء تحت حکم اسم من أسماء الله تعالی قال الشیخ الاسم الذی بإزاء أهل الجنه الرب و نحوه من الأسماء اللطیفه و بإزاء أهل النار الجبار- علی أن الجبار من جبر کسر العظم أی تلافاه و منه یا جابر العظم الکسیر، ر س ره

۲- من أن عدم المبالاه لحقاره قبضته من التراب فلو کان لهذا لم یقع علیهم جریمه- و لا غضب و لا بطش شدید لهذا بعینه فإنه إذا کان قبضته من التراب حقیره لم تکن موقعا للغضب و البطش إذ لا مبالاه بشأنها، س ره

۳- أی اشتراک و زوجیه و قد قال تعالیمِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ خَلَقْنا زَوْجَیْنِ کالماده و الصوره و النفس و الروح و البدن و الخیر و الشر و النور و الظلمه و غیر ذلک مما لا یحصی، س ره

۴- و لا یسوء ظن بربه و لا یحکم علی أهل موطن بخلاف ما یحکم الله و یرید، س ره

اسم حاکم علیه یطلب بذاته أهل ذلک المقام لأنه رعایاه(۱) و عماره ذلک المقام بهم- و الوعد شامل للکل إذ وعده تعالی فی الحقیقه عباره عن إیصال کل واحد منا إلی کماله المعین فکما أن الجنه موعود بها کذلک النار قال تعالی وَ جاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِیدٌ فکما أن الجاذب إلی الجنه المناسبه الذاتیه(۲) و السائق هو الرحمن الرحیم و ملائکه الرحمه فکذا الجاذب إلی النار المناسبه الذاتیه و السائق هو العزیز القهار و الشیطان و ملائکه العذاب فعین الجحیم أیضا موعود لهم لا موعد بها(۳) و الوعید هو العذاب الذی یتعلق بالاسم المنتقم و هو أیضا(۴) شامل للکل بوجه و یظهر أحکامه فی خمس مواطن لأن أهل النار إما مشرک أو کافر أو منافق أو عاص من المؤمنین و هو ینقسم بالموحد العارف الغیر- العامل و بالمحجوب و عند تسلط سلطان المنتقم علیهم یتعذبون بنیران الجحیم کما قال تعالی أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها فلما مر علیهم السنون و الأحقاب و اعتادوا بالنیران و نسوا نعیم الرضوان- قالوا سَواءٌ عَلَیْنا أَ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا مِنْ مَحِیصٍ فعند ذلک تعلقت الرحمه بهم و رفع العذاب عنهم مع أن العذاب بالنسبه إلی العارف الذی دخل فیها بسبب

۱- و قد سموا کل موجود هو مظهر لاسم بإضافه العبودیه إلیه فسموا من هو مظهر العلم عبد العلیم و مظهر الحلم عبد الحلیم و من یهب العطایا عبد الوهاب- و إن کان اسمه الذی من والدیه زیدا أو عمروا أو بکرا فالجنه تحت حکم اللطیف و النار تحت حکم القهار و الأعراف و هو کما مر کان من استوت کفتا حسناته تحت کلیهما- و لله تعالی أسماء مرکبه أیضا لها أحکام و آثار علی حده کالحی القیوم و الرحمن الرحیم و العلی العظیم فالحی اسم و القیوم اسم و الحی القیوم اسم و قس علیه، س ره

۲- هی الملکه تشیید للملاءمه بأن الجاذب لیس أمرا غریبا بل ذاتی و السائق هو اسم الله و قهره باهریه نوره و جلاله عین جماله و لا معنی فی ذاته سوی صریح ذاته، س ره

۳- و حدسی أنه بدون تاء المطاوعه و أنه لا موعد بها من الإیعاد المستعمل فی الشر، س ره

۴- أی الوعید أیضا کالوعد شامل أهل الجنه کمتاعبهم الدنیویه حفت الجنه بالمکاره، س ره

الأعمال السيئه عذب من وجه و إن كان عذابا من وجه آخر لأنه يشاهد المعذب(۱) فی تعذیبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق و هو أعلى نعيم له و بالنسبه إلى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقيه أيضا عذب من وجه كما جاء فى الحديث أن أهل النار يتلاعبون فيها بالنار و الملاعبه لا تنفك عن التلذذ و إن كان معذبا لعدم وجدانه ما آمن به من جنه الأعمال التى هى الحور و القصور و بالنسبه إلى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق و القرب من النار و هو المعنى بجهنم أيضا عذب و إن كان فى نفس الأمر عذابا كما يشاهد هنا- ممن يقطع سواعدهم و يرمى أنفسهم من القلاع مثل بعض الملاحده و لقد شاهدت رجلا- سمر فى أصول أصابع إحدى يديه مسامير غلظ كل منها كالقلم و كان يفتخر بذلك و لم يرض بإخراجه و بقى على حاله إلى أن مات و بالنسبه إلى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال و استعداد النقص و إن كان أليما لإدراكهم الكمال و عدم إمكان الوصول إليه لهم- و لكن لما كان استعداد نقصهم أغلب رضوا بنقصانهم و زال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم و انقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا يرضى بأمر خسيس أولا ثم إذا وقع فيه و ابتلى و تكرر صدوره منه تألف به و اعتاد فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه و بالنسبه إلى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه و جعلوا الإله المطلق مقيدا و أما من حيث إن(۲) معبودهم عين الوجود الحق

۱- فهو كمن يعضه الحبيب و كشرب الجلنجبين، س ره

۲- حيث إن المشوب غير خال عن الصرف و المقيد عن المطلق و بهذه الحيثيه- لا يتصور الشرك إذ لا ثانى لحقيقه الوجود بل كل ما فرضته ثانيا لها فهو هى لا غيرها. إن الله لا يغفر أن يشرك به أى لا يمكن أن يتطرق الثانى لأنه صرف الوجود و صرف الشىء جامع لجميع ما هو من سنخه ساقط عنه غرائبه و غريب الوجود الماهيه بل العدم و هما بما هما مشار إليهما عقلا أو وهما أو خيالا أو حسا وجود و أيضا هما بالحمل الشائع وجود ثم الغفران لغه الستر و منه جاءوا الجم الغفير أى ستروا الأرض بازدحامهم فلا يغفر أن يشرك به أى ليس الشرك فى الواقع و ما هو حاق الواقع و حقه لا يكون ساترا و محيطا و يغفر ما دون ذلك إى يسع الوجود الذى هو حاق الواقع و حقه كل التعينات الأخرى من الكبائر و الصغائر و لكن يطرد الشرك، س ره

الظاهر فی تلک الصور فما یعبدون إلا الله فرضـی الله منهم من هذا الوجه فینقلب عذابهم عذبا فی حقهم و بالنسـبه إلی الکافرین أیضا و إن کان العذاب عظیما لکنهم لم یتعذبوا به لرضاهم بما هم فیه فإن استعدادهم یطلب ذلک کالأتونی یفتخر بما هو فیه و عظـم عـذابه بالنسـبه إلی مـن یعرف أن وراء مرتبتهم مرتبه و أنـواع العـذاب غیر مخلـد علی أهله من حیث إنه عـذاب لانقطـاعه بشـفاعه الشـافعین و آخر من یشـفع هو أرحم الراحمین کمـا جاء فی الحـدیث- لـذلک ینبت الجرجیر فی قعر جهنم و بمقتضـی سبقت رحمتی غضبی

فصل (۲۹) فی استیضاح معرفه جهنم و مادتها و صورتها

اشاره

قد سـبق أن جهنـم من سـنخ الدنیا و أصـلها و مادتها هی تعلق النفس بأمور الدنیا من حیث هی دنیا و صورتها هی صوره الهیئات المؤلمه و الأعـدام و النقائص فإن الأعـدام و النقائص و إن کانت من حیث هی أمور سـلبیه غیر مؤثره و لا معـذبه إلا أن صورها الحضوریه(۱) و حصولها الخارجیه ضرب من الوجود للشی ء الموصوف بها و هی من هذه الجهه شرور حقیقیه حاصله للشی ء أ لاـ تری أن تفرق الاتصال مع أنه أمر عـدمی لأنه عباره عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال ففیه غایه الألـم للحس اللامس به لأنه عدم محسوس مشهود للنفس

۱- إلی قوله شـرور حقیقیه هاهنا إشـکال و هو أن العلم الحضوری هو عین المعلوم الخارجی و المعلوم إذا کان عـدما کان العلم عین العدم و العدم لیس مبدأ أثر ثم إذا کان ضـربا من الوجود کما قال قدس سره کیف یکون شرا حقیقیا و قد تقرر أن الوجود خیر و أنه بدیهی الصدق. و الجواب أن المراد بصورها الحضوریه لیس العلم به علی ما هو علیه فإن تصور العدم صـرفا بلا شوب کخلاء أو رفع کحکک نقش من لوح أو نحو ذلک لا یمکن للوهم و الخیال و العلم الحضوری بالعدم حضور وجود مقابل وجود ما عـدم و صورها الحضوریه الأخرویه صور الأعمال الـدنیویه الشوهاء و الأعمال السیئه کانت مصاحبه للأعـدام التی کان شـریه العمل و سوأته بها، س ره س

و إذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا و يكون إدراكه اللمسی إدراك أمر مناف حاصل بنفسه للمدرك لأن العلم الشهودی هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجی و المعلوم بهذا العلم إذا كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما أمرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غايه الألم و غايه الشريه فافهم هذا فإنه دقيق غامض و بهذا يندفع شبهه(۱) مشهوره و هی أن الألم شر مع كونه وجوديا لأنه إدراك المنافی و الإدراك أمر وجودی- فهذا ينافی قول الحكماء إن الشر الحقيقی مما لا ذات له فی الخارج بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات و لا يكفی فی الجواب أن الألم ليس شرا بالذات و أنما هو شر بالعرض- لأن البداهه و الوجدان يحكمان بأن الألم شر فی نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقدا لعضو أو اتصال أو غير ذلك من النقصانات إذا تقرر هذا فنقول إن صوره جهنم فی الآخره هی صوره الآلام(۲) التی هی أعدام و نقائص حاصله للنفس فالنفوس الشقيه ما دامت علی فطره تدرك بها النقائص و الأعدام الموصوفه بها التی من شأن تلك النفوس أن تتصف بمقابلتها يكون لها آلام شديده بحسبها فتلك الآلام فيها إلی أن يزول عنها إدراكها لتلك النقائص إما بتبدل فطرتها إلی فطره أدنی و أخس من تلك الفطره أو بزوال تلك النقائص و الأعدام بحصول مقابلاتها من جهه ارتفاع حال تلك النفوس و قوه كمالاتها- و اشتغالها بإدراك أمور عاليه كانت تعتقدها من قبل و صارت ذاهله عنها ممنوعه عن إدراكها- لانصراف توجهها عنها إلی تلك الشواغل الحسيه فعلی التقديرين يزول العذاب و تحصل الراحه و الحاصل أن جهنم هی صوره الدنيا من حيث هی دنيا حاله فی موضوع النفس يوم القيامه فتلك الصوره الجحيميه مشتمله علی جميع ما فی السماء و الأرض من حيث

۱- قد مرت فی الشطر الربوبی نقلا عن بعض الأجله و كتبنا فی الحواشی هناك ما ينفعك إن شاء الله تعالی، س ره

۲- فی تعيين صورتها هكذا مثل ما فی أول الفصل إشاره إلی ما مر أن جهنم ليست حقيقه متأصله و هی صورتها الحقيقيه و أما الصور الشوهاء الحاصله بتجسم الأعمال كما أشار إليها هناك بصور الهيئات المؤلمه فهی ليست صورتها الحقيقيه لفعليتها و وجوديتها، س ره

نقائصـها و شـرورها لاـ من حيث كمالاتهـا و خيراتهـا فإنها من حيث كمالاتها و خيراتها هى من الجنه فالنفس ما دامت فى هـذا العـالم يـدرك الموجودات العـالميه بهـذه الحواس البـدنيه- و كلمـا يـدرك بهـذه الحواس تكون مخلوطه غير متميزه حقها من باطلهـا و صـحيحها من فاسـدها- فيرى الشـمس و القمر و النجوم و السـماء و الأـرض على صوره مخلوطه مشـتبهه فيزعم أن لها بقاء(۱) و ثباتـا و أن ضوء الشـمس و نور القمر و الكواكب بحسب الحقيقه على هـذه الهيئه- و أنها ذاتيه لتلك الأجرام قائمه بها لاـ بغيرهـا و أن السـماء و الأـرض كل منهما على هـذه الهيئه- التى يـدركها الحس من البقاء و الثبات و الارتفاع و الانخفاض و الوضع و الترتيب فـإذا جـاء يوم القيـامه تبـدلت هـذه الأشـياء غيرهـا و انفصل ما لها عما ليس لها و امتاز حقها من باطلها و نورها العرضـى من ظلمتها الأصليه و خبيثها من الطيب كما قال تعالى ما كانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلى ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ الآـيه فصوره جهنم عبـاره عن الحقيقه الأصـليه لهـذا العالم متميزه عما هو خارج عنها من الخيرات و الكمالات فإذا قامت القيـامه و اسـتقر كـل طائفه فى دارها و رجع كل صوره إلى حقيقتها فيكون الحكم فى أهل الجنه- بحسب ما يعطيه الأمر الإلهى فى النشأه الآـخره و يكون الحكم فى أهـل النـار بحسب مـا يعطيه الأـمر الإـلهى فى ماده هـذا العالم الـذى أودع الله فى حركات الأفلاك و فى الكواكب الثابته و السبعه المطموسه أنوارها فهى كواكب لكنها مطموسه الأنوار فى القيامه و كذا الشمس شمس لكنها منكسفه النور لأن أنوارها مستفاده من مبادئها الأصليه فهى بالحقيقه قائمه بتلك المبادى لا بهذه الأجرام.

قال فى الباب الستين من الفتوحات يقرب حكم النار من حكم(۲) الدنيا فليس بعذاب خالص و لا بنعيم خالص و لهذا قال تعالى لا يَمُوتُ فِيها وَ لا يَحْيى* و سبب ذلك

۱- و الحـال أن البقـاء و الثبـات لوجه الله و الضوء و النور له لاـ لهـا-ء شـد مبـدل آب اين جو چنـد بار عكس ماه و عكس اختر برقرار ، س ره

۲- فنعيم الـدنيا مشوب بنقمه الـدثور و الزوال سـرورها غم ترياقها سم دواؤها داء نعيمها بلاء تكوناتها تصـرمات وصالاتها مجرد مماسات إلى غير ذلك من سناعاتها و بشاعاتها، س ره

أنه بقی ما أودع الله علیهم فی الأفلاک و حرکات الکواکب من الأمر الإلهی و تغیر منه علی قدر ما تغیر من صور الأفلاک بالتبدیل و من صور الکواکب بالطمس و الانتشار فاختلف حکمها بزیاده و نقص و غیر ذلک.

و قال فی الباب الستین فی معرفه جهنم اعلم عصمنا الله و إیاک أن جهنم من أعظم المخلوقات و هی سجن الله فی الآخره و سمیت جهنم لبعد قعرها یقال بئر جهنام إذا کانت بعیده القعر و هی تحوی علی حرور و زمهریر ففیها البرد علی أقصی درجاته- و الحرور علی أقصی درجاته و بین أعلاها و قعرها خمس و سبعون مائه من السنین- و اختلف الناس فیها هل خلقت بعد أو لم تخلق و الخلاف مشهور فیها و کذلک اختلفوا فی الجنه و أما عندنا و عند أصحابنا أهل الکشف و التعریف فهما مخلوقتان غیر مخلوقتین و أما قولنا مخلوقتان فکرجل یبنی دارا فأقام حیطانها کلها الحاویه علیها خاصه فیقال هی دار فإذا دخلتها لم تر إلا سورا دائرا علی فضاء و ساحه ثم بعد ذلک ینشی ء بیوتها علی أغراض الساکنین فیها من بیوت و غرف و سرادق و مسالک و مخازن و ما ینبغی أن یکون فیها و هی دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوی بنی آدم و الأحجار المتخذه آلهه و الجن لهبها قال تعالی وَقُودُهَا النّاسُ وَ الْحِجارَهُ* و قال إِنَّکُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ و قال فَکُبْکِبُوا فِیها هُمْ وَ الْغاوُونَ وَ جُنُودُ إِبْلِیسَ أَجْمَعُونَ و تحدث فیها الآلات بحدوث أعمال الجن و الإنس الذین یدخلونها و قد خلقها الله تعالی من صفه الغضب و جمیع ما یخلق فیها من الآلام و المحن التی یجدها الداخلون فیها فمن صفه الغضب الإلهی و لا یکون ذلک إلا عند دخول الخلق فیها من الجن و الإنس متی دخلوها- و أما إذا لم یکن فیها أحد من أهلها فلا ألم فی نفسها و لا فی نفس ملائکتها بل هی و من فیها من زبانیتها فی رحمه الله منغمسون ملتذون یسبحون لا یفترون لقول الله تعالی وَ لا تَطْغَوْا فِیهِ فَیَحِلَّ عَلَیْکُمْ غَضَبِی وَ مَنْ یَحْلِلْ عَلَیْهِ غَضَبِی فَقَدْ هَوی فإن الغضب هاهنا هو عین الألم فمن لا معرفه له ممن یدعی طریقتنا و یرید أن یأخذ الأمر من التمثیل و المناسبه- فیقول إن جهنم مخلوقه من القهر الإلهی و إن اسم القاهر هو المتجلی لها و لو کان(۱) الأمر

۱- أی لو کانت من تجلی الاسم القاهر لا من الآلام و الأعدام و النقائص التی هی من صفه الغضب لکانت غنیه بغنی القاهر و لم تکن جوعان و عطشان بهذا القدر حیث تقول هل من مزید و لم تأکل نفسها من شده الشهوه و التجویف الذی شأن الممکن المخلوق- و لم تکن بهذا القدر ضیقه المجال حتی یضع الجبار قدمه و ینزل الرحمه الواسعه إلیها- فتصیر واسعه المجال فی دعاء المزید و العمل مع الجبابره، س ره

كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابره و لم يمكن لها أن تقول هل من مزيد و لا أن تقول أكل بعضى بعضا فينزل الحق إليها برحمته التى وسعت كل شى ء وسع لها المجال فى الدعوى و التسلط على الجبابره و المنكرين فالناس غالطون فى شأن خلقها.

و من أعجب ما روينا عن رسول الله ص: أنه كان قاعدا مع أصحابه فى المسجد- فسمعوا هده عظيمه فارتاعوا فقال ص أ تعرفون ما هذه الهده قالوا الله و رسوله أعلم- قال حجر ألقى من أعلى جهنم منذ سبعين سنه الآن وصل إلى قعرها

فكان وصوله إلى قعرها و سقوطه فيها هذه الهده فما فرغ من كلامه ص إلا و الصراخ فى دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنه فقال رسول الله ص الله أكبر فعلم علماء الصحابه أن هذا الحجر هو ذلك المنافق و أنه منذ خلقه الله يهوى فى جهنم و بلغ عمره سبعين سنه فلما مات حصل فى قعرها قال الله تعالى إِنَّ الْمُنافِقِينَ فِی الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ فكان سمعهم تلك الهده التى أسمعهم الله ليعتبروا فانظر ما أعجب كلام النبوه- و ما ألطف تعريفه و ما أغرب كلامه انتهى كلامه

تذكره كشفيه:

لما علمت أن الجنه فوق السماء السابعه من حيث الرتبه- و هى بحسب الحقيقه و الذات فى داخل حجب السماوات و الأرض- لأنها فى العالم الملكوت و عالم الملكوت باطن الملك و علمت أن نشو الآخره من الدنيا- فاعلم أن هذا العالم بمنزله مطبخ ينضج فيه أطعمه أهل الجنه و يصلح مأكولاتهم بحراره الحركات(۱) السماويه و أشعه الكواكب فإن أعمال بنى آدم هى(۲) مواد أغذيتهم التى

۱- أى بإعدادها فى الدنيا للأعمال، س ره

۲- إذ الأعمال موجبه للملكات و هى منشأه للصور المناسبه لها سواءا كانت صور الأغذيه أو صور المغتذين فإن الأعمال الحسنه توجب أن يكون العاملون بصور جرد مرد- و السيئه توجب كونهم بصور شوهاء يحسن عندها القرده و الخنازير، س ره

بها نشو نفوسهم و أبدانهم الأخرويه فكلما كانت أعمالهم أتم اعتدالا و أكثر نضجا من جهه الرياضات الدنيويه و المتاعب البدنيه فی سبيل الله كانت أغذيتهم و فواكههم و أشربتهم النفسانيه الأخرويه أوفق و أتم صلوحا و أشد تقويه للحياه الباقيه.

قال بعض أهل(۱) الكشف إن كره الأثير و أشعه الشمس و الكواكب التی هی بمنزله الجمرات تحت القدر كما يؤثر فی المولدات و هذه نضج الفواكه و المعادن بحرارتها نضجا لما فی ذلك من المنفعه كانت رحمه مع كونها نارا كذلك من عرف(۲) نشأه الآخره- و موضع الجنه و النار و ما فی فواكه الجنه من النضج الذی يقع به الالتذاذ لآكليه من أهل الجنان علم أين النار و أين الجنه و أن نضج فواكه الجنه سببها حراره النار التی تحت مقعر أرض الجنه فتحدث النار حراره فی مقعر أرضها فيكون بها صلاح ما فی الجنه من المأكولات و ما لا نضج إلا بالحراره و هی لها كحراره النار تحت القدر فإن مقعر أرض الجنه هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها فی النار و من أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و حيوانات الجنه التی هی نفوس أهل النجاه بأبدانهم- المناسبه لها فی الأشكال و الصور فتفعل حراره النار بالأشياء هناك علوا كما تفعل بالأشياء هاهنا سفلا و كما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل إلی هناك بالمعنی و إن اختلفت الصور- أ لا تری أرض الجنه(۳) مسكا كما ورد فی الخبر و هو حار بالطبع لما فيه من النار و أشجار الجنه مغروسه فی تلك التربه المسكيه كما يقتضی حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما

۱- هو المحقق المكاشف محيی الدين فی الباب السابع و الثمانين من الفتوحات فی تقوی النار، س ره

۲- أی عرف أن حضيض عالم المثال علی أوج عالم الشهاده فالجمرات التی هی الكواكب تفعل فی العلو الذی هو الجنه كما تفعل جمرات النار التی تحت القدر فی العلو- لكن هذه الجمرات الكوكبيه تفعل فی السفل أيضا، س ره

۳- و حاصل كلامه أن النار كلها خير و نفع لأهلها و لأهل الجنه أما خيراتها الذاتيه لأهلها فقد بينها سابقا و أما نفعاتها لأهل الجنه فنضج فواكهها و تعديل صور أهلها- و تطييب أرضها المسكيه و تقويه عروق أشجارها الضاربه فی أرضها، س ره

من الحراره الطبيعيه لأنه معفن و الحراره يعطى التعفين فى الأجسام القابله للتعفن- و هذا القدر كاف فى تقوى النار أعادنا الله منها فى الدارين انتهى.

و هذا الكلام و إن كان مبناه على المقدمات الخطابيه و التمثيلات إلا أنه إذا استقصى عاد برهانيا و لو لا مخافه الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمه و سبيل البرهان و إياك أن تحمل كلامه على أن جهنم ليست إلا هذا العالم تحت الفلك الأقصى لما مر أن جهنم هى من النشأه الآخره و إن كانت صورتها هى مال الدنيا و باطنها و حقيقتها و الذى ذهب إليه هذا المحقق من أن نضج فواكه الجنه و طبخ طعامها بحراره هذا العالم و أشعه الكواكب سببه(۱) أن الإنسان إنما يتكون و ينمو و يتم خلقته و تكمل طبيعته باستحالات و انقلاب تطرأ على مادته لا يمكن ذلك إلا بحراره غريزيه محلله و تلك الحراره مستفاده من حركات الأجرام الفلكيه و أشعتها كما ثبت فى مقامه.

ثم إن استكمال الإنسان بحسب كلتا قوتيه النظريه و العمليه أنما يتم بالحركات البدنيه و الفكريه و الحركه تحتاج إلى الحراره و الحراره و الحركه متصاحبتان لا ينفك إحداهما عن الأخرى و كما أن جميع الحركات فى هذا العالم ينتهى إلى حركات الأفلاك سيما الفلك الأقصى فكذلك جميع الحرارات الغريزيه و الأسطقسيه تنتهى إلى أضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش و الاعتبار و الاستقراء ثم لا يخفى عليك- أن كل ماده مصوره بصوره أدنى إذا انتقلت إلى أن تلبس بصوره أعلى فذلك أنما يكون بأن يحصل لها بصورتها الأولى شبه التعفن و الهضم و الانكسار كالحبه المدفونه فى الأرض- فما لم تضعف صورتها الجماديه و لم يتعفن باستيلاء الحراره عليها لم تقبل صوره نباتيه- و كذا القياس فى انتقالات النطفه فى أطوارها النباتيه و الحيوانيه و كذا الحكم فى الترقيات الواقعه فى النفس فإنها مسبوقه بانكسارات و انهضامات نفسانيه منشؤها الحركات البدنيه فى النسك البدنيه و الحركات الفكريه فى النسك العقليه و الكل منوط بحركات الأفلاك

۱- أى إسناد إلى العله البعيده و قد فسرناه بالإعداد و أما سببه القريب فهو الملكه الحميده و التعديلات الأخرويه و التطييبات سببها تعديلات أخلاق النفس و حرارات حب الله و السلوك إليه و سرعه السير إلى الله، س ره

و الكواكب بأضوائها فانكشف أن الكمالات العلميه و العمليه للنفوس التى بها تحصل حياتها الأخرويه و بها يتم نعيمها و غذاؤها و طعامها و شرابها فى الجنه أنما يحصل بحراره الطبيعيه الدنيويه التى هى من جوهر نار الجحيم و سنخها كما مر غير مره

فصل (۳۰) فى تعيين محل الآلام و العقوبات فى النار

لما علمت أن حقيقه جهنم حقيقه ممزوجه من الدنيا و الآخره بحسب الماده و الصوره- فإن مادتها الأعدام و الشرور الدنيويه و صورتها حضورها عند النفس بصوره إدراكيه مؤلمه من جهه تعلقها و التفاتها بالدنيا فاعلم أن محل العذاب و النقمه أيضا ليس أمرا بسيطا كالبدن فقط أو النفس الناطقه فقط أو النفس الحيوانيه فقط أما البدن فالجوارح(۱) و الأعضاء ليست بموضع الآلام بل هى مما يستعذب(۲) جميع ما يرد عليها من أنواع العقوبات و الآلام لأنها قابله للفصل و الوصل و الحراره و البروده و غيرها من الأضداد و الأعدام- فكل ما يرد على الجسم(۳) يكون صفه كماليه له و إذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته- و حدثت ذاتان أخريان متصلتان و ليس إذا طرأت عليه صفه مضاده للتى كان عليها بقيت

۱- أى من حيث إنها أجسام فقط و بشرط لا- كما سيقول فكل ما يرد على الجسم و لا يمكن مثل ذلك فى الجسم و أما من حيث إنها جوارح و أعضاء فهى تتألم لكونها ذوات لمس، س ره

۲- أى تستكمل و إنما فسرت به لأن الجسم بالمعنى الذى هو ماده إذ لا لمس لها- فكما لا ألم له لا استعذاب له، س ره

۳- أى من الكمالات الثانيه للجسم فقط و أما الجسم النوعى كالماء فالحراره ليست كماله و القلب و الكبد ليست البروده كمالهما بل الحراره كمالهما الثانيه و قس عليه بل الفصل ليس كمالا- للجسم فقط أيضا لأنه رفع اتصاله الجوهرى الذى هو صورته- و لعله منقول من القائل بالجواهر الأفراد فى الجسم أو ممن يقول بأن الامتداد الجوهرى جسم و هيولى، س ره

الأولى مع الثانيه ليكون آفه و ضررا(۱) له كما للجوهر النفسانى فإن النفس جامعه لإدراك أحد الضدين مع الآخر الذى كان ملائما لها فيتضرر بالآخر كما إذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد الكيفيه المزاجيه فتدرك بالأولى و هى المعتدله التى بها قوتها اللمسيه الثانيه المضاده لها فيحصل الألم و لا يمكن مثل ذلك فى الجسم و صورته الساريه فيه فتأمل و ليس كل من دخل العذاب(۲) و العقوبه معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنه و الزبانيه و كأهل السجون و الأتونات و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التى كانت تحكم عليها و تسخرها بأمر الله فالآلام تختلف عليها بما تراه فى ملكها و موضع تصرفها خلاف ما تطلبه و تحبه من جهه ما ينتقل إليها المدركات من المشاعر و الحواس و أما النفس الناطقه أعنى الروح الإلهى محل الحكمه و المعرفه و هى سعيده فى الدنيا و الآخره لا حظ لها فى الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء و الشر إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيوانى المسمى بالنفس الحيوانيه فهى لها كالدابه و ليس للناطقه إلا المشى بها على الصراط المستقيم فإن أجابت النفس الحيوانيه لها فهى المركب الذلول المرتاض و إن أبت فهى الدابه الجموح كلما أراد الراكب أن يردها إلى الطريق حرنت عليه و جمحت و أخذت يمينا و شمالا لا إفراطا و تفريطا لقوه رأسها و للراكب أن يروضها و يؤدبها حتى تتبدل ذاتها عما كانت و يصير طبعها موافقا لما أراد منها صاحبها و أما النفس الحيوانيه فالمعاصى و إن نشأت بسببها إلا أنها لا ذنب(۳) لها و لا معصيه لأن الأفعال

۱- رفع الاتصال للجسم بالمعنى الذى و ماده و إن لم يكن ضررا و ألما إذ لا لمس له لكنه ليس كمالا له بل رفع كمال لماهيته و فساد و شريه ضد الشى ء له لتأديه إلى العدم فكيف يكون عدم الاتصال كمالا للجسم، س ره

۲- فالأعضاء للنفس المتعلقه الممزوجه بالنفس الحيوانيه الموضوعه للآلام و العقوبات كالسدنه، س ره

۳- نفى الذنب و المعصيه غير نفى الألم فإن الألم و اللذه درك المنافر و درك الملائم و للنفس الحيوانيه إدراكات جزئيه للملائمات و المنافرات و قد مر أن لكل قوه لذه بإدراك ملائمها و ألم بإدراك منافرها فللامسه العضو لذه لمسيه بإدراك الكيفيه المعتدله و بإدراك النعومه و ألم لمسى بإدراك الكيفيه الغير المعتدله و بإدراك الخشونه و كذا للذائقه بإدراك الحلاوه و المراره مثلا و للقوى الأخر مثل هاتين إلا أن يقال إنها و إن كانت محل الآلام لكن ليست محل العقوبات من الله كما فى الحيوانات العجم هاهنا- فإن نفوسها و إن كانت محال الآلام لكن ليست محال الآلام من حيث هى عقوبات من الله تعالى نعم ليست لها الهموم و الغموم و الحسره و نحوها من العذاب الروحانى و أين هى من الأوجاع التى هى لها بل للناطقه فى مرتبتها و نزولها فى منزلتها و هى النفس الآدميه المتصله بالحيوانيه، س ره

الصادره منها كالشهوه و الغضب و غيرها هى كمالات و متممات لها بها تسبح الله و تقدسه و ليست مما يقصد فى أفعالها المخالفه لله و لا فى تأتيها المعصيه انتهاكا للشريعه و إنما تجرى بحسب طبعها و كل ما يجرى من الأفعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله و تقديس كما علم سابقا- لكنها اتفق أنها على طبيعه لا توافق صاحبها و راكبها على ما يريد منها فإذن يجب عليك أن تتأمل فى هذا المقام و تجد محل الآلام فاعلم أن محل الآلام كالممتزج من أمرين و هى النفس الآدميه المتصله بالنفس الحيوانيه قبل أن تصير عقلا بالفعل فهى كالبرزخ الجامع للطرفين- و المتوسط بينهما فهى محل صوره العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانيه و مدرك الآلام من حيث كونها ناطقه فإذا وقع العقاب يوما القيامه فإنما يقع على النفس الحيوانيه لمخالفتها للنفس الناطقه فى سلوك طريق الحق كما يضرب الدابه إذا جمحت و خرجت عن الطريق الذى يراد المشى عليه أ لا ترى الحدود الشرعيه فى الزنا و اللواط و السرقه و غيرها أنها محلها النفس الحيوانيه و هى التى تحس بألم القتل و قطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسه المتخيله و أما النفس الناطقه أعنى الجوهر العقلى المدرك للعقليات المحضه لا تبرح عن مكانها(۱) العالى الشريف فهى على شرفها فى عالمها

۱- أى الجبروت و كما هذا مكانها كذلك وقتها الدهر الأيمن الأعلى كيف و هو العقل البسيط الذى هو روح الله فى السماء المعنويه التى هى العقل التفصيلى فكيف يصل إليها أغبره المضاده من العالم الطبيعى أو المقابلات الأخر التى فيه.* تا تو خود را پيش و پس دارى كمان بسته جسمى و محرومى ز جان زير و بالا پيش و پس وصف تن است بيجهت آن ذات جان روشن است برگشا از نور پاك شه نظر تا نپندارى تو چون كوته نظر ، س ره

و سعادتها الدائمه لأنها المنفوخه من روح الله و ليست هى موجوده فى أكثر الناس و أما الحيوانيه فلا يخلو منها إنسان سواء كان سعيدا و هى سليمه مطيعه ذلوله أو كان شقيا فهى عاصيه جموحه فالمطيعه تنسرح يوم الآخره فى رياض الجنه و مراتعها و العاصيه تعاقب و تعذب حتى تصير منقاده و أما الأعضاء و الجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم فى جهنم مثل ما هى الخزنه عليه من كونها مسبحه لله تمجده مطيعه دائما لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال كما فى الدنيا فيتخيل الإنسان أن العضو يتألم و يتأذى لإحساسه فى نفسه بالألم و ليس كما توهمه إنما هو المتألم المتأذى بما يحمله إليه حاسه الجارحه من صوره ما يكرهه أ لا ترى المريض إذا نام و هو حى و الحس عنده موجود و الجرح الذى يتألم منه فى يقظته حاصل فى العضو و مع هذا لا يجد ألما لأن الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهاده إلى عالم البرزخ فما عنده خبر فإذا استيقظ المريض و رجع إلى عالم الشهاده و نزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع و الآلام فإن بقى فى البرزخ على ما يكون عليه إما فى رؤيا مفزعه و صوره مؤلمه فيتألم أو فى رؤيا حسنه و صوره ملذه فيتنعم فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل و هكذا حاله فى الآخره فتنبه لما قلناه و تبصر بما نورناه

فصل (۳۱) فى الإشاره إلى الزبانيه و عددها

قال تعالى عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ وَ ما جَعَلْنا أَصْحابَ النّارِ إِلّا مَلائِكَةً وَ ما جَعَلْنا عِدَّتَهُمْ إِلّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا الآيه اعلم أن لله سبحانه ملائكه عماله بإذنه فى الأجسام كما أن له ملائكه علامه لا التفات لهم بغيره تعالى و لا شغل لهم فى الأجسام و هم المشار إليهم بقوله.

فَالسّابِقاتِ سَبْقاً و بقوله فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً(۱) إلى تلك الثوانى و هى مدبرات الأمور فى برازخ عالم الظلمات و أشباح عالم الطبيعه التى ظاهرها الدنيا و طبقاتها

۱- أى أشير بقوله هذا إلى الملائكه العماله و الأرواح المتعلقه و الطبائع المنطبعه، س ره

و باطنها الجحیم و طبقاتها و إنما أوتیت بلفظ الفاء الداله علی الترتیب و التعقیب الوجودی لأن کلا منها تحت جوهر قدسی من المفارقات السابقه الوجود علی النفسانیات المدبره و الطبیعیات المحرکه و هی کروحانیات العالم الکبیر السماوی و العالم الصغیر الإنسانی و فیه أنموذج لما فی العالم الکبیر فهی فی العالم الکبیر العلوی أرواح(۱) الکواکب السیاره و أرواح الثوابت التی بجمیعها اثنا عشر برجا و الجمله تسعه عشر مدبرا علی الإجمال و لها تفاصیل لا تحصی(۲) بعضها تحت حیطه بعض و حکمه و کذا فی العالم الصغیر الإنسانی تسعه عشر قوی هی رءوس سائر القوی و الطبائع المباشره للتدبیر- و التصرف فی البرازخ السفلیه الحیوانیه و النباتیه اثنتا عشر منها هی مبادی ء الأفعال الحیوانیه المدرکه و المحرکه فعشر منها للإدراکات الخمسه الظاهره و الخمسه الباطنه و اثنتان للتحریک إحداهما للشهوه مبدأ الجذب للملائمات و الأخری للغضب مبدأ الدفع للمنافرات و سبعه منها مبادی الأفعال النباتیه ثلاثه منها الأصول فی فعل التغذیه و التنمیه و التولید و أربعه منها الفروع و السدنه الغاذیه و أفعالها فی الجذب و الإمساک و الهضم و الدفع فلکل من هذه التسعه عشر مدخلا فی إثاره نار الجحیم التی هی ناشئه من ثوران حراره جهنم الطبیعه و شهواتها التی هی نیرانات کامنه الیوم محجوبه عن نظر الخلائق و ستبرز یوم القیامه بحیث یراها الناس محرقه للوجود مذیبه للأبدان فظاعه نزاعه للشوی تدعو من أدبر و تولی و الإنسان ما دام کونه محبوسا فی دنیا- بهذه المحابس الداخلیه و الخارجیه التی باطنها مملو بنار الجحیم مسجونا بسجن الطبیعه مقبوضا أسیرا فی أیدی المدبرات العلویه التسعه عشر و المؤثرات السفلیه التسعه عشر لا یمکنه العروج إلی دار الحیوان و الدخول فی عالم الجنان و معدن الروح و الریحان فهو لا یزال معذب بعذاب الجحیم محترق بنار الحمیم مقید بالسلاسل

۱- بدل تفصیلی من الروحانیات، س ره

۲- أی الثوابت لما کانت أکثر من عدد الرمال و قطرات البحار فروحانیاتها هکذا- بل أکثر لکن إذا قسمت بحسب اثنی عشر برجا کانت مع روحانیات السبعه السیاره تسعه عشر مدبرا، س ره

و الأغلال كالأسارى و العبيد و حاله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ لعدم خلاص نفسه من حبس البدن و عدم استكمال ذاته بالعلم و العمل ليصير كالمجردين الأحرار حرا غير مأسور بأسر الشهوات و لا مقيد بقيد الهوى و التعلقات و لذلك وقع التعليل بترك العلم و العمل- فی قوله تعالى إِنَّهُ كانَ لا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ لا يَحُضُّ عَلى طَعامِ الْمِسْكِينِ أی لأنه- فالأول إشاره إلى ترك العلم الإلهی و الثانی إلى ترك العمل الصالح فإذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم إلى عالم الآخره التی هی فی داخل حجب السماوات و الأرض كما مر ينتقل من السجن إلى السجين و من الهوى إلى الهاويه و كان هاهنا أيضا مسجونا محاطا بالجحيم و لكن لا يحس بألم السجن و عذاب الحبس فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هاهُنا حَمِيمٌ وَ لا طَعامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ لا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخاطِؤُنَ فإذا كشف عنه الغطاء أحس بذلك و انتقل العذاب من باطنه فی الدنيا إلى ظاهره فی الآخره فيؤديه المالك إلى أيدی هذه الزبانيه التسعه عشر التی هی من نتائج تلك المدبرات الكليه فيتعذب بها كما يتعذب بها فی الدنيا من حيث لا يشعرون و من كان على هدى من ربه مستويا على صراط مستقيم- صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الآخره بنور الهدايه و قدمی العلم و التقوى يصل إلى دار السلام و يسلم من هذه المهلكات المعذبات الزاجرات و يخلص من رق الدنيا و أسر الشهوات الآمرات للمنكرات ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكاءُ مُتَشاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَماً لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ

فصل (۳۲) فی الإشاره إلى درجات السلوك إلى الله و الوصول إلى الجنهأی جنه الذات و جنه الصفات إنما أعاد شطرا من الكلام فی المعاد الروحانی- ببيان آخر مع سبقه إشاره إلى حسن الخاتمه إذ فی الكلام حسن الخاتمه و حسن الفاتحه- كلاهما مطلوبان كما ترى فی السور القرآنيه،

اشاره

فصل (۳۲) فی الإشاره إلى درجات السلوك إلى الله و الوصول إلى الجنه(۱) الحقيقيه و ما بإزائها من دركات البعد عن الله و السقوط فی النار الحقيقيه

قال بعض المحققين الخلق اتصف أولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالإراده ثم

۱- أی جنه الذات و جنه الصفات إنما أعاد شطرا من الكلام فی المعاد الروحانی- ببيان آخر مع سبقه إشاره إلى حسن الخاتمه إذ فی الكلام حسن الخاتمه و حسن الفاتحه- كلاهما مطلوبان كما ترى فی السور القرآنيه،

بالقـدره الجزئيتين ثم بالفعل و حيث يكون المعاد عودا إلى الفطره الأصـليه و رجوعا إلى البـدايه فى النهايه فلا بـد أن تنتفى من السالك هذه الصفات على التدريج و الترتيب المعاكس للترتيب الأول الحدوثى فإن السالك إلى الله بقدم الإيمان و نور العرفان لا بـد أن ينتفى منه أولا الفعل و هو مرتبه التقوى و الزهد فى الدنيا قوله تعالى لَيْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْ ءٌ و قوله ما أَدْرِی ما يُفْعَلُ بِی وَ لا بِکُمْ ... إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ* ثم لا بد أن ينتفى منه الاختيار و لم يبق فيه إراده إلا بإذن الله و رسوله بل تستهلک إرادته(١) فى إراده الله و رسوله- وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَکُونَ لَهُمُ الْخِيَرَهُ لأن جميع الأشياء صادره منه على وفق قضائه و قـدره على أبلغ وجه و أفضل نظام فإذا وصل إلى هـذا المقام و تمكن فيه و اسـتقام رضـى بالقضاء و حصل له مقام الرضا و استراح من كل هم و غم و عذاب لأنه رأى الأشياء كلها فى غايه الجوده و الحسن و التمام و رأى رحمه الله وسعت كل شـى ء بل رأى العارف فى كل شـى ء وجه الحق الباقى و رأى غيره هالكا إذ لا غير- فرأى الحسن المطلق و الجمال المطلق متجليا عليه فى كل شـى ء فيكون مبتهجا به ملتذا منه راضـيا فإن من رأى صوره جمله العالم مكشوفه لديه حاضـره عنده حضورا علميا على أحسن ترتيب و خير نسق و نظام من جهه العلم بالله و صـفاته و أفعاله و بالجمله علم الأشياء- من جهه العلم بأسبابها و مبادئها الآخذه من عند الله كما هو طريقه الصديقين الذين ينظرون بنور الحق إلى الأشـياء يستشـهدون به على كل شى ء كما فى قوله تعالى أَ وَ لَمْ يَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ و كان قبل هذا الشـهود يرى الأشياء كسائر الناس- بنور الحس أو بنور الفكره المشوب بـالظلمه المثير للغلـط و الخطـاء فصـارت الأـرض غير الأرض فى حقه و أشـرقت الأرض بنور ربها عنـده و كـذا السماوات و ما بينها فيكون فى جنه

١- فلا يبقى له هواء و لا يريد إلا ما أراد الله و أمر به و لا يكره إلا ما كرهه و نهاه- و من إرادته الفعليه أوامره و من كراهته التى بـالعرض نواهيه و إذا لم يبق له هواء و غرض لم يبق له حـاجه فيكون غنيـا بغنى الحق تعالى إذا الأغراض جوالب الحاجات-ء هر كسى را هوسى در سر و من هوسم آنكه نباشد هوسم ، س ره

عرضـها السـماوات و الأـرض على وجه عقلى منور و بهـذا الوجه يسـمى خـازن الجنه الرضوان- أن السالک ما لم يبلغ إلى مقام الرضا لم يدخل الجنه و لا وصل إلى دار الكرامه و القرب- كما ورد

: من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى فليعبد ربا سوائى و ليخرج من أرضى و سمائى

و قال تعالى وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ثم بعـد هذا المقام لا بد أن ينتفى عنه القدره حتى لا يرى لنفسه حولا و لا قوه و قدره مغايره لقوه الحق و قـدرته التى لاـ يخرج منهـا شـى ء من المقـدورات و لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم فيكون فى مقام التوكل وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بـالِغُ أَمْرِهِ و هو مقـام التفويض وَ أُفَوِّضُ أَمْرِی إِلَى اللَّهِ ثم بعـد ذلـک لاـ بـد أن ينتفى منه صفه العلم لاضـمحلال علمه فى علم الله الـذى لا يعزب عنه مثقال ذره فى الأرض و لا فى السـماء لأن علمه تعالى بالأشـياء عين ذاته- و العارف ينظر بنور ربه الذى هو علمه بذاته و بغيره إلى الأشـياء و ليس له علم آخر به يعلم شـيئا لقصر نظره على ملاحظه الحق و صـفاته و آثاره من حيث هى آثاره فيسـتهلک علمه فى علمه تعالى و هو مقام التسـليم كما قال تعالى وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً و قوله سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ و قوله فَسَلامٌ لَکَ مِنْ أَصْحابِ الْيَمِينِ ثم بعـد ذلک لا بـد أن ينتفى وجوده الذى به كان يوجد من قبل و يضمحل فى وجود الحق الذى به يوجد كل شى ء و يقوم حتى لا يكون له فى نفسه عند نفسه وجود و هذا مقام أهل الوحـده و هو أجل المقامات و أجل الكرامات و هو مقام أهل الفناء فى التوحيد- أولئک مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَداءِ وَ الصَّالِحِينَ فهـذا نهايه درجات السالكين- إلى الله تعالى بقـدم الإيمان و نور العرفان و ليس وراء عبادان قريه و أما من لم يسـلک سبيل أهل الوحـده و كانت أفعاله و أحواله على حسب إرادته و مقتضـى طبعه فيكون كما أشار إليه بقوله تعـالى وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمـاواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَ فيبصر لاـ محـاله ممنوعـا عمـا اسـتدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ فوقع فى سخط الله و نار غضبه أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللَّهِ كَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ فيوصـله الهواء إلى الهاويه محروما عن جميع ما يستلذه و يهواه قلبه فيقيد بالسلاسل و الأغلال- كما هو صفه العبيد و المماليک و يسلمه مالک نفسه إلى المهالک و لهذا يسمى خازن النار

بالمالک فیکون له بإزاء کل درجه من درجات أهل الحق درکه فی الجحیم فله بإزاء درجه التوکل درکه الخذلان کما فی قوله تعالی وَ إِنْ یَخْذُلْکُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِی یَنْصُرُکُمْ مِنْ بَعْدِهِ و بإزاء درجه التسلیم درکه الهوان قوله تعالی وَ مَنْ یُهِنِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ مُکْرِمٍ و بإزاء درجه القرب و الوصله درکه الطرد و اللعنه أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ و کما أن انتفاء القدره و العلم و الوجود فی الطائفه الأولی أوجب لهم القدره الغیر المتناهیه و العلم الذاتی اللدنی و الوجود المخلد الأبدی کذلک فی هذه الطائفه اقتضی استبدادهم بهذه الصفات عجزا غیر متناه و جهلا کلیا و هلاکا سرمدیا و ذلک هو الخزی العظیم

فصل (۳۳) فی شجره طوبی و شجره زقوم

قال تعالی طُوبی لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ و قال إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعامُ الْأَثِیمِ أی شجره منها طعام الآثمین إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِی أَصْلِ الْجَحِیمِ یعنی الطبیعه الدنیویه طَلْعُها کَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّیاطِینِ و الطلع عباره عن مبدإ وجود الأشجار و منشإ حصول الأثمار و بروزها عن الأکمام و المراد منه هاهنا مبدأ الاعتقادات الباطله و الأخلاق السیئه و هی رؤساء الصفات الشیطانیه التی کل منها إذا رسخت فی النفس و قویت صارت صوره جوهریه شیطانیه- کما علمت من صیروره الصفات الغالبه فی النفس صورا جوهریه نفسانیه من جنس تلک الصفات فتلک الصفات التی هی مبادی ء تکون الشیاطین هی الأهویه المغویه و الأمانی المردیه و الشهوات المذمومه لأنها مما یتغذی بها و یتقوی نفوس أهل الضلال و یمتلی بها بواطنهم و یکون منها نار الجحیم و العذاب الألیم کما قال سبحانه ثُمَّ إِنَّکُمْ أَیُّهَا الضَّالُّونَ الْمُکَذِّبُونَ لَآکِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ فَمالِؤُنَ مِنْهَا الْبُطُونَ أی یملئون بطونهم أی نفوسهم من الشهوات المذمومه و مواد الأمراض النفسانیه الباعثه لفنون من العذاب- و أنواع من المحن و الآلام فی الآخره کمن أدی به نهمه من الحمی و الصداع و غیره من الأوجاع و الآلام.

و اعلم أن النفس الإنسانيه إذا كملت فى العلم و العمل صارت كشجره طيبه متحمله لثمرات العلوم الحقيقيه و فواكه المعارف اليقينيه و كانت أصلها علوم ثابته و فرعها نتائج- هى حقائق عالم الملكوت و معارف عالم اللاهوت هذا من حيث قوه العلم و الإدراك و أما من حيث قوه العمل و التأثير فهى تصير بحيث كلما تريده و يتمناه يحضر عندها بقوتها العمليه القويه على إحضار الصور المطلوبه دفعه بلا مهله لأن باطن الإنسان فى الدنيا عين ظاهره فى الآخره كما مرت الإشاره إليه سابقا و الإنسان يتصور و يخترع هاهنا بقوته الخياليه كل ما يريده و يشتهيه فيحضر صوره مشتهيات كثيره فى باطنه بحسب التمثل الذهنى إلا أن تلك الصور ليست(۱) موجوده و لا حاضره عند حسه فى العين بل عند خياله فى الذهن- بوجود ضعيف غير متأكد و لأجل ذلك لا يلتذ منها لذه تحصل من المشتهيات العينيه- و لانصراف النفس إلى الشواغل الحسيه و أما عند القيامه فلكون النفس مجرده عن شواغل الدنيا و آثار الحواس و كون الباطن مكشوفا ظاهرا و العلم عينا و الغيب شهاده كانت اللذه على حسب الظهور و الوجود فتكون مفرطه لأنها نزلت تلك الصور منزله الصوره الموجوده فى العين و لن تفارق الآخره الدنيا فى هذا المعنى إلا من حيث كمال القوه و القدره للنفس الإنسانيه على تصوير الصور عند القوه الحاسه كما تشتهيه فى الآخره دون الدنيا إذ ليس لها

۱- إلى قوله بوجود ضعيف غير متأكد ضعف وجودها عمده سببه أنها فى الدنيا مرائى لحاظ الماديات لا أنها تكون ملحوظه بالذات و إن كانت ملحوظه بالذات كانت أقوى و أتم لأنها أبسط و أدوم و أنها دالات للنفس على الموجودات الماديه لأنها موجودات لك لا للماده و الموضوع الخارجيين و لولاها لا خبر عن الخارج و ما يقال إن الدرهم و الدينار و الحلاوى الخياليه و نظائرها لا جدوى فيها إنما يحسن فى مقام الإغراء على العمل و إلا فهى موجودات حقيقيه مخلوقات لك بقوه الله بل موجودات خارجيه لأنها فى النفس و هى خارجيه و صوره الموجود الخارجى موجود خارجى و قد تقرر فى مباحث الوجود الذهنى أن الموجود فى الذهن ذهنى بالنسبه إلى الموجودات الماديه و الخارجيه عن النفس و إذا لوحظ نفسه و ارتفع المقايسه فهو خارجى و لو لا الأغراض المتعلقه بالماديات- لم تكن الذهنيات مرائى لحاظ الماديات و لم تكن ضعيفه و لصيرورتها قويه فى قليلى الشواغل و الأغراض تشتبه بالماديات و من هنا قال الشيخ العربى لا أعظم اشتباها فى الكون- من التباس الخيال بالحس، س ره

فی الدنیا هذه القدره لتوزع قواها و عدم جمعیه همتها لاشتغالها بالخارجیات و شواغل الحسیات فالإنسان السعید کلما یشتهیه فی الآخره حضر عنده دفعه و یکون شهوته سبب تخیله و تخیله سبب تمثل الصوره بین یدیه و حضورها لدیه کما قال تعالی فِیها ما تَشْتَهِیهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْیُنُ وَ أَنْتُمْ فِیها خالِدُونَ و هذه القدره أوسع و أکمل من القدره علی إیجاد الشی ء فی الدنیا أی فی خارج الحس فإن الموجود فی الدنیا لا یوجد فی مکانین و لا فی مکان واحد یوجد اثنان للتزاحم و التضائق الواقعین فی هذا العالم.

و أیضا النفس إذا اشتغلت بفعل الدنیا احتجبت و امتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر و حجبتها لذه عن لذه أخری و الملذ أیضا لا یقوی فی إلذاذه هاهنا لانغماره فی الماده و امتزاجه بغیره و کذا القیاس فی حال الألم و المؤلم فی الدنیا بالنسبه إلی حالهما فی الآخره فإذن الصور المحسوسه تتضاعف عند الإنسان بلا مزاحمه و لا تضایق و لا یستحیل هناک وجود صور غیر متناهیه دفعه إذ لا یجری(۱) فیه براهین امتناع الأمور الغیر المتناهیه مجتمعه.

و أیضا لا- یشغل النفس بعض المحسوسات هناک عن بعض آخر لقوه النفس فتکون اللذه کثیره غیر محصوره و لکون الصور الملذه بلا ماده تکون اللذه بها شدیده مفرطه لخلوصها من الشوائب و المکدرات و الأضداد فإذا تقرر هذا نقول إن شجره طوبی مثال للنفس السعیده الکریمه

و قد روی فی طریق أهل البیت ع: أن طوبی شجره أصلها فی دار علی بن أبی طالب ع و لیس مؤمن إلا- و فی داره غصن من أغصانها و ذلک قول الله تعالی- طُوبی لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ

فتأویل ذلک من جهه العلم أن المعارف الإلهیه سیما ما یتعلق بأحوال الآخره و ما یستقل بإدراکه العقول علی طریقه الفکر الجثی أنما تقتبس من مشکاه نبوه خاتم الأنبیاء ص و نور ولایته المندمج فی رسالته المنتشر أضواؤه من ولایه أفضل أوصیائه فی نفوس القابلین للهدی و الإیمان المستعدین للعلم و العرفان فإن أثمار العلوم الإلهیه أنوار و المعارف الحقیقیه أنما نشأت و انتشرت فی قلوب عرفاء هذه الأمه

۱- إذ لا- ترتیب فیها ثم إنها غیر متناهیه عددا لا أن فیها بعدا واحدا غیر متناه و قد نقلنا عن حکمه الإشراق فی حواشینا علی مبحث المثل ما یؤید هذا، س ره

المرحومه من بذر ولایته و نجم هدایته کما أفصح عنه

قول النبی ص: أنا مدینه العلم و علی بابها

و نسبه ذاته المقدسه بالقیاس إلی سائر الأولیاء و العلماء بالولاده المعنویه کنسبه آدم أبی البشر(۱) إلی سائر الناس بالولاده الصوریه و لذلک

ورد عن النبی ص أنه قال: یا علی أنا و أنت أبوا هذه الأمه

. و قال العارف المحقق فی الفتوحات المکیه إن شجره طوبی أصل لجمیع شجرات الجنات کآدم لما ظهر من البنین فإن الله لما غرسها بیده و سواها نفخ فیها من روحه و لما تولی الحق غرس شجره طوبی بیده و نفخ فیها من روحه و زینها بثمره الحلی و الحلل الذین فیها زینه للابسها فنحن أرضها کما جعل ما علی الأرض زینه لها و أعطت فی ثمره الجنه کله من حقیقتها عین ما هی علیه کما أعطت النواه النخله و ما تحمله النوی التی فی ثمرها انتهی کلامه و قد استفید منه أن شجره طوبی یراد بها مبدأ أصول المعارف الحقیقیه و الأخلاق الحسنه التی هی زینه و غذاء و لباس للنفوس القابله کما أن ما علی الأرض زینه و غذاء و لباس لها و لأهلها و ذلک لأن أرض تلک الشجره إذا کانت نفوسنا و غارسها هو الله فحللها لا بد أن تکون من قبیل زینه العلوم و المعارف و محاسن الأخلاق و الملکات و هی أیضا غذاء و لباس فإن غذاء النفوس العلم و لباسها التقوی

فصل (۳۴) فی کیفیه تجدد الأحوال و الآثار علی أهل الجنه و النار

أما أهل النار فلا شبهه فی تجدد أحوالهم و تبدل جلودهم(۲) و استحاله أبدانهم

۱- فکأنه ع یقول و إنی و إن کنت ابن آدم صوره فلی فیه معنی شاهد بأبوتی، س ره

۲- بل تبدل ذواتهم فی نظرهم إذ ذواتهم فی اعتقادهم لیست إلا الجلود و القوی الطبیعیه و الهیئات المحسوسه فکان نفوسها فانیه فی أجسادها بخلاف أهل الحق فإن أجسادها فانیه فی أرواحها سیما أرباب العقول البسیطه النظریه و من هنا ورد أن جسد المؤمن لا یبلی، س ره

و تقلبها من صوره إلى صوره لقوله تعالى كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها- لِيَذُوقُوا الْعَذابَ و ذلک لأن طبائعهم من القوى الجسمانيه الماديه لما مر أن دار الجحيم من جنس هذه الدار و قد سبق أن أفاعيل القوى الماديه و انفعالاتها متناهيه فلا بد فيها من انقطاع و تبدل ثم لا بد فى تبدل الأبدان(۱) و استحاله المواد من حركه(۲) دوريه صادره عن أجسام سماويه محيطه بأجسام ذوات جهات متباينه كائنه فاسده فيكون الحكم فى أهل النار- بحسب ما يعطيه الأمر الإلهى بما أودعه من القوه المحركه فى الجرم الأقصى الجابره إياه على حركاته و الكواكب الثابته فى سياحه الدرارى السبعه المطموسه الأنوار كلها يوم الآخره فهى كواكب لكنها ليست بثواقب و لا مضيئه و لها تأثيرات فى خلق أهل النار- بفنون من العذاب و صنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق أعمالهم و مبادى ء أفعالهم- و اعتقاداتهم و نياتهم و لهذا حكم أهل المعرفه و الشهود بأن حكم النار و أهلها قريب من حكم الدنيا(۳) و أهلها و لهذا ليس لأهل النار الذين هم من أهلها بعد استيفاء مده العذاب و انقضاء زمان العقاب نعيم خالص و لا عذاب خالص و حالهم بين الحياه و الممات كما قال تعالى لا يَمُوتُ فِيها وَ لا يَحْيى* و هذا بعينه حال أهل الدنيا فإن نعيم الدنيا ممزوجه بالمحنه و البلاء و حياتها مشوبه بالموت و السبب فى ذلک أنه بقى فيهم ما أودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاک و لم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعه و تأثيرها- فلا جرم لم ينجو من عذاب النار و إن تغيرت منهم الصوره و تبدلت لهم النشأه على قدر ما تغير و تبدل من صور الأفلاک و الكواكب من التبديل و الطمس و الانكدار كما قال تعالى- فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ

۱- بيان لتحكيم الأفلاک و الفلكيات على أهل الدنيا لكونهم واغلين فى الجسميه و الطبيعه و لوازمها لأن التركيب و الامتزاج و الكيفيات المطعومه لهم كلها من لوازم الأفلاک و ذلک العالم يوم بروز هذه، س ره

۲- أى فى الابتداء و النشأه الأولى كما قال بحسب ما يقتضيه سوابق أعمالهم و فى الاستدامه و النشأه الثانيه كما قال فهى كواكب لكنها ليست بثواقب و لا مضيئه، س ره

۳- كما أن حكم الجنه الحقيقيه قريب من حكم الجبروت و العقول الكليه بل حكم جنه الصفات قريب من حكم اللاهوت، س ره

إِلَّا ما شاءَ رَبُّکَ و أما أصحاب الجنه فلیس لهم هذا التبدل(۱) و الاستحاله و الکون و الفساد- لارتفاع نشأتهم عن نشأه الطبیعه و أحکامها فحرکاتهم و أفاعیلهم نوع آخر لیس فیها نصب و لا تعب و لا فی أعمالهم من لغوب لأن حرکاتهم و أعمالهم لیست بدنیه بل هی کخطرات الوهم و لحظات الضمیر منا هاهنا حیث لا تعب و لا کلال و لا نصب و لا فتور یعتریها لأن السماوات و حرکاتها مطویه فی حقهم لأنهم من أصحاب الیمین و لهم مقام فیه یکون طی الزمان و المکان فزمانهم زمان یجتمع فیه الماضی و المستقبل من هذا الزمان و مکانهم مکان یحضر فی خدمته جمیع ما تسعه السماوات و الأرض و مع ذلک یکون جنه الأعمال و نعیمها من المحسوسات بلا شبهه إلا أنها و إن کانت محسوسه لکنها لیست طبیعیه مادیه بل صورها صور إدراکیه وجودها العینی عین محسوسیتها و کل ما فیها نفسانی الوجود مجرد عن نشأه الدنیا و الطبیعه و الهیولی المستحیله الکائنه الفاسده و مع ذلک یقع فی عالم الجنان التجددات فی تکوین الصور الجنانیه لا من أسباب مادیه بل جهات فاعلیه نفسانیه و شئونات إلهیه بحکم کل یوم هو فی شأن و قد ثبت أن أصل التغیرات فی الآفاق أنما نشأت من عالم الأنفس و نشأه الجنان نشأه النفوس ففیها الأکوان النفسانیه.

قال العارف المحقق فی الفتوحات المکیه فی الباب السابع و الأربعین منها فلا تزال الآخره دائمه التکوین فإنهم یقولون فی الجنان للشی ء الذی یریدونه کن فیکون- فلا یتمنون فیها أمرا و لا یخطر لهم خاطر فی تکوین أمر إلا و یتکون بین أیدیهم و کذلک أهل النار لا یخطر لهم خاطر خوفا من عذاب أکبر مما هم علیه إلا و یکون فیهم ذلک العذاب و هو خطور الخاطر فإن الدار الآخره تقتضی تکوین الأشیاء حسا- بمجرد حصول الخاطر و الهم و الإراده و الشهوه کل ذلک محسوس و لیس ذلک فی الدنیا- أعنی الفعل بمجرد الهمه لکل أحد انتهی کلامه و من عرف کیفیه قدره الله فی صنع الخیال و ما تجده النفس بل توجده بإذن الله من صور الأجرام العظیمه و الأفلاک الجسمیه الساکنه و المتحرکه و البلاد الکثیره و خلائقها و أحوالها و صفاتها فی طرفه عین هان علیه التصدیق

۱- أی کالتبدلات الدنیویه لترکهم الدنیا و أطوار أهلها و قد مر منا تحقیق أن التمدد و التجدد من ذاتیاتهما التفرقه و الغیبه فتذکر، س ره

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.


مركز
القائمية
اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹